



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA – UFBA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LÍNGUA E CULTURA

LUCAS NASCIMENTO SILVA

ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO:
A POLÊMICA ENTRE AFETIVOSSEXUAIS REFORMISTAS
E CRISTÃOS TRADICIONALISTAS NO ESPAÇO POLÍTICO

Salvador
2018

LUCAS NASCIMENTO SILVA

**ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO:
A POLÊMICA ENTRE AFETIVOSSEXUAIS REFORMISTAS
E CRISTÃOS TRADICIONALISTAS NO ESPAÇO POLÍTICO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua e Cultura, do Instituto de Letras, da Universidade Federal da Bahia, UFBA, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Língua e Cultura.

Orientador: Professor Drº. Elmo José dos Santos

Salvador

2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA),
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Silva, Lucas NASCIMENTO

Análise Dialógica da Argumentação: a polêmica entre
afetivossexuais reformistas e cristãos
tradicionalistas no espaço político / Lucas NASCIMENTO
Silva. -- Salvador, 2018.

557 f.

Orientador: Elmo José dos Santos.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Língua
e Cultura) -- Universidade Federal da Bahia,
Instituto de Letras, Campus Ondina, 2018.

1. argumentação. 2. dialogismo. 3. polêmica. 4.
religião. 5. LGBT. I. José dos Santos, Elmo. II.
Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr Elmo José dos Santos
(Orientador, UFBA, PPGELinC)

Prof^ª. Dr^ª. Maria Inês Batista Campos
(USP, FFLCH)

Prof^ª. Dr^ª. Helcira Maria Rodrigues Lima
(UFMG, PosLin)

Prof^ª. Dr^ª. Lícia Maria Bahia Heine
(UFBA, PPGELinC)

Prof^ª. Dr^ª. Iracema Luiza de Souza
(UFBA, PPGELinC)

Aos meus avós e aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

Ao Criador pela capacidade e orientação nessa vocação.

À minha família que me apoiou em tudo possível para a realização desse sonho. Sou grato a Deus por meu pai Luis, minha mãe Helena e meu irmão Luan. Certamente, vocês são parte dessa realização.

Ao casal de amigos, José Correia e Ana Paula, que me acolheu em Salvador, sendo muitas vezes abrigo. De igual modo, grato pela amizade de Glória e as amigas que o doutorado me deu: Nanci, Carla e Geisa.

Ao amigo (doutorando) Rodrigo Seixas Barbosa pela amizade, parceria acadêmica e companhia nas conversas, leituras e suportes tantos. Obrigado, mesmo! É só o começo.

Aos meus muitos amigos pessoais que sempre estiveram ao meu lado durante todo esse processo (Thiago Paim, você é um deles). Sou muito agradecido a Deus e a eles por tão profundas amizades. Lembro-me também da comunidade de fé Batista do Jequiezinho e do prezado teólogo e pastor Josias Novais.

Ao meu querido orientador, o Professor Doutor Elmo dos Santos por toda orientação, parceria e confiança em meu trabalho. À Professora Doutora Denise Zoghbi por todo apoio e paciência durante os quatro anos de caminhada. Ao Professor Doutor Wander Emediato (PosLin/UFMG) por suas ricas contribuições a esta tese, na ocasião da Banca de Qualificação. À amiga Celiane que deu sua contribuição na leitura de parte desta tese. Grato também à colega Vania.

Aos professores, funcionários do PPGELinC e, sobretudo, ao Secretário do Programa, Ricardo pelo excelente trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (FAPESB) pela bolsa que me possibilitou dedicação ao Doutorado.

Os humanos argumentam de modo constante, certamente e em todas as circunstâncias, porém, eles, de maneira recíproca, se persuadem muito pouco ou raramente.

(Marc Angenot, 2015, p. 128.)

Que é dar uma boa razão em matéria de lei? É alegar bens ou males que essa lei tende a produzir... Que é dar uma falsa razão? É alegar, pró ou contra uma lei, qualquer outra coisa que não seus efeitos, seja em bem, seja em mal.

(BENTHAM, Oeuvres, p. 39¹).

Ser significa conviver... Ser significa ser para o outro e, através dele, para si. O homem não possui um território interior soberano, está todo e sempre na fronteira, olhando para dentro de si ele olha o outro nos olhos ou com os olhos do outro.

(Mikhail BAKHTIN, 2011, p. 341).

¹ Citado por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 303).

RESUMO

As condições de possibilidade discursivas e argumentativas da polêmica são objeto de compreensão deste trabalho. O evento polêmico estudado constitui-se a partir do antagonismo entre o espírito afetivossexual reformista e o espírito religioso tradicionalista no espaço público político brasileiro, cujo *corpus* são duas audiências públicas da Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal do Brasil, em torno do Projeto de Lei da Câmara, nº122/2006, que visa à criminalização da “homofobia”. A disputa se dá uma vez que os proponentes alegam ser o posicionamento religioso cristão sobre a homossexualidade a causa profunda da homofobia, por outro lado, os oponentes alegam que o Projeto de Lei é intolerante e totalitário. Frente à essa problemática, o objetivo é ir além das aproximações e complementariedades entre o dialogismo e a argumentação retórica, de maneira a voltar à *Filosofia do ato responsável* de Mikhail Bakhtin, para de lá visar à *Nova Retórica* de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, a fim de lançar luz sobre a argumentação polêmica. O resultado desse encontro epistemológico tem sido uma *análise dialógica da argumentação*, a qual vê o ato de polemizar também como um ato ético. Assim, essa perspectiva, na pesquisa desenvolvida, mostra-se capaz de dar conta de uma análise do fenômeno argumentativo, privilegiando não apenas o estudo sobre o acordo, mas, sobretudo, o desacordo profundo, ao contemplar, por assim dizer, o dialogismo polêmico e os efeitos de sentido entre os sujeitos argumentantes, vendo-os como seres que amam e odeiam valores. Ora, para tanto, quatro hipóteses de trabalho são construídas. A hipótese principal é que a polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro, manifestando-se argumentativamente pela polarização, cujas características particulares se delineiam no processo argumentativo concreto. A partir disso, decorre a segunda hipótese, a de que o *evento polêmico* é o encontro de posicionamentos, fundantes de dois campos discursivos antagônicos, responsáveis por atualizar entidades de outras polêmicas em um dado *cronotopo*, cujo estudo é possível através do gênero discursivo, qual seja, a audiência pública. Nesse processo argumentativo, imantados por tal evento, os argumentantes põem em *ato polêmico* estratégias argumentativas, argumentos e posicionamentos, através dos quais se pode observar certa memória argumentativa a se atualizar, contribuindo na constituição dos sentidos e na perpetuação do dissenso, o que figura como a terceira hipótese. Além disso, a quarta hipótese ajuda a explicar como as palavras também podem ser imantadas pela polêmica, possibilitando ver o *microato polêmico* na arena de certos lexemas. Com esses dispositivos, as potencialidades de uma análise dialógica da argumentação são exploradas ao focar a lógica dos valores como compreensão da realidade do homem, o qual se constitui dialógica e polemicamente na luta pela hegemonia discursiva no seio da democracia brasileira. Ao final deste empreendimento, os resultados confirmam satisfatoriamente as hipóteses levantadas, apontando, por assim dizer, para a produtividade dos dispositivos analíticos propostos nesta tese.

Palavras-Chave: argumentação, dialogismo, polêmica, evento polêmico, religião, LGBT

RÉSUMÉ

Les conditions de possibilité discursives et argumentatives de la polémique sont l'objet de compréhension de ce travail. L'événement polémique étudié se constitue à partir de l'antagonisme entre l'esprit « affectif-sexuel » réformiste et l'esprit religieux traditionaliste dans l'espace politique brésilien dont le *corpus* sont deux audiences publiques de la Commission des Droits de l'Homme du Sénat Fédéral brésilien autour du Projet de Loi de la Chambre des Députés, n° 122/2006, lequel vise à criminaliser l'homophobie. Le différend survient alors que les défenseurs prétendent être le positionnement religieux chrétien sur l'homosexualité comme la cause profonde de l'homophobie, d'autre part, les opposants affirment que le projet de loi est intolérant et totalitaire. Face à ce problème, l'objectif est d'aller au-delà des approximations et des complémentarités entre le dialogisme et l'argumentation rhétorique, pour revenir à la *Philosophie de l'acte responsable* de Mikhaïl Bakhtine et aussi à la Nouvelle Rhétorique de Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, afin de faire la lumière sur l'argument polémique. Le résultat de cette rencontre épistémologique a été une *analyse dialogique de l'argumentation*, qui voit également dans l'acte de polémisation un acte éthique. Ainsi, cette perspective, dans la recherche développée, est capable de rendre compte d'une analyse du phénomène argumentatif, privilégiant non seulement l'étude de l'accord, mais surtout le profond désaccord, en contemplant, pour ainsi dire, le dialogisme polémique et les effets de sens parmi les sujets qui se disputent, les voyant comme des êtres qui aiment et détestent les valeurs. À cette fin, quatre hypothèses de travail sont construites. L'hypothèse principale est que la polémique est une haine voilée des valeurs bien-aimées de l'autre, se manifestant par la polarisation, dont les caractéristiques particulières sont tracées dans le processus argumentatif concret. A partir de là, la seconde hypothèse se pose, que *l'événement polémique* est la rencontre des positions, fondateurs de deux champs discursifs antagonistes, chargés de mettre à jour des entités d'autres polémiques dans un chronotope donné, dont l'étude est possible par le genre discursif, que ce soit l'audition publique. Dans ce processus argumentatif, magnétisé par un tel événement, les argumentants mettent en *acte polémique* des stratégies argumentatives, arguments et positions, à travers lesquels on peut observer une certaine mémoire argumentative à actualiser, contribuant à la constitution des sens et à la perpétuation de la dissidence, qui apparaît comme la troisième hypothèse de ce travail. En outre, la quatrième hypothèse permet d'expliquer comment les mots peuvent aussi être magnétisés par la polémique, ce qui permet de voir la microsphère polémique dans l'arène de certains lexèmes. Avec ces dispositifs, les potentialités d'une analyse dialogique de l'argumentation sont explorées en se focalisant sur la logique des valeurs comme compréhension de la réalité de l'homme, constituée de manière dialogique et polémique dans la lutte pour l'hégémonie discursive au sein de la démocratie brésilienne. À la fin de cette procédure, les résultats confirment de manière satisfaisante les hypothèses soulevées, pointant, pour ainsi dire, sur la productivité des dispositifs d'analyse proposés dans cette thèse.

Mots-clés: argumentation, dialogisme, controverse, événement controversé, religion, LGBT

ABSTRACT

The discursive and argumentative conditions of possibility of the polemic are the object of understanding of this work. The polemical event studied is based on the antagonism between the reformist “affective-sexual” spirit and the traditionalist religious spirit in the Brazilian public political space, whose *corpus* is formed by two public hearings at the Commission of Human Rights of the Federal Senate of Brazil, around the Bill of the House, nº122 / 2006, aimed at criminalizing "homophobia". The dispute comes when the proponents claim to be the christian religious positioning about the homosexuality the deep cause of homophobia, on the other hand, opponents claim that the Bill is intolerant and totalitarian. In the face of this problematic, the goal is to go beyond the approximations and complementarities between dialogue and rhetorical argumentation, in order to return to the *Toward a Philosophy of the Act* of Mikhail Bakhtin to target the *New Rhetoric* of Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, to throw lights on the polemic argumentation. The result of this epistemological encounter is a dialogical analysis of argumentation, that also sees in the polemical act an ethical act. Thus, this perspective, in the developed research, shows itself capable of accounting for an analysis of the argumentative phenomenon, privileging not only the study about the agreement, but, above all, the profound disagreement, when contemplating, so to speak, polemical dialogism and the supportive effects between the arguing subjects, seeing them as beings who love and hate values. To this end, four hypotheses of work are constructed. The main hypothesis is that polemic is a veiled hatred of the other's beloved values, manifesting itself argumentatively by the polarization, whose particular characteristics are delineated in the concrete argumentative process. From this, the second hypothesis is stated, that the *polemical event* is the meeting of positions, founders of two antagonistic discursive fields, responsible for updating entities of other polemics in a given *chronotope*, whose study is possible through the discursive genre, such as a public hearing. In this argumentative process, magnetized by such an event, the arguments put into a *polemical act* argumentative strategies, arguments and positions, through which one we can observe a certain argumentative memory to update itself, contributing in the constitution of the senses and in the perpetuation of dissent, and which a third hypothesis derives from. In addition, a fourth hypothesis helps to explain how the words can also be magnetized by the polemic, making it possible to see the *polemical micro act* in the arena of certain lexemes. With these devices, the potentialities of a dialogical analysis of the argumentation are explored to focus the logic of values as an understanding of the reality of man, which is dialogically and polemically constituted in the struggle for discursive hegemony within Brazilian democracy. At the end of this undertaking, the results satisfactorily confirm the hypotheses raised, pointing, as it were, to the productivity of the proposed analysis devices in this thesis.

Keywords: argumentation, dialogism, polemic, polemical event, religion, LGBT

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Ethos anti-homofóbico e alter ethos homofóbico.....	448
---	-----

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	21
PARTE I - DISPOSITIVO TEÓRICO		31
2	O DIALÓGICO COMO VOCAÇÃO E A EMPATIA COMO MÉTODO	33
2.1	OS MOTIVOS DAS ESCOLHAS	34
2.1.1	Por que estudar a polêmica entre religiosos e afetivossexuais?	34
2.1.2	Os movimentos empáticos	36
2.2	CIÊNCIA E MÉTODO EM LINGUAGEM	38
2.2.1	O positivismo, o método e a Linguística	40
2.2.2	Objeto e objetivo da Linguística	43
2.3	A LINGUÍSTICA, A AD E A ANÁLISE DIALÓGICA	44
2.3.1	A linguística da enunciação e o dialogismo	48
2.3.2	A base de uma análise dialógica do discurso	50
2.3.3	Uma posição sobre a autoria	52
3	A FILOSOFIA DO ATO COMO FUNDAMENTO DIALÓGICO	55
3.1	A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA	56
3.2	O ATO ÉTICO E A CRISE CULTURAL	57
3.2.1	Entre o universal e o particular	60
3.2.2	Da empatia ativa ao evento: o eu, o outro e a exotopia	64
3.2.3	O sujeito situado	71
3.3	DA CONSCIÊNCIA AO DISCURSO: OS VALORES	73
3.4	A LINGUÍSTICA E O ENUNCIADO CONCRETO	79
3.4.1	As relações dialógicas: enunciado, gênero, campo e <i>cronotopo</i>	85
4	POR UMA ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO	89
4.1	DA RETÓRICA ANTIGA À DESLEGITIMAÇÃO	91
4.1.1	Sofística, Erística, Dialética e Retórica	91
4.1.2	Argumentação aristotélica	96
4.1.3	Compreendendo os lugares comuns: <i>doxa</i> , <i>endoxa</i> e os <i>tópoi</i>	100
4.1.4	Os lugares como método e premissa	102
4.1.5	Três definições e o declínio moderno da retórica	110
4.2	A EPISTEMOLOGIA DA NOVA RETÓRICA: DA REFUNDAÇÃO À PROLIFERAÇÃO	113
4.2.1	Questões fundamentais do campo da persuasão	117
4.3	APROXIMAÇÕES TRADICIONAIS ENTRE NOVA RETÓRICA E DIALOGISMO	120
5	OS DISPOSITIVOS DIALÓGICOS DA ARGUMENTAÇÃO	125
5.1	O ORADOR ENQUANTO SUJEITO DIALÓGICO	126
5.2	O CONTATO DOS SUJEITOS ARGUMENTANTES PELA LÍNGUA NATURAL	131
5.3	O PONTO DE PARTIDA: O MUNDO DÓXICO E A HETEROGLOSSIA	137
5.3.1	Dialogismo, interdiscurso e argumentatividade da linguagem	139
5.3.2	O reinado da <i>doxa</i> : os objetos de acordo	144
5.4	POSICIONAMENTOS E EFEITO DE SENTIDO: CAMPO, CRONOTOPO E GÊNERO	153
5.4.1	Os efeitos de sentido da argumentação	160
5.4.2	A memória argumentativa e o arsenal retórico	164
5.4.3	O argumento como enunciado	169
6	DISPOSITIVOS DIALÓGICOS DA ARGUMENTAÇÃO POLÊMICA	173
6.1	O ESTADO DA POLÊMICA: RETÓRICAS DO DISSENSO	176

6.1.1 Retóricas do dissenso.....	179
6.1.2 A <i>semântica da polêmica</i> de Maingueneau	183
6.1.3 O <i>discurso social</i> e os <i>diálogos de surdos</i> em Angenot	187
6.1.4 <i>Apologia da polêmica</i> de Ruth Amossy	191
6.2 O DIALOGISMO POLÊMICO E A PLURALIDADE SOCIAL.....	193
6.2.1 O dialogismo polêmico de Bakhtin em Dostoiévski	195
6.2.2 Polêmica como ética: por uma definição.....	199
6.3 DISPOSITIVOS ANALÍTICOS DA POLÊMICA.....	203
6.3.1 Evento polêmico	204
6.3.2 Atos polêmicos	209
6.3.3 Microatos polêmicos.....	210
PARTE II - DISPOSITIVO ANALÍTICO	213
7. O EVENTO POLÊMICO NO ESPAÇO PÚBLICO POLÍTICO	215
7.1 O ESPAÇO POLÍTICO GREGO: A RETÓRICA DA <i>POLIS</i>	220
7.1.1 O gênero deliberativo: fundamento da democracia	223
7.2 OS DISCURSOS SECULAR E LIBERAL: TRANSMUTAÇÕES POLÍTICAS.....	228
7.2.1 O discurso secular: a hegemonia liberal na esfera pública	230
7.3 O ESPAÇO PÚBLICO-POLÍTICO NA DEMOCRACIA LIBERAL.....	240
7.3.1 Elementos fundamentais do espaço público-político	241
7.3.2 O espaço político e o discurso político	246
7.4 O ESPAÇO POLÍTICO E OS NOVOS SUJEITOS POLÊMICOS.....	249
7.4.1 Os afetos no espaço público e político	251
7.4.2 Questões sobre o retorno da religião	252
7.4.3 Espaço político em democracia e a análise polêmica	256
7.5 O EVENTO POLÊMICO NO ESPAÇO POLÍTICO	258
7.6 <i>CORPUS</i> - AUDIÊNCIA PÚBLICA: UM GÊNERO DEMOCRÁTICO	261
7.6.1 O gênero audiência pública e o PLC 122	261
7.7 O PROJETO DE LEI E O PROCESSO LEGISLATIVO.....	266
7.7.1 O Projeto de Lei 5003/2001: antecedente.....	268
8 O CAMPO AFETIVOSSEXUAL E SEUS POSICIONAMENTOS	277
8.1 A COSMOGONIA DOS CAMPOS AFETIVO E AFETIVOSSEXUAL.....	280
8.1.1 O afeto como campo moderno: <i>homo sentimentalis</i>	282
8.1.2 O discurso afetivossexual da igualdade na diferença	288
8.1.3 A sexualidade como ética e seus fundamentos intelectuais.....	294
8.2 ANTI-HOMOFOBIA: DA MILITÂNCIA INTERNACIONAL À NACIONAL.....	304
8.2.1 Contra a hegemonia religiosa tradicional	311
8.3 A HIERARQUIA DE VALORES DO ESPÍRITO AFETIVOSSEXUAL.....	316
9. O CAMPO RELIGIOSO TRADICIONAL E SEUS POSICIONAMENTOS	321
9.1 A RELIGIÃO COMO DISCURSO: DA <i>RELIGIO</i> ROMANA AO DISCURSO CRISTÃO.....	324
9.1.1 A <i>religio</i> como arena de sentidos teológicos e filosóficos	325
9.1.2 Mito, religião e verdades em disputa	328
9.2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO E A SECULARIZAÇÃO	337
9.2.1 A religião pública em disputa constitutiva	342
9.2.2 Laicidade à brasileira e a linguagem pública.....	351
9.3 O POSICIONAMENTO RELIGIOSO SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE.....	361
9.4 A HIERARQUIA DE VALORES DO ESPÍRITO RELIGIOSO TRADICIONAL....	368
10 A LÓGICA CAUSAL DA POLÊMICA RELIGIOSOAFETIVA	373
10.1 ATOS POLÊMICOS DE CAUSALIDADE	374
10.1.1 O intrarretorno do mesmo polêmico.....	378

10.1.2 A lógica da causalidade afetivossexual reformista	380
10.1.3 A lógica da causalidade religiosa tradicional.....	386
10.2 EXEMPLOS POLÊMICOS.....	395
10.2.1 O que é um exemplo?.....	397
10.2.2 Exemplos fundantes	402
10.2.3 Exemplos invalidantes	406
10.2.4 Exemplos contraproducentes	410
10.3 ANALOGIAS POLÊMICAS	412
10.3.1 A analogia histórica.....	414
10.3.2 Analogias e semelhantes como estratégia.....	417
10.3.3 Analogia condensada: metáfora polêmica	421
10.4 DEFINIÇÕES POLÊMICAS	423
10.4.1 A polêmica definição de [preconceito de] gênero.....	425
10.4.2 A polêmica entre orientação e opção sexual	431
11 O ETHOS E SEU OUTRO: O ALTER ETHOS	439
11.1 A QUESTÃO DA PESSOA E SEUS ATOS: TEORIZANDO O (<i>ALTER</i>) <i>ETHOS</i>	440
11.1.1 <i>Ethos</i> anti-homofóbico contra o <i>alter ethos</i> homofóbico.....	445
11.1.2 <i>Ethos</i> de capacidade contra um <i>alter ethos</i> de incapacidade	449
11.1.3 <i>Ethos</i> maternal contra <i>alter ethos</i> totalitário	452
11.1.4 <i>Ethos</i> do consenso contra o <i>alter ethos</i> do dissenso	455
12 OS MICROATOS POLÊMICOS EM SUAS RUPTURAS SEMÂNTICAS	459
12.1 O MICROATO NA ARENA DA HOMOFOBIA.....	462
12.1.1 História do lexema homofobia e as atualizações discursivas.....	463
12.1.2 Análise do microato homofobia	469
12.2 PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO E INTOLERÂNCIA	474
12.2.1 Preconceito favorável e desfavorável.....	475
12.2.2 Intolerância à intolerância	479
12.2.3 Discriminação positiva e negativa	483
CONCLUSÃO	487
REFERÊNCIAS	499
ANEXO I - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2007 (DVD).....	521
ANEXO II - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2011 (DVD)	523
ANEXO III - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2011 (ATA)	525

1 INTRODUÇÃO

*O que perturba o ser humano não são os fatos, mas a interpretação que ele faz dos fatos.
(Epicteto).*

Busquei em vão outra maneira de escrever estas primeiras palavras. O que dizer? Tal qual o eu poético de Vinícius de Moraes, “gritei um dia para o infinito e o meu grito subiu, subiu sempre... até se diluir na distância”². Confesso, esforcei-me para não dizer aquilo que primeiro me vem à consciência quando o assunto é a polêmica em nosso *Zeitgeist*³ atual. Mas por que reprimir aquilo que se apresenta como analogia ao espírito depois de tanto tempo debruçado sobre um assunto? Que discurso perverso é esse que nos faz reprimir o aceno da intuição? (O discurso racionalista! Penso cá.) Ora, não seria o espírito o órgão dos valores, sensível a captar a integralidade do mundo da vida, como diriam os alemães, do *lebenswelt*? Pois bem, dou aqui o tom desta jornada e logo volto aos antigos para buscar a analogia, porque assim como a mitológica *Hidra de Lerna*, que ao ter uma cabeça decepada, duas outras brotavam em seu lugar, as polêmicas estão a se multiplicar no espaço público, mesmo quando têm uma de suas cabeças decepadas. Como compreender esse distinto fenômeno?

Quase todos os dias, somos convocados a tomar posição em um dos lados de uma polêmica. Numa escala internacional, sobremaneira nestas duas primeiras décadas do século XXI, assistimos à emergência de episódicas controvérsias públicas que dividem pessoas, grupos e instituições em torno de muitas questões. É curioso observar como as mesmas pessoas se posicionam firmes em polos diametralmente opostos, como se estivessem demarcando e defendendo com todo arsenal bélico seu reino, seu bem mais precioso. Isso se dá a respeito de uma porção de coisas, que vai desde a adoção de cotas para o ingresso em universidades públicas, passando por leis de redução da maioria penal, de legalização da maconha, em favor do casamento homoafetivo à aprovação de uma lei federal para criminalizar a “homofobia”. É pertinente então questionar: por qual motivo isso acontece? Ou melhor: como discursiva e argumentativamente podemos compreender *as condições de possibilidade de uma polêmica*? Eis aí parte do problema de fundo que norteia este trabalho.

² Adaptação do poema “Inatingível” de Vinícius de Moraes (1933, p. 5).

³ Aqui a palavra não é pensada de maneira idealista, como antes se concebia, mas de modo a se aproximar de noções, não menos turvas, como “clima intelectual”, “sensibilidade da época”, ou mesmo da noção de “visão de mundo” (ANGENOT, 2014, p. 47).

A outra parte diz respeito à maneira de investigar uma problemática que evoca uma complexidade bastante considerável e nos impõe a responsabilidade de considerarmos adequadamente quais lentes utilizar para uma análise competente dentro do vasto mercado ótico que se tornou o campo da *Análise do Discurso*. Atualmente, os estudos da polêmica começam a ganhar mais atenção, sobretudo, com novas publicações em português, no entanto, há quatro anos o cenário não era tão favorável à pesquisa como hoje. Pois então, é justamente aí que surge a vontade de se estabelecer uma interface entre duas vertentes filosóficas e teóricas a fim de ver como a partir desse encontro seria possível enxergar tudo mais e delinear hipóteses pertinentes a serem corroboradas em análise. Desse modo, a outra parte complementar do problema formulo assim: é possível dialogar a *Filosofia do ato* e o dialogismo de Bakhtin com a *Nova Retórica* de Perelman e Olbrechts-Tyteca de maneira a compreender as condições de possibilidade retórico-discursivas que fizeram aparecer a polêmica em torno do PLC 122? Ora, argumento neste trabalho que tanto é possível tal empreendimento quanto ele é produtivo.

Assim posto, para além dos diálogos que normalmente são feitos em muitos trabalhos, objetivo propor um dispositivo de compreensão, fruto do encontro entre a *Filosofia do ato responsável* e os estudos dialógicos de Mikhail Bakhtin (2010, 2011, 2013) com as possibilidades de análises argumentativas propostas no *Tratado da argumentação* de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (2005). Como resultado de tal evento epistemológico, estou designando-o de *Análise Dialógica da Argumentação*, em que não apenas o acordo é valorizado como objeto de compreensão, mas, sobretudo, o desacordo profundo, ou seja, a *polêmica*.

Antes de seguir, abro parênteses por julgar necessário fazer claramente três considerações. A primeira é que embora o *télos* analítico desta tese seja a polêmica, adoto a perspectiva de que para se falar do desacordo profundo é preciso versar adequadamente sobre o acordo e suas possibilidades argumentativas. Nesse sentido, o que está sendo feito aqui é uma análise dialógica da argumentação porque a polêmica não é menos que uma modalidade argumentativa (AMOSSY, 2014), de modo que estudá-la exige-se que se trate dos elementos gerais da argumentação para então entrar nas especificidades das rupturas polêmicas. A segunda consideração é que num plano primário estão os movimentos empáticos em direção aos teóricos proponentes do dialogismo e da nova retórica que são condição elementar deste trabalho. Num plano secundário, figuram os teóricos e pensadores que são teoricamente convergentes à perspectiva aqui adotada, digo, aciono tanto teóricos ancestrais quanto herdeiros do dialogismo e da nova retórica a fim de termos uma compreensão adequada e responsável da realidade dos atos epistemológicos e argumentativos em questão. Num plano terciário, aparecem aqueles que

são acionados para compreender a história de determinadas ideias necessárias à compreensão do *evento polêmico* em torno da criminalização da “homofobia”. Enfim, a terceira consideração diz respeito ao fato de já estar mencionando, nesta introdução, noções que só receberão explicações mais detalhadas ao longo do desenvolvimento da tese. Fecho parênteses e volto à polêmica.

Por muito tempo, a análise séria da polêmica foi negligenciada. Primeiro, porque o ideal do acordo racional cegava os “analistas” para os desacordos reais que permaneciam. Segundo, porque a polêmica foi considerada um erro argumentativo, embebida pelas paixões vis e associada apenas às artes indignas, a Erística e a Sofística (ANGENOT, 2008; AMOSSY, 2014). No entanto, sob um olhar mais amplo para a dinâmica dos atos humanos, precisamos considerar, sob o feixe de luz pascaliano, que “o coração tem suas razões, que a razão não conhece” (PASCAL, 2005, p. 164 [423]), e, por assim dizer, levar mais a sério o estudo da *lógica dos valores* (a lógica dos sentimentos) para ver como os argumentos fazem sentido a uns e, por outro lado, são vistos como absurdos a outros. Nisso, o dialogismo polêmico de Bakhtin (2013), pouquíssimo explorado pelos estudiosos da polêmica, ajuda-nos a pensar a problemática sob um ângulo formidável, dando a este trabalho a possibilidade de contribuir significativamente para os estudos da linguagem e dos (des)entendimentos humanos.

Para tanto, a análise dialógica da argumentação aqui delineada mergulha no motivo do ato, quero dizer com isso que ela leva em consideração a razão dos valores de ambas as tropas em beligerância para investigar como os sentidos, ou mesmo as incompreensões, emergem à consciência dos sujeitos de dentro do processo argumentativo. Digo, dialogicamente leva-se em conta tanto o amor quanto o ódio que motivam os atos argumentativos e incidem sobre o julgamento de valor, porque como disse Aristóteles: “os juízos que emitimos variam conforme sentimos [...] amor ou ódio” (*Retórica*, I, 2, 1356a). Porque, afinal, os sentidos concretos se constituem a partir da apreciação valorativa do sujeito, de seu centro emotivo-volitivo de valor (BAKHTIN, 2010, 2011).

À vista disso, podemos assegurar que mais do que encena o imaginário racionalista da modernidade, polemizar não é apenas algo natural à condição humana, mas também um ato ético. Pensemos bem: se o amor constitui nossa humanidade enquanto base ética dos atos responsáveis, como nos ensina o filósofo russo Mikhail Bakhtin (2010; 2011) em sua antropologia filosófica, o ódio não é menos do que o outro do amor, como nos mostra o filósofo alemão Max Scheler (1942; 2001, 2008), porque odiamos certos valores na medida em que são hostilmente opostos aos valores que amamos. Assim, desde o mundo antigo, podemos ver o

homem polemizando, já lá com os filósofos gregos, passando pelos teólogos polemistas, pelos pensadores modernos e políticos até chegar cá na democracia deliberativa. Sob esse prisma, trabalho aqui com quatro hipóteses norteadoras. A *primeira hipótese* que fui levado a construir é de que *a polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro, manifestando-se argumentativamente, sobretudo, pela polarização*, cujas características particulares se delineiam no processo argumentativo concreto.

Buscar compreender por que surge uma polêmica, buscar suas condições de existência discursivas é uma vontade de compreensão das razões dos sujeitos polêmicos, dos campos em disputa. Para tanto, não basta ficar na superfície externa, em suas características linguísticas ou argumentativas, contudo é preciso, a partir dessa superfície, adentrar empaticamente no mundo do outro para apreender o ato em processo, em sua eventicidade, porque os motivos normalmente escapam a quem deseja logo se posicionar em um dos lados, o que apenas cumpre a ordem do jogo polêmico, já que ela obriga aqueles que a assistem a se posicionar de um dos lados. Como se vê, o espaço público político tornou-se um palco de intensas polêmicas entre religiosos e o movimento LGBT⁴ em torno das políticas de reconhecimento identitário. Desse modo, estudar tais acontecimentos é buscar compreender o *cronotopo* contemporâneo, o que nos faz entender quais tipos de homens estão em disputa na luta pela hegemonia discursiva no espaço público.

Assim posto, para argumentar a respeito de uma análise dialógica da argumentação polêmica, não apenas faço os diálogos teóricos, como também debruço-me sobre a polêmica que tenho designado de *religiosoafetiva*, cujo *corpus* é constituído por duas audiências públicas, uma em 2007 e outra em 2011, na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH), cuja análise se dá a partir dos vídeos disponibilizados pela CDH e suas transcrições nas atas das audiências (BRASIL. CDH, 2007; 2011). Por ser assim, no Senado Federal do Brasil, em 2007, dois posicionamentos antagônicos se formam, em lados opostos dois grupos (o proponente e o oponente) emergem enquanto adversários posicionados em campos discursivos contrários em torno do famoso Projeto de Lei da Câmara, nº 122/06 (PLC 122/06)⁵. Nesse cenário de polarização, os sujeitos envolvidos acionam e atualizam um arsenal argumentativo polêmico para defenderem seus pontos de vista respeitantes à criminalização do preconceito e da discriminação à comunidade LGBT no Brasil.

⁴ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

⁵ Por vezes, além desses epítetos, serão usadas as seguintes designações para referir-se ao PLC 122/06: PLC 122, PL122, “Projeto Anti-homofobia”, “PL da Homofobia”.

Nesse intercurso, o grupo dos proponentes do PLC 122, que os designo de *afetivossexuais reformistas*, argumentam que o país é homofóbico e que a pregação dos religiosos cristãos de que a prática homossexual é pecado figura como preconceituosa, porquanto, está na causa profunda da “homofobia”, cujo imperativo para se passar a remediar tal opressão e violência é a aprovação da lei anti-homofobia. Entretanto, o PL encontra forte oposição, de maneira que a Senadora Serys Slhessarenko, do Partido dos Trabalhadores (PT-MT), questiona: “Não entendo, senhores e senhoras, por que se opor a um projeto que só busca coibir uma prática que não está tipificada em nossos códigos como crime. O racismo está, a discriminação por religião está e, no entanto, a homofobia não está. Por quê?” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36).

Do outro lado, o grupo dos oponentes, que chamo de *religiosos tradicionalistas*, asseguram que também são contra a “homofobia” e que, por assim dizer, não são homofóbicos. Contudo, eles opõem-se veementemente às versões do PL122 porque este teria um espírito totalitário, sendo causa de emergente preconceito aos cristãos por terem uma opinião divergente da comunidade LGBT a respeito da prática homossexual. Por isso, o Senador Magno Malta, do Partido da República (PR-ES), alega enfaticamente: “Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

Nessa disputa, cada um dos lados irá mostrar os valores amados e os valores odiados através de diferentes atos polêmicos. Assim, nas duas audiências analisadas, ambos os grupos se constituem intersubjetivamente, um em relação a seu outro, acordando sobre valores abstratos que os possibilitam tomar a palavra em ambiente democrático, mas discordando profundamente em seus sentidos concretos traduzidos em posicionamentos polêmicos. Dessa maneira, tem-se aí, de um lado, o campo afetivossexual reformista, servindo-se da retórica da igualdade e da liberdade de expressão sexual para defender o PLC 122. Do outro lado, o campo religioso tradicionalista, servindo-se da retórica da igualdade e da liberdade de expressão e religiosa para opor-se à versão do Projeto e propor um outro PL contra a intolerância que contemple a todos que precisam ser protegidos por uma lei antidiscriminação. Em ambos os campos, injunções intelectuais, culturais e sociais contribuem para a apreensão de sentido, revelando não apenas um mero conflito de argumentos, contudo um profundo conflito de lógicas, valores e visões de mundo que, embora dispersos ao longo da história ocidental, são ali reativados e atualizados no espaço público político da democracia brasileira.

Pois bem, acabo de apresentar uma visão fruto da aplicação da noção de evento polêmico. Por ser assim, é essa a interação agonística entre dois campos discursivos, em que entidades de outras polêmicas ali são atualizadas, o que tenho designado de *evento polêmico*, cuja noção

figura como a *segunda hipótese* norteadora deste trabalho. Mais precisamente: o evento polêmico é o encontro de posicionamentos polêmicos, fundantes de dois campos discursivos antagônicos, responsáveis por atualizar entidades de outras polêmicas, ao disputarem os sentidos de um mesmo objeto do discurso em um dado *cronotopo*. No caso específico, no espaço público político sob a análise dos enunciados concretos produzidos dentro do gênero audiência pública.

Nessa dinâmica dialógica, os sujeitos em disputa mobilizam argumentos com vistas a responder às vozes que aparecem, seja para persuadir ou dissuadir, a respeito do PLC 122. No entanto, essas respostas não são absolutamente novas, todavia, são atualização de uma *memória argumentativa* de que eles se servem, cujos argumentos (as estratégias argumentativas, os posicionamentos, as premissas) estão disponíveis na região topográfica em que se posicionam e da qual tiram sentido. Temos aí o *ato polêmico* imantado pela força semântica e argumentativa do evento polêmico em processo, cuja noção figura como a *terceira hipótese* norteadora deste trabalho. Mais precisamente: por *ato polêmico* pode-se compreender os acordos, os argumentos, as estratégias argumentativas e os posicionamentos mobilizadas no processo argumentativo imantados pelo evento polêmico. Eles são, porquanto, produtos polêmicos postos em ato pelos sujeitos argumentantes.

O que estou me esforçando para mostrar é que o evento polêmico energiza discursiva e semanticamente todos os atos: argumentos, estratégias retóricas e palavras. Ora, como sabemos, os sentidos dos enunciados emergem numa profunda relação dialógica com seus outros. De semelhante maneira, os sentidos das palavras não ficam imunes à polemicidade, de modo que na arena de uma mesma palavra (por exemplo, “homofobia”) podemos ver uma cena de guerra discursiva, retórica e, para ser mais enfático, semântica. Quando olhamos adequadamente, vemos que o que divide os sujeitos argumentantes em dois grupos alimenta também, de alguma forma, a divergência de sentido no processo discursivo de semantização do lexema (ou palavra) em que, no mínimo, dois discursos disputam os sentidos ali. Pois então, isso que tenho chamado de *microato polêmico*, a *quarta hipótese* norteadora deste trabalho. Especificamente: um *microato polêmico* pode ser uma palavra, uma expressão valorada ou energizada por uma polêmica. Ele é, por assim dizer, um produto posto em ato, cujo sentido concreto se atualiza dependendo da posição do sujeito argumentante nos campos discursivos em disputa no seio do evento polêmico.

Por conta da missão aqui proposta, por vezes, sobretudo nas análises, exploro detalhes que podem parecer até desnecessários no que diz respeito a cavar a compreensão histórica das ideias

que fundam certo fenômeno. Contudo, julgo importante para a compreensão da constituição dos sentidos que aparecem nos debates ao trazer elementos que no todo fazem um sentido singular e abarcador. Estou ciente de que em algum momento algumas coisas poderiam ser mais objetivas, como outras também poderiam ser mais exploradas. De todo modo, esta tese tem um duplo desafio: um é o de construir um dispositivo teórico e metodológico a partir de duas robustas vertentes teóricas, o que já requer certo fôlego para não deixar a desejar nem em uma nem em outra; um segundo desafio é o de proceder a uma análise que teste as hipóteses propostas e explore as noções e as possibilidades metodológicas da maneira mais adequada possível. Ora, isso demanda tempo e espaço, por ser assim, não quis sacrificar alguns detalhes compreensivos no altar da objetividade. Ademais, estamos lidando com três campos discursivos de complexidade singulares: o político, o afetivo e o religioso.

Por ser mais formidável ao propósito aqui estabelecido, esta tese está dividida em duas partes. Na primeira, o encontro entre a retórica argumentativa e o dialogismo é promovido, de maneira que as noções necessárias que fundam a proposta de uma análise dialógica da argumentação são esboçadas. Na segunda parte, as noções são mobilizadas para analisar especificamente o evento polêmico em seus atos e microatos polêmicos em torno dos debates nas duas audiências públicas na CDH do Senado Federal. Para dar um plano mais geral da tese, passo a sintetizar o que está disposto em cada capítulo. Antes, esclareço que os capítulos têm tamanhos distintos, já que as demandas teóricas e temáticas são diversas.

Após esta seção⁶ de Introdução, no primeiro capítulo, estão situadas as questões pertinentes à escolha do objeto, o método em Ciências da Linguagem e a razão de este trabalho se situar no campo da análise do discurso, ou mais especificamente na análise dialógica do discurso e quais escolhas são feitas ao se trabalhar com o dialogismo bakhtiniano. No segundo capítulo, ao fazer uma incursão pela *filosofia do ato responsável* de Bakhtin (2011), visito noções fundamentais como de ato, evento, empatia ativa e *exotopia*, apontando algumas de suas influências, sobretudo, a de Max Scheler, e de lá um olhar é dirigido para algumas outras obras do filósofo russo, trazendo à tona as noções que também são muito importantes para este empreendimento, tais como: sujeito, enunciado concreto, gênero do discurso, *heteroglossia* e *cronotopo*.

No capítulo seguinte, as questões específicas da argumentação são tratadas, de modo que há um percurso pela história da retórica com vistas a resgatar alguns elementos da tradição aristotélica,

⁶ Chamarei de seção a sequência numérica da tese. Chamarei de capítulo apenas as onze seções que estão compreendidas entre a Introdução e a Conclusão.

problematizando questões ligadas à polêmica na antiguidade, bem como noções que servirão ao trabalho, até chegar à nova retórica. Nesse proceder, as questões necessárias a respeito da persuasão são colocadas e, ao final, mostro como são feitos os diálogos tradicionais entre dialogismo e nova retórica, apontando para os “vestígios dialógicos” do *Tratado* e o que, por assim dizer, autoriza este trabalho avançar para uma visada profundamente dialógica da argumentação.

No quarto capítulo, o encontro entre dialogismo e nova retórica é ‘empaticamente’ estabelecido e, por conseguinte, os dispositivos dialógicos da argumentação são delineados. Ali, argumento a respeito da pertinência de se considerar o orador como sujeito dialógico, o que chamo de *sujeito argumentante*, em sua relação constitutiva com seu outro, o auditório. A partir disso, as questões fundamentais da argumentação são discutidas, como o ponto de partida da argumentação, a natureza interdiscursiva do contato entre os argumentantes, bem como a argumentatividade da linguagem e as possibilidades dialógicas dos objetos de acordo. Em seguida, ainda nesse capítulo quatro, mostro ser a noção de posicionamento um elemento importante para se compreender a constituição dialógica e argumentativa do campo discursivo, tratando também sobre os efeitos de sentido à luz da noção de memória argumentativa. Por fim, proponho considerarmos o argumento como enunciado, mostrando que sua análise deve ser feita levando-se em consideração o gênero discursivo, o que possibilita, por assim dizer, uma análise de como o tempo se atualiza no espaço, digo, uma análise do *cronotopo*.

No quinto capítulo, a argumentação é desenvolvida a respeito da produtividade de se pensar a polêmica a partir do dialogismo polêmico. Para tanto, a retórica é melhor situada em relação à polêmica, pondo em questão as perspectivas de Dominique Maingueneau (1983; 2008), de Marc Angenot (2008; 2015) e de Ruth Amossy (2008; 2014) sobre os estudos da polêmica, as quais são trazidas em consideração para mostrar a pertinência de diálogos pontuais com seus trabalhos que, de alguma forma, remetem ao dialogismo bakhtiniano. Após isso, o estudo de Bakhtin (2011) sobre o dialogismo polêmico é colocado especificamente em discussão, porquanto, suas noções de ‘polêmica velada’ e ‘polêmica aberta’ em *Problemas da Poética de Dostoiévski* recebem atenção, uma vez que elas ajudam na formulação da hipótese central sobre polêmica e as noções propostas, as quais figuram como hipóteses do dispositivo compreensivo, quais sejam: evento polêmico, ato polêmico e microato polêmico.

No sexto capítulo, já na segunda parte dedicada à compreensão do evento polêmico religiosoafetivo, o intento é fazer uma análise do espaço público político enquanto *cronotopo* para compreender o que torna possível o PL122 figurar como objeto de um evento polêmico na

democracia deliberativa e participativa. Assim, alguns enunciados das audiências públicas em análise são acionados, remetendo-os a uma história das ideias desse espaço para ver quais injunções retóricas e discursivas figuram nele desde a Grécia Antiga até chegar ao contexto da democracia brasileira, observando os elementos discursivos que forjam os espíritos e possibilitam o tempo se atualizar no espaço público político. Seguindo uma visada cronológica, quase ao final do capítulo, detalhes sobre o *corpus* são trazidos, porquanto, discuto sobre o gênero discursivo audiência pública, sobre as informações necessárias à compreensão do objeto de estudo, fazendo um breve histórico do PLC 122/06 desde sua proposição na Câmara dos Deputados até chegar ao Senado Federal.

O sétimo capítulo é dedicado a uma análise do campo discursivo afetivossexual, dos posicionamentos centrais e de como esse campo se forma, sobretudo, a partir de influências intelectuais e culturais e as possibilidades de estudá-lo enquanto campo afetivo (ILLOUZ, 2011). Para tanto, os enunciados são mobilizados com vista a uma análise dos valores e das hierarquias que permitem chamar os sujeitos argumentantes pró-plc122 de espírito afetivossexual reformista, levando em consideração as razões específicas de o grupo se posicionar a favor do PLC 122. Já no oitavo capítulo, a análise se dá sobre o campo discursivo religioso para ver como ele se forma, seus valores e suas hierarquias, bem como a possibilidade de estudar o discurso religioso sob uma perspectiva dialógica, mostrando por que os valores fundamentais do grupo serem uma atualização dos valores da religião pública brasileira dominante (MONTERO, 2006; 2009; 2012; 2014; 2015; 2016), que une evangélicos e católicos nas batalhas contra seus adversários públicos. Além disso, discuto a razão de chamar os sujeitos argumentantes antiplc122 de espírito religioso tradicionalista.

O nono capítulo é dedicado a mostrar que há uma lógica de causalidade que norteia a polêmica religiosoafetiva, de maneira que uma análise dos atos polêmicos (argumentos causais, exemplos, analogias, definições) constituintes da lógica dessa polêmica é feita. Ali fica categórico como funcionam os raciocínios causais e pragmáticos do espírito afetivossexual, o qual diz ser o posicionamento central da religião pública brasileira a causa profunda da homofobia, enquanto, por outro lado, os religiosos se defendem, rejeitando o projeto, passando a dizer que o PLC 122 é a causa de um emergente preconceito aos cristãos no Brasil. Nesse ínterim, eles falam em propor outro PL contra a discriminação de todas as minorias, não apenas de uma minoria que desejaria criminalizar a opinião divergente.

No décimo capítulo, a análise se volta para compreender como os sujeitos se constroem etoicamente a partir das imagens que tem de si vistas através dos olhos de seus adversários, de

maneira que ali se pode observar os argumentantes amando e odiando certos valores atualizados em atos polêmicos. Para tanto, aciono a noção de *ethos* da tradição retórica e das retomadas na análise do discurso, o que me leva a propor uma noção de *alter ethos* para melhor dar conta de compreender a maneira como o sujeito tenta corrigir seu *ethos* a partir de uma imagem polêmica que o outro faz dele. Com essa noção, é possível, por meio de algumas análises, observar o *ethos* e o *alter ethos* dos sujeitos em disputa argumentativa. Por exemplo, ali vemos como o argumentante vê seu *alter ethos* de homofóbico e tenta mostrar que não é homofóbico por meio de um *ethos* anti-homofóbico.

No último capítulo, o décimo primeiro, uma análise dos microatos polêmicos é feita, a qual permite compreender como se dá a divergência de sentido na arena de uma mesma palavra imantada pelo evento polêmico. Com isso mostro como discursos adversos disputam espaço pela semantização da palavra “homofobia”, bem como pode ser vista a maneira como as palavras “preconceito”, “intolerância” e “discriminação” fazem sentido para os sujeitos posicionados em seus respectivos campos em beligerância no evento polêmico religiosoafetivo. Este último capítulo contribui, por assim dizer, para corroborar com a quarta hipótese desta tese.

Após esses onze capítulos, uma síntese conclusiva mostra-se oportuna, apontando o que foi possível compreender dos debates entre afetivossexuais e religiosos cristãos sob as lentes teórico-metodológicas de uma análise dialógica da argumentação. Sendo assim, reforço a produtividade de pensarmos a polêmica sob a perspectiva dialógica e argumentativa, tomando a variedade dos efeitos de sentido a partir da relação amor-ódio, bem como argumento a respeito da eficiência do dispositivo teórico e metodológico empreendido neste trabalho, mostrando como as análises corroboram satisfatoriamente as quatro hipóteses propostas. Por fim, a reflexão que fecha a tese é sobre a necessidade de compreendermos *responsavelmente* as razões dos sujeitos argumentantes e seus valores amados e odiados e, portanto, as razões e o funcionamento da polêmica no espaço público político atual.

PARTE I - DISPOSITIVO TEÓRICO

2 O DIALÓGICO COMO VOCAÇÃO E A EMPATIA COMO MÉTODO

As ciências humanas são as ciências do homem em sua especificidade humana, e não outra coisa muda ou um fenômeno natural. O homem em sua especificidade humana sempre exprime a si mesmo (fala), isto é, cria texto (ainda que potencial).
(Mikhail BAKHTIN, 2011, p. 312).

Outra maneira de amar é interpretar para os semelhantes, da maneira mais dedicada possível, o mundo de significados que compartilhamos. Porém, o que muitos talvez nunca fossem dar a saber é que se eu não houvesse feito uma paráfrase, mesmo que decadente, estaria obrigado a ornar esse enunciado preciso com aquelas indicativas aspas; a razão é porque devo a originalidade do aforismo ao ilustre filósofo político Michael Walzer⁷. Lá, no prefácio de *Esferas da justiça*, ele diz o que diz porque justifica que sua argumentação, nessa grande obra, é particularista, já que ao invés de ele descrever o terreno da vida cotidiana a distância, praticando o típico olhar *blasé* do homem positivista, o que implicaria sair do chão, da cidade, da caverna, como regra o método tradicional, o filósofo no entanto resiste e se impõe: “pretendo ficar na caverna, na cidade, no chão”, escreve ele (2003, p. XVII). Já eu, aproveitando a metáfora, pretendo sair do chão sem deixar o chão. Sair da cidade sem deixar a cidade. Sair da caverna sem deixar a caverna. Absurdo? Pois bem, daqui a pouco, explicarei o que é *empatia ativa* e *exotopia*.

Ora, o que é uma obra científica senão, em certo sentido, o compartilhamento verbal dos significados resultantes do labor do pesquisador? Como diria Bakhtin (2011, p. 20), temos um evento cognitivo, resultado do encontro da consciência do pesquisador com seu objeto. Veja que com essa assertiva estou colocando em relevo apenas o produto, contudo, é preciso falar do processo, do caminho, o que em ciência, desde que René Descartes publicou *Le discours de la méthode*, em 1637, tende-se a se chamar de *método*, de maneira que uma voz se impõe como pergunta em minha mente: “como se formaram esses significados que você aí compartilha?”. Respondo com serenidade que os significados que aqui passo a compartilhar não são dados de uma simples contemplação passiva e diletante, de uma seleção desordenada e sem propósitos, ao contrário, é resultado de uma *atividade* do espírito, portanto, da identificação de um objeto, da compenetração ativa no mundo desse outro, sem contudo me perder nele, digo, sem perder

⁷ Walzer escreve no prefácio de *Esferas de justiça*: “Outro modo de filosofar é interpretar para os semelhantes o mundo de significados que compartilhamos” (2003, p. XVII).

o meu lugar de fora. Aqui, acabo de me remeter ao movimento de *empatia ativa* e de *exotopia*. Mas os explicarei melhor no próximo capítulo.

2.1 OS MOTIVOS DAS ESCOLHAS

Despontam-se então nesse horizonte textual duas coisas que merecem um pouco de tinta: minha relação com o objeto desta pesquisa e a minha relação com as teorias que me servem de lente interpretativa. Não posso falar nem de uma, nem de outra como se elas se apresentassem indiferentes à minha consciência, por isso recorro à metáfora do movimento, porque é um movimento ativo em direção a ambos que me trouxe até aqui. Desse modo, começo com o movimento em direção à temática desta tese.

2.1.1 Por que estudar a polêmica entre religiosos e afetivossexuais?

Parece-me ingênuo pensar que sempre somos nós, num ato puramente racional, quem escolhe o que estudar sem antes receber um intuitivo convite. Penso que não. Nem sempre somos nós que escolhemos o que estudar, mas, na verdade, quase misteriosamente, o tema nos escolhe, somos por ele convidados e quando nos damos conta, estamos nele pensando intensamente (sobretudo, hoje em dia, em que pululam polêmicas entre a religião cristã e os movimentos afetivossexuais). Por isso mesmo, devo ser modesto, porque numa época de elevada polemicidade não é difícil inúmeras pessoas se pegarem pensando nos temas do momento, não à toa, estamos imersos nesse grande lugar comum que nos conecta uns aos outros por um complexo de fios invisíveis e interdiscursivos que se chama *esfera pública*.

No entanto, aí está a singular diferença, o intelectual recebe um convite para pensar e a sua resposta a algumas questões não deve ser menos do que de seu lugar único, consequentemente, responsável, de maneira que ele não deve mais pensar de sua zona de conforto, como se estivesse na sala de estar de sua casa, coberto pelo aconchego e nos braços da familiaridade cotidiana. Porém, mesmo estando em sua casa, em sua cidade ou em sua caverna, ele precisa provocar saídas para empreender o que só ele pode empreender de seu lugar único na existência, como ensina-nos o mestre russo. Portanto, isso nada tem a ver com o ficar no recanto da experiência primeira, da naturalidade das coisas, o que se torna um “primeiro obstáculo”⁸ para

⁸ A tese filosófica de Bachelard é que o “espírito científico deve formar-se *contra* a Natureza, contra o que é, em nós e fora de nós, o impulso e a informação da Natureza, contra o arrebatamento natural, contra o fato colorido e corriqueiro” (1996, p. 29, *italico do autor*).

se fazer ciência, característica da “filosofia fácil”, como nos ensinou Gaston Bachelard (1996) em *A formação do espírito científico*.

Pois bem. Em 2011, vimos surgir a polêmica que a mídia brasileira logo chamou de “cura gay”⁹. A questão dada era a possibilidade ou não de se permitir a psicólogos tentarem a “reorientação” sexual de homossexuais. Estavam aí, de um lado, o discurso religioso e, de outro, o discurso da psicologia. Na ocasião, já em 2013, no ápice da polêmica, fui convidado pela Professora Doutora Paula Chiaretti, que também é analista de discurso, então coordenadora do curso de psicologia da Faculdade de Tecnologia e Ciências, unidade Jequié, na Bahia, para debater o tema, focando os discursos religiosos sobre a homossexualidade, junto com um representante local do movimento LGBT e a presidente do Conselho Regional de Psicologia, no evento chamado “Semana de Psicologia”. Ali, vi a importância de estudar a temática a fundo, não na perspectiva de alguma militância, seja a religiosa ou a afetivossexual, mas sim para compreender a razão da polêmica, suas condições discursivas de existência.

Por que eu estava ali? Digo, o que me habilitava a falar? Estava ali porque naquele ano havia escrito uma Dissertação¹⁰ sobre o discurso religioso, e ainda, sobretudo, porque no ano anterior, em 2012, havia participado de um evento sobre “Corpo e Sexualidade”, cujo mediador, por três dias, foi o principal teólogo gay do Brasil, André Musskopf, ocasião em que lançou seu livro, resultado de sua tese de doutorado, com um título bastante subversivo “Via(da)gens teológicas” (MUSSKOPF, 2012). Interessei-me então para conhecer as diferentes perspectivas do fenômeno, desde a religiosa conservadora até a mais progressista, o que me permitiu expor sobre os discursos religiosos a respeito da homossexualidade.

A temática estava dada, mas ao invés de estudar a polêmica da “cura gay”, achei pertinente investigar os debates em torno da aprovação do *PL122*. Contudo, com quais lentes específicas poderia estudar os debates? Sabia que a *Nova Retórica* seria formidável, no entanto, precisava de algo mais, então surgiu a possibilidade de trabalhar a polêmica em Bakhtin, visto que além da admiração existia uma vontade de trabalhar com ele desde o mestrado, todavia, não havia conseguido para além daquela apropriação da noção de *gêneros do discurso* etc. Como o

⁹ Polêmica que envolvia um Projeto de Decreto Legislativo, proposto pelo Deputado João Campos (PSDB-GO), em 2011, que permitiriam aos psicólogos promoverem tratamentos para reorientar a homossexualidade. Ápice da polêmica, no entanto, se deu em 2013 quando o Projeto foi desarquivado pelo Deputado Marco Feliciano (PSC-SP), então presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias.

¹⁰ *O orador Jesus Cristo e suas técnicas argumentativas: um estudo retórico no Sermão do Monte*. (NASCIMENTO, Lucas, Silva). Dissertação (Mestrado em Estudo de Linguagens) – Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – Programa de Pós-graduação em Estudo de Linguagens – Salvador: 2013.

material sobre polêmica era bastante escasso na época, então para tentar dar conta das questões que se apresentaram a mim, surgiu a ideia de propor uma relação entre a teoria da argumentação da nova retórica com o dialogismo bakhtiniano a fim de ampliar as possibilidades de análise das interações polêmicas e seus efeitos de sentido sob a perspectiva das técnicas argumentativas.

Sempre interessei-me pelos estudos argumentativos, porém só passei a conhecer a nova retórica pouco antes do mestrado. Quanto aos estudos dialógicos, ainda na graduação, especificamente, nos estudos do Grupo de Estudos em Teorias do Discurso (GETED), Bakhtin se despontara como interesse quando no dialogismo vi a distinção de suas noções, sobretudo a noção de sujeito, responsivo e responsável, cuja diferença com a perspectiva pècheutiana de sujeito foi singular para compreender melhor algumas questões que se apresentaram a mim. No doutorado, ao aprofundar os estudos em dialogismo, percebo de fato que o dialógico me chamou, enquanto ‘vocação’ (do latim *vocare*, chamar), de maneira singular para olhar as relações humanas em suas respostas éticas. Ora, as crônicas sobre o amor que escrevia ganharam substância filosófica quando encontrei no filósofo russo o chamado ao amor como fundamento dos atos éticos. Quando compreendi que as relações dialógicas são possíveis porque o *self* busca complemento no movimento em direção ao outro, percebi que o tema do amor ganharia não apenas substância, revelou-me o dialógico como vocação para compreender melhor a realidade sem reduzi-la e esquematizá-la.

2.1.2 Os movimentos empáticos

Mas não apenas isso. Neste trabalho, a *empatia*, um termo atualmente muito usado no senso comum, e também nos estudos argumentativos (porém sem muita elaboração teórica), recebe atenção teórica e passa a figurar como método fundamental nesta proposta de *análise dialógica da argumentação*. Por isso, farei alguns movimentos empáticos próprios a um labor dialógico. O primeiro deles é o que estabelece o encontro entre a *filosofia do ato ético* (o dialogismo bakhtiniano) com a teoria da argumentação da Nova Retórica. De maneira que no seio desse, encontram-se pequenos movimentos internos para clarear noções e elucidar vínculos necessários.

O segundo movimento empático é em direção aos teóricos e pensadores que são teoricamente convergentes à perspectiva aqui adotada, digo, aciono tanto teóricos ancestrais quanto herdeiros do dialogismo e da nova retórica a fim de termos uma compreensão adequada e responsável da realidade dos atos epistemológicos e argumentativos em questão. Com esses dois grandes

movimentos, temos a proposta teórica e metodológica aqui empreendida numa espécie de dispositivo teórico.

A fim de compreender o objeto de pesquisa e proceder às análises das interações polêmicas, faço então uma outra série de movimentos compreensivos. Assim, aparecem os encontros com os intelectuais, pesquisadores e historiadores das ideias que são acionados para compreendermos a história de determinadas ideias necessárias à compreensão do *evento polêmico* em torno da criminalização da “homofobia”. Desse modo, firmado nos pressupostos teóricos desta análise dialógica da argumentação que esses diferentes atos exotópicos são feitos, num mergulhar tanto no evento analisado quanto em suas condições de possibilidades socioculturais, políticos e intelectuais.

Como já é possível perceber, o estilo da escrita desta tese, julgo apropriada com a perspectiva bakhtiniana e argumentativa. Se é necessária outra justificativa, talvez a proposta defendida pelo brasileiro Victor Gabriel Rodríguez no livro que versa sobre possibilidade do “*Ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico*”¹¹, lançado em 2012. Muito embora, eu acredite estar no meio desse caminho. De todo modo, prefiro um estilo em que dê possibilidade de maior liberdade para as nuances das questões levantadas, das possibilidades de respostas numa linguagem em que nem a voz do pesquisador seja emudecida nem dos sujeitos pesquisados. Como diz Marília Amorim em seu *O pesquisador e seu outro*:

... o texto do pesquisador não deve emudecer o texto do pesquisado, deve restituir as condições de enunciação e de circulação que lhe conferem as múltiplas possibilidades de sentido. Mas o texto do pesquisado não pode fazer desaparecer o texto do pesquisador, como se este se eximisse de qualquer afirmação que se distinga do que diz o pesquisado. (2004, p. 98).

Meu posicionamento é de compreensão a partir desse encontro dialógico. Talvez, possamos chamar isso de ato ético do intelectual e a ética dessa atitude está no fato de o eu se posicionar em seu lugar único na existência, onde somente ele pode estar, e de lá não se furtar de sua responsabilidade, que é colocar em ato enunciativo o que de melhor compreendeu.

¹¹ Rodríguez se propõe a analisar o ensaio como objeto-meio para produção da escrita científica no gênero tese. Na obra ele defende uma escrita em que o sujeito pesquisador não se anule, como normalmente acontece nas ciências exatas, propondo uma escrita inclusiva, ou seja, o ensaio como prática da escrita acadêmica, algo já utilizado na América do Norte e na Europa. Nesse gênero, não seria nem uma entrega a certo subjetivismo, nem a rigidez dos modelos acadêmicos tradicionais. Embora o autor não ofereça uma definição fechada de ensaio, ele afirma: “uma composição textual argumentativa que permite enunciar elementos concretos e abstratos com suficiente conflito, a fim de facultar que o leitor acompanhe o processo de combinação e transformação de ideias, podendo complementá-las ou delas duvidar, por conta de seu estilo de exposição” (2012, p. 92). Isso porque o ensaio permite a dúvida sincera, a busca de respostas e um estilo pelo qual o pesquisador pode traçar seu caminho.

Na relação entre o pesquisador e o pesquisado, o fundamental é que a pesquisa não realize nenhum tipo de fusão dos dois pontos de vista, mas que mantenha o caráter de diálogo, revelando sempre as diferenças e a tensão entre eles. Nesse sentido, o pesquisador deve fazer intervir sua posição exterior: sua problemática, suas teorias, seus valores, seu contexto sócio-histórico, para revelar do sujeito algo que ele mesmo não pode ver (AMORIM, 2004). É sob essa perspectiva que as análises se dão, tentando fazer um movimento empático para ver pelos olhos do sujeito na realização de cada ato argumentativo e dar os acabamentos necessários de meu lugar de pesquisador. Isso é um gesto de amor e, ao tom de Bakhtin (2010), não há força mais produtiva e plural no mundo do que o amor. Nisso está a responsabilidade de um intelectual que deve responder com a vida o que compreende na pesquisa.

Este trabalho está no âmbito da Ciência da Linguagem, compreendido pela Linguística, mais especificamente pelo campo da *Análise do Discurso* (AD). Portanto, preciso situar algumas questões ligadas ao método em linguagem e esclarecer as filiações deste empreendimento, porque ao se falar em análise do discurso, atualmente, deve-se precisar de qual análise do discurso se fala.

2.2 CIÊNCIA E MÉTODO EM LINGUAGEM

A reflexão a respeito da linguagem e de seus usos não é um acontecimento moderno, muito pelo contrário, diversos foram os pensadores antigos, - lembro-me principalmente dos gregos, sobretudo Platão no *Crátilo*¹², Aristóteles em *Retórica* e, muito antes destes, Protágoras - os quais se puseram a problematizar questões pertinentes ao uso da linguagem com objetivos diversos. Porém, como se sabe, não obstante a tudo que se produziu no campo da linguagem, da antiguidade ao século XIX, a delimitação de um objeto de estudos, elemento necessário para se instaurar o estatuto de ciência, só veio ocorrer no início do século XX, com os estudos de Ferdinand de Saussure (1857 –1913) e a consequente publicação póstuma, organizada por seus ex-alunos, do *Cours de Linguistique Générale*, em 1916.

Dessa nova ciência que emerge, um problema central é colocado, qual seja: diferente das outras ciências que trabalham com objetos previamente dados, isso não é correspondente na linguística. Por essa razão, ajuda-nos a compreender tal afirmação o argumento, que se tornou máxima epistemológica, apresentado por Saussure (2006, p. 15): “Bem longe de dizer que o

¹² É um debate cujo assunto diz respeito à tentativa de encontrar um fundamento lógico-ontológico para a linguagem dos homens e sobre a relação entre as palavras e seu significado. É uma obra marco da filosofia da linguagem, bem como da teoria da ontologia e da teoria do conhecimento.

objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto”. Tal assertiva permite aos estudiosos da linguagem assegurar que do objetivo visado depende a construção do objeto.

Dentre os muitos fenômenos manifestados pela linguagem, Saussure (2006), a partir de certo ponto de vista, selecionou a *langue*, enquanto sistema que existe abstratamente no cérebro de cada indivíduo e se manifesta socialmente, como objeto de pesquisas em oposição à *parole*, cujo caráter é acessório e acidental por se sustentar sobre o uso. Dessa predileção saussuriana não se tem apenas a empresa da linguística enquanto ciência, mas também o método estruturalista e, ao eleger rigorosamente a *langue* como corte epistemológico, tem-se o formalismo¹³ linguístico como paradigma, cuja expressão máxima¹⁴ se dá com as contribuições de Noam Chomsky.

Tomar a *langue* como sistema homogêneo existente virtualmente na cabeça do indivíduo e, como fez o gerativismo¹⁵ de Chomsky, conceber o falante-ouvinte ideal nos limites de uma comunidade homogeneizada, é considerar a organização da língua como acidental e tomá-la como objeto autônomo que basta a si mesmo, desconsiderando, desse modo, o *télos* da língua, qual seja, tornar algo em comum através da materialidade linguística. Não é para menos, essa abstração exclui o principal interessado no processo de interação comunicativa, o indivíduo, digo, o sujeito historicamente situado.

Se é necessário remeter a importantes pensadores antigos cujos esforços intelectivos legaram conhecimentos fundamentais (mas que a esses conhecimentos a maioria dos pesquisadores modernos não os consideram científicos), é pertinente então, ao menos, tentar compreender por quais razões determinados estudos de Aristóteles e Platão não são chamados de científicos, o que nos fará refletir, minimamente, sobre o que é ciência moderna, ou melhor, sobre o estudo

¹³ O significado desse paradigma é explicado por Borges Neto: “Os formalistas estudam as línguas naturais para entendê-la enquanto uma linguagem, isto é, enquanto um conjunto de formas que se relacionam entre si numa sintaxe, que se relacionam com objetos do mundo (mundo “objetivo” ou mundo “mental”) numa semântica, e que servem para que os falantes “digam coisas”, expressem seus “significados” (pragmática). [...] O que as reúne sob o rótulo de “formalistas” nada tem a ver com essa delimitação de domínio, mas tem a ver com a compreensão dos fatos linguísticos enquanto manifestações de um “objeto” autônomo, que preexiste a esses fatos (seja como um objeto “mental”, como quer Chomsky; seja como um objeto “abstrato”, de natureza matemática, como quer Montague), que é a linguagem humana. Assim, desde que assumida essa perspectiva, é possível uma semântica, uma pragmática, uma sociolinguística ou uma psicolinguística formalista.” (BORGES NETO, 2004, p. 85).

¹⁴ Tanto Saussure quanto Chomsky foram formalistas, embora com características diferentes. O primeiro por centrar-se na *langue* como objeto de estudo e o segundo por centrar-se na competência linguística, ambos centrados no âmbito da abstração, pondo a linguística fora de sua função primária, qual seja, a comunicação efetiva.

¹⁵ É importante dizer, como assegura Oliveira (2001, p. 220), que os “gerativistas são certamente formalistas porque além da autonomia da sintaxe enxergam a linguagem como um cálculo, mas nem todo formalista é um gerativista.” Isso porque “há formalistas descrevendo as línguas naturais que não coadunam com a tese da autonomia”.

científico da linguagem, seus objetos e objetivos. Nesse sentido, isso já parece apontar para o fato de que o que compreendemos por ciência atualmente, não é bem o que Platão e Aristóteles compreendiam. No entanto, isso não diz respeito apenas aos antigos, porque muitos cientistas contemporâneos da área de linguagem divergem a respeito do que merece ser considerado científico nas pesquisas em linguística: “o que é científico para um gerativista com certeza não o é para um estruturalista, nem mesmo para um funcionalista” (FLORES; TEIXEIRA, 2010, p. 98), muito menos para um analista do discurso. Por conta disso que aqui volto ao passado remoto para, sobremaneira, entender o nosso presente.

De todo modo, nesse sentido, é que se coloca a questão da relação entre a linguística e as outras disciplinas que fazem parte das ciências da linguagem. Nesse caso, objetivo levantar algumas questões e mostrar, em diálogo com Flores e Teixeira (2010), que se pode reunir num só campo de estudos sob a designação de linguística da enunciação, as teorias que pensam a presença do sujeito e as suas questões enunciativas no estudo da língua, cujo lugar as ideias de Bakhtin¹⁶ encontram, de certa forma, repouso no âmbito da Ciência Linguística¹⁷. Faço isso, para então seguir apresentando os desdobramentos do pensamento filosófico de Bakhtin até chegar ao que ele chama de *translinguística* e a pertinência de se estudar as relações dialógicas em diálogo profícuo com as teorias retórico-argumentativas, não no campo específico da linguística da enunciação, todavia, no campo da análise do discurso.

2.2.1 O positivismo, o método e a Linguística

A modernidade científica floresce, notadamente, sob a influência do cartesianismo, o qual alegava ser digno de estatuto de prova, por sua vez, verdadeiro apenas aquilo que pudesse ser demonstrado no sentido lógico-matemático. De semelhante modo, sob influência do empirismo que alegava ser científico apenas o que pudesse ser validado pelos métodos experimentais, sustentáculo de todo um desenvolvimento das ciências naturais. Na segunda metade do século XIX, surge o positivismo de Augusto Comte, motivado pelo esplêndido progresso das ciências de então, por assim dizer, calcado na premissa de que os métodos empregados nas ciências matematizantes do mundo exterior possuíam uma virtude inerente, isso levou a se postular que,

¹⁶ Embora se diga que Volochínov (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014), em “*Marxismo e Filosofia da Linguagem*”, negue a linguística em seu próprio sistema, aqui a relação direta com a linguística será feita a partir dos textos que estão fora da disputa pela autoria, portanto, basicamente a partir de “*Problemas da Poética de Dostoiévski*” (2013) e de “*Estética da Criação Verbal*” (2011).

¹⁷ Ciência linguística será tomada aqui no sentido mais amplo, não apenas para se referir à linguística saussuriana, ou linguística da língua; portanto, Ciência da Linguagem toma-se aqui como abarcante da linguística do texto, da linguística enunciação e da linguística do discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016).

como arrazoa o filósofo Eric Voegelin (1982, p. 19), “as demais ciências alcançariam êxito comparáveis se lhe seguissem o exemplo e aceitassem tais métodos como modelo”. A essa premissa se soma a de que “os métodos das ciências naturais constituíam um critério para a pertinência teórica em geral” (VOEGELIN, 1982, p.). A partir da combinação de ambos conceitos, várias conclusões foram daí deduzidas, as quais dizem respeito ao fato de que a validação de qualquer estudo da realidade só era possível se correspondentes aos métodos das ciências da natureza. Isso implicava que nenhum problema poderia ser colocado em outros termos, porque fazê-lo seria ilusório, porquanto, as questões metafísicas nem mesmo deveriam ser formuladas, já que não se admitia respostas senão por meio dos métodos das ciências fenomênicas, uma vez que os domínios da existência não passíveis aos métodos-modelo não eram pertinentes, ou, como chegaram a afirmar, sequer existem.

Quando, hodiernamente, se fala em ciência, o sentido está calcado nesses dois pressupostos supramencionados, mas é a segunda premissa que subordina a pertinência teórica ao método, logo, modifica completamente o significado que até então se tinha de ciência, sobre o qual ainda podia se falar em ciência a respeito de trabalhos desenvolvidos por antigos pensadores como Aristóteles e Platão. Dessa forma, Voegelin (1982, p. 19) mostra brilhantemente que se compreendia antes por ciência “a busca da verdade com respeito aos vários domínios da existência”. Diferente do significado moderno, para aquela “é pertinente o que quer que contribua para o êxito dessa busca”, portanto, “os fatos são pertinentes na medida em que seu conhecimento contribua para o estudo da essência”, já em relação aos métodos, estes “são adequados na medida em que possam ser usados efetivamente como meios para chegar a esse fim”; sendo assim, “objetos diferentes requerem métodos diferentes”, afirma Voegelin (1982, p. 19). Nessa perspectiva, não seria adequado a um biólogo que pretende o estudo das células utilizar-se dos métodos da filologia clássica, de igual maneira argumentava Aristóteles ao lembrar essas questões quando afirmava que não se deveria esperar exatidão de tipo matemático em um tratado sobre política, outrossim, argumentava o estagirita (*Ética a Nicômaco*, I, [1094] 1973): “Seria tão absurdo aceitar de um matemático discursos simplesmente persuasivos quanto exigir de um orador (*retor*) demonstrações invencíveis”. Tomada de consciência essa que na ciência só vai acontecer a partir do final do século XIX para o XX, quando já se falava isso há séculos; quanto a tal procedimento pode muito bem ser representado tanto por Bakhtin (2010; 2011; 2013) quanto por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005).

Em uma perspectiva positivista, o estatuto de ciência está subordinado aos ditames do método. Antes se media a adequação de um método pela utilidade ao objetivo da ciência, entretanto,

como argumenta Voegelin, em sua crítica a respeito da pertinência teórica da ciência positivista em explicar a realidade, “se se fizer do uso do método o critério da ciência, então está perdido o significado da ciência como um relato verdadeiro da estrutura da realidade” (1982, p. 19), como postulavam os antigos. Por quê? Porque no positivismo o critério para ser um conhecimento teoricamente digno de ser científico está apenas ligado à pertinência a um determinado método empregado e não à explicação da “realidade” enquanto tal, e isso independe do método escolhido. Mas nos perguntamos: como fazer isso? A questão parece um pouco complexa, todavia é importante desdobrá-la, ainda que timidamente.

Comprometido com questão semelhante, o filósofo da linguagem Jorge Borges Neto tenta levantar algumas questões a respeito da linguística em seus *Ensaio de filosofia da linguística* (2004). Ademais, a crítica de Voegelin (1982) toca também na questão da relevância de determinadas pesquisas, muitas das quais se justificam apenas porque se diz aplicar um método científico, no entanto, segundo esse filósofo, nada tem de correspondente com a explicação da “realidade”. Por quê? Porque a pertinência teórica estaria ligada mais ao método do que à realidade, em nosso caso, da realidade do funcionamento da linguagem.

Antes da proposta da linguística enquanto ciência sincrônica, houve elaborações intensas referentes ao pensar a língua, as quais também proporcionaram um repertório teórico e especulativo para o surgimento da linguística moderna. O caminho de preparação para uma ciência autônoma da linguagem pautado na visada sincrônica foi percorrido a partir da influência de um olhar empírico, cujo modelo eram as ciências naturais, mais especificamente a fisiologia (biologia).

Embora se possa falar em um corte epistemológico procedido por Saussure (2006) e a sua proposta de um novo método específico para os estudos linguísticos, não se pode negar que o avanço alcançado foi uma espécie de resultado, como defende Faraco (2004, p. 28-29) “do senso de sistema e das características do trabalho empírico realizado desde o manifesto de William Jones (1746-1794), em 1786, o marco simbólico do início da linguística como ciência”. Assim, o juiz inglês buscou, por meio do método comparativo e histórico, encontrar uma origem comum entre o sânscrito, o latim e o grego; iniciativa que gerou um grande movimento de estudos comparativos, cujo método, formalizado por Franz Bopp (1791-1867), foi capaz de trabalhar os dados linguísticos enquanto dados linguísticos, postulando uma ideia de imanência. Na oportunidade, lembramos aqui do trabalho de Bopp em sua *Gramática Comparada*.

Dito dessa forma, desde a noção de que as línguas humanas são totalidades organizadas, passando pelo olhar do naturalista e evolucionista A. Schleicher (1821-1867), o qual compreendia a língua como organismo vivo, até à noção de W. Whitney (1827-1894), cuja formulação era de que a língua é uma instituição social, todo esse movimento foi sustentáculo para a proposta saussuriana da língua como um sistema de signos independente. Ora, o método para estudar tal sistema foi proposto, qual seja, o estruturalismo.

Se o conteúdo da proposta de Saussure não caiu do céu, de igual modo, o seu método próprio para o estudo da linguística também não. Como assim? O positivismo foi possível porque subordinou a pertinência teórica ao método e não o contrário. Mas isso também, entre 1870 a 1920, numa fase de desenvolvimento da metodologia, fez com que o próprio positivismo fosse fragilizado, visto que na generalização da pertinência teórica ao método, proporcionou a compreensão de que “métodos diferentes são especialmente adequados a ciências diferentes” (VOEGELIN, 1982, p. 22). Nesse movimento é que surge a linguística como método próprio, o que não significa que ela não estivesse debaixo da influência positivista. Porém outros caminhos foram abertos.

2.2.2 Objeto e objetivo da Linguística

Nesse sentido, cabe trazer à tona, brevemente, o que é científico no estudo linguístico e a questão já levantada da pertinência teórica subordinada ao método ou à realidade. Essa discussão não é fácil de ser traçada, logo, importa dizer que a incursão será breve, entretanto suficiente para a demanda deste empreendimento. Prenhes disso, ela pode ser colocada a partir das noções de objetivo e objeto da linguística para passarmos ao discurso como objeto da Análise do discurso.

A maioria dos linguistas entende a linguística como o estudo científico da linguagem humana. Mas isso define o seu objeto? Não. Apenas diz respeito ao objetivo da linguística, isto é, fazer ciência, e nesse caso estaria em discussão qual o método que validaria o adjetivo científico para a ciência da linguagem, cuja diferença se faria em relação a outras disciplinas que têm, de certa forma, como objeto a linguagem. Borges Neto (2004, p. 32) levanta a questão: a linguagem mobilizada pelo jornalismo, pela literatura e pela linguística é invariante a despeito do enfoque? Ele afirma que não. “A escolha de um *objetivo* relativamente à abordagem de um *objeto* determina, na verdade, uma visão, um modo de *construir* esse objeto”. Ele diz mais: “Ao escolher o objetivo *fazer ciência*, a linguística propõe um modo de construir ou conceber o seu objeto, a linguagem” (itálicos do autor). Isso aponta para o fato de que a questão de qual seja o

objeto da linguística é importante para se determinar a prática da investigação linguística. Por quê? Não é simples porque diz respeito à gama de possibilidades de se apreender a linguagem em suas múltiplas relações com o homem e com as instituições humanas. E aqui entra a questão da pertinência em relação à realidade. Borges Neto (2004), no ensaio “diálogo sobre as razões da diversidade teórica na linguística”, dá voz a um professor em conversa com seus alunos, o qual afirma: “A realidade não diz como é que quer ser abordada e toda abordagem que se puder propor vai sempre parecer parcial e arbitrária”. Desse modo, para tentar dar conta então de uma abordagem, é preciso abstrair. Dessarte, “Qualquer tentativa de estudar a linguagem vai realizar abstrações, vai isolar certas propriedades e certas relações consideradas *pertinentes*” (BORGES NETO, 2004, p. 20). Ou seja, é preciso fazer escolhas.

Disso se pode falar de *objeto observacional*, qual seja, uma região escolhida para se reclinar o foco da atenção da teoria, cuja divisão dessa região não se dá de maneira natural, como se já estivesse previamente dado, mas fruto de uma escolha dentro da complexidade da realidade. Como já posta acima, Saussure arrazoa (2006, p. 15) da seguinte forma: “Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto”. Nesse caso, o objetivo a respeito do objeto é que se constrói o próprio objeto.

Sendo assim, já está em jogo a extensão do objeto observacional. Em torno disso há sempre debates interessantes, por exemplo, quando linguistas levantam a questão que se deve deter às *sentenças* de uma língua ou se deve trabalhar no nível do *texto*. Ou seja, se em um texto deve se analisar apenas a sentença ou o texto inteiro inserido no contexto, levando em conta o seu formato e a sua função. Podemos dizer que a resposta a um mesmo objeto observacional seria diferente para a gramática gerativa de Chomsky, diferente também para a pragmática de Austin, de igual modo, para a argumentação na língua de Ducrot e Anscombre (1994), e diferente para a *translinguística* proposta por Bakhtin e as análises de discurso. Por quê? Porque as teorias são diferentes, porquanto os objetos teóricos são diferentes, já que entidades básicas (predicados e relações) são escolhidas de maneiras distintas. Isso abre caminho para explicar a pluralidade/diversidade teórica na linguística e pautar, coerentemente, no âmbito da Ciência Linguística as possibilidades de se fazer uma Análise Dialógica da Argumentação para além de uma semântica da estrutura linguística em si e das relações lógicas internas ao sistema da língua.

2.3 A LINGUÍSTICA, A AD E A ANÁLISE DIALÓGICA

Como o ponto de vista constrói o objeto, a diversidade teórica na linguística é importante porque as teorias são sempre parciais e mostram as diferentes maneiras de ver a realidade, no caso, a

realidade do funcionamento da linguagem. É, então, justamente essa relação entre teoria e realidade que se pode afastar o fantasma do relativismo e buscar por meio das produções e dos debates científicos uma compreensão cada vez mais ampla dos fenômenos da realidade da linguagem e, por assim dizer, dos atos humanos.

Nos termos colocados por Saussure (2006), de que o ponto de vista cria o objeto, um caminho para uma diversidade teórica, no âmbito de uma ciência como a linguística, foi aberto. Por conta disso, atualmente, a ciência mãe convive com uma larga diversidade de disciplinas em seu antro. Não obstante, há quem diga que “do ponto de vista epistemológico, [...] a linguística ressent-se da proliferação de métodos e objetos que requerem para si o estatuto de ciência” (FLORES; TEIXEIRA, 2010, p. 12). De todo modo, é um fato que parte significativa dos linguistas tem há algum tempo assumido um olhar sensível aos mecanismos inerentes à língua, o que os têm levado a ver esse objeto de estudo como heterogêneo em sua constituição. Aqui, pode-se falar da *linguística da enunciação* (do funcionalismo) e também da *linguística do discurso*, em cuja região menor desse campo a *análise do discurso* se localiza.

Importa então fazer algumas considerações, porque muitas são as disciplinas que estudam o discurso no âmbito das Ciências Humanas, ou como alguns podem pensar equivocadamente “tudo é AD” (GREGOLIN, 2006, p. 34). Por isso há quem veja nesse simples intento um labor da análise do discurso no mero fato de se interpretar a atividade verbal em contexto, de modo que essa seria mais uma disciplina auxiliar a outras, pois a vê como se fosse de sua exclusividade estudar o “discurso”. No entanto, não é assim que essa disciplina deve ser encarada, visto que, como aconselha Maingueneau, é melhor “não conceber a relação entre ‘discurso’ e ‘análise do discurso’ como análoga à relação entre um objeto empírico e a disciplina que estuda esse objeto” (2000, p. 2). Com isso, é mais produtivo compreendermos que o discurso possibilita a construção de vários objetos. Por quê? Como disse Bakhtin, em seu ensaio “Metodologia das Ciências Humanas”: “Ciências humanas – ciências do espírito – ciências filológicas (o discurso é parte e ao mesmo tempo comum a todas elas)” (2011, p. 400).

No âmbito da Ciência da Linguagem, muitas são as disciplinas que se pretendem estudiosas do discurso (retórica, sociolinguística, análise da conversação, linguística aplicada, análise do discurso etc.). Nesse sentido, como propõe Maingueneau (2000), é possível se falar de uma *linguística do discurso* que englobaria essas várias disciplinas, unidas pela linguística e pelos estudos discursivos. Dessa maneira, a *análise do discurso* seria mais uma disciplina dentro desse campo maior, cujo interesse é “apreender o discurso enquanto articulação entre texto e

lugares sociais¹⁸. Consequentemente, seu objeto não é a organização textual nem a situação comunicativa, mas o que os articula através de um gênero de discurso” (MAINGUENEAU, 2000, p. 3). Por ser assim, o gênero discursivo parece ser o ponto nevrálgico da análise do discurso, porque por meio dele pode-se analisar as diversas instâncias que compreendem o homem falando em seu espaço e tempo. Destarte, embora a análise do discurso esteja num cruzamento com as ciências sociais e, de alguma forma, com a filosofia, sobretudo, na concepção dialógica aqui adotada, ela deve manter sua relação privilegiada com a linguística. Em outras palavras, ocupamo-nos do *texto*, porquanto, como assegura Bakhtin, “independentemente de quais sejam os objetivos de uma pesquisa, só o texto pode ser o ponto de partida” (2011, p. 308). Porém em que sentido? No sentido de que o texto seja tomado como *evento*, como *enunciado concreto*¹⁹ (como gênero do discurso), o que implica sua materialidade, sua singularidade e sua condição combinatória com outros textos (BRAIT, 2016), porque, no final das contas, “Toda interpretação é o correlacionamento de dado texto com outros textos” (BAKHTIN, 2011, p. 400).

Apesar de “a análise do discurso não tem [ter] *corpus* próprio” (MAINGUENEAU, 2000, p. 3), ela ocupa-se de modo incontornável dos problemas sociais. Mas, claro, cada lente utilizada não apenas constrói seu objeto de pesquisa de maneira diferente, como vê os fenômenos de modos diferentes. Por exemplo, a “Escola Francesa” da década de 1960, que o grande nome é Michel Pêcheux, buscou construir uma teoria da ideologia, cujos pressupostos eram marxistas, focando nas questões políticas da época. Já duas décadas depois, a chamada “análise crítica do discurso” buscou estudar as distintas formas de poder nas relações entre classes sociais, sexos e raças, tendo a proeminência de Van Dijk, fazendo uma análise sociopolítica do discurso, com uma perspectiva diferente de ideologia²⁰ daquela da “Escola Francesa”. O que quero frisar é que cada perspectiva no âmbito da análise do discurso coloca a ver as questões de maneira um pouco diferente, como são as questões ligadas à noção de ideologia para a *Análise dialógica do discurso*, sob as lentes do dialogismo bakhtiniano.

¹⁸ Maingueneau esclarece que “A noção de ‘lugar social’ não deve ser considerada de um ponto de vista literal: esse ‘lugar’ pode ser uma posição em um campo simbólico (político, religioso, etc.)” (2000, p. 3).

¹⁹ Beth Brait, no ensaio ... mostra que “o conceito de *enunciado concreto* foi elaborado pelo Círculo, podendo [...] ser pensado como sinônimo, ainda que não perfeito, de texto. Isso se dá porque, muitas vezes, para chegarmos a um *enunciado concreto* é necessário considerar vários textos ou sequências textuais” (2016, p. 18, itálico da autora).

²⁰ “Tal projeto se baseia em uma concepção de ideologia enquanto um conjunto de sistemas sociocognitivos de representação que controlaria atitudes e preconceitos. Esta corrente se desenvolve em um quadro teórico totalmente diferente daquele da Escola Francesa, mas ambas manifestam a mesma atitude ilustrativa do papel que a análise do discurso é chamada a desempenhar nos conflitos sociais e políticos”. (MAINGUENEAU, 2000. p.4).

O campo do saber pode ser o mesmo (Análise do Discurso), mas os olhares são bem diferentes e por vezes divergentes. Por isso, é muito importante saber separar as filiações para não se perpetuar algumas confusões homogeneizantes que às vezes pairam em certos trabalhos, sobretudo aqui no Brasil. Um desses discernimentos diz respeito a reconhecer o lugar dos “*três Michéis*”, como assim chamou Maria do Rosário Gregolin (2006, p. 35). Os diálogos estabelecidos entre Pêcheux, Foucault e Bakhtin, a partir do final da década de 1960, plantou uma diversidade no solo epistemológico da análise do discurso sob a ótica das interpretações que cada um deles deu aos trabalhos de Saussure, Marx e Freud. Isso posto, cada apreciação a essa tríplice aliança, com suas aproximações e seus distanciamentos, determinou uma arquitetura diferente no legado deixado nas entranhas da AD.

O que importa aqui deixar claro é que este trabalho marca larga diferença das perspectivas de Pêcheux e Foucault, ao mesmo tempo em que reconhece a importância dos diálogos tensivos e inclusivos feitos ao longo das fases de desenvolvimento da AD. Como pontua Gregolin (2006) no ensaio “Bakhtin, Foucault e Pêcheux”, existem divergências entre Pêcheux e Bakhtin (Volochínov), seja na leitura de Saussure, seja na leitura de Marx. Existem divergências profundas entre Foucault e Bakhtin, apenas para apontar, bastaria referir-se à concepção fundamental de sujeito, pois, para Foucault, “o indivíduo é uma produção do poder e do saber” (GREGOLIN, 2006, p. 43), já para Bakhtin (2010; 2011), o sujeito não é apenas situado historicamente, mas também, responsivo e responsável, cujo fundamento é uma antropologia filosófica. No entanto, apesar disso, diálogos aproximativos foram feitos entre o projeto de AD e os três teóricos²¹, o que gerou certo efeito de homogeneidade, sobremaneira aqui no Brasil.

Se aqui não tomo, de maneira alguma, a análise do discurso sob o efeito de homogeneidade causada pelas aproximações entre os três Michéis. Por outro lado, é importante ver a diversidade e as aproximações que existem, bem como as possibilidades de diálogos necessários e coerentes, afinal, atualmente, o cenário é muito mais complexo no campo da análise do discurso. Seria possível falar de uma “análise de discurso francesa” (“tendências francesas”) hoje sem dizer a quem de fato ela está especificamente filiada? Mesmo quando Maingueneau (2000) utilizou essa expressão em 1991, em *L'Analyse du discours*, fê-lo com ressalvas²² por

²¹ Na aproximação entre a AD de linha pêcheutiana e Bakhtin, lembra-se dos trabalhos de J. Authier-Revuz e trará para a AD a noção de *heterogeneidade*, como explica Gregolin, “indicando uma via para a análise das relações entre o fio do discurso (intradiscurso) e o interdiscurso, na análise das não-coincidências do dizer” (2006, p. 36). Ou seja, Authier-Revuz (1982) propõe as noções de *heterogeneidade mostrada e constitutiva*.

²² Maingueneau, ao falar do que designou por tendência francesa, ele diz que a expressão “não seja inteiramente apropriada: muitos analistas do discurso não franceses adotam as premissas básicas desta perspectiva, e muitos analistas do discurso na França trabalham com premissas inteiramente outras” (2000, p. 5).

não ver um termo abarcador melhor. Mais recentemente, os trabalhos desenvolvidos em análise do discurso, escritos em língua francesa, contemplam coerências teóricas diversas. Isso porque após “o período de fundação, a análise do discurso francesa abre-se a conceitos advindos das correntes pragmáticas, das teorias da enunciação, da linguística textual para dar conta de *corpora* diversificados” (MAINGUENEAU, 2015). Apenas para citar alguns teóricos que participam dessa diversidade dentro e fora da França: Courtine, Maingueneau, Charaudeau, Moirand, Paveau, Kerbrat-Orecchioni, Amossy, Angenot, Plantin e outros.

Refiro-me a isso porque este empreendimento teórico-metodológico firma-se no campo da Análise do discurso. No entanto, o olhar aqui é a partir do encontro de Bakhtin com Perelman. Se a AD tem na linguística seu chão, gostaria de mostrar como a perspectiva dos trabalhos de Mikhail Bakhtin está dentro do campo da linguística da enunciação para ir então à *análise dialógica do discurso*. Afinal, “as teorias da enunciação são portanto preciosas à análise do discurso, que se preocupa bastante em evitar a oposição entre as dimensões sociais e linguísticas da subjetividade” (MAINGUENEAU, 2000, p. 5). Logo, é importante colocar em que sentido isso pode ser visto a partir do olhar bakhtiniano.

2.3.1 A linguística da enunciação e o dialogismo

A linguística enunciativa, um setor da ciência da linguagem, é vista não necessariamente em oposição, todavia, em complemento ao grupo dos que buscam a formalização de seu objeto, a língua, numa perspectiva formalista, fechada a um sistema abstrato. No entanto, a linguística da enunciação, ao conceber seu objeto como heterogêneo, inclui no seu estudo as marcas do sujeito²³ no enunciado, o que pressupõe falar da situação enunciativa, do que é irrepitível, *hic et nunc*, ou seja, das condições de tempo (agora), espaço (aqui) e pessoa (eu/tu) singulares. Tal invertida propõe incluir no objeto da linguística questões como subjetividade, dêixis, contexto, referência, modalização, operadores e estratégias argumentativas, além de muitos outros elementos.

Na linguística da enunciação, a compreensão de como observar o fenômeno linguístico se dá de maneira diferente da linguística formalista, já que essa área da ciência linguística busca analisar os elementos que compreendem a presença do sujeito na língua e não a partir de uma visão apriorística de seu objeto. Um exemplo clássico dessa formalização contextualizada é o

²³ É importante não confundir o estudo das marcas do sujeito no enunciado com o estudo do sujeito. A exemplo de Émile Benveniste, sua teoria da enunciação nota a presença de um sujeito, porém, não faz teoria sobre ele porque seu interesse é o sentido (FLORES; TEIXEIRA, 2010, p. 12).

próprio título e a argumentação de Émile Benveniste (1989) no famoso artigo “O aparelho formal da enunciação”, que integra a obra *Problemas de Linguística Geral II*, na qual os aspectos formais são colocados, ou seja, as marcas que são condição de possibilidade da enunciação da língua pelo sujeito, de maneira que Benveniste mostra na língua quais são esses mecanismos²⁴ formais. Dessa maneira, na linguística enunciativa, a formalização do objeto língua “passa a ser visto [vista] com referência à singularidade da ocorrência contextual e, portanto, o adjetivo ‘formal’ deixa de significar imanência para caracterizar o estudo dos mecanismos de enunciação no quadro (formal) de sua realização” (FLORES; TEIXEIRA, 2010, p. 13).

Muitos são os pesquisadores que, de certa maneira, propuseram uma teoria da enunciação, num diálogo profícuo com a linguística saussureana. Flores (2001), no artigo “Princípios para a definição do objeto da linguística da enunciação”, defende uma proposta epistemológica em que é possível se falar em teorias da enunciação no plural, as quais integrariam um campo de estudos chamado de linguística da enunciação, cuja designação seria no singular; e como Flores (2001, p. 8) mesmo diz: “acredito na unicidade referencial da expressão *linguística da enunciação*”.

Dois critérios são utilizados por Flores (2001) para a escolha das teorias, com os quais avalia poder compor o quadro da linguística da enunciação: primeiro, “devem ter relação com as ideias de Ferdinand de Saussure e, portanto, com o estruturalismo”; segundo, “devem contribuir para o estabelecimento de um pensamento sobre a enunciação na linguagem” (FLORES, 2011, p. 8). O método utilizado por ela para tanto foi de comparação, em que ao reunir dois ou mais objetos, isola as semelhanças ou as diferenças²⁵.

Dito isso, os autores e suas respectivas teorias que compõem esse campo e, por assim dizer, apresentam traços em comum entre as abordagens enunciativas, pode-se falar desde o primeiro a propor um olhar para a língua para além do sistema abstrato, são Charles Bally, aluno de Saussure e organizador do *Cours de Linguistique Générale*, passando por Roman Jakobson, Benveniste, Oswald Ducrot, Jacqueline Authier-Revuz, Kerbrat-Orecchioni e, claro, Mikhail Bakhtin e seu Círculo.

²⁴ Em língua francesa, Benveniste (1989) mostra que os mecanismos podem ser: o tempo dos verbos, a pessoa dos pronomes, os advérbios etc. Ele quer dizer com isso que o pronome *eu* compreende a ordem do repetível, designando quem fala, porém sempre terá uma referência diferente a cada vez que é enunciado, o que diz respeito à enunciação, que está na ordem do irrepetível.

²⁵ Todavia, vale ressaltar, para a finalidade de seu trabalho, ela considera apenas semelhanças, já que abordar as diferenças demandaria um esforço que foge ao objetivo proposto na obra em questão.

Dado o objetivo deste trabalho, apenas centrar-me-ei nas ideias do filósofo russo, deixando os detalhes teóricos dos outros para as possíveis consultas bibliográficas, ou quando necessário for fazer o diálogo explícito. Bakhtin figura como teórico da enunciação, pois o estudioso russo propõe importantes conceitos enunciativos num diálogo bastante produtivo com a linguística saussureana, de maneira que, como dizem acertadamente Flores e Teixeira (2010, p. 45), suas ideias a respeito da “linguagem anunciam a fundação de uma linguística que promoverá a enunciação como o centro de referência do sentido dos fenômenos linguísticos, vendo-o como evento sempre renovado, pelo qual o locutor se institui na interação viva com vozes sociais”. Além disso, une-se em torno tanto das obras reconhecidamente de Bakhtin quanto as que têm autoria disputada, o consenso de que o sujeito se constitui frente a um outro em um processo de auto-reconhecimento pelo reconhecimento desse outro”, de modo que, logo em seguida, Flores (2001, p. 31) assegura: “Esse é, de certa forma, um princípio unificador que permeia toda a produção teórica em torno de Bakhtin e o motivo pelo qual acredito que deve figurar entre as teorias da enunciação”. Contudo, se sua produção pode achar lugar nessas teorias, ela aí não se restringe a contribuir de maneira ampla para os estudos da Análise do discurso, de modo que se pode falar de uma análise dialógica do discurso (BRAIT, 2006).

2.3.2 A base de uma análise dialógica do discurso

Diferente de quem alega que Bakhtin não propõe categorias analíticas, entendo patente tais elementos em suas obras, embora, é claro, não haja uma sistematização fechada dessas categorias em uma única obra ou uma teoria/Análise do discurso²⁶, todavia, há elementos suficientes para se falar da base lançada por Bakhtin (2013) de uma *translinguística*²⁷, cujo objeto são as relações dialógicas. A proposta da *translinguística* visa ir além da linguística, o que não significa negá-la, portanto, servindo-se de seus resultados para as análises das relações dialógicas. Além disso, os escritos do filósofo russo motivaram, como sustenta uma das principais estudiosas de seu pensamento no Brasil, Beth Brait (2006, p. 10), “o nascimento de uma análise/teoria dialógica do discurso, perspectiva cujas influências e conseqüências são visíveis nos estudos lingüísticos e literários e, também, nas Ciências Humanas de maneira geral”. Ademais, Brait (2006, p. 9) vai mais fundo ao dizer: “Ninguém, em sã consciência,

²⁶ No sentido que se pode falar de que há uma Análise do discurso Francesa de linha pècheutiana. Embora tenha falado da necessidade de uma translinguística, não se pode falar que ele a fundou formalmente.

²⁷ O termo na tradução dos *Problemas da Poética de Dostoiévski* (2013) é metalinguística, mas chamo aqui de translinguística, à maneira dos franceses por conta dos valores semânticos envolvidos na palavra metalinguística. Conquanto, é claro, os prefixos gregos “meta” e “trans” sejam equivalentes, todavia, no funcionamento discursivo eles são completamente distintos.

poderia dizer que Bakhtin tenha proposto *formalmente* uma teoria e/ou análise do discurso”. Por outro lado, ela argumenta, no entanto, de que “não se pode negar que o pensamento bakhtiniano representa, hoje, uma das maiores contribuições para os estudos da linguagem, observada tanto em suas manifestações artísticas como na diversidade de sua riqueza cotidiana.” (BRAIT, 2006, p. 9). E ainda, como coloca Faraco:

A proximidade da concepção bakhtiniana e da teoria contemporânea do discurso fica bastante evidente quando observamos um dos aproveitamentos heurísticamente mais produtivos do conceitual na área dos estudos linguísticos – as formulações de J. Authier-Revuz sobre a questão da heterogeneidade discursiva. Essas formulações tiveram, conforme G. Williams (p. 64), um profundo impacto e influência nos desdobramentos e redesenhos da teoria contemporânea do discurso (FARACO, 2009, p. 118).

Quanto ao Brasil, como no mundo todo, diz-se que não se pode falar de uma Análise do discurso no país, mas de Análises de Discursos (ADs). A razão da diversidade de análises de discursos no país se dá porque há um abundante diálogo com teóricos diversos, dos mais diferentes países, o que torna as ADs brasileiras singulares na diversidade de convergências. Dessa forma, a proposta da análise aqui visada para este trabalho se aproxima da *Análise Dialógica do Discurso*, pois se funda, fundamentalmente, em Bakhtin, porém com um foco específico por pretender trabalhar especificamente em relação constitutiva com as teorias da argumentação desenvolvidas a partir da nova retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), fazendo, assim, os diálogos necessários com outros analistas do discurso e teorias convergentes. Claro que tal intento pode desagradar alguns, sobretudo, a quem possa ver que algumas noções bakhtinianas sozinhas poderiam responder a algumas questões aqui trabalhadas. No entanto, meu intento, como já deixei claro, é justamente promover o encontro entre ambas as perspectivas, num movimento empático, partindo do fundamento filosófico do pensador russo visando à argumentação retórica, cujo resultado tem se mostrado produtivo.

Outrossim, como se vê, Bakhtin não propôs desenvolver uma linguística, por isso, como assegura acertadamente Fiorin (2010, p. 33), “qualquer análise linguística pode ser utilizada como base de uma análise translinguística”. Ou seja, é possível valer-se de outras teorias linguísticas como ponto de partida para análises translinguísticas. Contudo, importa deixar bem claro que para a “translinguística”, Bakhtin desenvolveu, de certo modo, todas as categorias fundamentais.

Nesse prisma, tal como Bakhtin propõe enxergar o linguístico a partir das relações dialógicas, neste trabalho, além do linguístico, pretendo ver como as relações dialógicas influem sobre as estratégias retórico-argumentativas mobilizadas pelos oradores. Isso porque, assim como as

unidades da língua pouco dizem sobre o real funcionamento da linguagem, uma estrutura argumentativa, ou um recurso argumentativo em si mesmo, ou a lógica interna da argumentação²⁸, pouco diz a respeito das forças dialógicas. Isso posto, uma perspectiva dialógica da argumentação possibilita uma compreensão mais aprofundada das forças discursivas e argumentativas mobilizadas pelos sujeitos em sua enunciação.

Tal assertiva significa dizer que, de certa maneira, “o texto é uma estrutura, no sentido de que ele é um todo organizado, composto com procedimentos linguísticos próprios” (FIORIN, 2010, p. 34,35). Há, por assim dizer, nessa construção, estratégias argumentativas utilizadas que podem ser explicitadas para então enxergar melhor as relações dialógicas, ou melhor, como o linguístico e o argumentativo são moldados pelo dialogismo.

Para tanto, como uma proposta que se funda, basicamente, em elaborações de Mikhail Bakhtin, devo começar por apontar a compreensão da filosofia fundante da arquitetônica bakhtiniana, qual seja, *Para uma filosofia do ato responsável*. Ao fazer isso, pretendo ao longo deste trabalho apresentar possíveis respostas às questões até então levantadas, de igual maneira, erguer outras oportunas. De todo modo, a questão colocada é como a filosofia de Bakhtin (2010) responde à questão da pertinência teórica não apenas ligada a um método, e aqui, pode-se fazer referência aos métodos dialógicos de Volochínov (2014) e Medvedev (2012), todavia à realidade do funcionamento da linguagem. Além disso, nosso filósofo russo propõe, desde os primeiros escritos filosóficos, os elementos fundamentais para uma translinguística que nos serve de norte para uma análise dialógica. Entretanto, para seguir adiante, preciso desde então tomar um posicionamento quanto às disputas em torno da autoria das obras de Bakhtin.

2.3.3 Uma posição sobre a autoria

Antes de dar o próximo passo, é crucial tocar na questão da autoria de algumas obras atribuídas a Bakhtin. Porque o leitor que se aproxima dos escritos de Bakhtin, logo percebe certo mal-estar a respeito da autoria, especialmente, em torno de *Marxismo e filosofia da linguagem*, *Freudismo* e *O método formal nos estudos literários*. A razão disso emerge do fato de esses dois primeiros livros terem sido, originalmente, publicados sob o nome de Valentin N. Volochínov, e o terceiro sob a autoria de Pavel N. Medvedev. No entanto, em 1963 e 1965, cerca de trintas anos após a primeira publicação, após a morte de seus respectivos autores, essas

²⁸ Ora, importa logo dizer que a perspectiva discursiva da “Nova Retórica” de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), como delinerei em outro capítulo, faz parte dos estudos discursivos e enunciativos, sobretudo, porque leva em consideração a análise argumentativa a partir da língua natural.

obras foram novamente publicadas na Rússia, só que dessa feita, todas atribuídas a Mikhail Bakhtin.

O responsável por esse feito foi o linguista e semioticista Viatcheslav V. Ivanov (1973, p. 44 *apud* SÉRIOT, 2015, p. 47), o qual, publica na coletânea da série de semiótica de Tartu (*Trudy po znakovym sistemam*)²⁹, ao final de um artigo, na lista dos trabalhos designados como de Bakhtin, cita cinco trabalhos de Medvdev e de Volochínov, sendo o primeiro deles *Marxismo e filosofia da linguagem*. Porém, como mostram Patrick Sériot (2015, p. 47) e Faraco (2003, p. 11), Ivanov faz tal invertida sem apresentar nenhum argumento razoável. Ainda assim, à medida que esse artigo foi sendo conhecido, nos anos de 1970, passou a gerar uma intensa confusão em torno da autoria das obras, de maneira que, ainda hoje, mesmo depois de vários arquivos serem estudados, não se chegou a um consenso em torno dessa dúvida levantada.

Hodiernamente, à volta da querela da recepção desses textos, existem três posicionamentos principais, resumidos muito bem por Faraco (2003, p. 12): o primeiro é o posicionamento dos que preferem respeitar as autorias das edições originais e, por conseguinte, só atribuem a Bakhtin os textos publicados originalmente em seu nome ou os que foram encontrados em seus arquivos; o segundo é o dos pesquisadores que argumentam ser de Bakhtin todos os textos em disputa; e o terceiro posicionamento é os que argumentam de que a solução é se reconhecer a coautoria, a exemplo de Morson e Emerson (1989). Assim feito, *Marxismo e filosofia da linguagem* ficaria como se publicado no Brasil, cuja autoria é atribuída a Bakhtin/Volochínov, de igual modo *Freudismo*; e *O método formal nos estudos literários* ficaria como autores Bakhtin/Medvedev.

Ante a essa disputa, que já rendeu livros e centenas de artigos³⁰, o posicionamento adotado aqui vai ao encontro do primeiro acima apresentado, pois além de fazer justiça à memória dos autores das obras publicadas sob seus respectivos nomes, há ainda uma maior sintonia a respeito dos assuntos tratados nas obras que são reconhecidamente de Bakhtin e, ao contrário, tomadas de posições muito diferentes nas obras que estão sob disputa, sobretudo a respeito da relação com a linguística. A título de exemplo, alguns autores assinalam tal questão: Faraco (2003), Authier-Revuz (2004), Flores (2002), Amorim (2004), Bronckart e Bota (2012) e Sériot (2015).

²⁹ Trabalhos sobre sistemas de signos.

³⁰ Veja as indicações feitas a respeito de algumas questões ligadas à autoria e ao contexto de Bakhtin, cuja publicação a *Revista Bakhtiniana* tem feito. É possível ler uma apresentação feita por Maria Helena C. Pistori em “Bakhtiana e Mikhail Bakhtin: seu tempo e o nosso”. Disponível em: <<http://humanas.blog.scielo.org/blog/2016/04/25/bakhtiniana-e-mikhail-bakhtin-seu-tempo-e-o-nosso/>>. Consultado 10 de dezembro de 2017.

A referida tomada de posição reconhece um plano de fundo dialógico em comum, o que possibilita se falar de um Círculo de Bakhtin, portanto, quando necessário recorrerei aos outros partícipes do Círculo para maior compreensão das noções do dialogismo. No entanto, por haver também diferenças entre os teóricos russos, as quais pontuo apenas quando necessárias, este trabalho funda-se na perspectiva específica do desenvolvimento teórico de Bakhtin (2010; 2011; 2013), de modo que tudo mais será olhado, todos os outros movimentos empáticos serão feitos a partir desse lugar. Então, é pela *Filosofia do ato* que começo no próximo capítulo, sobretudo, para compreender como a atitude humana (ato) é um texto em potencial.

3 A FILOSOFIA DO ATO COMO FUNDAMENTO DIALÓGICO

*Compreender um objeto significa compreender meu dever
em relação a ele.
(Mikhail Bakhtin, 2010, p. 66).*

Vejo o mundo a partir de meu lugar único na existência. Vejo-o como ninguém mais o vê, porque além de o mundo ser um outro para mim, no qual a minha mente precisa penetrar para emergir o sentido, o lugar de onde me posiciono para olhá-lo modula os sentidos dos objetos que se apresentam no horizonte de minha consciência e me faz assinar meus atos autorais com singularidade e responsabilidade; pois, afinal, como escreve Bakhtin, “compreender um objeto significa compreender meu dever em relação a ele” (2010, p. 66). Eis aí “a lei do posicionamento”³¹ (HOLQUIST, [1990] 2005, p. 20) e da responsabilidade fundantes da *Arquitetônica da responsabilidade*³², cujo caminho pavimenta para todas as obras do nosso filósofo russo, marcando seu lugar único e frutífero no campo das Ciências Humanas.

As questões que fundam a arquitetura construída por Bakhtin, no início dos anos de 1920, em diálogo com uma rica tradição filosófica, abrem os colchetes filosóficos proponentes de tópicos relevantes com as quais ele passa toda a vida, com as devidas mudanças ao longo do caminho, ponderando e contribuindo de modo participativo nas discussões sobre diferentes demandas. Em razão disso, gostaria de percorrer um caminho compreensivo da *filosofia do ato* e dela olhar interessadamente para várias outras noções bakhtinianas, porque, assim como o filósofo russo tomou por base tal filosofia para seus ricos trabalhos, interesse-me em tomá-la para ajudar na promoção de um encontro profundo entre dialogismo e retórica argumentativa. Por isso, posiciono-me aqui para fazer o movimento em direção à *nova retórica*, considerando tanto os diálogos bakhtinianos quanto perelmanianos com seus ancestrais e herdeiros teóricos, para de lá olhar a polêmica religiosoafetiva em torno da homofobia; afinal, estamos ante um legado dialógico e não monológico.

Então, neste capítulo, primeiro, compreendo a obra filosófica, cujo destaque dou para as noções de ato, evento, sujeito e darei certo destaque à relação de Bakhtin com Max Scheler, sobretudo, a noção de empatia. Em seguida, situo as principais noções bakhtinianas, que vai desde a de enunciado concreto até a de gênero e cronotopo, sempre remetendo à *filosofia do ato*.

³¹ Holquist designou como “Law of placement”.

³² A expressão é empregada por Clark e Holquist (2004, p. 84).

3.1 A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA

A filosofia tem um papel singular na elaboração de métodos adequados com vistas a uma ciência que corresponda à análise da realidade. Por esse motivo ela se despoja como metodologia para o conhecimento, sendo essa a motivação de Kant (2012, p. 33) ao propor a sua *Crítica da Razão pura*: “Ela [a *Crítica*] é um tratado do método”, diz ele no Prefácio à Segunda edição da obra. No entanto, a problematização desse caminho foi feita pelos neokantianos clássicos³³. Natorp, um deles, defendia que a filosofia deveria ser a “teoria da ciência”, sendo assim, teria seu caráter e sua autonomia peculiares (ROVIGHI, 1997, p. 261). Tal empresa dá à filosofia a missão de oferecer os princípios, as abordagens e os métodos principais para lidar com as questões que surgem nas diferentes esferas da atividade do ser humano. E é aqui que Mikhail Bakhtin, no início do século XX, ancora-se para proceder à sua empreitada, qual seja, criar uma abordagem filosófico-metodológica no estudo da linguagem e da literatura, em diálogo, é claro, com tantos outros filósofos.

Contudo, Bakhtin cinde com essa escola neokantiana e cria laços com a fenomenologia. Pois da *teoria da ciência* em que se encontrava a Escola de Marburg, há uma mudança na direção de um ressurgimento metafísico em que reivindicou buscar o mais “primordial” do que até então se tinha cientificamente elaborado, dito de outro modo, um aprofundamento das questões ligadas a uma lógica transcendental, voltando-se para uma perspectiva idealista crítica (CROWELL, 2001), marcado por um olhar bastante racionalista e positivista, ao que Ricket dizia “A filosofia deve ser ciência: saber por saber, teoria pura” (ROVIGUI, 1997, 266).

Edmund Husserl, empenhado em seu projeto filosófico de constituir a filosofia como uma ciência de rigor, cinde com a perspectiva kantiana e neokantiana e, como se pode ver em *A Ideia da Fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie)*, núcleo das “Cinco Lições” ministradas em abril-maio de 1907 na Universidade de Göttingen, ele propõe um novo método e ciência filosófica, a fenomenologia. A atitude fenomenológica busca esclarecer, determinar e distinguir o sentido íntimo das coisas, ou seja, ela busca a coisa originária, tal como se apresenta à consciência, em que o indivíduo a descreve enquanto objeto do pensamento (enquanto *cogitatum*), o que faz dela uma atitude reflexiva e analítica.

³³ Movimento que pertenceu à chamada Escola da Marburg (H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, N. Hartmann), cujo foco ficou conhecido por estar nas ciências exatas, e à Escola do Sudoeste Alemão, ou Baden (W. Windelband, H. Rickert, E. Lask, B. Bauch), a qual ficou conhecida por interessar-se pelas ciências humanas, cultural e pela teoria do valor transcendente. Essas escolas se desenvolveram, em três períodos distintos, a visão relacionada à filosofia, à ciência e à visão-de-mundo (CROWELL, 2001).

Essa nova filosofia da consciência, ou fenomenologia transcendental, é um esforço para dar fundamentos apodícticos ao conhecimento. Seu interesse não é por argumentos lógicos, todavia pela descrição precisa dos fenômenos que se apresentam à consciência individual, e isso é, como se diz o famoso lema dos fenomenólogos, “retornar às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst*). Em Husserl ele deve ser entendido da seguinte forma, comenta Tourinho (2010, p. 385): “a coisa para a qual retornamos não deve aqui ser tomada como um ‘fato’ do mundo natural, mas sim como a ‘coisa mesma’, enquanto objeto do pensamento”, cuja recuperação se dá por meio da redução fenomenológica. Por isso que tal redução objetiva dar conta de fundar uma filosofia científica de pressupostos verdadeiros por colocar em suspenso questões do ser para mostrar o campo da experiência fenomenológica (CROWELL, 2001). Desse modo, a fenomenologia transcendental se volta para a coisa em si e possibilita o retorno à consciência, em que nesta, e não em uma ontologia apriórica³⁴, os objetos se constituem (HUSSERL, 1986). Ela procede, por assim dizer, a uma reflexão sobre a evidência (*Evidenz*). Dessarte, ela reflete sobre as interconexões intencionais em que o sentido (*Sinn*) das coisas se constituem pela consciência intencional.

Isso ajuda a compreender a grande questão que ocupa os primeiros anos (de 1919 a 1924) de reflexão de Bakhtin (2010), qual seja, em que condições um pensamento teórico pode ser ético? A questão que perpassa as suas obras, sobretudo em *Para uma filosofia do ato responsável*, é pertinente, pois refuta o fato de a dimensão ética de um pensamento teórico poder ser deduzida do seu conteúdo universal, ao que deste só se pode exigir que seja verdadeiro, mas não ético.

3.2 O ATO ÉTICO E A CRISE CULTURAL

Entre os anos de 1920 a 1924, o romântico Mikhail Bakhtin escrevia, em Vitebsk, o início de seu vasto projeto filosófico, cujo manuscrito só viria a ser revelado após seu retorno do exílio do Cazaquistão nos anos de 1970, quando já estava a salvo das perseguições políticas e após já ser conhecido pela publicação de várias obras de crítica literária. Ainda assim, o texto fragmentário só viria a ser publicado em 1986 com o título “*K filosofii postupoka*”, dado por Sergei Bocharov, já que o autógrafo, além de bastante danificado, não tinha título e lhe faltavam as primeiras oito páginas. Não apenas na obra, em que se vê que aquele escrito seria um projeto maior a se desdobrar em vários textos, mas também, e aqui, mais a título de informação, há razoáveis argumentos de Bénédicte Vauthier (2012), em um interessante artigo dedicado às

³⁴ Diz ele: “Nesta fenomenologia transcendental, não nos havemos com ontologia apriórica, nem com lógica formal e matemática formal, nem com geometria como doutrina apriórica do espaço, nem com cronometria e foronomia aprióricas, nem com ontologia apriórica de qualquer espécie” (HUSSERL, 1986, p. 14).

obras de juventude de Bakhtin e à obra mais vetusta de Pavel Medvedev, em que defende de que há um tríptico inacabado ligado à estilística da criação verbal. Nessa hipótese, Vauthier (2012) argumenta que *Para uma filosofia do ato responsável* viria em primeiro, seguida de *O autor e o herói na atividade estética* e, por último, *O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária*. De todo modo, neste momento, interessa-me a primeira parte e é dela de que me ocuparei.

O espanto que a compreensão desse ensaio filosófico inacabado, traduzido para o português como “*Para uma filosofia do ato responsável*” (2010), pode causar a muitos leitores das obras do Círculo de Bakhtin, sobretudo aos que são mais afeitos a pensadores pós-modernos e desconstrucionistas, ou pensadores como Lacan, Foucault, Pêcheux etc., é que o seu projeto é de uma filosofia moral, “Uma filosofia da vida só pode ser uma filosofia moral”, assegurava Bakhtin (2010, p. 117). Isso pode ser verificado tanto pelo conteúdo do escrito quanto pelo fato de Bakhtin se inscrever numa tradição filosófica em que a questão moral está em pauta, além de que Dostoiévski, pensador dedicado centralmente a essa questão, ser para ele uma influência paradigmática. Ademais, conta-nos Todorov (1981) um fato curioso, que Bakhtin para não submergir ao mundo dos conflitos políticos cotidianos, tinha como passatempo favorito passear pelos bosques, lagos e florestas, em Nevel, na companhia de seus amigos Yudina e Pumpianski, ao tom de discussões sobre teologia e filosofias como as de Kant, de Cohen, de Ricket, de Cassirer, filósofos ocupados com a problemática da moral, tanto que Bakhtin e seus companheiros batizaram o seu lago preferido como “Lago da realidade moral”.

Tal exemplo ajuda a compreender a preocupação de Bakhtin (2010), nesse escrito, em centrar-se na questão da participação singular do sujeito no ser, em que cada ser humano, ao submeter-se às leis gerais de sua espécie, não anula o fato de ser um indivíduo absolutamente único capaz de imprimir a sua assinatura em cada ato, tornando-se autor, o que faz dele um sujeito moralmente responsável. Porquanto, o objeto da filosofia moral é essa orientação do ato fundada na sua participação no existir, do contrário a vida não pode ter uma filosofia, assegura Bakhtin (2010, p. 117).

Assim como muitos outros filósofos do início do século XX, Bakhtin defronta-se com a problemática da crise da cultura, ou mesmo com a crise das ciências humanas; portanto, como pensador, ele via-se no dever de refletir sobre as questões que a realidade histórico-cultural fazia emergir. Fazendo isso, o pensador depara-se com o nó górdio da crise, o “ato contemporâneo”. Tal qual Dostoiévski - em suas obras literárias, sobretudo em *Crime e Castigo*, *Idiota* e em *Irmãos Karamázov* - fazia pensar sobre as consequências do humanismo,

da rejeição dos pressupostos cristãos, que desembocou no niilismo cultural, Bakhtin (2010, p. 115) vê na disjunção entre o motivo do ato e o seu produto, ou seja, na cisão entre o mundo da cultura e o mundo da vida, a fonte dos problemas por que passava não apenas a sociedade russa, mas também a Europa e parte do Ocidente.

Essa cisão entre os mundos é uma das grandes questões teóricas de Bakhtin, não apenas na obra em apreço, mas já se podia observar o problema pulsante no seu primeiro texto publicado *Arte e responsabilidade*, de 1919, o qual dá motivo para o pontapé inicial de *Para uma filosofia do ato responsável*; escreve Bocharov (apud BAKHTIN, 1993, p. XXII – XXIII), comentando a relação entre ambas as obras na *Introdução à edição russa*: “Ele [Bakhtin] fala em tom apaixonado sobre superar o velho divórcio entre a arte e a vida através de sua mútua responsabilidade; e essa responsabilidade deveria se realizar na pessoa individual”. Embora em ambos os textos os problemas sejam os mesmos, o contexto não o é. Pois no texto de 1919, mesmo não podendo determinar o alcance da discussão pretendida por Bakhtin, pode-se assegurar que ele focaliza a questão a partir do contexto da função da responsabilidade na produção e na apreciação artísticas (MARTINS *et al.*, 2012).

Nesse sentido, o contexto heurístico de *Para uma filosofia do ato responsável* não é apenas maior do que o de *Arte e responsabilidade* (1919), porém, sobretudo, alcança as questões das mais diversas áreas do conhecimento, incluindo as ciências naturais. Isso porque, como argumentam Martins *et al.* (2012), a reflexão, que estava limitada à atividade estética, encontra um terreno comum com os discursos científico-filosófico e expositivo-descritivo histórico, para os quais prevalecem a cisão entre o ser real do ato-atividade, ou seja, o mundo da vida, e o seu conteúdo/sentido, o mundo da teoria.

A questão colocada da cisão dos mundos diz respeito ao fato de que um ato-evento real, que é sempre realizado por um agente situado *hic et nunc*, no tempo e no espaço, o qual inclui um processo, e enquanto permanece vivo é um vir-a-ser. Todavia, ao tornar-se objeto do mundo da teoria, há, por assim dizer, uma transferência, cujo resultado é deixar de ser ato-evento, justo por perder a sua eventicidade e seu vir-a-ser; em outras palavras, perde a sua vocação inclinável para o devir, tornando-se um produto, um vir-a-ser-acabado. Acontece, como pode se ver, a eliminação do sujeito-agente e sua vitalidade responsável.

Essa objetivação do ato-atividade se dá dentro de uma esfera da atividade humana, seja na arte, na ciência ou na filosofia, cujo resultado é um produto teórico, ou artístico-cultural. No tornar-se produto, há uma “desumanização” do ato ao tornar-se conteúdo-sentido, tendo o produto, ou

melhor, a cultura se divorciado do ato, desgarrado de sua motivação real, distante de suas raízes ontológicas, esse produto não pode ter outro fim senão a sua deterioração, visto que apenas no mundo da experiência humana é que a verdade viva e singular do ato se afirma e se alimenta. Disso se diz desde as obras teóricas e estéticas enquanto produtos até o sistema econômico vigente.

Entretanto, nessa disjunção, não apenas o produto se decompõe, o ato também sofre consequências nocivas, pois perde a sua contrapartida ideal de maneira que sucumbe ao grau de motivação biológica e econômica elementares. Assim, “a teoria deixa o ato à mercê de uma existência estúpida, exaure-o de todos os componentes ideais e o submete a seu domínio autônomo fechado, empobrece o ato” (BAKHTIN, 2010, p. 116). Há então, de um lado, o sentido objetivo da cultura e, de outro, a subjetividade biológica, que o filósofo chama de ato-necessidade, e cujas marcas deixam na civilização ocidental.

Se o problema da crise da cultura é o “ato contemporâneo”, então como construir uma *Prima Philosophia* que compreenda a objetivação sem perder os vínculos com a historicidade? Como fazer isso se não se pode querer corrigir tal situação do interior do produto? A resposta de Bakhtin (2010, p. 115) é: “só se pode resolvê-lo do interior do ato mesmo”, em outras palavras, apenas se o produto se juntar ao ato. A resposta à aporia está no ato ético, portanto. Está no sujeito responsivo e responsável.

O ato-ético/responsável é a tentativa de superação dessa cisão dos mundos, é o sujeito rejeitando se anular ao se colocar do lado de fora do mundo da vida na contemplação da transcendentalidade do pensamento puro. O ato-responsável, *a contrario*, é o adentrar o mundo da vida e deixar-se operar o acento valorativo capaz de fazer acontecer a unicidade em que o sujeito age responsabilmente.

A compreensão dessa obra de Bakhtin (2010), é importante dizer, só pode se dar, razoavelmente, se for comprometida com o caminho metodológico trilhado pelo autor, qual seja, o reconhecimento da cisão entre os mundos e a construção argumentativa com vistas à superação da aporia, já que ele visa destranscendentalizar a ética, a estética e a ciência para refundá-las sobre o sustentáculo das noções de espaço e tempo.

3.2.1 Entre o universal e o particular

Bakhtin se insere na discussão filosófica, que perpassa a história da filosofia, ao postular a questão da conciliação entre o universal e o particular como unidade unio corrente. O filósofo

russo se opõe ao monismo, porquanto, se há na obra um dedo apontado para a manifestação entre o humano e o não-humano, o subjetivo e o objetivo, o tempo e o espaço, o repetível e o irrepitível, o inteligível e o sensível etc., esses opostos são trazidos à luz com o objetivo de mostrar a necessidade da relação unitária; o objetivo, portanto, do filósofo russo é mostrar a disjunção para falar da necessidade de um olhar para a unidade conciliadora, tendo o homem como centro dessa unidade.

No intuito de cumprir tal legado, Bakhtin faz uma crítica pesada ao teorismo, apontando o dedo em riste ao legado que o racionalismo deixou no pensamento ocidental, cujo resultado é a cisão dos mundos, diz enfaticamente Bakhtin (2010, p. 81): “Toda a filosofia contemporânea nasceu do racionalismo e está inteiramente impregnada do preconceito do racionalismo [...] segundo o qual somente o que é lógico é claro e racional”. A sua resposta heurística a isso, como já dissemos, é a “filosofia da vida”. Essa filosofia se filia, de certo modo, à filosofia participativa³⁵, como Bakhtin (2010, p. 50-1) mesmo argumenta de que ela é predominante “em todos os grandes sistemas filosóficos”. Contrária a essa tendência, a tentativa de um conhecimento teórico não participante, a partir de uma filosofia gnosiológica, teve domínio quase que exclusivo nos séculos XIX e XX, chegando mesmo a abrandar os termos “existir” e “realidade”, fazendo uma despersonalização do pensamento.

Porém, a questão em jogo diz respeito às categorias teóricas que não conseguem preservar a realidade dos atos em suas múltiplas dimensões, *a fortiori*, não é capaz de alcançar as suas irreduzíveis singularidades. Por quê? Porque “o ser singular, historicamente real, é maior e mais pesado que o ser uno da ciência teórica” (BAKHTIN, 2010, p. 87). O problema não é que não se pode fazer abstrações do produto ou do processo, como se Bakhtin se opusesse ao fazer teórico, como insinuam equivocadamente Bronckart e Bota (2012, p. 300-2), mas a questão está no fato de que nem a abstração do produto nem do processo podem ser tomadas como a totalidade do ato; portanto, a crítica feita por Bakhtin (2010, p. 50) é ao fato de que “o mundo como objeto de conhecimento teórico procura se fazer passar como o mundo como tal, isto é, não só como unidade abstrata, mas também como concretamente único em sua possível totalidade”. Fazê-lo, por assim dizer, é incorrer no teorismo, cujo olhar não vê o diferente, ou, por outro lado, poder-se-ia incorrer no empirismo, que apenas se ocupa do diferente. Logo, onde estaria então a conciliação?

³⁵ Que reflete sobre a participação no Ser ou na Comunidade do ser, portanto, uma perspectiva metafísica da realidade. Ou pode ser compreendida como participação no mundo da vida (*Lebenswelt*).

Essa conciliação se dá justamente no ato ético, ou seja, no *postupok* (ato/feito-façonha) em russo, que é uma ação de um agente intencionado, porquanto situado e não transcendente, que é responsável por aquilo que faz. Assim, o ato responsável, como um Jano bifronte, divindade mitológica romana com duas faces que olha, simultaneamente, para duas direções, está orientado para horizontes opostos, tanto para a singularidade irrepitível quanto para a unidade objetiva, abstrata. Deste modo, o ato, argumenta Bakhtin (2010, p. 43), “deve encontrar uma unidade de uma responsabilidade bidirecional, seja em relação ao seu conteúdo (responsabilidade especial), seja em relação ao existir (responsabilidade moral)”.

Vê-se então que o ato é constituído de dois mundos, que fora do evento singular do existir não se comunicariam, formando uma unidade única. E tais mundos põem em questão dois conceitos importantes na arquitetura bakhtiniana, quais sejam, a verdade universal e a verdade singular; os quais percorrem, é importante que se diga, a história da filosofia.

Istina, em russo, é a palavra empregada para o sentido de verdade universal, de realidade absoluta em oposição ao que é aparente, ilusório, sem permanência. Ela é usada para referir-se à verdade matemática, filosófica, dizendo respeito, portanto, ao conteúdo-sentido de uma teoria, ou mesmo de leis universais e a um universo de possibilidades, como comenta muito bem Amorim (2015, p. 25), “o que se opõe a *istina* é a ilusão, o que não é real”. Mas dessa verdade absoluta e universal não se pode retirar um imperativo categórico para o agir humano, como tenta fazer a ética formal kantiana e neokantiana, visto que esse mundo formalista não tem compromisso com o mundo concreto do ato responsável, por assim dizer, não é mais que o mundo da sua transcrição teórica.

Quanto a isso, Bakhtin (2010, p. 46) argumenta que “Para o dever não é suficiente apenas a veracidade, <é necessário> o ato de resposta do sujeito, que provém do seu interior”, pois do conteúdo válido não se pode tirar o dever, embora este possa estender-se sobre tudo o que é conteudisticamente válido. Nesse caso, não existe um dever deduzido do que é em si mesmo lógico, linguístico, estético etc., porque o dever, assegura Bakhtin (2010, p. 47), “é uma categoria original do agir-ato [*postuplenie-postupok*] (e tudo é um ato meu, inclusive o pensamento e o sentimento)”. Por conseguinte, do conteúdo-sentido não se pode dele deduzir o dever, deve-se dele exigir que seja verdadeiro, mas não ético em si mesmo, porque, como argumenta Amorim (2015, p. 22, grifo da autora), “somente o *ato* de pensar pode ser ético, pois é nele que o sujeito é convocado” a agir responsabilmente.

O dado abstrato, universal, que é em si parcial, deve ser pensado por um sujeito para tornar-se ato. Assim para se falar de um mundo em que a verdade universal faz-se unidade com a verdade singular, Bakhtin recorre ao termo russo *pravda*³⁶. Este termo traz em sua carga semântica a ideia de validade e de justiça. Isso quer dizer que “o conhecimento pleno é aquele que, além de verdadeiro, é válido porque é justo. Válido e justo em relação a quê?”, questiona Amorim (2015, p. 22): “Em relação ao contexto do sujeito que pensa, à posição a partir da qual pensa”. Portanto, todo ato do pensamento ou criativo é um ato responsável.

Entretanto, para precisar o conceito é necessário distinguir “ato” de “ação”. Esta, traduzida do russo *Tat*, pode prescindir do pensamento, figurando como algo mecânico e meramente técnico, constituindo-se uma impostura em que por ela o sujeito não assina. Todavia o ato compreende o pensar, portanto, o agir responsabilmente, dado que Bakhtin está tratando do ato de pensar e de criar como unidades da cultura em que nele o sujeito se revela, assina e por ele responde.

O ato de pensar, pode-se dizer que é uma resposta a uma convocação ética, porque assim como o conteúdo do pensamento teórico obedece a uma necessidade interna de coerência lógica, ele emerge de uma necessidade ética, designado pelo termo *nuditel'nost'*. O qual, segundo Bardet (2003, p. 119, nota 48), tradutora do russo para o francês, assegura ser um “termo inusitado no russo moderno que significa constrangimento ou obrigação proveniente de uma convicção interior”, o que é bem diferente de um constrangimento forçado, porém algo que emana de dentro. Para exprimir de maneira adequada o neologismo bakhtiniano e para fazer distinção da palavra *nécessité* em francês, Bardet propôs o neologismo *nécessitance*. Em português, Amorim (2015, p. 23) faz um empréstimo do francês, qual seja, *necessitância*, neologismo que até então dá conta do sentido específico. Em vista disso, “A *necessitância* de pensar um pensamento ou de a ele aderir é o *dever* do pensamento, o que se distingue do *ser* do pensamento”. Amorim (2015, p. 23, grifos da autora) diz mais: “O ser do pensamento é dado pelo seu conteúdo e obedece ao princípio de identidade: revela algo que é uno, idêntico a si mesmo e que é indiferente às singularidades dos sujeitos”. Ele é, por assim dizer, um ser possível, por ser universal; todavia, “o dever do pensamento é a adesão irrevogável do sujeito singular que promove assim sua participação no ser” (AMORIM, 2015, p. 23). Destarte, como

³⁶ Amorim (2015, p. 24) cita as indicações de nota da tradutora francesa, G. C. Bardet: “‘*pravda*’ é um dos dois termos significando verdade em russo. Em russo moderno, ele se emprega notadamente quando se trata de verdade ligada aos fatos ou da verdade própria a cada um. Antes, essa palavra significou ‘direito’, ‘justiça’. Esse sentido de ‘justiça’, ‘equidade’, ‘justo’, permanece vigorando até o início do século XX, notadamente nos textos filosóficos. Ele subsiste em certos empregos particulares e a título de conotação”. Op. cite BAKHTINE, M. *Pour une philosophie de l'acte*. Trad. Do russo Ghislaine Capogna Bardet. Lausanne: Editions l'Age d'homme, 2003, p. 18, nota 38.

assegura Bakhtin (2010, p. 46), “Para o dever não é suficiente apenas a veracidade, <é necessário> o ato resposta do sujeito, que provém do seu interior, a ação de reconhecimento da veracidade do dever”. Dessa maneira, a unidade se dá justo porque o sujeito situado, coberto de singularidade, o qual pensa um pensamento, confirma sua participação no ser universal e idêntico ao completá-lo e atualizá-lo justamente com o que não é idêntico nem repetível; o que é o ser real no acontecimento único de pensar o pensamento.

Embora sejam termos que exprimam realidades semânticas diferentes, é fundamental pontuar que não há uma oposição entre *pravda* e *istina*. O “caráter eterno da verdade”, argumenta Bakhtin (2010, p. 54), “não pode ser contraposto à nossa temporalidade [dando origem a um aparente paradoxo]”, o que se opõe à *istina* é a ilusão, o que não é real, mas não *pravda*, como poder-se-ia apressadamente se concluir, pois essa última é o que confere situacionalidade, singularidade e responsabilidade, portanto, realidade a um pensamento. É por ele que o sujeito assina, e tal assinatura diz respeito à posição que ele assume de seu lugar único e insubstituível, no espaço e no tempo, de maneira que “O ato real de cognição – não do interior de seu produto teórico-abstrato (isto é, desde o interior de um juízo universalmente válido) mas como ato responsável – incorpora cada significado extra-temporal no existir-evento singular” (BAKHTIN, 2010, p. 55).

Nessa unidade do ato, há, por assim dizer, uma dialética entre o sensível - designado por Bakhtin como *dan*, em russo, que é o mundo dado – e o inteligível – *zadan*, que é o mundo postulado – , que é a maneira que o filósofo russo encontrou de poder lidar com o ato como um todo. Dessa maneira, o modo como se pode lidar com o ato é por meio da descrição fenomenológica, cuja inspiração vem de Husserl, o qual chamou o método de retorno às “coisas mesmas”, ao *Lebenswelt*, ao mundo vivido. Todavia, importa dizer que enquanto o filósofo alemão permanecia em seu idealismo, Bakhtin foca no aspecto concreto, por conseguinte, contextual e situacional da descrição do ato, o que remete a um sujeito situado, *hic et nunc*. À vista disso, Bakhtin assegura que “um evento pode ser descrito somente de modo participativo”, ou seja, por meio do pensamento participativo, em russo *usastnoe myslenie* (BAKHTIN, 2010, p. 50). Como então isso se dá? Precisamos pensar então no processo criativo, cuja noção parte da empatia ativa.

3.2.2 Da empatia ativa ao evento: o eu, o outro e a exotopia

A *vzhivanie*, a empatia ativa, é um conceito imprescindível para arquitetônica de Bakhtin, com uma complexidade filosófica respeitável. Ele refere-se ao ato criador de maneira geral e revela-

nos a diferença e a tensão entre dois olhares, mas, de certo modo, foi ofuscado pela mais celebrada das contribuições teóricas do filósofo russo, o “diálogo” (WYMAN, 2008, p. 58). Por isso, voltar-se a ele é produtivo para fundar esta minha missão, não à toa *vzhivanie* é a precursora da noção de relação dialógica, cujos fundamentos já estão presentes em *Para uma filosofia do ato responsável* e, depois, em *O autor e a personagem na atividade estética* (1979 [2011]). Assim, levando em consideração seu valor *sine qua non* não apenas para arquitetura bakhtiniana, como também para todo ato criativo e, portanto, para esta tese, deter-me-ei um pouco mais na compreensão desse conceito.

O movimento do *self* em direção ao outro pressupõe uma dicotomia, uma busca e uma incompletude. O que o eu busca? Busca complemento, porquanto “para que seja eu, preciso do outro”, de maneira que “o ‘eu’ é a base da abertura, o ‘outro’ é a base que assegura a possibilidade de complemento” (CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 103). Nessa relação, o eu cria-se, autora-se através dos olhos do outro, porque o meu eu para mim mesmo é invisível, de modo que vivo para o outro e o outro para mim. Eis o movimento de empatia criativa fundado numa filosofia da criação, cujo modelo é o de Deus criando pessoas e pessoas fazendo *selves* por meio do ato criativo na autoria literária enquanto paradigma para a ação de criar. Na noção de autoria está, portanto, a verdadeira inventividade³⁷ e o tropo da arquitetura de Bakhtin. Explico em detalhes como isso funciona.

Ora, a *vzhivanie* diz respeito ao momento inicial em que o sujeito tenta se posicionar do ponto de vista do outro, um deslocar-se para ver-se pelos olhos do outro, o que só de lá é possível ver. Por isso essa noção oferece uma visão do que é a comunicação interpessoal ideal, proclamando o primado do contato emocional sem cair na fusão com o outro (WYMAN, 2008, p. 58). Esse processo tem, dois momentos, o da identificação, que é a empatia pura e, em seguida, o retorno a si, a objetivação ou abstração³⁸ (BAKHTIN, 2010, p. 61). Para designar esse segundo momento da atividade criativa, Bakhtin lança mão de um neologismo em russo “*vnenakhodimost’*”, traduzido como “o fato de ser do lado de fora”³⁹, o qual ficou conhecido

³⁷ Não é Bakhtin quem cria essa relação eu/tu. Ela já se fazia presente na filosofia clássica desde o século XVIII, chegando a Bakhtin via os neokantianos de Marburgo. Lá estava Cohen falando da santidade como força que une o homem e Deus, portanto, antes de Buber, ele já meditava na relação *self/outro* (CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 103). Mas ao focar na autoria, ele consegue contribuir de maneira significativa.

³⁸ Todorov assegura que há duas variantes nesse processo: “l’empathie, ou identification (tendance individuelle), et l’abstraction, tendance universelle” (1981, p. 153).

³⁹ “le fait de se trouver au-dehors” (TODOROV, 1981, p. 153).

pelo termo *exotopie*⁴⁰, cujas tradução e adaptação foram feitas por Tzvetan Todorov (1981, p. 153), quem primeiro sistematizou o pensamento de Bakhtin para a Europa Ocidental em “*Le principe dialogique*”, de 1981.

Utilizarei o termo exotopia, mas também o termo empatia ativa (*vzhivanie*), já que este diz respeito a todo o movimento do eu/outro. Desse forma, é muito importante começar tecendo algumas considerações, porque muito embora Bakhtin não tenha citado nem em *Para uma filosofia do ato* nem em *O autor e a personagem na atividade estética*, mas já se sabe que ele manteve um produtivo diálogo⁴¹ com Max Scheler, o qual é herdeiro do filósofo Franz Brentano (1838–1917), como mostram os trabalhos de pesquisa documental⁴² de Brian Poole (2001) e a pesquisa comparativa de Alina Wyman (2008), a qual traça uma comparação conceitual da empatia nas obras de ambos. No entanto, essa relação ainda não é adequadamente explorada⁴³, como assegura Wyman (2008, p. 59). Entretanto há relação tanto em *Para uma filosofia do ato* em que Bakhtin foca a questão da intersubjetividade e, mais tarde, aparece em *Autor e a personagem*, em que “a tarefa do autor, cujo papel é mais do que estreitamente artístico, é completar o indivíduo (personagem) de fora, elevando a pessoa acima do curso da consciência comunal e concedendo-lhe a dádiva da completude (*zavershennost*)” (BRANDIST, 2012, p. 14). De maneira que Bakhtin aplica a fenomenologia “personalista” de Scheler à noção de autoria, o que “revela uma preocupação com a elevação do indivíduo acima do todo social que será mais tarde traduzida em termos históricos” (BRANDIST, 2012, p. 15).

⁴⁰ Todorov (1981, p. 153) escreve: “et que je traduirai, littéralement encore, mais à l’aide d’une racine grecque, par *exotopie*”. Amorim (2006, p. 95-96) deixa-nos saber que alguns tradutores criticam a tradução de Todorov por sua estranheza ao russo, mas ela julga bastante feliz, pois refere-se de fato o situar-se em um lugar exterior.

⁴¹ O diálogo que estabelecerei com Scheler será mediado por Bakhtin. Recorrei a ele na medida em que for necessário para aprofundar as questões já postas pelo filósofo russo, portanto, ele será um auxiliar na compreensão e no aprofundamento das noções colocadas.

⁴² O artigo de Brian Poole “*From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler’s Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin’s Development*” (2001), parte do livro *Bakhtin and Cultural Theory* de Ken Hirschkop e David Shepherd, em que o autor se debruça sobre os manuscritos de Bakhtin e mostra a familiaridade do filósofo russo com Scheler, constante em ao menos 56 páginas de excertos do livro de Scheler *The Nature of Sympathy*, de 1912. Mas o artigo de Poole não trabalha em profundidade a relação complexa entre os conceitos de ambos autores. O detalhamento dessa pesquisa foi inicialmente apresentado por Poole na VIII International Bakhtin Conference, na Universidade de Calgary, Canadá, em 1997, cujo título foi “Bakhtin’s Early Philosophical Anthropology and New Archival Material (BRANDIST, 2012).

⁴³ Há dois importantes artigos que traçam a relação, um de Vladimir Nikiforov “*First Philosophy as Philosophy of Individual Postupok*” (2001), mostrando a opção de Bakhtin pelo ato e não pela noção de pessoa. Além desse, há outro artigo de Brian Poole “*From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler’s Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin’s Development*” (2001), parte do livro *Bakhtin and Cultural Theory* de Ken Hirschkop e David Shepherd, em que o autor se debruça sobre os manuscritos de Bakhtin e mostra a familiaridade do filósofo russo com Scheler, constante em ao menos 56 páginas de excertos do livro de Scheler *The Nature of Sympathy*, de 1912. Mas o artigo de Poole não trabalha em profundidade a relação complexa entre os conceitos de ambos autores.

Nessa relação entre os filósofos, o que me interessa aqui é a noção de *Vzhivanie* (empatia ativa), que é literalmente, como diz-nos Alina Wyman, “‘living into’ another self” (Viver em outro eu). Assim, a noção de *Vzhivanie* de Bakhtin, que é esse movimento feito em direção à consciência do outro, sem no entanto o sujeito perder o excedente produtivo de seu lugar no mundo, tem uma relação frutífera com a noção de empatia ativa (*Mitgefühl*) de Max Scheler, proposta em *Wesen und Formen der Sympathie* (“*Essência e forma da simpatia*”)⁴⁴. Dessa maneira, ambos os pensadores trabalham sob a perspectiva de uma empatia ativa, cujo resultado mostra-nos que ao invés de ser uma fusão entre as consciências, como era comum os filósofos contemporâneos de ambos proporem, tem-se uma compreensão ativa do sujeito, em que há uma soberania do empatizar, de maneira que a individualidade não se dissolve no processo empático.

Nessa proximidade, ambos os filósofos reagiram ao que Nietzsche dizia ser a empatia um sentimento secundário e reativador, bem como às teorias da empatia passiva produzidas no início século XX. Ambos filósofos se interessaram por questões religiosas e tiveram a noção do amor de Cristo, *Ágape*, como modelo de relação interpessoal ideal. Além disso, ambos reagiram às teorias da cognição que despersonalizam o sujeito, de maneira que Scheler traçou críticas a ética formal e Bakhtin se opôs veementemente ao método formal nos estudos literários (WYNAN, 2008; 2016).

Há dois momentos da empatia. Um é o movimento ativo do eu em direção ao outro, é o ativismo [*aktivnost*]⁴⁵ do eu, um é o deslocar-se para ver-se pelos olhos do outro. No entanto, lá não fica, o que seria um identificar-se completamente, uma pura empatia, assim Bakhtin fala então de um segundo momento de empatia: “ao momento da empatia segue sempre o da objetivação, ou seja, o de situar-se de si mesmo a individualidade compreendida através da empatia – separando-a de si mesmo, e retornando a si mesmo” (BAKHTIN, 2010, p. 61).

Desses dois momentos, é pertinente questionar como se dá a sucessão entre o de empatia pura, que é esse sair de si, e o de objetivação. Bakhtin não pensa esses momentos necessariamente como sucessão temporal, mas como concomitantes e interpenetrantes, visto que pensar em sucessão seria pensar que possa haver a pura empatia, mas não há, ela é apenas um momento abstrato. Portanto, “naturalmente, não há necessidade de pensar que ao puro momento da empatia segue cronologicamente o momento da objetivação, da formação; ambos são, na

⁴⁴ O texto ainda não tem tradução para o português, mas em espanhol é “*Esencia y forma de la simpatia*”, de cuja tradução faço uso (SCHELER, 1942).

⁴⁵ Traduzido do russo como ativismo, cujo sentido é de participação ativa em algo, como sujeito detentor da iniciativa da ação. Ver nota de Bakhtin (2011, p. 22).

realidade, inseparáveis” (BAKHTIN, 2010, p. 61). Disso, diz-se que há nessa dinâmica espacial “um outro sujeito da empatia, que é extralocalizado” (2010, p. 61), ou, na linguagem de Todorov (1981), exotópico.

Essa exotopia só é possível porque, como escreve Bakhtin: “Eu vivo *ativamente* a empatia com uma individualidade, e, por conseguinte, nem por um instante sequer perco completamente a mim mesmo, nem perco o meu lugar único fora dela” (2010, p. 62). Esse perder-se no outro seria a pura empatia, o que para Bakhtin, em geral, não é possível, porque a empatia é ativa e no perder-se há “no lugar de dois participantes, haveria um só – com consequente empobrecimento do ser” (2010, p. 63). Tal fenômeno patológico dar-se quando o objeto que se apodera do sujeito, o que não ocorre na empatia ativa, pois “não é o objeto que se apodera de mim, enquanto ser passivo: sou eu que *ativamente* o vivo empaticamente; a empatia é um ato *meu*, e somente nisso consiste a produtividade e a novidade do ato” (2010, p. 62, grifo do autor). Aqui há duas questões importantes, a primeira diz respeito à atitude moralmente livre do empatizar-se e a segunda corresponde à produtividade desse processo.

Como então saber que o que se dá não é meramente uma fusão emocional com o outro? Essa foi uma questão colocada por Nietzsche e respondida tanto por Scheler (1942) quanto por Bakhtin e a questão tem a ver com o amor cristão, pois o argumento era a de que esse amor não passava de um sentimentalismo em que o sujeito perde-se em seu objeto. Logo, a resposta de ambos os pensadores é que não se deve confundir a empatia ativa com a passiva: “o ser possuído, a perda de si, não têm nada em comum com a ação-ato *responsável* do renunciar-se a si mesmo ou da abnegação” (BAKHTIN, 2010, p. 63, grifo do autor). Este ato de renúncia de si para entrar empaticamente no mundo do outro, para Bakhtin, é um ato moral por excelência, diferente da empatia passiva; afinal, “na abnegação eu sou maximamente ativo e realizo completamente a singularidade do meu lugar no existir”. Nesse movimento, tem-se aí o evento, ou como diz Bakhtin: “a abnegação é uma realização que abraça o existir-evento”; ou como traduz Bronckart e Bota (2012, p. 308), “a abnegação é uma realização que enriquece o ser acontecimento”.

Para Bakhtin, como para Scheler (1942), um exemplo máximo de empatia ativa é o de Jesus Cristo. Ou seja, o ato de o Cristo se entregar voluntariamente à morte em favor dos homens mudou o mundo, de maneira que “o mundo que o Cristo deixou não será mais o mesmo que o mundo no qual ele nunca existiu; em seu princípio, é um outro mundo” (BAKHTIN, 2010, p. 64). Numa perspectiva da filosofia da moral que Bakhtin ensaiou, a participação na morte e vida do Cristo se dá pela abnegação, sendo este um dos elementos básicos de sua filosofia

moral; dessa maneira, nos apontamentos de Pumpianski sobre as conferências de Bakhtin em 1924, o filósofo russo dizia: “Uma verdadeira existência de espírito só começa quando eu começo o arrependimento.”⁴⁶ (BAJTÍN, 2015, p. 123). Sendo assim, é “o acontecimento da vida e da morte do Cristo” que fundam “o caráter da essência ontológica do mundo” (BAKHTIN, 2010, p. 98) e que não apenas constitui o modelo da atividade humana em geral, mas, sobretudo, dá vida aos atos humanos.

Nesse sentido, Bakhtin mostra que participa do acontecimento do ser o *ato vivente*, único e real, o qual engloba a vida do sujeito. Porém o reconhecimento desse acontecimento se dá apenas pelo sujeito que dele participa, algo de ordem subjetiva. Esse exemplo não é à toa, já que, de certa maneira, o que orienta o conjunto do projeto filosófico do ato são a vida e a morte do Cristo, ou melhor, sua obra de certa forma não é religiosamente⁴⁷ neutra, por isso, teologicamente motivada; pois o intento de Bakhtin (BAKHTIN, 2010, p. 64) é oferecer uma expressão científica adequada advinda de sua visão da religião cristã, já que para ele tal incursão ainda não havia recebido até então “uma expressão científica adequada nem uma reflexão aprofundada”, como ele mesmo assegura (BAKHTIN, 2010, p. 144).

Volto então à produtividade que é o evento para compreendê-lo melhor. Isso se dá porque há um “excedente de visão”, como vai ficar bem elaborado, porque em o *Autor e a personagem* vê-se uma aplicação metodológica de *vzhivanie*. De maneira que um homem que contempla o outro tem dele um excedente de visão, porquanto ele vê no outro o que o outro não vê de si. Esse fenômeno é “condicionado pela singularidade e pela insubstituíbilidade do meu lugar no mundo”, escreve Bakhtin (2011, p. 21). Dá-se então a produtividade, porque o sujeito de seu lugar único pode acrescentar algo ao outro, visto que ele não é apenas um *médium* passivo, de maneira que, como argumenta Bakhtin: “mediante a empatia se realiza algo que não existia nem no objeto da empatia, nem em mim antes do ato da empatia, e o existir-evento se enriquece deste algo que é realizado, não permanecendo igual a si mesmo” (2010, p. 62). Ou seja, “[...] tais ações completam o outro justamente naqueles elementos em que ele não pode completar-se (BAKHTIN, 2011, p. 22-23).

⁴⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “Una verdadera existencia del espíritu solo empieza cuando comienzo el arrepentimiento”

⁴⁷ Não apenas Bakhtin (2010) discute a questão, mas, sobretudo, a Ortodoxia Russa⁴⁷ que teve influência bastante forte em Dostoiévski, no que diz respeito à suspeita de a razão com suas categorias conseguir explicar a vida ou tentativa daquela apreender essa (PONDÉ, 2003). Não posso provar tal vínculo aqui, mas tenho suspeitado que a noção partilhada por Bakhtin (2010) concernente à recusa do mundo da vida ser reduzido a categorias teóricas ou a intuições estéticas vem, em partes, de sua teologia mística (CLARK; HOLQUIST, 2004).

Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu lugar se descortina de fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente da minha visão, do meu conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento (BAKHTIN, 2011, p. 23).

Mas aqui cumpre uma questão, como então é possível acessar o mundo do outro, sua consciência? Explico: há um homem que está sofrendo uma terrível dor, de maneira que eu a percebo por suas expressões faciais, sua mão que se põe sobre seu estômago, há toda uma expressividade externa que acena para mim de que aquela pessoa sente uma terrível dor. Então, a partir dessas expressões externas que posso tomar para compenetrar no interior desse indivíduo, no entanto, esses elementos de expressão não podem ser tomados como significados autônomos, mas um meio para se chegar ao seu interior – assim como os elementos linguísticos não podem ser compreendidos de maneira autônoma do evento discursivo do texto. Porém, esse não deve ser o objetivo último da compenetração, o fundir-se, pois isso me levaria a perder o meu lugar fora dele e tomar o sofrimento de homem como meu próprio sofrimento, eu gritaria a dor dele e já não conseguiria dar-lhe uma palavra de ajuda, de consolo. Por conta disso, a compenetração deve me motivar ao ato ético, ao ato de amor: “para a ajuda, a consolação, uma reflexão cognitiva, mas de qualquer modo a compenetração deve ser seguida de um retorno a mim mesmo, ao meu lugar fora do sofredor, e só deste lugar o material da compenetração pode ser assimilado em termos éticos, cognitivos ou estéticos” (BAKHTIN, 2011, p. 24).

Nesse retorno, marcado pela objetivação, os elementos de expressão têm a função de acabamento. Eis mais uma noção vinculada à empatia ativa. O acabamento é o que o sujeito exotópico faz do homem que sofre e que, por acaso, continua a sofrer. Ou melhor, pode-se pensar na figura de um retratado que tem um horizonte infinito à sua frente e o retratista, aquele que é responsável por pintá-lo, por dá-lhe um ambiente, este é uma espécie de enquadramento, uma moldura. Isso porque o retratado não pode ver completamente a si mesmo, cuja função é do retratista construir o todo. Como escreve Amorim: “o acabamento aqui não tem sentido de aprisionamento, ao contrário, é um ato generoso de quem *dá de si*. Dar de sua posição, dar aquilo que somente sua posição permite ver e entender” (2006, p. 97). Há nisso dois pontos de vistas, o de quem viver à mercê do devir e o do sujeito exotópico que o empresta um suplemento de visão por estar de fora. Logo, “o conceito de exotopia designa uma relação de tensão entre pelos menos dois lugares: o do sujeito que vive e olhar de onde vive, e daquele que, estando de fora da experiência do primeiro, tenta mostrar o que vê do olhar do outro” (AMORIM, 2006, p. 101).

Ante a tudo isso, é importante observar que há o perigo de se cair na empatia estética em que se capta apenas uma expressão do evento, um produto, mas não seu processo. Ela “não significa ainda alcançar a plena compreensão do evento” (BAKHTIN, 2010, p. 65), pois, “somente a partir do interior de tal ato como *minha* ação responsável, e não de seu produto tomado abstratamente, pode haver uma saída para a unidade do existir” (2010, p. 66). É necessário, por isso, conhecer a verdade da relação entre o sujeito e o objeto, por exemplo, “por mais que eu conheça a fundo uma determinada pessoa, assim como eu conheço a mim mesmo, devo, todavia, compreender a verdade [*pravda*] da nossa relação recíproca, a verdade do evento uno e único que nos une, do qual nós participamos” (2010, p. 65).

Nesse movimento exotópico de compreensão, o sujeito não pode se furtar da responsabilidade: “Compreender um objeto é compreender meu dever em relação a ele (a orientação que preciso assumir em relação a ele), compreendê-lo em relação a mim mesmo na singularidade do existir-evento: o que pressupõe minha participação responsável, e não uma abstração [de mim mesmo]” (BAKHTIN, 2010, p. 66). Isso significa dizer que, como sintetiza bem Magalhães Junior (2010, p. 40) “o Ser só pode ser compreendido como evento dentro de minha participação, e não como simples contemplação estética ou como objetivação”. Isso porque “Equiparar-me ao outro, espelhando-me, é perder-me, mas fazer do outro um outro eu-mesmo é também apenas encontrar ali um duplo” (MAGALHÃES JUNIOR, 2010, p. 40). Destarte, o ato ético não está meramente no movimento de empatia, mas sim na resposta de amor. “Somente o amor pode ser esteticamente produtivo, somente em correlação com quem se ama é possível a plenitude da diversidade” (2010, p. 129). O ato ético firma-se sobre o amor (BAKHTIN, 2010; SCHELER, 1942). Por isso, “o ato é essa realidade irreduzível de ordem moral que constitui o próprio núcleo da vida humana e que deve, conseqüentemente, ser erigido como objeto da filosofia primeira” (BRONCKART, BOTA 2012, p. 305).

3.2.3 O sujeito situado

“Os sujeitos existem no ser real da história, *transitivo* e aberto em sua eventicidade” (MARTINS *et al.*, 2012, p. 134, *itálico dos autores*). Isso porque dentro da contemplação estética ou da cognição teórica não se vive, não há vida, portanto lá não há sujeitos, apenas objetos, produtos. Essa qualidade de transitividade do sujeito é importante porque é fundamento básico para a compreensão da arquitetônica bakhtiniana.

O termo transitividade, que está presente nas edições⁴⁸ francesa (*transitivé*), inglesa (*transitiveness*) e portuguesa, pode fazer o leitor, familiarizado com a palavra, significá-lo como “incompletude de significação a requerer um complemento”, sem se atentar para o outro sentido que diz respeito à noção de transitoriedade, cuja tradução de Budnova (1997) para o espanhol é *caduvidad*, a qual chama atenção para tal sentido, de maneira que “a transitividade [transitoriedade] do Ser é, afinal, *sua processualidade, sua transformação permanente* a impedir uma coincidência absoluta e definitiva do Ser consigo mesmo”, como asseguram Martins, Leite e Pontes (2012, p. 135, itálico dos autores). É a participação no evento do Ser, digo, a apreensão situada do sujeito, que garante o processo (*pravda*) do ato e sua eventicidade aberta em que há a ideia de um agir que termina e principia de modo incessante, bem diferente da identificação do ser consigo mesmo que remete à ideia verdade *istina*.

O sujeito é, por assim dizer, na *filosofia do ato responsável*, um agente dotado da capacidade de realizar atos concretos, o que significa dizer que ele não é transcendental, despersonalizado, extra-histórico ou extrassocial, *a contrario*, é situado historicamente, cuja participação se dá ao agir responsabilmente e ao realizar práticas sociais, organizadas por esferas de atividade, as quais pressupõem a relação intersubjetiva e o aqui e o agora, o que mais tarde Bakhtin chamaria de *cronotopo*.

Nesse sentido, o sujeito é tanto um *eu para-si*, condição de formação de sua identidade subjetiva, quanto um *eu para-o-outro*, condição necessária para inserção de sua identidade no plano relacional; portanto responsivo e responsável. Tal constatação permite dizer que o outro é condição para o sujeito, de igual modo, que o eu define também o outro. Nisso está o fato de o *self* não poder ter uma visão completa de si de dentro, mas apenas pelos olhos do outro.

A implicação que essa noção de sujeito traz é a de que este não pode alegar assujeitamento às regras gerais sem passar por sua apreciação, ele não tem desculpa para dizer-se vítima, exceto em circunstâncias de coação. Sobral (2008, p. 229) tece um excelente comentário sobre isso: “as relações entre sujeitos não submetem os sujeitos, singulares, ao coletivo de sujeitos, despersonalizando-os, e ao mesmo tempo não atribui a cada sujeito a possibilidade de se sobrepor ao coletivo, tornando-se autárquico”. Dito de outro modo, não há imperativos práticos sem que a respeito deles se decida eticamente participar, por isso não há *álibi*.

De toda forma, o que há é um sujeito agente situado que realiza atos concretos, e por serem sempre atualizáveis estão em processo, cujo resultado é um produto (conteúdo-sentido). Nesse

⁴⁸ Respectivamente de Bardet (2003), Liapunov (1993) e Faraco e Miotello (2010).

sentido, a dialética dialógica produto-processo diz respeito ao fato de que o ato pode ser, enquanto produto, objeto de uma generalização, todavia seu processo, enquanto único e irrepetível, não pode ser objeto de generalização. Porquanto, como assegura Sobral (2008, p. 226), “entender um ato é entender o todo do ato, sua dialética produto-processo, seu caráter situado, isto é, de ação humana que ocorre num *hic et nunc*, aqui e agora”. Ou seja, ato de um sujeito, de uma autoconsciência situada.

3.3 DA CONSCIÊNCIA AO DISCURSO: OS VALORES

Ainda, num tom filosófico, é pertinente mostrar como se dá a saída que Bakhtin faz do ato na consciência do sujeito até a sua manifestação discursiva. Para tanto, importa lembrar que é próprio do ser humano responder a valores, diferente dos animais que respondem a estímulos bioquímicos. Isso diz que cada um responde aos valores de um centro valorativo subjetivo que inclui tempo e espaço e orienta os sentidos. Quanto a isso, Bakhtin argumenta:

Expressões como “alto”, “baixo”, “abaixo”, “finalmente”, “tarde”, “ainda”, “já”, “é necessário”, “deve-se”, “mais além”, “mais próximo”, etc. não somente assumem o conteúdo sentido no qual fazem pensar – isto é somente o conteúdo-sentido possível – mas adquirem um valor real, vivido, necessário e de peso, concretamente determinado do lugar singular por mim ocupado na minha participação no existir-evento (BAKHTIN, 2010, p. 119).

Nisso encontra-se a base de como o sentido se atualiza. E, embora Bakhtin não tenha discorrido sobre questões linguísticas específicas, a questão do sentido já estava fortemente presente na *Filosofia do ato*. A questão colocada é justamente o fato de que existem valores como entidades abstratas e eternas, os *a priori* de Husserl e Scheler, mas é o sujeito que atualiza seu sentido: “a eternidade do sentido, fora de sua realização, é somente uma eternidade possível privada de valor, *insignificante*”, enfatiza Bakhtin com um grifo (2010, p. 120). Assim sendo, é na encarnação que o conteúdo-sentido significa: “a eternidade do sentido adquire um valor real, torna-se significativa” (2010, p. 120), torna-se concreta.

Para Bakhtin e seu Círculo, a significação dos enunciados, como constata Faraco (2009, p. 47), “tem sempre uma dimensão avaliativa, expressa sempre um posicionamento social valorativo”. Nesse sentido, todo enunciado é ideológico, como diria Volochínov (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014). O que Bakhtin e seu Círculo colocam em cena é a axiologia como condição de possibilidade dos sentidos da linguagem humana. Muito embora isso esteja posto, a questão dos valores não é, na maioria das vezes, colocada no seu devido lugar de importância, junto às outras noções, no estudo bakhtiniano, como aponta Marília Dionísio (2010; 2011), cujo trabalho feito por ela é bastante importante porque traz em detalhes

o fato de “a dimensão axiológica como uma das três grandes coordenadas da concepção de linguagem bakhtiniana” (DIONÍSIO, 2011, p. 172), cujas duas outras são a unicidade do ser e do evento e a relação eu/outro (FARACO, 2009, p. 22).

Por ser fundamental à arquitetônica bakhtiniana em contraposição às perspectivas transcendental e positivista, a problemática do valor é colocada em discussão em *Para uma filosofia do ato* a partir das noções de tom emotivo-volitivo de centro de valor, dizendo respeito ao compromisso ético, portanto, situado e a preferência de Bakhtin (2010) pelo mundo dos valores experimentados, cuja descrição sua arquitetônica deseja fazer.

É esta arquitetônica do mundo real do ato que a filosofia moral deve descrever, não como um esquema abstrato, mas como plano concreto do mundo do ato unitário singular, os momentos concretos fundamentais da sua construção e da sua disposição recíproca. Estes momentos fundamentais são: eu-para-mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro; todos os valores da vida real e da cultura se dispõem ao redor destes pontos arquitetônicos fundamentais do mundo real do ato: valores científicos, estéticos, políticos (incluídos também os éticos e sociais) e, finalmente, religiosos. Todos os valores e as relações espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes momentos emotivos-volitivos centrais: eu, o outro, e eu-para-o-outro (BAKHTIN, 2010, p. 115).

O tom emotivo-volitivo diz respeito ao valor que realmente é afirmado e assumido pelo sujeito, o qual pensa de seu lugar único. Já o “centro de valor” não é mais que um ser humano que participa responsabilmente na relação com o centro concreto de valores, que é “pensado, visto e amado. É um ser humano este centro, e tudo neste mundo adquire significado, sentido e valor somente em correlação com um ser humano” (BAKHTIN, 2010, p. 124). Assim é que o mundo concreto faz sentido, porque “Toda existência possível e todo o sentido possível se dispõem ao redor de um ser humano como centro e valor único” (2010, p. 124).

A contraposição concreta entre o eu e o outro é, para Bakhtin (2010, p. 142), o princípio arquitetônico supremo do mundo. “O eu e o outro são, cada um, um universo de valores”, como comenta muito bem Faraco (2009, p. 21). “O mesmo mundo, quando correlacionado comigo ou com o outro, recebe valores diferentes, é determinado por diferentes quadros axiológicos” (FARACO, 2009, p. 21). Então, os valores abstratos (universais) devem ser reconhecidos para que ele faça sentido ao sujeito de seu lugar único (BAKHTIN, 2010, p. 107).

Em “*Para uma filosofia do ato responsável*”, a relação entre eu e outro não tem uma elaboração específica no âmbito da linguagem. Ela permanece como “uma espécie de metafísica da interação” (FARACO, 2009, p. 73) - à qual questão volto mais à frente - e cujos contornos vão passar a receber a partir de 1924 [1923] em “*O problema do conteúdo, do material e da forma*

na arte verbal”⁴⁹, e em 1926 na chamada de virada linguística do Círculo. Ocasão em que o enunciador passa a ser compreendido como um complexo de posições sociais avaliativas e não apenas como um ser empírico.

Essas vozes aparecem sob análise em *Problemas da poética de Dostoiévski* (1929), em que Bakhtin (2013) argumenta em favor da tese de que Dostoiévski é o criador de um gênero romance novo, o polifônico. Deste modo, ele interpela as obras de arte romanescas, fazendo seu caminho da estética à facticidade da vida, buscando acessar a complexidade da linguagem do cotidiano, que, afinal, são os elementos de que é feita a poética dostoiévskiana.

As relações dialógicas descritas em *Problemas da Poética de Dostoiévski* sem a noção de valor não podem existir. Os termos utilizados para ele é juízo (de valor), “posicionamento”, “posição de um autor” e “posição semântica”. Logo, a relação dialógica é a manifestação na linguagem de um posicionamento de um sujeito em relação ao outro. Em termos mais gerais, como coloca Dionísia (2011, p. 178), “toda vez que ocorre um juízo de valor e conseqüente realização na linguagem definindo uma posição autoral frente à outra posição autoral-valorativa, a relação dialógica se instaura”.

Nessa obra, ao colocar em questão a poética do grande literato russo, Bakhtin vai além da estética e postula um problema filosófico mais fundo, qual seja, um problema ontológico⁵⁰. Mas no sentido em que essa palavra se refere à pergunta pelo “o que há”, e na estética de Dostoiévski, o que há é diálogo. No entanto, pode-se dizer mais, pois para Bakhtin (2013, p. 223), o que há é o diálogo inconcluso, porque, como ele mesmo afirma: “ser é comunicar-se pelo diálogo. Quando termina o diálogo tudo termina”. Assim, como comenta Hebeche (2010, p.10): “‘o que há’ não é uma coisa, um sujeito, um construto, uma lei, um princípio, uma concepção do mundo, mas apenas o caráter de estar-em-aberto do diálogo entre as mais variadas idéias”.

Ao fazer uma dura crítica à filosofia moderna, que vai de Descartes a Kant, com a noção de sujeito como princípio da unidade do mundo, em que o mundo converteu-se para sujeito em imagem ou representação, de maneira que “a unidade da consciência garante em si a representação objetiva do mundo” (HEBECHE, 2010, p. 14), ele faz uma crítica ao princípio

⁴⁹ O texto é um dos poucos finalizados por Bakhtin. Ele foi provavelmente escrito em 1923, enviado para publicação à revista *Russkii Sovremennik*, mas por ter sido fechado o texto só foi publicado em 1975, ano da morte de Bakhtin, na coletânea de seu trabalho, *Voprosy literatury i estetiki* (FARACO, 2015, p. 95).

⁵⁰ Para Hebeche (2010) é ontológico, embora a ontologia tradicional seja monológica, mas se não tomá-la numa tradicional a atribuição a uma questão ontológica é válida, assim como o foi em Heidegger e em Nietzsche, pois nem toda ontologia é metafísica, embora em Bakhtin ela tenha o pé na metafísico.

monístico, visto que o princípio da unidade do ser torna-se em princípio da unidade da consciência (BAKHTIN, 2013, p. 89). Por ser assim, como argumenta Hebeche:

Ora, a crítica ao modelo da consciência é um processo que se dá ao longo das primeiras obras de Bakhtin e mesmo desdobra-se em PPD quando, no final, ao invés dos termos “consciência” e “autoconsciência” passa-se a empregar de modo mais consistente a noção de discurso, ou melhor, da concepção que entende o discurso a partir da consciência à concepção que toma a consciência como discurso (HEBECHE, 2010, p. 14).

Dessa forma, Bakhtin considera, ao comentar sobre Dostoiévski-artista, que a ideia é interindividual e intersubjetiva, de maneira que a dimensão de sua existência não é a consciência individual, todavia, a comunicação dialogada entre as consciências, portanto, ela não é uma formação individual subjetiva, e sim “um acontecimento vivo que irrompe no ponto de contato dialogado entre duas ou várias consciências, Nesse sentido, a ideia é semelhante *ao discurso*, com o qual forma uma unidade dialética” (BAKHTIN, 2013, p. 98, itálico do autor). Dado isso, está posta a passagem do ponto monológico da consciência para a esfera polifônica do discurso em Dostoiévski, porque, como assegura Bakhtin (2013, p. 98), “como discurso, a ideia quer ser ouvida, entendida e ‘respondida’ por outras vozes e de outras posições”.

No entanto, é importante se colocar que há quem diga que a passagem da consciência para a linguagem não é uma questão de todo resolvida filosoficamente em Bakhtin; ou melhor, a relação entre as vozes das consciências e o discurso por onde elas acham passagem. Sobre isso Hebeche arrazoa:

Por mistério deve ser entendido aqui a presença de uma metafísica ainda não suficientemente reconhecida como tal. O mistério dos fundamentos da metafísica em que o bakhtinismo foi concebido começa a se desfazer assim que entende a aceitação, não suficientemente tematizada, da noção de exterioridade e, por conseguinte, dos problemas daí decorrentes como o da conexão entre significante e significado, entre a palavra e a coisa, entre o autor e a obra, entre o diálogo e o seu conteúdo. Embora aí se destaque o diálogo, preserva-se por vezes o foro íntimo da consciência como o âmbito mais privilegiado do que o da execução da palavra. O espírito é, neste caso, mais relevante do que a letra? E assim a palavra dialógica ganha sentido porque ressoa na intimidade da consciência (HEBECHE, 2010, p. 17).

Embora, o mesmo Hebeche (2010) que ressoa a questão de que a relação entre metafísica e linguagem não está, nitidamente, resolvida em Bakhtin, não desmerece o avanço e as contribuições bakhtinianas para fazer ver as relações dialógicas e possibilitar, por meio de *Problemas da poética de Dostoiévski*, uma poética da escuta das muitas vozes contra a escuta de uma única voz dos romances monológicos.

De todo modo, o romance polifônico é a recriação da natureza polifônica da própria vida, pois se coloca “como autocompreensão da força dos discursos que constituem a ‘nossa complicada forma de vida’, antes da sua abstração pelo discurso objetivador” (HEBECHE, 2010, p. 104). É nessa perspectiva, cujo fundamento está em sua *Filosofia do ato*, que Bakhtin faz a crítica de se tentar dissecar o cadáver da linguagem deixando escapar a sua vitalidade, ou seja, uma crítica do estudo do conteúdo desprezando o seu processo. Postas essas questões, é necessário reservar um lugar para discutirmos a questão da dimensão axiológica-valorativa como fundamento do sentido em Bakhtin e em seu Círculo, porque a avaliação emotivo-volitiva toca em todas as outras questões importantes que abordarei mais à frente.

Além da *Problemas da Poética de Dostoiévski*, a questão do valor receberá uma atenção linguística de Bakhtin e seu Círculo tanto no âmbito do conteúdo, mostrando que não há palavra sem ideologia, em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, quanto no âmbito da forma e do estilo em “Gêneros do Discurso”.

A questão do valor é abordada como entonação⁵¹ [valorativa, expressiva, narrativa etc.]. Porquanto, para além da alteração do comportamento físico da voz na realização da fala em sua dimensão psicobiofisiológica⁵², em Bakhtin e Volochínov (1976), a entonação tem alguns atributos que vão desde o julgamento de valor à seleção e combinação dos vocábulos. Tais atributos são muito bem resumidos por Dionísio:

(a) a mais pura manifestação da avaliação e do julgamento de valor; (b) chão comum entre o discurso na vida e o discurso na arte; (c) social por excelência; (d) estabelece conexões entre o discurso verbal e o contexto extraverbal; (e) elemento do todo que envolve também os eventos da vida e o discurso verbal formando uma unidade indissolúvel; (f) determinada pelas avaliações e julgamentos, tanto quanto a seleção como a combinação de nossas palavras; (g) como um atributo mais amplo, é responsável pela seleção dos vocábulos (menos dos dicionários e mais das falas dos outros como decorrência de posicionamentos avaliativos e valorativos) bem como pela combinação (sintaxe) entre eles (DIONÍSIO, 2011, p. 175).

Para Bakhtin/Volochínov (2014) a apreciação é o que faz com que haja a mudança de sentido da palavra de um contexto para outro. Sendo assim é a ela que “se deve o papel criativo nas mudanças de significação. A mudança de significação é sempre, no final das contas, uma

⁵¹ Em “Gêneros do Discurso”, “Bakhtin não estabeleceu sistematicamente, mas que pode contribuir para o propósito de tentar mapear minimamente um quadro geral, aqui apenas citado: (1) não-entonação da palavra na língua; (2) entonação expressiva individual do outro; (3) entonação expressiva do gênero do discurso; (4) entonação gramatical e, (5) entonação narrativa, exclamativa, exortativa” (DIONÍSIO, 2011, p. 176).

⁵² Seja como tom, que compreende o padrão de altura da voz (timbre, graves, agudos, qualidade), ou como prosódia que diz respeito à altura, volume, tempo e ritmo.

reavaliação: o deslocamento de uma palavra determinada de um contexto apreciativo para outro” (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014, p. 140-141).

A entonação expressiva, de que fala Bakhtin, é tanto “[...] um dos recursos para expressar a relação emotivo-valorativa do locutor com o objeto do seu discurso” (BAKHTIN, 1992 [1952-53], p. 308), quanto determina a escolha dos recursos a serem mobilizados na construção do enunciado: “A relação valorativa [do locutor] com o objeto do discurso (seja qual for esse objeto) também determina a escolha dos recursos lexicais, gramaticais e composicionais do enunciado” (BAKHTIN, 1992 [1952-53], p. 308).

A palavra é, por assim dizer, um signo e todo signo é ideológico (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2014) e isso refere-se à questão do valor, pois, como resume bem Faraco (2009, p. 47), “algumas vezes, o adjetivo ideológico aparece como equivalente a axiológico”, ou melhor, “os enunciados têm sempre uma dimensão avaliativa, expressa sempre um posicionamento social valorativo”. No entanto, é fundamental esclarecer o que é ideologia no sentido em que toma Bakhtin, porque, não apenas no âmbito das análises de discurso, mas em toda Ciências Humanas, essa palavra talvez seja a mais mal-dita⁵³, lugar de muito mal-entendidos.

No Círculo, a palavra ideologia, mesmo quando aparece em *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, não tem uma conotação negativa⁵⁴ de inversão/mascaramento da realidade, falsa consciência, como preconizavam Karl Marx e Engels, em *Ideologia Alemã*; ou mesmo, ela não é a ideia de assujeitamento de Althusser ou de Gramsci, “nem sequer um sistema de ideias” (SÉRIOT, 2010, p. 17). Porém, trata-se de uma palavra tomada para se referir ao que alguns autores chamam de cultura imaterial do espírito, ou seja, o universo dos produtos do espírito humano. Assim, “ideologia é o nome que o Círculo costuma dar, então, para o universo que engloba a arte, a ciência, a filosofia, o direito, a religião, a ética, a política, ou seja, todas as manifestações superestruturais” (FARACO, 2009, p. 46). Sériot (2010, p.16) diz mais, ideologia em Volochínov: “são todas as ideias que ‘as pessoas’ têm na cabeça, conjunto sempre manifesto e transparente na consciência, já que para ele o *inconsciente não existe*” (grifos do autor). Deste modo, pode-se falar de ideologias para referir-se às esferas de atividade de produção imaterial, como a religião, a filosofia, a arte, a ciência, a ética, a política etc.

⁵³ Terry Eagleton, em seu livro *Ideologia: uma introdução*, reúne dezesseis noções elementares para esse vocábulo.

⁵⁴ Há dois significados básicos para o termo: um fraco e um forte, como designou Stopinno a partir do filósofo político Noberto Bobbio. O primeiro é positivo, dizendo respeito ao conjunto de ideias, valores e, mesmo, crenças políticas, capazes de orientar as coletividades; já o segundo é negativo, dizendo respeito a uma distorção do conhecimento na percepção da realidade, certa herança do conceito de Marx (KONDER, 2002).

Existem, então, duas razões pelas quais um enunciado é ideológico: primeiro, porque todo enunciado é produzido dentro de uma esfera de atividade humana; segundo, porque todo enunciado exprime uma posição avaliativa, não havendo, por assim dizer, enunciado neutro. Por ser assim, essa palavra ideológica serve a diferentes sujeitos ou grupos na defesa de seus diferentes valores, de maneira que ela se torna uma arena, lugar em que, para usar uma formulação de Dionísio (2011, p. 77), “índices de valores contraditórios se confrontam” e, claro, cuja dinâmica específica da polêmica religiosoafetiva brasileira me propus a investigar.

3.4 A LINGUÍSTICA E O ENUNCIADO CONCRETO

Se todo ato do sujeito é situado, responsivo e responsável, e aqui se inclui até mesmo o pensamento, então todo ato de fala se dá num contexto semântico-axiológico, porquanto toda vez em que alguém toma a palavra o faz assumindo um posicionamento valorativo e uma entonação, cujo resultado não é em uma mera oração ou frase com conteúdo abstrato, mas um enunciado concreto formulado dentro de um gênero do discurso, que pressupõe valores, uma relação entre eu/outro e um aqui e um agora. Vê-se aí a perspectiva da refração avaliativa da relação do indivíduo com o mundo, fundada na *filosofia do ato responsável*, cuja elaboração passa a ganhar contornos mais específicos, em 1924, no texto *O problema do conteúdo, do material e da forma na arte verbal*, sendo a primeira vez em que a linguística aparece, já sob apreciação crítica de Bakhtin, voltando sempre a ela para estabelecer pontos e contrapontos em várias obras no que diz respeito ao estudo científico da linguagem.

A linguagem, em termos bakhtinianos, não é menos que a forma fundamental de interação do eu com o outro, de modo que a interação verbal é a realidade fundamental da linguagem, a qual se dá de maneira situada social e historicamente, em que “o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade”. Com isso está posta a natureza interdiscursiva da linguagem, pois, como assegura Beth Brait, “podemos interpretar o dialogismo como o elemento que instaura a constitutiva natureza interdiscursiva⁵⁵ da linguagem” (2005, p. 95) Desse modo, Bakhtin (2010, p. 83), mesmo não tendo elaborado um conceito sistematizado de linguagem, sobretudo nas obras de juventude, em *Para uma filosofia do ato responsável* já está nítida que a linguagem é muito mais adequada para exprimir os atos responsáveis do que revelar o aspecto lógico abstrato do mundo teórico. À vista disso, o filósofo

⁵⁵ Embora essa palavra não apareça no repertório bakhtiniano, mas a noção se faz presente, por isso tornou-se apropriada falar de interdiscursividade aproximando-a à dialogismo, à heterogeneidade etc.

russo assevera que o evento não é de maneira alguma inefável, mas o é o pensamento abstrato em sua pureza teórica. Tal dificuldade de expressão do mundo abstrato puro se dá porque, segundo Bakhtin (2010, p. 84), “historicamente a linguagem desenvolveu-se a serviço do pensamento participante e do ato, e somente nos tempos recentes de sua história começou a servir o pensamento abstrato”.

Além disso, a respeito da atenção dada à linguagem em seu acontecer pragmático, embora pensadores que ajudaram a pensar a linguística no século XIX, como Wilhelm Humboldt, que colocou a função comunicativa da linguagem em segundo plano para fazer sobressair a formação do pensamento⁵⁶; e mesmo aqueles que projetaram certa prioridade da função expressiva, a exemplo dos seguidores de Vossler, a compreendiam como expressão da realidade individual do falante. A esse respeito, Bakhtin (2011, 270, *itálicos do autor*), ao tratar do “Enunciado como unidade da comunicação discursiva”, faz questão de acentuar: “a linguagem é considerada do ponto de vista do falante, como que de *um* falante sem relação *necessária* com *outros* participantes da comunicação discursiva”. No entanto, poder-se-ia alegar que o falante era levado em conta, no entanto, apenas enquanto ouvinte que compreende passivamente quem diz.

Ora, o fundamento para tal crítica e formulação conceitual subsequentes está no fato de que a expressão do ato realiza a inteira plenitude da palavra, a qual compreende “tanto o seu aspecto de conteúdo-sentido (a palavra-conceito), quanto o emotivo-volitivo (a entonação da palavra), na sua unidade” (BAKHTIN, 2010, p. 84). Aqui está a base para a noção de enunciado concreto, de maneira que se foge tanto do subjetivismo quanto do objetivismo, pois para Bakhtin (2010, p. 84) “a palavra plena e única pode ser responsabilmente significativa: pode ser a verdade (*pravda*), e não somente qualquer coisa de subjetivo e fortuito”. No entanto, alegar que a linguagem pode exprimir o ato responsável pode fazer pensar que é possível uma análise exaustiva e conclusiva, mas isso seria supervalorizar o poder da linguagem. Ao contrário, o que se pode fazer é aproximar-se do ato por meio de uma descrição, ou seja, uma fenomenologia do mundo do ato, porque, para Bakhtin (2010, p. 84), “Um evento pode ser descrito somente de modo participante”. Sobral, por sua vez, esclarece muito bem que “‘a concepção dialógica da linguagem’ é qualificada como dialógica porque propõe que a linguagem (e os discursos) têm seus sentidos produzidos pela presença constitutiva da intersubjetividade (a interação entre

⁵⁶ Humboldt dizia: “Sem fazer nenhuma menção à necessidade de comunicação entre os homens, a língua seria uma condição indispensável do pensamento para o homem até mesmo na sua eterna solidão”. Op. Cit. Bakhtin (2011, p. 270).

subjetividades) no intercâmbio verbal”, ou mais especificamente, “nas situações concretas de exercício da linguagem, dos atos de linguagem” (2008, p. 231).

Partir dessas assertivas é dialogar, por assim dizer, com a linguística saussuriana, mas ir muito além dela. Pois logo se percebe que quanto à concepção de linguagem, pode-se concordar com Saussure (2006) em pontos importantes, quais sejam, de que ela partilha de um lado individual e outro social, não sendo possível conceber o primeiro sem o segundo, e vice-versa; de igual modo, concorda-se que a linguagem é uma instituição atual e um produto do passado, pressupõe-se, por assim dizer, um produto e um processo na dinâmica da história.

Contudo, para o mestre genebrino seria difícil se estudar a linguagem levando-se em conta todo esse fluxo de coisas ao mesmo tempo, pois lhe parecia um aglomerado confuso de elementos heteróclitos. Na verdade, muito além de um suposto desprezo pela *parole*, como muitos o acusam, a concepção de ciência, fruto do positivismo, não lhe permitia um método capaz de dar conta desses vários aspectos, por isso ele estaria na obrigação de estabelecer a dicotomia *langue/parole* e ficar com a primeira como objeto da linguística, já que seu ponto de vista era a vista de um ponto da abstração.

Então, vê-se logo que a pertinência científica da linguística está estritamente subordinada a um método e a um objetivo abstrato do que a uma abertura maior para a análise da realidade dos fatos que envolvam outros elementos pertinentes, a lembrar da situação comunicativa situado sócio-historicamente. Nesse sentido, uma pergunta se impõe: por conta de se achar o ideal difícil, deve-se abortá-lo e tomar o mais fácil como produto do todo? É assim que a ciência da linguística procede ao tomar como científico apenas o recorte dos elementos abstratos, daquilo que é formalizável dentro de um sistema fechado. Porém, uma análise apenas desses elementos, embora diga alguma coisa, todavia não diz muito a respeito do funcionamento real da linguagem, já que eles podem muito bem falar do que é universalizado, mas nada do particular, podem falar do que é inteligível, mas nada do sensível. No entanto, é importante dizer que a abstração da língua é legítima e necessária, e como assegura Bakhtin (2013, p. 207), ela “tem importância primordial para os nossos fins”, contudo ela não dá conta da “língua em sua integridade concreta e viva”. Porquanto, tal abstração precisa ser estudada em sua realização concreta, não em seu isolamento dentro do sistema de signos.

Por ser assim, está claro que o objetivo do estudo de Bakhtin (2013, p. 207) é “o *discurso* [*slovo*], ou seja, a língua em sua integridade concreta e viva, e não a língua como objeto específico da linguística, obtido por meio de uma abstração absolutamente legítima e necessária

de alguns aspectos da vida concreta do discurso”. Para tanto, sem desprezar a linguística, ele mostra que é preciso ir além dela; atualmente, fala-se em Análise do discurso, todavia o filósofo russo falava em metalinguística, ou como prefere alguns, a exemplo de Faraco (2009), falava-se em translinguística. No entanto, diferente de algumas vertentes da Análise do discurso, Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoievski* (2013, p. 207), assegura categoricamente que “as pesquisas metalinguísticas, evidentemente, não podem ignorar a linguística e devem aplicar os seus resultados”. Isso porque “a linguística e a metalinguística estudam um mesmo fenômeno concreto, muito complexo e multifacetado – o discurso⁵⁷ [*slavo*/palavra] -, porém estudam sob diferentes aspectos e diferentes ângulos de visão”. Por ser assim, elas não devem se fundir, mas se completarem mutuamente.

Nesse sentido, vê-se a necessidade de outra ciência que não se detenha apenas sob o objeto sentença, cujas relações remetem aos elementos linguísticos abstratos, mas que crie o objeto enunciado, o qual pressupõe a relação entre sujeitos situados, responsivos e responsáveis. A necessidade dessa nova ciência foi anunciada por Bakhtin, no entanto, não se pode dizer que ele a criou formalmente, pois, como argumenta Faraco (2009, p. 105), “ele não recorta um ‘objeto calculável’, nem formula proposições formais de método”, todavia oferece uma contribuição bastante significativa, porque propõe uma arquitetônica filosófica voltada à linguagem capaz de ancorar essa nova ciência.

Essa perspectiva de Bakhtin, é importante dizer, entra em choque com uma parte da crítica de Volochínov (BAKHTIN [VOLOCHÍNOV], 2014) à Linguística, o que faz pertinente fazer uma breve incursão em alguns elementos a respeito dessa crítica que Volochínov, em *Marxismo e filosofia da linguagem*, faz no que se refere à noção de sistema sincrônico não comportar nenhuma objetividade, o que resultaria, segundo Volochínov (BAKHTIN [VOLOCHÍNOV], 2014), erro crasso persegui-lo com objetivo científico. Ainda assim, é possível ver na obra um percurso metodológico que inclui a análise linguística, o que mostra um problema de incoerência interna na obra (FARACO, 2009, p. 106).

Um dos pontos diz respeito ao fato de que Volochínov estabelece uma distinção entre sinal, o qual está no plano do repetível, e signo, que figura no plano do irrepitível, do mutável. Qual

⁵⁷ O termo *slovo*, que é traduzido por discurso, é retraduzido para o francês com o neologismo *Mot* [Palavra], em maiúsculo por Sériot e Tytkowski-Ageeva (2010). Isso porque discurso em Bakhtin em nada tem a ver com o sentido compartilhado por Pêcheux. Sériot (2015, p. 14) esclarece: “Em Bakhtin e Volosinov, o objeto posto em cena com tanta insistência não é o *discurso* no sentido de Pêcheux, definido em geral como um conjunto de enunciados que ‘circulam’ sem que sua fonte possa ser estabelecida ou atribuída, que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras comuns de funcionamento”.

elaboração presumível do próprio Bakhtin (2010) e que remete a uma ênfase preterida na polissemia emergente nos contextos possíveis de enunciação. Contudo, sendo essa relação complexa, Volochínov assume que na língua há sinalidade mas que esta não a constitui (BAKHTIN [VOLOCHÍNOV], 2014, p. 97). Como assegura bem Faraco (2009, p. 107), ele “não consegue lidar com clareza com a especificidade gramatical, negando-lhe pertinência num ponto de seu texto e pressupondo-a em outro”, e quando a pertinência oportuna do sinal se desmorona, torna-se fundamento para uma palavra sem conteúdo.

Diferente de Bakhtin (2010), Volochínov (BAKHTIN [VOLOCHÍNOV], 2014) parece ter confundido os planos da sentença e do enunciado (FARACO, 2009, p. 108), sobretudo por ter desconsiderado a contribuição de Saussure (2006) para o fato de que o ponto de vista cria o objeto, por isso parece não conseguir lidar bem com as questões que a presença do objeto da linguística pode ajudar a resolver, de maneira que acaba por fazer, pelo menos em parte de seu texto, um diálogo de surdos com a linguística saussuriana.

Essa questão, juntamente com outros elementos relacionados à autoria, divide especialistas a respeito da autoria atribuída à Bakhtin em lugar de Volochínov. Instala-se então uma querela em torno da obra em questão. Ao tomar partido a respeito disso, Patrick Seriot, juntamente com Tylkowski-Ageeva, fez uma nova tradução do russo de *Marxismo e filosofia da linguagem* para o francês, publicada, em 2010, como *Volosinov, Marxisme et philosophie du langage: les problèmes fondamentaux de la méthode sociologique dans la science du langage*; cujo prefácio desta tradução, escrito por Sériot, como resultado de um dedicado estudo, foi publicado no Brasil, com tradução de Marcos Bagno, como *Volosinov e a filosofia da linguagem*, em 2015.

Sériot (2015) recorrendo à ampla documentação, só recentemente disponível na Rússia e no mundo anglófono, faz uma espécie de trabalho arqueológico, e apresenta de maneira minuciosa, e muito mais polida do que Bronckart e Bota (2012), em *Desmascarando Bakhtin*, como se deram vários equívocos e possíveis razões para o fato de se atribuir a Bakhtin a obra de Volochínov; outrossim, ele mostra razões para a confusão em torno de alguns conceitos, como o de ideologia e de enunciação, que se fez juntar, sobremaneira no Brasil, Volochínov a Pêcheux, a Lacan, a Foucault *et cetera*.

Assim, dentre os argumentos que apontam para o fato de a obra não ser de Bakhtin, estão as diferenças. É que o estilo argumentativo de *Marxismo e filosofia da linguagem* é sobremaneira combativo, de modo que Sériot (2015) aponta um diálogo de surdos entre Volochínov e a linguística saussuriana. Todavia, importa dizer que há razões de haver esse diálogo monológico.

Tal razão vincula-se à visão antiformalista que o grupo de docentes do ILJaZV (*Institut sravnitel'noj istorii literatur i jazykov Zapada i Vostoka* [Instituto de História Comparada das Literaturas e Línguas do Ocidente e do Oriente]) do qual Volochínov⁵⁸, que fazia parte desde 1924, compartilhava, fê-lo, sobremaneira, enxergar a partir do *Curso de Linguística Geral* (CLG) um perigo iminente na URSS, o que pode ter levado a designá-lo de um objetivismo abstrato num tom negativo. Nessa, Volochínov coloca em questão a realidade do objeto de conhecimento da linguística, qual seja, a língua tomada dentro de um sistema isolado sem correspondência com o exterior.

Essa separação entre o interno e o externo preocupa bastante Volochínov⁵⁹, no entanto, não apenas ele, já que fazia parte de umas das tópicas acadêmicas da época, conhecida sob o nome de *metod uvjazk* (método do vínculo), também perseguido por Jakobson em seu estruturalismo ontológico na tentativa de superar as antinomias de Saussure. Além disso, fala-se também de como as traduções do *Curso* influenciaram na confusão da relação linguagem/língua/fala. Tanto que, nas primeiras traduções, a relação linguagem/língua não foi apresentada como um problema de conhecimento, em que “*linguagem* tende a se confundir com *fala* como atividade ‘real’, ‘concreta’, que se opõe à língua como sistema abstrato” (SERIOT, 2015, p. 109).

Enquanto Bakhtin (2013 [1929]), em *Problemas da poética de Dostoiévski*, obra da mesma época, assume a perspectiva de que a abstração da linguística não dá conta do todo da linguagem, mas que é pertinente se for levada em consideração seu objetivo específico, Volochínov apenas concebe a possibilidade de se estudar o linguístico no plano da enunciação, sendo o estudo linguístico o ponto de chegada, jamais o ponto de partida, consequência disso está em sua metodologia proposta.

Não entrarei em detalhes sobre as demais questões a respeito da disputa de autoria, pois desviaria do foco deste trabalho, até porque também há inúmeras publicações sobre isso, além de que já assumi de que farei coro com aqueles que reconhecem as obras consideradas escritas por seus respectivos autores, apenas as que foram assinadas por eles em suas primeiras publicações, sobre as quais não há disputas. Neste caso, o autor que primeiro a assinou na primeira edição de *Marxismo e filosofia da linguagem*, em 1929, publicada em Leningrado, foi

⁵⁸ Volochínov só foi confirmado como doutorando no Instituto, em 9 de junho de 1928, sob orientação de V. Desnickij como consta no dossiê de doutorado dele, publicado em 1995 (SERIOT, 2015, p. 53).

⁵⁹ Sériot (2015, p. 107, 108) mostra como a frequência de certas palavras e expressões no livro deixa isso explícito: “(*nerazryvnaja organiceskaja*) svjaz [vínculo (indissociável, orgânico)], *soedineny mezdu soboj* [ligados entre si], *zivoj sintez* [*síntese viva*], *soprjazeny* [reunidos], *tesno svjazany* [estritamente ligados], *nerazryvno svjazany* [indissolúvelmente ligados], *nerazryvno spleteny* [indissolúvelmente entrelaçados], *neotdelimy* [inseparáveis]”.

Volochínov. Portanto, parece-me razoável entender que embora tenha, de certo modo, uma concepção de linguagem comum e certa influência do pensamento de Bakhtin na obra supramencionada, fico com as palavras do próprio filósofo russo numa entrevista, em 1970, concedida a Duvakin (1993, p. 146 *apud* SÉRIOT, 2015, p. 49): “Volosinov... é o autor do livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, um livro que, poderíamos dizer, me é atribuído”.

Por fim, marcar, por assim dizer, essas diferenças de posicionamentos quanto às possibilidades de estudo da língua/linguagem é importante porque ressoa diretamente no estudo do processo discursivo engendrado pela enunciação e pelo enunciado concreto⁶⁰.

3.4.1 As relações dialógicas: enunciado, gênero, campo e *cronotopo*

A metalinguística de que fala Bakhtin (2013) tem sua base material no enunciado concreto, o qual é a culminância do linguístico e do extralinguístico, cujo verdadeiro objeto são as relações dialógicas, como bem vai ser delineado em “O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências” (BAKHTIN, 2011). O diálogo, por assim dizer, é o fundamento do enunciado como unidade real da comunicação discursiva.

Se essas relações dialógicas repousam sobre a metáfora do diálogo é, portanto, crucial deslindar o seu sentido conceitual, porque, por sua variedade semântica, esse termo tem levado muitos a equívocos, ou como diria Faraco (2009, p. 60), “diálogo” é uma palavra mil vezes “mal-dita”. E uma das questões que causa certa confusão é que diálogo, enquanto conceito de Bakhtin e de seu Círculo, não diz respeito à interação face a face, ou à fala dos personagens no texto dramático, nem mesmo à conversa de personagens em determinada forma composicional em narrativas escritas; o que interessa a outras disciplinas⁶¹.

Contudo não quer dizer que no diálogo concreto, no sentido restrito, não haja relações dialógicas, muito pelo contrário, até mesmo numa palavra dita há, quanto mais em um diálogo concreto, pois “as relações dialógicas são relações (semânticas) entre toda espécie de enunciados na comunicação discursiva” (BAKHTIN, 2011, p. 323). Vê-se então que “as relações dialógicas são bem mais amplas que o discurso dialógico no sentido restrito. Entre obras de discurso profundamente monológicas sempre estão presentes relações dialógicas”

⁶⁰ É importante dizer que os termos enunciação e enunciado tem diferentes acepções nos estudos da linguagem, o que me interessa aqui é focar na noção que emana dos estudos bakhtinianos. Para melhor ver a variedade de acepções confira: BRAIT, B.; MELO, R. “Enunciado/enunciado concreto/enunciação”. In: BRAIT, B. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.

⁶¹ Tal estudo interessa à Análise da Conversação, que se ocupa das trocas de turnos entre interactantes de uma conversa. Interessa também aos etnógrafos da fala, à Antropologia Linguística etc.

(BAKHTIN, 2011, p. 332). Nesse caso, a análise metalinguística se ocupa não do diálogo em si, mas do diálogo no sentido amplo, com a dinâmica de vozes que se presentificam ali, condicionando a forma e as significações do que é dito. A isso que se convencionou chamar de dialogismo, cuja variante é dialógica, e aqui, é importante separar o que é dialógico do que é dialogal (face a face), de modo que toda relação dialogal é dialógica, porém nem toda relação dialógica é dialogal.

Dessa maneira, a questão que Bakhtin (2011, p. 313) coloca é assaz importante, e responde ao questionamento⁶² do que pode ser supostamente “formalizável” num estudo científico da linguagem, porque diz respeito ao fato de se a ciência pode tratar de certas “individualidades absolutamente singulares como os enunciados, se eles não iriam além dos limites do conhecimento científico generalizador”. E a resposta é positiva, por assim dizer, para sustento da qual ele mobiliza três argumentos:

Em primeiro lugar, o ponto de partida de toda ciência são as unicidades ímpares, e em todas etapas da sua trajetória ela permanece ligada a estas. Em segundo lugar, a ciência, e acima de tudo a filosofia, pode e deve estudar a forma específica e a função dessa individualidade. [em terceiro lugar] A necessidade de uma precisa conscientização do corretivo permanente das pretensões da análise abstrata (linguística, por exemplo) ao pleno esgotamento de um enunciado concreto (BAKHTIN, 2011, p. 313).

Dessa forma, vê-se que o estudo científico da metalinguística situa-se na fronteira entre análise da língua, do enunciado isolado, da sentença, e a análise do sentido, que é o enunciado dialógico. O que antes, portanto, chamava-se de extralinguístico, extraverbal, “subentendido do enunciado e que, geralmente, compreendia o conceito *situação*, encontra-se na Metalinguística uma expressão mais adequada”, ou seja, esses aspectos passam então “a ser chamados de aspectos metalinguísticos, e mais precisamente, relações dialógicas” (SOUZA, 1999, p. 75, *itálico do autor*).

As relações dialógicas, por sua vez, não podem ser reduzidas nem a meramente relações lógicas, mesmo que dialéticas, nem tão somente a relações linguísticas, pois elas não existem no sistema da língua. Bakhtin (2011, p. 323) mesmo afirma que “As relações dialógicas são relações (semânticas) entre toda espécie de enunciados na comunicação discursiva”. Por isso que “dois enunciados, quaisquer que sejam, se confrontados em um plano de sentido (não como objetos e não como exemplos linguísticos), acabam em relação dialógica” (2011, p. 323).

⁶² Refere-se à questão levantada na primeira seção desta tese.

Nessa perspectiva, se o enunciado concreto é a base do dialogismo, então, também é importante distingui-lo da frase, da sentença, da oração linguísticas, igualmente, do ato de fala individual. Isso porque nem Bakhtin, nem seu Círculo, investiga a frase como unidade linguística pura, autônoma do todo do enunciado. Ora, a frase para Bakhtin (2011) é percebida como um enunciado monológico, sem relação com o exterior, portanto, fechado e sem sujeito agenciador. Neste sentido, a frase é arrancada de seu funcionamento vivo com vistas à decomposição em unidades menores, como palavra, fonemas, morfemas etc. Igual procedimento se faz com as categorias sintáticas como a oração, a qual é definida apenas como uma categoria dentro do enunciado, no entanto, sem relacioná-lo ao global (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014).

Assim, o enunciado monológico é estudado procurando as relações imanentes no interior do enunciado desenraizado da dinâmica da língua viva. Dessa maneira, postula-se que o alcance maior de análise é a frase, ignora, por assim dizer, as relações exteriores a ela, o que resulta no distanciamento entre a sintaxe e as questões de composição do discurso. Todavia, de modo diferente, o enunciado concreto é, como postula Bakhtin (2011) ao tratar dos “gêneros do discurso”, a unidade da comunicação verbal em que a oração se torna uma resposta, um enunciado concreto, ou melhor, ela torna-se uma compreensão responsiva de outro locutor, sofrendo influência das relações vivas no uso da língua. Isto é, as pessoas trocam enunciados concretos, compostos com a ajuda da unidade, como as palavras, as combinações de palavras, orações etc., mas elas não trocam, em si mesmas, oração, frase ou sentenças (BAKHTIN, 2011).

Sendo assim, é operativo explicitar as características distintas do enunciado concreto, quais sejam: ele é criado, portanto, um fato real; é uma unidade de gênero, o que pressupõe uma unidade da comunicação verbal; é irreproduzível, o que diz respeito ao seu acabamento real, muito embora possa ser citado; as suas pausas são reais e têm autor e destinatário. (SOUZA, 1999).

Quanto esse último traço, Bakhtin discorre e coloca em questão a relação fundamental para este trabalho, a do sujeito destinador com o sujeito destinatário do enunciado:

Um traço essencial (constitutivo) do enunciado é o seu *direcionamento* a alguém, o seu *endereçamento*. À diferença das unidades significativas da língua – palavras e orações – que são impessoais, de ninguém a ninguém estão endereçadas, o enunciado tem autor (e, respectivamente, expressão, do que já falamos) e destinatário.

Os enunciados, sejam orais ou escritos, têm conteúdo temático, organização composicional e estilo próprios, sendo, deste modo, realizados em gêneros discursivos correspondentes às esferas de atividade humana onde são gerados (BAKHTIN, 2011). Não é à toa que a etimologia

da palavra gênero *gen*, de base indoeuropeia, significa gerar, produzir, cujo substantivo *genus*, *generis*, significa “linhagem, “estirpe”, “raça”, “povo”, “nação” (FARACO, 2009, p. 122). Ou seja, por isso a noção de gêneros são tipos de *enunciados relativamente estáveis* produzidos no interior de um dado campo de utilização da língua (BAKHTIN, 2011, p. 262), o que significa dizer que eles são maleáveis e plásticos, porque assim o é a dinâmica das atividades dos seres humanos.

Isso posto, sejam os gêneros primários - que são classificados como os ditos cotidianos, normalmente os orais -, sejam os gêneros secundários, os que retomam os primários em construções culturalmente mais elaboradas, têm de ser estudados remetendo a certa esfera de atividade humana, ou seja, de um campo discursivo. Logo, eles cumprem funções sociocognitivas, balizando os atos sociodiscursivos, bem como o entendimento do agir humano no tempo e no espaço. “A própria relação mútua dos gêneros primários e secundários e o processo de formação histórica dos últimos lançam luz sobre a natureza do enunciado (e antes de tudo sobre o complexo problema da relação de reciprocidade entre linguagem e ideologia”, escreve Bakhtin (2011, p. 264).

Então, por meio do estudo dos gêneros é possível ver como o tempo se atualiza no espaço, ou seja, pode-se estudar o que Bakhtin (1998, p. 84) designou como “*chronotope*”, o lugar coletivo espaço-temporal de onde as histórias são contadas através das trajetórias dos gêneros. Enquanto a ênfase da *exotopia* é no movimento do homem no espaço, o *cronotopo* enfatiza o tempo, porquanto não há contradição entre ambos, todavia ênfases diferentes. Se o estudo do gênero remetendo ao homem falando numa dada esfera de atividade, remete também à temporalidade, de modo que “a concepção de tempo”, como assegura Amorim, “traz consigo uma concepção de homem e, assim, a cada nova temporalidade, corresponde um novo homem” (2006, p. 103), sua visão de mundo e, portanto, valores dominantes.

Em síntese, estudar os enunciados humanos é remetê-lo aos gêneros discursivos, a um campo discursivo onde os sentidos se atualizam e torna possível a compreensão de certo cronotopo. Isso Bakhtin fez por meio das obras literárias, nesse mesmo espírito, proponho analisar, sob uma perspectiva dialógica, a argumentação no espaço [público] político. Ou seja, como os valores, as ideologias, cosmovisões se atualizam ali e se chocam, apontando certos tipos de homens em polêmica e em luta pela hegemonia discursiva. Para tanto, preciso deixar bem claro a quais noções de retórica argumentativa me filio, cujo diálogo me autoriza chamar este empreendimento de *análise dialógica da argumentação*.

4 POR UMA ANÁLISE DIALÓGICA DA ARGUMENTAÇÃO

*Onde quer que haja persuasão, há retórica. E onde quer que haja 'sentido', há 'persuasão'.
(Kenneth BURKE, 1969, p. 172)⁶³.*

Da modernidade para cá, os olhares sobre a retórica são repetidas vezes de suspeita, desprezo, mas também de surpresa e fascínio. Às vezes, quando se fala a alguém de retórica tem de sempre provar o que ela não é. Sim, ela é uma arte milenar, mas há sempre uma turba que a olha com certo desprezo, outros a identificam apenas com o sentido pejorativo que seu adjetivo pode assumir nos contextos. Por exemplo, quando querem deslegitimar um discurso, dizem: “não passa de um discurso retórico”. A questão é: não é fácil afastar a retórica dessa adjetivação colocada em cena, sobretudo, por Platão, e, talvez, não deva ser o dever imediato de seus estudiosos; no entanto, mostrar que ela, como qualquer arte humana fundamental, pode servir a distintas finalidades e, por sua vez, os usos desbaratados não podem servir-lhe de definição, porque não se define a medicina pelos que a utilizaram mal. Por outro lado, deve-se deixar bastante público que um grupo crescente de estudiosos tem lhe devolvido a dignidade e a grandeza, mostrando, uma vez mais, o que é a retórica. Mas, afinal, o que é a retórica? Eis uma problemática interessante que me obriga a fazer um caminho, ainda que breve, e a tomar posicionamentos.

Na perspectiva que adoto, a argumentação retórica esteia-se na comunicabilidade, na discutibilidade e na situacionalidade, com vistas a compreender como se dá o funcionamento da interação humana por meio da mobilização de recursos persuasivos. Claro, isso não a define, e esta é a intenção. No entanto, tal assertiva projeta um foco de luz esclarecedor sobre o caminho que percorro daqui para frente, o qual é pavimentado por diferentes retoricistas.

Ora, atualmente, sob o prisma dessa antiga arte inventada pelos gregos, muitos são os estudos que têm se mostrado profícuos, cuja contribuição uma análise retórica oferece enquanto leitura sintomal das manifestações humanas através dos discursos que produzem, “associando estes a visões do mundo, valores, modos de pensar característicos a determinadas épocas e comunidades e àquilo que em cada moldura é reconhecido como persuasivo e constituiu assim o quadro da ideologia dominante” (GRÁCIO, 2010, p. 78).

⁶³ Tradução própria do autor. Texto original: “Wherever there is rhetoric. And wherever there is ‘meanig’, there is ‘persuasion’”.

No campo das ciências da linguagem, algumas são as interfaces com a argumentação retórica, dentre elas há um bom diálogo do campo da retórica com os estudos dialógicos bakhtinianos. Todavia, acredito que ainda é possível lançar olhares mais penetrantes para questões específicas, aprofundando, por assim dizer, a relação de modo a se pensar uma “análise dialógica da argumentação”. Porquanto, à luz da interface que aqui empreendo, podemos ver mais claramente que o homem contemporâneo é interpelado, mais do que em qualquer outra época, por uma quantidade abundante de vozes em disputa na arena social, digo, na esfera pública; pois, afinal, além de a modernidade ser densamente retórica em seus múltiplos movimentos, como nos mostram Michel Meyer (2007, 2010) e Marc Angenot (2008), o homem não é menos que um ser dialógico, polêmico e retórico, cuja visão da realidade, o sentido das palavras e dos argumentos não são deduzidos, deterministicamente, de um dicionário ou de um tratado retórico, mas da relação concreta que o sujeito vai tendo com as palavras e com os argumentos do outro, mobilizados em situações reais de trocas languageiras. Por exemplo, não é possível compreender que os termos “preconceito”, “intolerância” e “homofobia” assumem sentidos não apenas diferentes, mas, sobretudo, divergentes ao serem acionados por sujeitos posicionados em campos antagônicos nos debates em torno do *PL da homofobia* sem que se olhe para o evento em toda sua situacionalidade e vínculos ideológicos que ali se atualizam.

Isso porque a linguagem figura não apenas como recurso no quadro geral da ação humana, contudo como constitutiva do próprio agir humano. É essa mesma linguagem que diferencia o ser humano dos demais animais, como Ernst Cassirer (2005) nos faz saber, tanto pela capacidade única da comunicação simbólica por meio de línguas, quanto por oferecer condição ao pensar e ao agir responsáveis (BAKHTIN, 2010, 2011); ela é a mesma, enquanto língua natural que figura como condição para as divergências em torno de determinadas questões, conforme postula Chaïm Perelman (1986). Questões essas que não aparecem no vazio sociocultural, muito pelo contrário, estão intimamente relacionadas às transformações que os homens e as sociedades sofrem. Está posta, desse modo, a complexa relação entre homem, linguagem, sociedade e história, deixando ver daí sua condição situada, *hic et nunc*, que lida com o universal e o particular, com o inteligível e o sensível, com o antes e o depois.

Sendo assim, qualquer análise de atos linguístico-argumentativos deve ser feita levando-se em conta tal condição humana. Não fazê-lo é correr o risco de se cair nos erros do objetivismo ou do subjetivismo. Destarte, tais afirmações são possíveis, enquanto proposta teórico-metodológica, levando-se em conta a profícua contribuição de uma filosofia dialógica para os estudos retórico-argumentativos. Por isso, julgo importante compreender o paradigma retórico

que a Nova Retórica retoma, de maneira que, a partir disso, farei o devido diálogo, propondo, no capítulo seguinte, os elementos de uma análise dialógica da argumentação. Para tanto, inicio este percurso fazendo uma visita às origens da retórica, seu auge e declínio, até chegar à refundação da [nova] retórica. Nesse momento novo, detenho na compreensão das propostas e rupturas que a Nova Retórica traz, bem como suas implicações teóricas para as Ciências da Linguagem. Por último, resumo algumas abordagens da relação entre nova retórica e o dialogismo bakhtiniano, mostrando o aval que a interface me dá para avançar aos dispositivos de uma análise dialógica da argumentação.

4.1 DA RETÓRICA ANTIGA À DESLEGITIMAÇÃO

Não é difícil concluir que a retórica seja anterior à sua história, porque não é possível imaginar que os homens antes do V da era cristã não tenham feito uso da linguagem com vistas a influenciar seus semelhantes. Mas não há razões para dizer que a retórica, enquanto campo de elaboração técnica, tenha sido empreendida por outros povos, porque ela, assim como a filosofia, a geometria e tantas outras ciências, é uma invenção grega. Deste modo, a primeira *tékhne rhetoriké* (arte retórica) foi publicada por Córax, discípulo do filósofo Empédocles, no V século a.C., mais aproximadamente em 465, na Sicília grega, num contexto de guerra civil em que os cidadãos sicilianos precisaram de princípios práticos para reaverem seus bens ante a justiça. Nascia então a retórica com um fim eminentemente prático, ligada a disputas judiciais (REBOUL, 2004). Desde então, pode-se assegurar que, quando o que é objeto de certeza torna-se problemático, dando lugar à discussão, eis a condição para o [re]nascimento da retórica. Por isso, como assegura Michel Meyer (2007, p. 12), a retórica liberta “o homem da violência”, porque “argumentar é escolher o discurso contra a força” e é, justamente, nesse espírito que ela renasce em meados do século XX e faz-se fundamental sobretudo neste século XXI, quando presenciamos espíritos de diferentes naturezas em polêmica no seio da democracia deliberativa.

4.1.1 Sofística, Erística, Dialética e Retórica

Por ser a análise da polêmica o *télos* supremo deste trabalho, acho importante logo afirmar que a sofística, a erística, a dialética e a retórica (por que não a heurística? Sim), todas estas artes antigas estão, de algum modo, relacionadas à polêmica ou ao discurso polêmico. Porém, de imediato, sinalizo que não pretendo fazer uma arqueologia destas relações, no entanto, na medida do possível, apontarei algumas relações. De antemão, destaco o primoroso trabalho de

doutorado, recém-defendido⁶⁴, do linguista brasileiro Daniel Neves (2017), cujas relações entre essas artes, ele estabelece numa perspectiva arqueológica e analítica.

Com a retórica, a dialética e a erística, estamos diante de três técnicas discursivas que compartilham formas comuns de raciocínio, mas como nos informa Angenot, “nenhuma delas pode afirmar a partir de prova demonstrativa” (2015, p. 150). Com a sofística e a erística, estamos diante de duas técnicas que se configurariam, à vista de Aristóteles, como deturpações da dialética ou da retórica. Mas, comecemos pelo início: a sofística.

Como já sabemos, muitos, se pudessem, negariam, mas fato é que a retórica tem seu desenvolvimento inicial com os sofistas. Mormente, o conhecimento que se tem dos antigos sofistas se dá pelo olhar dos escritos de Platão, como em *Górgias* (388 a. C), que os caracterizou como pensadores imorais e indignos de respeito. Por conta disso, há um demasiado olhar pejorativo para um movimento que foi não apenas diversificado, mas, sobremaneira importante para a constituição da democracia, de estudos iniciais da gramática, sem falar no fato de que foram eles responsáveis por criar a retórica como arte do discurso persuasivo. “É aos sofistas”, comenta Reboul, “que a retórica deve seus primeiros esboços de gramática, bem como a disposição do discurso.” (2004, p. 9).

Como educadores imigrantes⁶⁵, na Antiguidade, os sofistas viajavam ensinando eloquência e filosofia, cujo destaque é o ensino das técnicas discursivas com vistas à composição de discursos adequados para lidar com as diferentes situações na vida da *polis*. Não é novidade dizer que “o estudo da retórica orientado pelos sofistas provavelmente abordou desde detalhes gramaticais, escolha de palavras, figuras de linguagem, a assuntos de composição, estrutura e argumentação” (PREZOTTO, 2009, p. 16), no intento de tornar o discurso mais convincente.

Em Protágoras, o mais célebre dos sofistas, converge a sofística e a retórica. Não apenas é atribuída a ele a máxima relativista, qual seja, “o homem é a medida de todas as coisas” - dito de outra maneira, as coisas são como se apresentam a cada homem, não havendo, portanto,

⁶⁴ A tese de doutorado de Daniel Neves, “*Debates orais no Supremo Tribunal Federal: um modelo de interação polêmica*”, foi defendida em dezembro de 2017 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

⁶⁵ Os sofistas, enquanto educadores imigrantes, foram além da educação básica ensinada pelos professores de música, ginástica e gramática, os quais ensinavam a ler e a escrever, cujo aproveitamento era apenas de poucas famílias aristocráticas. Eles foram os promotores da nova educação na Grécia de modo que a democracia proporcionou a criação de instituições que favoreceram o ensino sofístico voltado para os jovens que já possuíam a educação básica, promovendo um ensino mais livre de questões “moralizantes”, ou melhor, como diz Melliandro Galinari, estudioso da Sofística, eles transgrediram “as fronteiras morais e culturais do mundo antigo” (2016, p. 74).

outro critério de verdade. Mas também a ele o préstimo de ser o primeiro a dispor os quatro tipos de discursos (pedido, ordem, pergunta e resposta), chamando atenção para os modos verbais, estrutura frasal e/ou ações objetivadas ou realizadas na comunicação. A respeito desse distinto sofista, Olivier Reboul (2004, p.7) nos informa: “Foi decerto o primeiro a interessar-se pelo gênero dos substantivos, pelos tempos verbais, bem como pela psicologia das personagens de Homero; em suma, pelo que depois será chamado de ‘gramática’”.

Protágoras de *Abdera* é o primeiro a proceder à divisão dos nomes em femininos, masculinos e neutros. Charpin (1983, p. 50-51 *apud* PREZOTTO, 2009, p. 16) afirma que “ao se constatar traços regulares numa língua, passa-se em seguida ao enunciado das regras, das normas. É desta época, com os sofistas como técnicos, que data a aparição de uma ciência gramatical, mais precisamente da gramática normativa”, mas quanto a isso, diz-se que a intenção primeira de Protágoras não era a mudança do uso, cujo foco demasiado deu-se na gramática normativa moderna⁶⁶, todavia, de ensinar aos seus alunos, sobretudo em casos duvidosos, o bom manejo da língua, afinal, a finalidade da retórica era persuadir os ouvintes. Portanto, a visão deles decerto não estava na normatividade, contudo na noção de descrição para o uso oportuno. Não à toa que são a eles que se deve a insistência no *kairós*, chamado de momento oportuno, ou seja, a devida atenção ao espírito da oportunidade.

Contudo, esses ouvintes dos sofistas, não estavam à disposição de uma verdade universal ou das ideias em si, como vai acontecer no empreendimento filosófico de outros filósofos gregos, já que “o mundo do sofista”, argumenta Reboul, “é um mundo sem verdade, realidade objetiva capaz de criar o consenso de todos os espíritos” (2004, p. 9). Além disso, os sofistas, segundo Mattoso Câmara Jr (1975, p. 17), diferente dos filósofos como Isócrates, Platão, Aristóteles, “negaram à linguagem a capacidade de refletir a realidade”. Seria então por isso que se recorre ao *lugar de sofista* para enquadrar o outro? Sim, e não é à toa que, em disputas polêmicas, os adversários tendem a ver uns aos outros como “sofistas”, cujos argumentos são vistos como ilógicos, ridículos, absurdos, sofismas, como dirá energicamente o Senador Marcelo Crivella, a respeito das vozes em torno do Plc122 que insinuavam querer um grupo destruir o outro: “Nunca, isso não é verdade. Isso daí é sofisma” (BRASIL. CDH, 2007, p. 42).

⁶⁶ Caso que só veio acontecer acentuadamente, gerando a gramática normativa moderna, quando passou-se do estudo do latim para a necessidade de ensinar as línguas neolatinas sob a influência da Gramática Universal de Port Royal. Veja INDURSK, F. O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites. In: ORLANDI E LAGAZZI-RODRIGUES (Org.) *Discurso e Textualidade*. CAMPINAS, SP: PONTES EDITORES, 2006.

Mas, afinal, o sofisma, esse “ente” discursivo tão abjeto, o que ele seria? Aristóteles, logo no primeiro parágrafo dos *Elencos Sofísticos*, diz-nos: “Vamos agora tratar dos elencos sofisticos, quer dizer, dos argumentos que parecem sê-lo, mas que de veras são paralogismos e não argumentos” (*Organon*, 6, I). Para o estagirita, o sofisticado é, podemos traduzir em um ditado popular comum aqui no Brasil, o que “parece mas não é”. Claro, a questão é muito mais complexa e Aristóteles não a reduz, já que reúne nos *Elencos* esquemas argumentativos falsos e lógicos. No entanto, vou a Angenot (2015) e este nos mostra que a categoria dos sofismas não é uma categoria muito nítida, havendo, por assim dizer, uma zona cinzenta entre os raciocínios válidos e os paralogismos indiscutíveis, cuja lista se estende desde o famoso *ad personam*, passando pelos *ad verecundiam*, *ad populum*, *ad baculum*, *ad odium*, *ad metum*, e a lista é grande, até o *ad hitlerum*, cunhado por Leo Strauss. Além disso, “um grande número dos assim chamados ‘sofismas’ correspondia, precisamente, a esses procedimentos que marcam a passagem da conversa à intimidação e colocam o interlocutor na defensiva” (ANGENOT, 2015, p. 160), algo não poucas vezes visto em interações polêmicas.

Em grau de indignidade de difícil distinção da sofisticada, a erística, também versada no engano, figura como a “arte da controvérsia, da disputa, técnica da ‘guerra’ argumentativa” (ANGENOT, 2015, p. 150). Sobre ela, diz-nos Aristóteles, “são erísticos os argumentos que concluem, ou parecem concluir, a partir de premissas prováveis na aparência, mas na verdade improváveis” (*Organon*, 6, 1). Enquanto a polêmica acompanha a sofisticada pelo engano, a polêmica acompanha a erística pelo desejo de vencer a qualquer preço, de destruir os adversários, pelo vocabulário militar, fala-se de atacar, de lutas, de estratégias, de vitórias, de derrota (ANGENOT, 2008, p. 52-53; 2015, p. 150-151). A erística seria, como mostra Arthur Schopenhauer, em *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratagemas* (1997), uma espécie de dialética particular (a *dialética erística*), uma arte de ter sempre razão. Para Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), a erística está para o debate (negativo, por visar ao domínio) como a heurística está para a discussão (positiva, por visar à verdade). Volto a essa questão em capítulo específico sobre polêmica. Mas, de alguma maneira, a erística tem certa proximidade com a retórica, porém, acredito que haja uma que marca, ainda assim, uma considerável distância entre ambas, por esta última ter a vocação, ao menos na perspectiva aristotélica, com a qual me filio, para a verossimilhança. Volto a isto em instantes.

Pois bem, já é possível ter um vislumbre de que a problemática da retórica e seu uso não é tão simples quanto parece. Mesmo Platão, o filósofo que enxergava na retórica representada pelos sofistas a adversária da verdade, por outro lado, utilizou-se dela para “desmontar” a retórica

fraudulenta dos sofistas que abusaram dos ricos artifícios da linguagem. Aí está em questão, por assim dizer, a dificuldade de se diferenciar a retórica da sofística⁶⁷. Porém, fato é, lá na origem está a sofística, além disso, é possível convergir, em certo sentido, com Galinari⁶⁸ (2016), quando afirma que a sofística não está apenas no movimento de origem da retórica, mas também, na ancestralidade do que, desde meados do século passado, se chama de Análise do Discurso. Porém, não vou entrar nessa querela demasiado longa para me ocupar aqui.

Como se pode ver, a *ars rhetorica* não é apenas uma técnica para a construção do discurso, como concebem equivocadamente muitos ainda hoje, mas, sobretudo, ela se dispõe a denunciar e a desnudar os mecanismos responsáveis por fabricar tanto as fraudes mais engenhosas quanto os melhores divertimentos; ou como diria Meyer (2007, p. 12), a retórica “serve para desmascarar os artifícios de linguagem, os pensamentos falsos”; e a quem prefere se deter a esta última vertente, ela pode ser muito bem representada por Douglas Walton (2012) em sua *lógica informal*. No entanto, como a retórica serve, sobretudo, como dispositivo hermenêutico, então as teorias são outras.

Diferente de seu mestre Platão, Aristóteles ([livro I, cap. 2, 1355 a-b] 2007), com uma aguda sensibilidade, capaz de conciliar o espírito de sistema com o espírito de observação, sai em defesa da tese de que a retórica é útil. Dessa maneira, tendo como um de seus objetivos preparar o homem a se defender com o uso da palavra, já que esta é inerente ao homem, dizia Aristóteles, é mais desonroso ser vencido pela mobilização do *logos* que pela força física. Parece não ser menos adequado dizer, como assegura acertadamente Olivier Reboul (2004, p. 27): “Aristóteles salva a retórica, colocando-a em seu verdadeiro lugar, atribuindo-lhe um papel modesto, mas indispensável num mundo de incertezas e de conflitos”; o que a faz ineludivelmente sempre atual e imprescindível.

Por assim ser, a noção de uma língua voltada para o seu uso não está apenas vinculada à retórica sofística, pois, embora Aristóteles tenha visto a linguagem por meio da lógica contida na

⁶⁷ Não é simples a distinção que se pode fazer entre retórica e sofística, ou entre uma retórica sofística e uma retórica filosófica. Marina McCoy na obra “*Platão e a retórica de filósofos e sofistas*” faz uma análise de seis diálogos de Platão buscando essa diferença e uma das coisas que ela observa é que “Não há um método ou modo de discurso único que separa o filósofo do sofista. Não se pode simplesmente afirmar que o filósofo é lógico enquanto o sofista é ilógico, que o filósofo usa a razão pura sem atenção à retórica enquanto o sofista persuade sem atender à razão” (MCCOY, 2010, p. 11). Mas algo que fica claro, como mostra McCoy (2010) é que “Platão poderia concordar com o argumento de Aristóteles na *Retórica* de que aquilo que define o sofista ‘não é sua faculdade, mas seu propósito moral (1355b:17-18)’”.

⁶⁸ Ele coloca em questão diferentes noções que a AD traz à tona e mostra que a tradição sofística e retórica já, em certa medida, se preocupava com elas, como a questão da influência, da natureza da linguagem e do discurso. Claro, as preocupações modernas têm seu lugar demarcado enquanto campo disciplinar nas universidades, mas não é razoável dizer que outros não se ocuparam com elas com respostas relativamente razoáveis.

silogística dos *Analíticos*, não representa o único aspecto a ser considerado no empreendimento aristotélico no que diz respeito à linguagem e às provas racionais. É preciso considerar que o universo lógico de Aristóteles é bem mais amplo, justo por conta do ambiente político e cultural em que a eloquência estava bastante em questão e, sobretudo, porque ele tinha uma visão de conjunto de suas obras que ia da experiência dos sentidos aos objetos e à lógica do pensamento (ADLER, 2010). Porquanto, vincular o filósofo estagirita apenas à lógica formal, o que interessou bastante aos racionalistas, como se não fosse ele o autor da *Poética*, dos *Tópicos*, dos *Elencos [refutações] sofísticos*, da *Ética a Nicômaco*, da *Política* e da *Retórica*, é fechar os olhos para não enxergar que ele via outro tipo de comprovação racional, qual seja, o tipo argumentativo e persuasivo.

4.1.2 Argumentação aristotélica

Alguém já disse que Aristóteles, na busca da verdade, tem o gênio de Alexandre, pois ele marchava para a conquista da verdade como seu imperador na conquista do mundo, “com plena certeza do sucesso”⁶⁹ (REID *apud* THIONVILLE, 2013, l. 209). A razão disso é porque ele conseguiu desenvolver métodos de explorar como o homem raciocina que vai desde a poética, passando pela dialética até a retórica. Ele mostra como se forma e se desenvolve o raciocínio humano, ou como resume Mortimer J. Adler no clássico *Aristóteles para todos*, “o pensamento começa com a formação de ideias a partir das informações recebidas pelos sentidos” (2010, p. 138). Desta maneira, “as sensações são os dados que a mente recebe do mundo exterior. As ideias são os dados que a mente produz como resultado daquilo que recebe” (ADLER, 2010, p. 138), daí forma-se então os raciocínios. No *Organon*⁷⁰, o estagirita expôs três métodos de raciocínio: o que se utiliza de proposições necessárias, a demonstração⁷¹; o que se serve de proposições prováveis, o método dialético e o que se serve de proposições errôneas, a sofística⁷².

⁶⁹ Aristóteles busca compreender o mecanismo do raciocínio, para dele retirar a lei eterna que move a inteligência do ser humano na busca da verdade; tal projeto, segundo o próprio Aristóteles, no final de *Refutações Sofísticas*, ninguém antes havia empreendido de tal modo.

⁷⁰ O termo não foi originalmente dado por Aristóteles, mas por seus antigos comentadores.

⁷¹ Esta se encontra nos *Analíticos Posteriores* e se aplica somente a um pequeno número dos assuntos: as ciências exatas e, em algumas partes da filosofia, na qual se consegue fazer longas sequências de deduções integradas de proposições necessárias.

⁷² “As *Refutações Sofísticas* são a teoria da terceira espécie de raciocínios, os constituídos por proposições que parecem prováveis, mas que não o são e que oculta um erro ou uma armadilha. Este é a arma comumente utilizada pelos sofistas para refutar seus adversários, da qual procede o título do livro, daí também vem o nome sofística que designa as argumentações deste tipo. Pode-se considerar esse tratado como o complemento dos *Tópicos*. A sofística é apenas um falso emprego da dialética, um tecido de enganos e de sutilezas postas em uma discussão

A despeito do que muitos acreditaram, a lógica de Aristóteles não é “uma ciência abstrata e desinteressada, tomando a inteligência humana por objeto de suas pesquisas, como a metafísica toma Deus e o mundo por objeto. Esta é uma teoria muito moderna e é um anacronismo atribuí-la a Aristóteles” (THIONVILLE, 2013, l. 393-397). Nos *Tópicos*, Aristóteles desenvolve o método para lidar com as questões que a ciência não consegue resolver muito bem, ou seja, com os raciocínios controversos que dizem respeito ao que ocorre na política, na moral, na fala pública, enfim, nas discussões quotidianas respeitantes a todos os negócios da vida. A dialética desenvolvida nos *Tópicos* é muito importante, porque é condição para a retórica e mostra, portanto, que a lógica não se encerra nos *Analíticos*, como pensaram muitos filósofos⁷³, sobretudo, os modernos ao tomarem os métodos aristotélicos como assessórios.

É razoável compreender que Aristóteles colocou cada coisa em seu devido lugar, deu à retórica a possibilidade de uma argumentação baseada em raciocínios prováveis e verossímeis, mas não apodícticos, como os da ciência ou da filosofia platônica. Sobre essa relação, ele discorre:

conquanto possuíssemos a ciência mais exata, há certos homens que não seria fácil persuadir fazendo nosso discurso abeberar-se apenas nessa fonte: o discurso segundo a ciência pertence ao ensino, e é impossível empregá-lo aqui, onde as provas e os discursos (*logous*) devem necessariamente passar pelas noções comuns, como vimos em *Tópicos*, a respeito das reuniões com um auditório popular. (ARISTÓTELES [I, cap. 2, 1355] 2007)

Deste modo, Aristóteles é o mesmo filósofo que, junto a Platão, contribui com os fundamentos de uma ciência exata, contudo, em oposição aos sofistas, para quem tudo é relativo, e ao pensamento de Isócrates, para quem não havia a possibilidade de uma ciência exata, arrazoa de que a ciência exata não serve para convencer certos auditórios leigos. Sendo assim, o estagirita argumenta na *Ética a Nicômaco* que “Seria tão absurdo aceitar de um matemático discursos simplesmente persuasivos quanto exigir de um orador (*retor*) demonstrações invencíveis” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, [1094] 1973); sendo necessário, por assim dizer, mobilizar noções comuns aos mortais, compreensão que, no século XX, retomada por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), vai estear o renascimento da retórica em contraponto à hegemonia da lógica moderna, como mostrarei mais à frente. Longe, todavia, de essa adaptação retórica dizer respeito à incultura do auditório, pelo contrário, coloca a *tékhnē rhetoriké* no campo do

séria e sincera. O estudo desses procedimentos ainda faz parte da dialética, pois o dialético deve tomar cuidado contra todas as armadilhas” (THIONVILLE, 2013, p. 326-339).

⁷³ Thionville afirma que “na Idade Média, Occan quis banir os *Tópicos* do *Órganon* e os incluir na Retórica. Em nossa época, o Sr. Barthélemy Saint-Hilaire, reconhecendo sua utilidade, considera-os um apêndice da demonstração, a doutrina que encerram é, para ele, uma ciência subalterna, é uma analítica transformada e destinada à prática (2013, l. 357-365).

verossímil, do provável, possibilitando a profícua contrapartida da dialética, a qual pode ser definida, grosso modo, como o faz Angenot, como “técnica da discussão serena entre indivíduos motivados por um mesmo desejo de buscar a verdade” (2015, p. 149). Destarte, a retórica, em Aristóteles (livro I, cap. 2, 1355 a-b, 2007), é “a arte de encontrar em cada caso o que há de persuasivo”. Lança-se assim as bases para a análise da argumentação, diferente dos sofistas que se voltam quase que exclusivamente para a invenção dos discursos.

Como Aristóteles dirá que a dialética é a contraparte da retórica, é importante compreender que a dialética é, sobretudo, um método para encontrar os recursos necessários à opinião. Diferente dos sofistas, que ensinavam aos seus discípulos procedimentos empíricos retirados de casos particulares para discutirem a respeito de qualquer assunto, Aristóteles deseja construir um método⁷⁴ para que seus próprios aprendizes pudessem encontrar o necessário para argumentar. Esta é uma diferença substancial, pois os sofistas “apenas encontraram fórmulas aplicáveis a certos casos particulares da dialética, não criaram uma teoria, davam aos seus alunos os resultados preparados, sem lhes ensinar como os encontrar” (THIONVILLE, 2013, 423-428).

Enquanto a dialética estava destinada aos discípulos do Liceu e da Academia, a *Retórica* é a dialética da Ágora, do grande público, do político. Assim ambas têm caráter distintivo e domínio ilimitado, diferente da geometria e da medicina, portanto elas são aplicáveis a todas as matérias. Por muito tempo, compreendeu-se a retórica como contrário à dialética, fato interessante é que até mesmo Perelman (1999), que embora tenha feito a religação moderna fundamental entre dialética e retórica, é curioso observar que ele acreditava que Aristóteles fizera tal disjunção, quando, na verdade, foram os intérpretes dele. Assim, Perelman (1999, p. 24), em *Império Retórico*, argumenta: “com efeito, este [Aristóteles] tinha oposto a retórica à dialética, tal como a tinha examinado nos *Tópicos*, vendo mesmo nela o reverso (*antístrophos*)⁷⁵ da dialética”. E nessa palavra residente uma indutora de incompreensão, pois a tradução do termo foi tomada de diversas maneiras como o contrário, quando atualmente mais seguramente

⁷⁴ A dialética é uma teoria do raciocínio, Thionville assegura que “a teoria de Aristóteles é um recurso de aplicação universal. Assim o considera o autor (*Tópicos*, livro I, cap. II, § 4). De início assinala como um exercício salutar para a inteligência, um guia útil para todas as matérias. Também serve para as conversações usuais, nas discussões diárias acerca dos negócios públicos e privados, em uma palavra, a respeito de tudo o que nos interessa” (2013, l. 522-525).

⁷⁵ A ideia de *strophé*, que é a estrutura métrica na lírica coral, está presente no termo empregado por Aristóteles, de modo que *strophé* diz respeito a um movimento numa direção e o outro o movimento contrário, os dois, asseguram os comentadores “em coordenação oposta e complementar, como artes que têm semelhanças gerais e diferenças específicas” (ALEXANDRE JUNIOR et al, 2012, p. 5, nota de tradução), portanto, correlativas. Essa complementariedade está no fato de serem “duas espécies de um mesmo gênero, a prova; dois modos de prova que afinal se distinguem pela diferença dos meios probatórios que empregam: um, o silogismo formal completo e a indução geral; o outro, o entimema formalmente incompleto e o exemplo” (2012, p. 5, nota de tradução).

a tradução é a ideia de ser “a outra face da dialética”, ou seja, os tradutores da *Retórica* comentam que esse termo “traduz-se geralmente por correlativo” (ALEXANDRE JUNIOR et al, 2012, p. 5, nota de tradução).

Enquanto a dialética trabalha com o silogismo dialético, que diz respeito às proposições prováveis, a retórica trabalha com o entimema, que também é construído de proposições prováveis “de sorte que, ao menos no que concerne às provas, a retórica está contida nos Tópicos” (THIONVILLE, 2013, l. 519); enquanto a dialética trabalha com a indução dialética, a retórica, por sua vez, utiliza-se do exemplo. Mas, e quanto à relação delas com interações polêmicas? Ambas se relacionam com a polêmica de algum modo, sobretudo a retórica, muito embora, é preciso esclarecer que o objetivo desta seja sempre superar a divergência e se chegar a um acordo, todavia, em seu íntimo está, ao menos dialogicamente, o discurso antagonista.

De onde então se retirar os argumentos? Eis os *tópoi*, os lugares comuns. Volto a essa questão daqui a pouco, pois ela é importante a este trabalho. Posto isso, Aristóteles então propôs se pensar a retórica enquanto discurso, racionalidade e linguagem, e a palavra que representa essas três dimensões é o *logos*. Sob as regras do *logos* estão o orador e o auditório. Mas para se persuadir o auditório, não apenas a força dos argumentos é necessária, mas também a beleza do estilo, agradando-o e o comovendo, de maneira que uma palavra para designar o auditório visado a ser seduzido ou encantado é o *pathos*. Este termo diz respeito, etimologicamente, às paixões, neste caso, as do auditório que são tocados pela mobilização do *logos*. Portanto, “a retórica, para Aristóteles, é um discurso que um orador possui e que é adequado a persuadir um auditório, ou a comovê-lo” (MEYER, 2007, p. 22). E a outra dimensão é a do orador, a qual diz respeito à impressão que ele dá de si pelo discurso, cuja designação é *ethos*⁷⁶, de modo que o orador deve possuir a legitimidade e a autoridade moral. Ou, como comenta Perelman (1993, p. 112): “os propósitos do orador dão-lhe uma imagem cuja importância não deve ser subestimada: Aristóteles considerava-a, sob a expressão de ‘*ethos* oratório, como um dos três componentes da eficácia na persuasão”.

Além disso, o antigo filósofo grego assegurou haver três gêneros retóricos que tentam dar conta de três diferentes esferas, a saber, o judiciário, ocupando-se do justo; o deliberativo, tratando do útil ou do prejudicial para o futuro da cidade e o epidíctico, tocando na questão do bom e do belo, dizendo respeito à opinião pública e aos valores. Para se argumentar a cada um desses auditórios era preciso buscar os argumentos nos *tópoi*. Mas o que vem a ser esses lugares

⁷⁶ Voltarei à discussão sobre a problemática de um *ethos discursivo* ou pré-discursivo.

comuns? Compreender essa noção aristotélica é importante porque além de compreender o fato de a argumentação basear-se nos valores compartilhados, na *doxa*, ajudará a sustentar o fato de que o argumento tem uma comunidade, porquanto seja possível estudá-lo enquanto viajante semântico-argumentativo, atualizado sempre pela memória interdiscursiva, digo, pela memória argumentativa, noção que se torna importante para se compreender como os sentidos dos argumentos se atualizam em dado campo discursivo, reflexão sobre a qual volto noutro capítulo

4.1.3 Compreendendo os lugares comuns: *doxa*, *endoxa* e os *tópoi*

Sabemos que a história do termo *doxa* está marcada pela sua relação de oposição à *episteme*, enquanto conhecimento autêntico, inteligível e verdadeiro que se opõe ao aparente, ao sensível e à opinião comum (*doxai*), um pouco semelhante à relação vulgar que na modernidade se fez entre ‘senso comum’ e conhecimento científico. Sabemos também que o grande responsável por isso foi Platão, que em seus brilhantes diálogos, sobretudo, encenados em *A República*, coloca a *doxa* no domínio que se opõe à Verdade (fundamento lógico), ao Bem (fundamento ético) e ao Belo (fundamento estético). Sendo esse o domínio superior da permanência das ideias em si e dos princípios eternos, representado nos diálogos por Sócrates, só caberia então à *doxa* estar no domínio inferior composto de três noções paralelas àquelas, a saber, a própria *doxa*, dizendo respeito aos valores e normas aceitas para um comportamento útil e eficaz de conveniência à maioria; o provável, que “dedica-se à dispersão de verdades particulares, verdades de um momento, verdades de ocasião, apenas parecidas com o verdadeiro” (CAUQUELIN, p. 1999, p. 28 apud PAVEAU, 2013, p. 29) e a *Tekhnè*, que diz respeito ao agradável e ao útil da arte em suas variações. Para Platão esse se constitui o trio enganoso, sendo a *doxa* em oposição ao *logos*, responsável pela técnica da fala, onde se encontraria o retórico enquanto sofista; afinal, em oposição ao filósofo, como sintetiza muito bem Marie-Anne Paveau: “o retórico é o técnico do discurso que se baseia na probabilidade em vez de se engajar na tarefa sublime de dizer a verdade” (2013, p. 29). Aqui estaria, por sua vez, a oposição entre filosofia e filodoxia⁷⁷, o reino do *logos* e o da *doxa*, como designa Michele Sciacca (2011) em “*Filosofia e antifilosofia*”.

⁷⁷ Mas é importante pontuar que essa oposição se dá no sentido de que o retórico ou sofista torna-se oposto ao filósofo se eles utilizam-se da retórica para firmar sua filosofia, no caso, a diferença entre o retórico e o sofista está no plano moral, ao se tomar a retórica como filosofia primeira. É importante lembrar que Aristóteles não é colocado na categoria de filodoxo, nem de sofista. Pois, como escreve Sciacca (2011, p. 21) um “é antifilosófico não porque o sujeito pensante leve em conta a sensação e as opiniões, que devem necessariamente ser levadas em conta, mas porque se abandona ao peso do mundano ao ponto de provocar a superação do *logos*, momento do erro que corresponde àquele do mal no plano da ação”. Paveau, seguindo Cauquelin, menciona alguns que entrariam na tradição da *doxa*, ou da filodoxia: “os sofistas Antífon, Górgias, Filostrato, Quintiliano e, mais próximo de nós,

Mas se é possível dizer isso a respeito de Platão, embora a própria noção de *doxa* não seja unívoca em seus vários textos⁷⁸, não é possível transferir a mesma crítica a Aristóteles. Afinal, à revelia de seu mestre Platão, sem abandonar a metafísica, própria da filosofia, ocupa-se também da *doxa*, cujo termo adapta para *endoxa* (em-*doxa*), ou no singular *endoxon*. O estagirita ocupa-se da opinião tanto nos *Tópicos* quanto na *Retórica*, sendo, porquanto, central à dialética, servindo também às ciências particulares e às filosóficas⁷⁹; de maneira que, a partir de seu método, é possível se estudar e se partir dos elementos dóxicos, ou seja, dos *endoxa*.

Nesse sentido, acompanharei a perspectiva aristotélica para a questão, no entanto, nas apropriações e atualizações que Perelman e Olbrechts-Tyteca fará dos termos. Mostrarei como Aristóteles faz tais apropriações, para deixar claro que, ao se estudar uma premissa, seja ela dizendo respeito ao real ou ao preferível, ou mesmo um argumento, está se estudando elementos dóxicos⁸⁰ (AMOSSY, 2010), portanto, os *endoxa*, cuja aproximação é possível se fazer da noção de memória [inter]discursiva com o devido método retórico-argumentativo. Ou seja, ao se estudar uma argumentação, é possível ver a atualização de uma memória pertencente a uma rede de memória dóxica, é isso que quero dizer. Mas em outras palavras poderia dizer, como o diz Christian Plantin, que, na verdade, “os argumentos são amplamente herdados, e o trabalho do locutor é falá-los, ampliá-los” (2008, p. 83).

As *endoxa*, enquanto adjetivo em Aristóteles, diz respeito a uma classe especial de opiniões que não é uma qualquer, no entanto, aquela opinião que tem “reputação”, “fama”, “glória” (BERTI, 2002, p. 25), pois são sustentadas pelos mais sábios ou eminentes, ou porque são opiniões comuns à maioria, como escreve Aristóteles: “São, por outro lado, opiniões ‘geralmente aceitas’ [*endoxa*] aquelas que todo mundo admite, ou a maioria das pessoas, ou os filósofos [sábios/*sophoi*]⁸¹ — em outras palavras: todos, ou a maioria, ou os mais notáveis e eminentes

Nietzsche, Wittgenstein, os filósofos da linguagem, os novos retóricos, os pragmaticistas, os sociólogos do cotidiano, os epistemologistas, e acrescento certamente... os linguistas que se interessam pelos quadros pré-discursivos coletivos” (2013, p. 30). Claro que essa lista e essas noções podem ser problematizadas, mas não é a ocasião apropriada. Sciacca também oferece uma breve lista: “os clássicos da *doxa*’ ou da antifilosofia, Górgias e Montaigne, Hume e Kant; Protágoras e Locke e Marx e mais outros mil” (2011, p. 21).

⁷⁸ Não entrarei na questão aqui porque fugiria meu intento, já que não faço um estudo abrangente sobre a *doxa*.

⁷⁹ Menezes e Silva (2016, p. 50) lembra-nos que “Aristóteles contrapõe as opiniões dos filósofos no início de sua *Metafísica*, quando analisa as teses de seus predecessores, indo de Tales a Platão [...]. Mas, as teses dos filósofos não são, necessariamente, os tipos de opiniões tratadas nas discussões retóricas e dialéticas.

⁸⁰ Chamo atenção para o fato de Amossy (2010) traçar diferença entre elementos dóxicos e dóxica. No entanto, não entrarei nesses detalhes.

⁸¹ A tradução mais adequada para *sophoi* não parece ser filósofos, mas sábios, pois, os filósofos nem sempre têm opiniões geralmente aceitas, como argumenta Menezes e Silva: “Preferi traduzir *sophoi* por “sábios” por concordar com os comentadores que apontam o fato de que estes não coincidem com os filósofos, já que as opiniões destes podem não ser compartilhadas pela maioria, não se caracterizando, portanto, como *endoxa*. Estes *sophoi* são

[*endoxoi*]” (Tópicos I, 1). Assim, é muito importante saber precisar a natureza das *endoxa*, pois elas vão desde a opinião comum mais aceita à dos especialistas das mais diferentes áreas.

4.1.4 Os lugares como método e premissa

Mas para compreender o funcionamento dessas opiniões no discurso é necessário um método, o qual está nos *Tópicos*:

Nosso tratado se propõe encontrar um método [*methodos*] de investigação graças ao qual possamos raciocinar, partindo de opiniões geralmente aceitas [*endoxa*], sobre qualquer problema que nos seja proposto, e sejamos também capazes, quando replicamos a um argumento, de evitar dizer alguma coisa que nos cause embaraços (ARISTÓTELES, I, 1).

Vê-se então que a argumentação dialética⁸² se dá na seleção e justificação das opiniões comuns à maioria, cuja veracidade advém daí. Dessa maneira, em Aristóteles, o objeto da opinião comum, ou seja, o plausível (*endoxon*), se identifica com o provável (*eikos*), pois, embora não esteja no plano do necessário, contém verdade, já que goza do reconhecimento da maioria (*hoi pleitoi*), quando não, ao menos, dos mais sábios (*hoi sopheroi*), como defende Aristóteles nos *Tópicos* (I, 10). Nesse caso, os *endoxa* são as próprias proposições ou premissas dialéticas:

Ora, uma proposição dialética consiste em perguntar alguma coisa que é admitida por todos os homens, pela maioria deles ou pelos filósofos [pelos mais sábios/*hoi sopheroi*], isto é, ou por todos, ou pela maioria, ou pelos mais eminentes, contanto que não seja contrária à opinião geral; pois um homem assentirá provavelmente ao ponto de vista dos filósofos [sábios/*sophoi*] se este não contrariar as opiniões da maioria das pessoas (*Tópicos*, I, 10).

Nesse sentido, há uma escala de autoridade para as premissas dialéticas que se põe em ordem decrescente, como explica Berti: “se a propósito de um problema houver uma opinião aceita por todos, esta será o *endoxon*, se não houver uma opinião aceita por todos, mas apenas pela maioria, o *endoxon* será esta, e assim por diante” (BERTI, 2010a, p. 370 apud MENEZES E SILVA, 2016, p. 53). No entanto, para Aristóteles, essa premissa pode ser verdadeira ou falsa⁸³. A partir de então é possível se estabelecer o valor de verdade: “Os *endoxa* autênticos são

geralmente os especialistas em uma determinada área, por exemplo, no caso de geômetras, quanto à geometria, e dos médicos, quanto à medicina” (2016, p. 51).

⁸² Mas é importante deixar claro que a dialética aristotélica é um método de seleção e justificação dos *endoxa* e não, necessariamente, uma arte da controvérsia entre opiniões, da qual se ocupa a erística. A dialética é uma espécie de cálculo de probabilidades, que estabelece quais opiniões podem ser consideradas *endoxa* e quais devem ser consideradas seu contrário, ou seja, as *adoxon*, que significa as opiniões que seriam compartilhadas por poucos, quando não, pelos menos sábios (Tópicos I 10, 100 b23-101 14).

⁸³ Em um debate, as premissas devem ser *endoxa* porque deve ser compartilhada pelo auditório que assiste ao debate, algo comum na Grécia antiga.

premissas dos silogismos dialéticos e os aparentes são, por outro lado, premissas dos silogismos erísticos ou sofisticos” (MENEZES E SILVA, 2016, p. 53).

A Retórica aristotélica é um método que trabalha com enunciados verossímeis, cuja persuasão se dá daí, já que ela opera semelhante a uma “demonstração”. Seu funcionamento se dá por meio da *pistis*, os meios de provas, gerada através dos entimemas⁸⁴. O entimema é uma espécie de silogismo fundado nos *endoxa*: “Persuadimos, enfim, pelo discurso [*logos*], quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular” (*Retórica*, I, 2, 1356a). É nesse sentido que o valor de verdade depende do assentimento do auditório, como vai retomar Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005). Mas é importante chamar atenção para a raiz do vocábulo entimema, pois *en thymoi* [ânimo, ímpeto] aponta para a validade subjetiva das premissas (MENEZES E SILVA, 2016, p. 57). O que se pode dizer é que a retórica, assim como a dialética, ambas são técnicas argumentativas fundadas em opiniões que trabalham sob a veracidade de premissas aceitas pelos especialistas ou pela maioria, de maneira que é disso, segundo Aristóteles, que o orador deve se valer para argumentar.

Desse modo, um orador, ao pensar em se dirigir a um auditório, deve operar, segundo o edifício da retórica, primeiramente, sob o princípio do que os latinos posteriormente chamaram de *inventio*⁸⁵, pôr-se cuidadosamente a “encontrar os argumentos, portanto, respostas, relativos à questão tratada, ou seja, ao tipo de discurso que se vai proferir” (MEYER, 2007, p. 46), só então passar a dispô-lo (*dispositio*) estruturalmente. No entanto, hoje em dia, por certo desconhecimento da retórica, por certa hegemonia leiga do sentido do termo invenção e por certa ideologia reinante da criatividade como originalidade, quando se pensa em inventar, logo se associa isso a uma criação *ex nihilo*, um partir do nada à obra criativa. Mas nem a retórica, nem as noções de criação verbal bakhtinianas operam sob essa lógica, ao contrário, quando se pensa retoricamente a invenção, vê-se que ela diz respeito ao ato de encontrar os argumentos disponíveis em certo dispositivo, ou seja, nos *tópoi* (lugares). Seria como numa grande biblioteca onde se encontraria os arquivos dos argumentos daquela dada comunidade ou tradição? Depende de como esses lugares são vistos.

⁸⁴ A analogia estrutural que há entre retórica e dialética está na relação entre silogismo e entimema, de maneira que quem conhece bem a dialética, conhece também os entimemas. Além disso, como argumenta Menezes e Silva (2016, p. 58), “analogia estrutural da retórica com a dialética torna a retórica análoga também da ciência (*episteme*), embora isto ocorra indiretamente, já que tal analogia se faz pelo operar da dialética assemelhar-se ao da *episteme*”.

⁸⁵ Seguido pela *dispositio* (ou narração), da *elocutio* (estilo), *actio* e memória.

De todo modo, não é à toa que Aristóteles, ao definir sua retórica⁸⁶, escreve: “entendemos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir.” ([2012] I, 2, 1355b); e para esse fim, tanto na *Retórica* quanto nos *Tópicos*, ele põe-se a descrever diversos lugares onde se pode encontrar ou amoldar os argumentos possíveis a uma argumentação, os quais chamou de *tópoi*, que passamos a traduzir, via o latim (*loci*), como “lugares”. Esses *tópoi* são classificados em lugares próprios/especiais (*ídiói tópoi*)⁸⁷ e os mais conhecidos, por vezes infamados, lugares-comuns (*koinói tópoi*)⁸⁸ e há ainda um método para os encontrar. Mas não é clara a definição de Aristóteles do que seja, de fato, os *tópoi*, pois em nenhuma das duas obras supramencionadas ele oferece uma definição precisa, embora seja seguro o fato de eles estarem divididos nesses dois grupos em sua natureza lógica ou retórica enquanto espécie de fontes argumentativas.

Por conta dessa imprecisão de Aristóteles, muitos tentaram definir o que são os *tópoi*, seja com uma definição específica ou pela imprecisão. Para meu intento, acho importante buscar tentar precisar o que Aristóteles compreendia por esse termo. Afinal, o que são os lugares? Seriam eles valores? Pensamentos? Palavras? Abstrações ou realidades? Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) assumem um posicionamento ante à controvérsia histórica em torno da imprecisão do termo. Portanto, ao falar da possibilidade de os lugares poderem fundar os valores ou hierarquias e apoiar sua noção de lugar em Aristóteles⁸⁹, os escritores do *Tratado* argumentam: [...] pode-se também recorrer a premissas de ordem muito geral, que qualificaremos com o nome de *lugares*, os *tópoi*, dos quais derivam os *Tópicos*, ou tratados consagrados ao raciocínio dialético” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 94, itálicos do autor). No entanto, eles não explicam como chegam a tal asserção e dão seu posicionamento colocando em questão, ao que parece, em certa distância dos antigos da tradição latina, encabeçada pelo grande orador Cícero⁹⁰, que via os *tópoi* como o assento dos argumentos (*sedes argumentarum*) ou título

⁸⁶ Essa definição de retórica aponta para finalidade específica da retórica aristotélica, pois, embora se fale de Retórica de modo englobante, mas suas várias definições apontam para diferentes finalidades. Quem dirá isso é Quintiliano em sua *Institutio Oratoria* (2.1-21) e como nos lembra bem o comentador de Retórica em nota à definição aristotélica (ARISTÓTELES, 2012, p. 12, nota do comentador).

⁸⁷ *loci proprii*, em latim.

⁸⁸ *loci communes*, em latim.

⁸⁹ É bom lembrar, como citei anteriormente, que Perelman e Olbrechts-Tyteca têm consciência das modificações da noção que a noção sofreu, pois eles mesmos mencionam um parágrafo depois desse (2005, p. 94).

⁹⁰ Após a composição das *Tópicas* de Aristóteles, alguns se debruçaram sobre elas na antiguidade, dos quais Teofrasto, Cícero e Temiste revisitaram a noção e até mesmo introduziram sentidos novos aos *Tópoi*. O primeiro deles é Teofrasto, cujos trabalhos são conhecidos através de Alexandre de Afrodísia, que ainda compreende os lugares, semelhante ao mestre, como “axiomas de proposições prováveis” (THIONVILLE, 2013, l. 1658-1659). Dois séculos depois de Teofrasto, Cícero retomou a teoria dos *Topoi* e ao que parece, sob influência dos peripatéticos ou talvez dos estoicos, incluiu elementos estranhos às noções aristotélicas, pois como reescreveu seu texto de memória sobre os *tópoi* em sete dias numa viagem, Thionville (2013, l. 1706-1707) argumenta que “é

[*notae*] dos argumentos: “Para os antigos [...] os lugares comuns designam rubricas nas quais se podem classificar os argumentos. Tratava-se de agrupar o material necessário a fim de encontrá-lo com mais facilidade, em caso de precisão; daí a definição dos lugares como depósitos de argumentos” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 94).

A questão não é simples, pois, como nos lembra Thionville (2013), muitos tomam os *tópoi* como repertório de provas prontas, que podem ser empregadas em todos os assuntos; “Outros, veem-nos como os títulos gerais de uma classificação dos raciocínios e apenas têm, por consequências, as palavras⁹¹, as etiquetas anunciando a natureza de cada espécie de argumento” (2013, l. 576-577). Assim, muitos foram os posicionamentos a respeito. Roland Barthes, por exemplo, argumenta que “os lugares não são pois os próprios argumentos, mas os compartimentos em que se alojam” (2001, p. 66). Daí se faz dele todo um conjunto de imagens, “associando a idéia de um espaço e a de uma reserva, de uma localização e de uma extração: uma *região* (em que se pode encontrar argumentos)” (BARTHES, 2001, p. 66, itálico do autor). Contudo, parece que não esclarece muito, embora ajude a se pensar o lugar como um suporte de uma memória interdiscursiva. Na perspectiva de Barthes, “A Tópica tornou-se uma reserva de estereótipos, de temas consagrados, de ‘trechos’ completos que são colocados quase obrigatoriamente no tratamento de qualquer assunto” (BARTHES, 2001, p. 69). Para ele, os lugares comuns seriam tanto, primeiramente, essas formas vazias, e há quem os chame de verdadeiros lugares comuns, quanto as formas preenchidas de estereótipos, proposições repetidas etc.

provável que confundiu algumas ideias de Aristóteles com a dos peripatéticos posteriores e considerou como doutrina do mestre a que seus discípulos refizeram”. Assim, a primeira mudança foi deixar de considerar os lugares como proposições, mas não define, no entanto, nitidamente o que eles são, servindo-se de uma metáfora para designar a própria metáfora lugares: “as sedes dos argumentos: “*Licet definirem locum esse argumenti sedem*” (CÍCERO apud THIONVILLE, 2013, l. 1711-1713). Na obra *Orador*, Cícero afirma ser os lugares os títulos (*notae*) dos raciocínios: “Aristoteles locos (sic enim appellat) quasi argumentorum notas tradidit [...]” (apud THIONVILLE, 2013, l. 1717-1718). A definição de Cícero no final das contas são, como assegura Thionville, “As palavras: a definição, a enumeração das partes, os contrários, etc. A esses termos gerais agrega os exemplos. Eis a sua doutrina. Ele classifica as provas e aplica um nome para cada espécie.” (2013. l. 1721-1723). Assim, na tradição há aqueles que seguiram Aristóteles na definição de lugares, como Teofrasto e os Comentadores de Veneza do século XVI, e outros que seguiram a Cícero, como Quintiliano, por exemplo. Os demais são comentadores, seja de um ou de outro. Na Idade Média os tópicos aristotélicos receberam alguma atenção, só que através do olhar dos latinos, e na era moderna deram-se menos atenção a eles, a não ser pela retórica e literatura, mas veneração mesmo recebiam os Analíticos de Aristóteles. A razão desse desprezo parece ter sido porque os *tópoi* não passaram, ao longo do tempo, por aperfeiçoamento contextualizado.

⁹¹ Nesse caso, por exemplo, toma-se a etiqueta do possível/impossível, correspondente ao gênero judiciário, confronta-se o passado com o futuro; o existente/não existente (real/ não real), correspondente ao judiciário; mais/menos, o elogio ou crítica, dá-se no tempo presente, correspondente ao epidíctico, como o faz Barthes (2001).

Porquanto, a partir disso que se poderia fazer um inventário das tópicos reinantes num dado lugar ou época, fazendo ver como elas reaparecem em outro lugar ou momento na história. Isso foi a respeito de alguns temas⁹² que são reificados na Idade Média e observados a partir do recenseamento que Quinto Cúrcio⁹³ fizera da antiguidade: por exemplo, o *topos* da modéstia afetada, ou da *excusatio propter infirmitatem*, em que se fazia bem ao orador declarar que ante ao peso do assunto ele é incompetente, mas que não é por falsa vaidade que o diz; algo ainda possível de se ver na literatura do século XX, como testemunha Barthes (2001). Tem-se aí um estudo da memória. Nessa perspectiva ainda “Os lugares-comuns não são estereótipos plenos, mas, ao contrário, lugares formais: sendo gerais (o geral é próprio ao verossimilhante), são comuns a todos os assuntos” (BARTHES, 2001, p. 70).

Ante a isso tudo⁹⁴, ainda não temos uma definição de lugar que se vincule melhor a Aristóteles, embora ele não deixe explícita uma definição⁹⁵ de *tópoi*. No entanto, tive a felicidade de encontrar a obra de Eugène Thionville *Lugares comuns*, cujo valor é perolar, a qual orienta o estudioso da Retórica e da Dialética a empreender a compreensão do que, de fato, Aristóteles compreendia por *topos*, pois se não se tenta fazer isso, cai-se no equívoco de associar uma definição que não foi a que o autor delineou, porque parece intuitivo o próprio termo “lugares-comuns”, como se fez ao longo dos séculos. Ora, os lugares-comuns são o método da dialética. Não é sem razão que a obra onde trata desta arte leve o título *Tópicos*. No entanto, nenhuma dessas definições ou indefinições mostra-se satisfatória, porque, como argumenta Thionville, não foram essas que Aristóteles tentou e as que os herdeiros mais imediatos de seu mestre, a

⁹² Veja uma breve descrição dessas tópicos em Barthes (p. 70).

⁹³ Quintus Curtius Rufus foi senador e historiador de Roma, na primeira metade do século I. Ele ficou conhecido na Idade Média pela biografia de Alexandre, o Grande, *Historiae Alexandri Magni Macedonis*, com dez livros, dos quais os dois primeiros estão perdidos e os demais incompletos.

⁹⁴ Ante a essa querela, ainda há também aqueles que nada dizem, contentando-se “em denominar lugares os procedimentos da invenção, as fontes comuns de desenvolvimentos” (THIONVILLE, 2013, l. 577-578).

⁹⁵ Segundo Cícero, como atesta Thionville (2013), Aristóteles foi quem inventou a noção de *tópoi*, não havendo um predecessor dessa noção. Mas a razão para ele não ter definido não é das mais simples encontrar uma resposta. Thionville diz que há quem argumente ser provável de ele ter dado em outra obra, que se encontra perdida, a definição de *tópoi*, pois ele escreveu outros textos sobre a dialética. Mas Thionville lança dúvida sobre isso, pois “seria muito espantoso que Alexandre de Afrodísia, que deveria conhecer os escritos de que fala, não tenha apresentado a definição de lugares caso ela se encontrasse em algumas delas” (2013, l. 594-595).

escola peripatética⁹⁶, adotaram⁹⁷. Afinal, parece mesmo que “Aristóteles escreveu a Lógica muito mais para seus discípulos do que para o público; e não é surpreendente que seus livros geralmente necessitem de suas lições (2013, l. 602-603).

Ao se fazer então uma leitura atenta dos Tópicos e da Retórica, sobretudo desta última, é possível concordar com Thionville (2013) que os *tópoi* de Aristóteles são proposições que exprimem uma verdade geral. Pois bem, isso é possível ficar evidente ao se conferir o que o Estagirita assegura na *Retórica*: “Um meio, o primeiro, para escolher entimemas é o tópico. Agora, porém, vamos falar dos elementos dos entimemas. Entendo por elemento e tópico a mesma coisa” (II, 23, 1396b). Mas o que Aristóteles entende por elemento, afinal? Thionville recomenda-nos ir à *Metafísica*, e lá o mestre do Liceu escreve: “As demonstrações primárias, que se emprega em grande número de demonstração ulterior, é denominado os elementos das demonstrações” (*Metafísica*, IV, 3). Esses elementos são então, como se observa nas ciências, verdades assentidas pelo peso da demonstração sobre as quais se constrói, em seguida, muitos outros teoremas.

A diferença entre os silogismos demonstrativos dos analíticos e para os silogismos dialéticos é que os demonstrativos são formados por premissas necessárias, já os dialéticos são formados por premissas reconhecidas como prováveis. Nisto está, portanto, a ideia de verossimilhança, pois nesse caso o silogismo dialético está próximo ao verdadeiro, o que é muito diferente de aparentar verdadeiro, como chama atenção Christiani Menezes e Silva: “o verossímil [...] não é o que tem aparência de verdadeiro e, por isso conclui-se falso, mas, é aquilo que se aproxima do verdadeiro” (2016, p. 57). Isso fica ainda mais claro quando se olha para as palavras “provável” e “verossímil” e se constata que elas são tradução do termo grego *eikos*, o qual significa, literalmente, “semelhante”, dizendo respeito, portanto, à proximidade com o verdadeiro ou original. Não é à toa que o *Tratado da argumentação* emprega o termo “quase-lógico” para os argumentos próximos à demonstração, cuja pretensão têm à universalidade.

⁹⁶ O argumento de Thionville é que muitas definições que são meio obscura em Aristóteles se dá justamente porque suas obras eram destinadas aos seus alunos do Liceu, de modo que elas eram lá esclarecidas em detalhes. Um argumento razoável, pois não seria razoável Aristóteles não oferecer, como era de costume, uma definição clara de um conceito tão importante como os *tópoi*. Por isso seus intérpretes mais próximos podem ser fonte de esclarecimentos: “Enfim, é preciso acreditar que o Estagirita tenha reservado para suas lições no Liceu a explicação detalhada dos *topoi* e que a negligenciou, por isto, em seu livro? Estou muito inclinado a admitir esta hipótese, pois em toda a Lógica há grande número de passagens obscuras, incompletas, o que, ao menos, deve-se considerar como exposições resumidas de teorias desenvolvidas na escola” (THIONVILLE, 2013, l. 596-598).

⁹⁷ Thionville (2013) diz colocar em suspenso, fazer uma espécie de *tabula rasa* ao que foi dito por todos a respeito dos lugares-comuns fora da escola peripatética para buscar descobrir o que, de fato, Aristóteles compreendia pela noção.

No mesmo livro II da *Retórica* fica ainda mais claro que os lugares são, de fato, as proposições. Aristóteles escreve: “Já antes fizemos a seleção das premissas [proposições] que se referem a cada um dos entimemas, de maneira que, nessa base, cabe-nos agora extrair os entimemas relativos aos tópicos [lugares] do bem ou do mal, do belo ou do feio, do justo ou do injusto” (II, 23, 1396b). Fica categórico então que ele refere-se às proposições como lugares⁹⁸. Como já disse acima, Perelman e Olbrechts-Tyteca compreenderam isso bem ao falar da possibilidade de os lugares poderem fundar os valores ou hierarquias e apoiar sua noção de lugar em Aristóteles⁹⁹: “[...] pode-se também recorrer a premissas de ordem muito geral, que qualificaremos com o nome de *lugares*, os *tópoi* [...]” (2005, p. 94).

O que podemos compreender é que os lugares comuns são proposições que exprimem as verdades prováveis e as mais universais e que essas proposições constituem-se como elementos de todo raciocínio dialético (THIONVILLE, 2013). Ora, esses lugares, em Aristóteles, então não são vazios, como dizem alguns, mas partem do que se é aceito por uma dada comunidade ou campo. Nesse sentido, talvez sejam chamados de lugares porque devem ser encontrados nos *endoxa*, mas não como formas vazias, contudo, como premissas que expressem certo conteúdo sobre a realidade, que por sua vez pode servir a diferentes gêneros ou apenas a uma arte. Parece fazer sentido falar de lugar como reservatório, arquivo, região, mas isso não o define, o que o define talvez seja a relação entre a proposição que tem como condição de possibilidade os *endoxa*, essa relação ser os *tópoi*, sendo lá onde se deve buscar os elementos de partida de uma argumentação, ou seja, na opinião mesmo. Isso ajuda a não se cair na redução de tomar os *tópoi* como uma palavra ou lugar vazio e me ajuda a estar em sintonia com Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) que o considera como premissa.

⁹⁸ Teosfrato, discípulo de Aristóteles, também compôs seus Tópicos, e ele segundo assegura Alexandre de Afrodísia (apud THIONVILLE, 2013), “define os lugares: Um lugar é um princípio universal, ou elemento, do qual extraímos os princípios particulares para cada um de nossos raciocínios; ele é determinado, em sua aceção geral; e indeterminado, quanto às suas aplicações” (2013, l. 638-641). Eis aí a mesma linguagem de Aristóteles, recorrendo à palavra princípio, ou seja, um axioma, a verdade abstrata, do qual se extrai os axiomas particulares, ou axioma dialéticos. No entanto, Thionville chama atenção para o fato de Cícero e os latinos tomarem a palavra como lugares, cuja crítica sofre dos Professores de Veneza do século XII: Observemos que M. Túlio não compreende os lugares como Aristóteles e os peripatéticos. Estes entendem por lugar uma proposição universal evidente e conhecida (*propositio universalis manifestata et nota*), o que mais tarde se denominou principal (*maxima*) e que contém em potência, sob uma forma geral e indeterminada, muitas outras proposições, como se vê pela definição de Teofrasto... Cícero, ao contrário, entende por *lugares* os termos (*terminos*) dos quais tira essas mesmas proposições” (*Nova expositio Topicorum* in Academia veneta, 1559, p. 29 apud THIONVILLE, 2013, l. 683-687, itálico do autor).

⁹⁹ É bom lembrar, como citei anteriormente, que Perelman e Olbrechts-Tyteca têm consciência das modificações da noção que a noção sofreu, pois eles mesmos mencionam um parágrafo depois desse (2005, p. 94).

Aristóteles deixa bem claro que os *ídioti tópoi* dizem respeito aos lugares especiais de uma dada *technè*¹⁰⁰, arte ou ciência, e dos gêneros do discurso oratório específicos; ou melhor, como explica o estagirita, são “específicas as conclusões derivadas de premissas que se referem a cada uma das espécies e gêneros; como, por exemplo, as premissas sobre questões de física, das quais não é possível tirar nem entimema nem silogismo aplicável à ética” ([2012] I, 2, 1357a) e vice e versa. Para facilitar a compreensão, pode-se pensar nas premissas pertinentes ao Direito que lhe são idiossincráticas, quando este, em sua atualização brasileira, sob o “princípio da reserva legal”, no artigo 1º do Código Penal Brasileiro (*Dec. Lei 2.848/40*), preceitua: “Não há crime sem lei anterior que o defina. Não há pena sem prévia cominação legal”¹⁰¹ (*BRASIL, 1988, art.5º, XXXIX*). Desse modo, os lugares próprios ou especiais seriam aproximáveis, mais ou menos, do que chamamos atualmente de campo/esfera de atividade e chamarei, como já o fez Fiorin (2016), de campo discursivo, claro, com as devidas incursões que faço em capítulo oportuno. Aristóteles, na *Retórica*, como sabemos, dedicou-se a escrever sobre três gêneros, o deliberativo, o judiciário e o epidíctico, sobre os quais faz um inventário dos lugares próprios de cada um deles no Livro I da *Retórica*. De certa forma, ao se analisar esses lugares, é possível ver o funcionamento da lógica discursiva daquele campo específico. O que me ajuda a pensar o fato de as premissas, ou melhor, certos posicionamentos atualizarem os sentidos em um dado espaço discursivo. Por exemplo, como o princípio da igualdade, sustentado a partir da premissa básica dos direitos humanos, “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” (HUNT, 2009, p. 230), se atualiza no espaço político brasileiro de maneira conflitante entre os sujeitos (afetivossexuais e religiosos) posicionados em campos distintos? Eis a questão que me leva fazer esse percurso e abrir um grande colchete a ser ainda melhor delineado ao relacionar retórica e dialogismo, cujo fechamento (nesta Tese, é claro) se dará na segunda parte, no dispositivo analítico. Continuemos com os lugares.

Já os lugares-comuns são as estruturas argumentativas comuns a qualquer dos gêneros do discurso ou arte (ARISTÓTELES, [2012], I, II, 1358^a; II, XVII, 1391b-1392^a); “pois alguns entimemas são formados de acordo com o método retórico, como também alguns silogismos o são de acordo com método dialético; outros entimemas, porém, são formados conforme outras artes e faculdades, umas já existentes, outras ainda não descobertas” ([2012] I, 2, (p. 19-20).

¹⁰⁰ Estou usando o termo *techné* para não usar ciência, pois isso pode limitar a compreensão, já que ciência diz respeito, atualmente, a um domínio mais restrito ao que Aristóteles tinha em mente na época.

¹⁰¹ A origem desse princípio vem do latim *Nullum crimen sine praevia lege*, que estabelece que nenhuma conduta, seja por ação ou omissão, deverá ser tomada como criminosa, sem que antes de sua realização houver uma lei que a tipifique.

Mas nisso reside uma questão problemática, pois não é fácil precisar sua abrangência. Pois, segundo Pelletier, enquanto Aristóteles se ocupa das espécies próprias a cada gênero no Livro I, nos primeiros capítulos do Livro II ele trata dos lugares comuns indistintamente aos três gêneros, no entanto, apenas no final do segundo livro que, segundo Pelletier (2012), estão “os verdadeiros lugares-comuns, como fórmulas de seleção e estratégias de argumentação “úteis para a descoberta e construção de vários argumentos diferentes””¹⁰² (*apud* ALEXANDRE JÚNIOR et al., 2012, p. 20, nota). Nesse último caso, a tópica parece ser mais abstrata, portanto, fundamento para uma maior quantidade de argumentação; seriam, talvez, premissas bem mais abrangentes.

Há quem diga que os verdadeiros lugares comuns são os que servem a todas as retóricas e estão no final do segundo livro (ALEXANDRE JÚNIOR et. al., 2012). Lá Aristóteles mostra que o tema do possível e do impossível perpassa a todos os discursos, de maneira que “Todos os oradores devem, necessariamente, servir-se, nos seus discursos, do possível e do impossível e tentar demonstrar, para uns, como serão as coisas¹⁰³, para outros, como foram¹⁰⁴” ([2012] II, 18, 1391b). Para tanto, o estagirita exemplifica com uma série de proposições que podem ser trabalhadas a partir dessa proposição mais geral ligada ao possível. Trago uma: “Se foi possível um contrário existir ou ter existido, também o outro contrário há de parecer possível. Por exemplo, se um homem pode gozar de boa saúde, também é possível que adoça, já que a potência dos contrários, enquanto contrários, é a mesma” ([2012] II, 18, 1392a). Em suma, os *tópoi* são proposições gestadas em certos campos e que se atualizam nas argumentações concretas.

4.1.5 Três definições e o declínio moderno da retórica

Na trajetória mais tradicional da retórica, pode-se lembrar, resumidamente, de três diferentes definições dessa arte: “a retórica é uma manipulação do auditório”, diria Platão; “a retórica é a arte de bem falar (*ars bene dicendi*), diria Quintiliano e, terceira, “a retórica é a exposição de argumentos ou de discursos que devem ou visam persuadir”, diria Aristóteles, como já mostrei (MEYER, 2007, p. 21).

¹⁰² Tradução livre do autor. Texto original: “useful for the Discovery and construction of a number of different arguments”

¹⁰³ No caso, a exemplo dos discursos deliberativos.

¹⁰⁴ No caso, a exemplo dos discursos judiciais.

É importante observar que as concepções de retórica centradas na emoção tem sua relação correspondente com a primeira definição, centrando-se no papel do interlocutor, em suas reações, ou seja, privilegia o auditório, cujos atuais herdeiros podem como a propaganda e a publicidade. Com a segunda definição, tudo o que compreende o orador, a expressão, a intenção e a construção de si, cujo privilegiado é o orador. Quanto à terceira, diz respeito às relações entre explícito e o implícito, entre as inferências e o literário, o literal e o figurado; em síntese, tornar a linguagem mais objetiva e racional.

Toda essa imprecisão fez com que as definições de retórica se desviassem ao longo do tempo, se cindissem e até fossem de encontro uma à outra, pois a retórica que visa agradar ou até mesmo agitar as paixões não é a mesma coisa que uma argumentação que se esforça para convencer por meio de *razões*. Encontramos, assim, a retórica no jogo de paixões, na literatura, na política, no tribunal, na linguagem natural, no raciocínio não-científico, na opinião, no bem-falar, no implícito, na intenção que se esconde atrás do implícito, no figurativo, portanto no inconsciente que codifica a linguagem; em resumo, a retórica, longe de se restringir, se propagou, em decorrência da perda de sua unidade primeira (MEYER, 2007, p. 25, itálico do autor)

Ao longo dos séculos, a retórica foi sendo fracionada até cair no descrédito. Deu-se isso por conta de seu caráter universalista, e, portanto, foram muitos os que se apropriaram dela para as múltiplas finalidades possíveis, inclusive o Cristianismo com fins tanto educativo quanto propagandista junto aos mais diferentes povos. Dentre as causas que levaram *ars rhetorica* ao desprestígio, resalto aquela que mais diretamente interessa a este trabalho, qual seja, o ataque que a dialética sofreu. Tal ataque foi desferido por René Descartes, no século XVII, principalmente em seu *Discours de la méthode*, ao retirar dessa arte a possibilidade de aprendê-la e de se ter uma argumentação contraditória e probabilista. Contudo, não apenas o filósofo racionalista contribuiu para tanto, está também na conta dos empiristas ingleses tal contributo, pois eles, representados por John Locke, acreditavam que a verdade era alcançada apenas pela experiência sensível, por assim dizer, a retórica com seus construtos verbais só fazia afastar o homem da experiência.

Para engrossar as fraturas, o positivismo rejeitou a retórica em nome da verdade científica; e de outro lado, o romantismo em nome da sinceridade, assim apregoava Victor Hugo: “Paz com a sintaxe, guerra à retórica” (REBOUL, 2004, p. 81), numa rejeição a um segundo código além da língua. Com todo esse desprestígio, em 1885, a disciplina retórica perdeu seu lugar no ensino francês, mas ela perdeu apenas o nome, porque estava imiscuída no ensino literário, nos discursos jurídicos e políticos e voltaria à cena com a comunicação de massa no século XX.

Nesse século tão conflituoso e pulsante de renascimento teórico, especialmente nos anos de 1950-60, muitas retóricas surgem não mais objetivando as técnicas para a produção dos discursos, porém engajadas em interpretá-los. Quanto a isso, Reboul (2004, p. 82) assevera:

o campo da moderna retórica alargou-se muito. Longe de limitar-se aos três gêneros oratórios dos antigos, ela vai anexando, como lhe cabe, todas as formas modernas do discurso persuasivo, a começar pela publicidade, e mesmo dos gêneros não persuasivos, como a poesia. Não contente com reivindicar todo o campo do discurso, vai bem além, pois se apodera de todas as espécies de produções não verbais. Elabora-se assim uma retórica do cartaz, do cinema, da música, sem falar da retórica do inconsciente.

No entanto, diante de tanta retórica que emergiu no século passado, a proposta da Nova Retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, publicada com o título *traité de l'argumentation, la nouvelle rhétorique*, pela Presses Universitaires de France, em 1958, é a que, notadamente, retorna aos princípios basilares da tradição de Aristóteles, por que não dizer também de Isócrates e de Quintiliano. Isso se diz, porque ela volta-se para a teoria do discurso persuasivo na tentativa de responder à questão de como fundamentar os juízos de valor em bases que não fossem irracionais. Buscaram, pois, a lógica do valor, encontrando-a na antiga retórica e na sua parceira, a dialética. Desta maneira, eis uma nova retórica que se centra não mais na elocução, contudo, na invenção.

Numa época em que a verdade estava privatizada por algumas correntes de pensamento, a preocupação de Perelman e Olbrechts-Tyteca ([1958] 2005) esteve em encontrar uma lógica do valor e retirar da irracionalidade o que não pudesse ser demonstrado matematicamente, ou passar pelo crivo do método científico. O que eles fizeram, sem dúvidas, foi importante para as mais diferentes áreas, tanto para a filosofia quanto para as ciências humanas. Isso foi possível porque eles, no *Tratado da argumentação*, fazem uma ruptura com a primazia do racionalismo, das ciências dedutivas que consideram como prova o que é evidente e concebem racionais apenas as demonstrações; e também com o empirismo, com as ciências experimentais ou naturais que entendem a verdade em conformidade com o fato sensível tendo-o como prova. Essas rupturas dão-se porque o campo da argumentação, ao qual se filiam os autores, é do verossímil, do plausível, do provável, desde quando este escape à certeza do cálculo, ao que reafirmam o estatuto da retórica para além da racionalidade em estado puro, sendo, portanto, o seu mundo o da opinião, da *doxa*. Ou resume bem Wander Emediato:

Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958) buscaram retirar essa discussão da dicotomia entre lógica e retórica. Eles trazem para a *Nova Retórica* os problemas concernentes aos discursos mais caracterizados por uma racionalidade estruturada no real, que reivindicam uma pretensão à validade demonstrativa, como os fatos, as verdades estabelecidas e as presunções,

distinguindo-os de outras argumentações vinculadas a valores e preferências subjetivas (EMEDIATO, 2016, p. 27).

Em um século em que muitas foram as guerras sangrentas e os totalitarismos, tanto de esquerda quanto de direita, a nova retórica veio como proposta pluralista, apontando que a lógica demonstrativa, o cientificismo, por seu dogmatismo, podia gerar mais violência do que se imaginava (MANELI, 2004). Nesse sentido, a noção do razoável, que habilita a opinião, e põe em ação uma racionalidade de cunho não demonstrativo, traz a possibilidade da controvérsia e de soluções acordadas nas diferentes esferas, pois exalta a prática da ponderação, da análise dos prós e dos contras envolvidos numa questão, cujas avaliações se dão a partir de argumentos e não de tomadas de decisões dogmáticas. Em um plano abarcador e meta-histórico, podemos assentir ao que Michel Meyer diz dessa arte milenar: “A retórica é o encontro dos homens e da linguagem na exposição das suas diferenças e das identidades” (2007, p. 26).

4.2 A EPISTEMOLOGIA DA NOVA RETÓRICA: DA REFUNDAÇÃO À PROLIFERAÇÃO

Na tradição europeia¹⁰⁵, o campo da argumentação ganhou força a partir dos anos de 1950, mas não apenas porque houve a publicação de tratados da argumentação constantes de rico inventário descritivo de técnicas persuasivas, como o *The use of argument* de Toulmin (2006[1958]), que, por uma interessante coincidência, foi publicado no mesmo ano em que *Traité de la argumentation* de Perelman e Olbrechts-Tyteca, a saber, no ano de 1958; mas, sobretudo, porque a teorização contemporânea da argumentação, e aqui refiro-me à filosofia do razoável de Perelman, oferece uma resposta pertinente a questões que o formalismo proposicionalista prostrado em idolatria à razão lógico-matemática não foi capaz de oferecer, resposta, importante que se diga, de que não apenas o momento de pós-guerra necessitava, todavia que a própria complexidade da vida social demanda, ontem e hoje.

Diante dessa pertinência, *La nouvelle rhétorique*, por seu turno, ao se filiar à tradição aristotélica, recoloca em seu devido lugar a antiga *tekhné rhetoriké*, lançada à obscuridade pela modernidade, e logo anuncia que “o campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escape à certeza do cálculo” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, [1958] 2005, p. 1). Ao hastear tal bandeira e romperem com o império do racionalismo, e do empirismo, seus fundadores contam com os elementos

¹⁰⁵ Esse momento de refundação só é possível falar dele na tradição europeia, porque na norte-americana a retórica sempre teve seu valor nos departamentos de inglês, cuja migração foi fazendo para os “speech departments” e, mais tarde, para os “communication studies” (GRACIO, 2016, p. 11).

necessários para reerguer, uma vez mais, *l'empire rhétorique*, que não à toa figura como título da obra de Perelman (1993).

Observa-se que há, nesse deslocamento, a dissociação entre as questões da verdade e as questões da adesão, colocando, portanto, em primeira instância a problemática dos efeitos da influência do discursivo persuasivo, preocupado, de maneira proeminente, com os elementos que levam à adesão e menos com a aferição apodítica da verdade, já que essa diz respeito à anuência do auditório. Assim é que, na visão de Perelman (p.15), “o discurso persuasivo visa, pois, a uma transferência de adesão de uma qualidade subjectiva que pode variar de espírito para espírito”.

Se a argumentação retórica está no campo da influência, deve ficar evidente que ela se distingue da demonstração, mas isso nada tem a ver com ser irracional ou ilógica, pois a demonstração funciona sob a lógica formal enquanto a argumentação trabalha sob a lógica informal, fato que já, como dito há pouco, era distinguido por Aristóteles. No entanto, a confusão na compreensão dessa diferença se dá porque a lógica moderna, sob influência de lógicos matemáticos, assenhorou-se do termo *lógica* a ponto de não deixar espaço para se falar em uma lógica informal, de modo que, como aponta Perelman (1986), em seu artigo “Logique formelle et logique informelle” (Lógica formal e lógica informal), ao se falar em lógica logo se a toma equivocadamente como sinônimo de lógica formal, havendo uma interpretação metonímica, em que a parte é tomada pelo todo de modo quase transparente. Todavia, importa mostrar que a lógica moderna não dá conta de todas as questões que dizem respeito à lógica, o que Aristóteles já dissera.

A nova retórica leva em conta o desacordo, a divergência e a dissensão como fato sociológico e que toda pretensão à verdade precisa ser argumentada, justificada, pois ela não se impõe como autoevidente. Nesse sentido, todas as perspectivas em torno da verdade são igualmente argumentáveis, o que não significa dizer respeito a um relativismo epistemológico.

Mais do que a tipologia dos argumentos tão apreciada no *Tratado da argumentação*, a Nova Retórica oferece uma grande contribuição para a ciências da linguagem, porque põe em cena uma lógica dos valores, a qual coloca em par de igualdade uma outra “racionalidade axiológica tão válida quanto a racionalidade axiológica de inspiração cartesiana” (KOREN, 2012, p. 134). Nesse sentido, a contribuição da Nova Retórica aos estudos da linguagem é importante porque possibilita avaliar o julgamento de conhecimento e de valor em torno de uma decisão ao se apresentar as razões para a ação.

Assim, pode-se analisar as razões de julgamento que o sujeito da enunciação traz em seu discurso para justificar sua tomada de decisão ante a uma audiência, cuja adesão não é evidente. Por quê? Porque o sentido de razoável em Perelman é constituído pelo justo/justificável:

Perelman assim tira proveito, segundo Plantin (1990, p. 13) “das duas famílias de derivados construídos”, a partir do conceito de “justo”: em primeira família, a palavra “justiça” conhece sentidos que vão do jurídico (conforme a lei) ao quotidiano (conforme a equidade). Mas uma segunda linha de derivação se abre sobre os domínios do conhecimento: o “justo”, é o que é “justificado”, portanto, razoável, quer se trate de uma decisão ou de um enunciado que vise à verdade, ao menos em uma epistemologia “justificacionista” (KOREN, 2012, p. 136)

Nesse sentido, o que se toma como válido na retórica discursiva não é um sistema de regras exterior, porém a capacidade de argumentar, justificando as suas ações, com vistas à adesão do outro. Assim, tem-se as seguintes circunstâncias de justificação muito bem inventariadas por Koren (2012, p. 136):

A) tomada da palavra regrada por uma “razão essencialmente prática voltada em direção da decisão e da ação razoáveis” (Perelman, 1989: 198-199 e 1990: 459); B) objeto da justificação: uma ação ou a tomada de posição que valoriza ou desvaloriza um “agente”, a “legalidade, a moralidade, a regularidade [...], a utilidade ou a oportunidade”, mas também toda tomada de posição contrária àquelas conforme a doxa: “a justificação não concerne senão o que é ao mesmo tempo discutível e discutido” (1989, p. 199) em um contexto sócio-histórico particular; C) este último pesa necessariamente sobre a definição dos objetos do desacordo e sobre a negociação de um consensus; D) o que seria considerado como evidente, “incondicionalmente e absolutamente válido” (Idem, 2002, p. 203) não teria de ser justificado. Isto implica que qualquer justificação remete indiretamente à refutação de tomadas de posição adversas. (KOREN, 2012, p. 136).

Assim, ao fugir da verve prescritiva da maioria das obras de retórica, o *Tratado* é, como escreve Grácio, “um livro decepcionante para quem nele procurar encontrar meios para se tornar num bom argumentador” (2010, p. 168), por isso mesmo, a nova retórica inova e tem seu mérito porque coloca a argumentação na dimensão sociológica, de modo que isso a torna bastante profícua em seus diálogos contributivos com “os estudos no domínio da pragmática discursiva, da lógica informal, da sociologia da linguagem e da razão e da análise crítica do discurso” (GRÁCIO, 2010, p. 168) e do dialogismo bakhtiniano.

Os pressupostos da teoria da argumentação de Perelman são a comunicabilidade, a discutibilidade e a contextuabilidade. Estes são elaborados a partir do ponto de vista de sua filosofia em que há um primado da pragmática sobre a semântica. Isto diz respeito ao fato de que, primeiro, a racionalidade é inseparável da comunicação discursiva; segundo, o discurso filosófico apodítico não é autoridade última em questão filosófica, porque se pressupõe a

discutibilidade; terceiro, o sentido de um discurso depende tanto da situação concreta e particular do orador quanto dos efeitos que produz no orador, por ser assim, fala-se de contextualidade (GRÁCIO, 1995). Assim, junto a esses são centrais o acordo como ponto de partida da argumentação, a intenção persuasiva do orador enquanto motivo de ser da argumentação e a noção de auditório a quem se dirige a argumentação.

Vê-se que não estamos diante de um novo formalismo¹⁰⁶ do provável, que seria em contrapartida ao formalismo do necessário. Até porque não se tem na Nova Retórica um conjunto de técnicas aplicáveis por sistema, todavia, uma aplicação que depende da liberdade humana que envolve os componentes axiológicos e éticos na tomada de posição, fundamentos da filosofia do razoável. Assim, pode-se dizer que a Nova Retórica é uma teoria pragmática em polêmica com a tradição filosófica moderna:

A dimensão pragmática da teoria perelmaniana da argumentação encontra-se bem patente nas ideias de que “toda a argumentação não é concebível (...) senão em função da acção que ela prepara ou determina”, de que “a argumentação é uma acção que tende sempre a modificar um estado de coisas preexistentes” e, finalmente, de que é impossível “considerar a argumentação como exercício intelectual desligado de toda a preocupação prática”. Através destas ideias, e considerando, ainda, que na perspectiva de Perelman a argumentação é o método próprio da filosofia, somos levados a uma concepção da actividade filosófica em aberta polémica com a tradição filosófica (GRÁCIO, 1995, p. 57).

Essa polêmica é travada por Perelman, colocando em questão o ideal de a filosofia ser pacificadora¹⁰⁷ por meio da mediação do *logos* e do respeito aos direitos do homem, de maneira que a força e a violência cedessem lugar à persuasão razoável, de modo que a racionalidade pudesse ser colocada em campo não pela força coercitiva das premissas racionalistas, mas a partir das articulações dialéticas da razão e da vontade. Assim, Perelman coloca o diálogo no centro da filosofia em que o concreto e o senso comum não se desprendam dela, portanto, para ele “o mundo do senso comum não pode ser negligenciado” (GRACIO, 1995, p. 63), portanto, ele busca desfazer a dicotomia opinião/verdade, não à toa funda no bom espírito aristotélico, na lógica dos valores ou da *doxa*.

O grande mérito de Perelman foi trazer à tona a razoabilidade retórico-argumentativa como meio fundamental para se compreender o funcionamento das dinâmicas sociais e “mostrar que

¹⁰⁶ Grácio (1995, p. 56) atribui tal designação a Paul Ricoeur, provavelmente, citado pelo próprio Perelman no artigo “L’idéal de rationalité et la règle de justice”, in *Le champ de l’argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, Travaux de la Faculté de Philosophie et de Lettres, t. XLIII, 1970, p. 312.

¹⁰⁷ A crítica perelmaniana à tradição filosófica, segundo esclarece bem Grácio (1995, p. 59) “é, antes de tudo, a denúncia das consequências desastrosas – nomeadamente no âmbito da articulação entre razão e acção – que pretensões filosóficas excessivas acabaram por produzir, levando mesmo ao descrédito da própria filosofia”.

o uso do discurso em termos de influência é uma das dimensões constitutivas do seu uso” (GRACIO, 2016, p. 14). Claro que nisso se deve falar da retórica das imagens, algo que não está desenvolvida em Perelman, todavia, é possível desenvolvê-la melhor a partir dessa perspectiva.

Em termos de linguagem, na obra de Perelman, não há uma separação entre conteúdo e forma, que seria próprio ao formalismo lógico. A posição assumida é descritiva e não normativa, por isso ao falar de avaliação das argumentações, refere-se aos critérios da eficácia e da qualidade dos auditórios, por isso não há elementos procedimentais em sua obra de como argumentar bem ou de análise das falácias¹⁰⁸. Os quadros de técnicas argumentativas têm a função de oferecer elementos de análise para ver como, seja pela ligação ou dissociação, funcionam e interagem os argumentos numa dada situação argumentativa.

A partir dessa inauguração, houve um **momento de proliferação** dos estudos retóricos. Os desdobramentos dos estudos argumentativos após a retomada da retórica são bastante consideráveis em sua heterogeneidade, de modo que não é tão fácil delinear uma unidade. Fato é, tem-se um campo frutífero ao redor do globo. Lembra-se dos trabalhos na abordagem problematológica de Michel Meyer, de Jean-Blaise Grize com sua “lógica natural”, o modelo cognitivo do funcionamento do discurso argumentativo de Georges Vignaux, Ascombe e Ducrot com sua “argumentação na língua”, a “lógica informal” de Douglas Walton, a pragma-dialética de Rob Grootendorst e van Eemeren, a “argumentação no discurso” de Ruth Amossy, a retórica antilógica de Marc Angenot, as pesquisas de Emmanuelle Danblon sobre racionalidade e antropologia retórica no GRAL, Christian Plantin com seu modelo dialogal, Jacques Moschler sobre a abordagem conversacional de argumentação, Charles Arthur Willard com a noção de concessão dissensual e interacionista, Jean Goodwin com o “design approach”, mais recentemente os trabalhos desenvolvidos por Rui Grácio sobre a “argumentação na interação” visada do perspectivismo. Além de tantos outros em diálogo com as análises de discurso.

4.2.1 Questões fundamentais do campo da persuasão

Muito embora seja o *Tratado da Argumentação* que coloque em cena na modernidade o paradigma persuasivo, pode-se dizer que ele é mais uma teoria da argumentação persuasiva do que uma teoria geral da argumentação, assim, ele não deve ser “considerado como uma *Summa*

¹⁰⁸ Segundo Gracio (2016, p. 15), o termo “falácia” não aparece nas obras de Perelman.

Argumentationes fechada”, como sugere Plantin, “porém como um pilar do mundo em expansão dos estudos da argumentação”¹⁰⁹ (2009, p. 12). Assim posto, é importante compreender algumas questões que ele deixa sem resposta específica, e uma delas se dá na tentativa de definir o que é persuasão, uma vez que não é dado que toda persuasão é argumentativa, como conclusão lógica da asserção de que toda argumentação é persuasiva.

A questão de se visar à adesão do outro como definição da argumentação, como dirão Perelman e Olbrechts-Tyteca, “*toda argumentação visa à adesão dos espíritos*” (2005, p. 16), ou mesmo que é em função de um auditório que ela se constitui, pode ser problemático. Nesse sentido, pensa-se a necessidade de um orador que tem uma estratégia específica a fim de persuadir seu auditório, o qual manifesta-se em adesão ou obstrução. Com isso, tem-se o modelo da oratória por base da noção de argumentação e a partir dos três gêneros aristotélicos, o que parece ser problemático para se fazer um alargamento, como sugere Grácio (2010).

No entanto, não se pode descurar do objetivo específico de Aristóteles ao escrever a Retórica, nem o fato de que a dialética é a contraparte da retórica, o que coloca em cena a possibilidade de pensar no diálogo e na controvérsia. Se o orador e o auditório são tomados como modelo, isso talvez deva, de fato, ser tomado como delineamento dos objetivos das argumentações. Deste modo, ao se ampliar os objetivos, na retórica, essa relação orador-auditório fica como prototípica de uma relação argumentativa, mas que nada a impediria de se alargar as fronteiras, já que na relação da retórica com a dialética, pode-se dizer que “a retórica cobre o campo imenso do pensamento não-formalizado” (PERELMAN, 1993, p. 173).

Nesse sentido, desde que um discurso não aspire a uma validade impessoal, ele depende da retórica, pois visa a uma adesão tanto intelectual quanto emotiva. Isso amplia os horizontes de compreensão do que afirmam Perelman e Olbrechts-Tyteca no *Tratado*: “o objeto dessa teoria é o estudo das técnicas discursivas que permitem *provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se lhes apresentam ao assentimento*” (2005, p. 4, itálico dos autores). Portanto, como escreve Perelman em *Império retórico*, “desde que uma comunicação tenda a influenciar uma ou várias pessoas, a orientar os seus pensamentos, a excitar ou a apaziguar as emoções, a dirigir uma acção, ela é do domínio da retórica” (1993, p. 172). Estão recolocadas, por assim dizer, os fundamentos de se pensar como racional¹¹⁰ os efeitos persuasivos da

¹⁰⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “ne doit pas être considéré comme une *Summa Argumentationis* fermée mais comme un pilier du monde en expansion des études d’argumentation”.

¹¹⁰ Racional aqui não deve ser pensado como se pensa no racionalismo, mas que os valores têm uma lógica de ser que podem ser razoavelmente mobilizados e justificados.

argumentatividade, o que significa recolocar a argumentação sobre a lógica dos valores, pensar no fato de que o coração tem razões, como diria Pascal.

Essas afirmações poderiam levar de imediato o leitor apressado a considerar que o pai da nova retórica postula que a linguagem tem em sua constituição a argumentatividade, ou poder-se-ia falar, como preferem alguns, em retoricidade da linguagem. Contudo não é bem o que acontece, pois Perelman (1993) - mesmo indo além da retórica clássica que considerava a arte de persuadir competente ao domínio dos gêneros jurídico, deliberativo e epidíctico – estende seu império retórico aos limites do discurso filosófico, jurídico e da literatura, focando, por assim dizer, a argumentação àqueles que se empenham em suscitar a adesão de uma proposição ao assentimento de uma ou mais pessoas.

Se tal afirmação não pode ser subscrita de todo pelos escritos de Perelman, por outro lado, a orientação discursiva e comunicativa que ele dá à argumentação, tirando-a do imperativo da lógica formal, faz suscitar uma questão que se impõe com pertinência: se na linguagem natural a comunicação não funciona como funciona a linguagem artificial, então como se dá o funcionamento do pensamento quando não está operando em modos matematizantes?

Na perspectiva do *Tratado da argumentação*, não há dissociação entre retórica e argumentação, pois o próprio título da obra já apresenta um posicionamento à questão: *Tratado da argumentação*: a nova retórica, o que faz o leitor, ligeiramente, inferir que a *Nova Retórica* é um tratado da argumentação. Deste modo, como acertadamente comenta Rodrigo Barbosa: “Fato é que os autores belgas priorizavam a análise argumentativa da dimensão do *logos*, ainda que pressupondo a argumentação como construída através da relação de *razoabilidade* e não de racionalidade” (2015, p. 87, *itálico do autor*).

Por outro lado, Michel Meyer (2009), sucessor de Perelman na cátedra de filosofia da Universidade Livre de Bruxelas, tem um posicionamento dissonante de seu mestre, pois para ele a retórica é uma disciplina que abriga a argumentação. Ele vai além, assegurando que a retórica, enquanto campo de estudo, pode ser oposta à argumentação. Fato é, tem-se nessa concepção herança da perspectiva platônica, como já discutido antes, cujo abrigo se encontra também na perspectiva de Argumentação na Língua de Ducrot e Anscombe (1994). No entanto, quanto a essa querela, a perspectiva de Amossy (2008; 2014) é bastante pertinente, pois ela considera que retórica e argumentação estão, de certa maneira, imbricadas. Além disso, compreende-se que essa última é mais do que a discursivização do *logos*, porque este vai além do racional, já que ele apreende também a linguagem figurada, as polissemias e as nuances de

sentido; afinal o discurso, como assegura Amossy (2010), visa sempre a impactar seu público. Por ser assim, a linguista israelense considera a retórica como argumentação em distintos graus de argumentatividade, pensa-se, portanto, em um *continuum* que vai desde uma dimensão argumentativa da linguagem - implicando todo ato de linguagem - a uma intenção argumentativa¹¹¹, correspondendo aos gêneros especificamente argumentativos.

Assim, enquanto obra filosófica, preocupada com a racionalidade do pensamento, o *Traité* abre as portas para aprofundamentos em preocupações múltiplas dos estudos discursivos. Nesse sentido, algumas questões parecem pertinentes, o que ganhará diferentes acentos nos desdobramentos dos estudos argumentativos posteriores: como pensar a argumentação de maneira menos assimétrica e unilateral? O que seria uma tese enquanto objeto de defesa e sujeita ao assentimento? O que é um argumento e como analisá-lo? O que de fato está em questão? Como avaliar uma argumentação que não obtém sucesso persuasivo? Como descrever uma argumentação em que o *dissensus* prevalece? Isto não coloca como problemática a eficácia como critério definicional da argumentação? Qual a operação discursiva que faz as pessoas aderirem ou não uma tese? Como lidar com as análises de situações concretas de interação argumentativa?

Todas essas questões são importantes e apontam tanto para a genialidade dos autores do *Tratado*, como coloca em cena o que ainda precisa ser trabalhado a partir de uma nova retórica. Aqui, neste trabalho, tentarei esboçar algumas dessas questões a partir de uma profunda interface com o dialogismo bakhtiniano, algo que já vem sendo feito, mas que julgo profícuo lançar intensidade ao olhar visando à análise de uma polêmica na relação entre religiosos e militantes afetivossexuais no espaço público político brasileiro, o que exigirá esforços teórico-metodológicos que podem contribuir para outras análises. Para tanto, preciso mostrar como essa relação entre o campo argumentativo e o dos estudos dialógicos são feitos e como acredito ser produtivo fazê-lo sob essa visada de uma retórica dialógica.

4.3 APROXIMAÇÕES TRADICIONAIS ENTRE NOVA RETÓRICA E DIALOGISMO

Em Bakhtin, a discursividade se impõe como objeto central, porém a distância não é tão gritante em relação à Nova Retórica de Perelman e Olbrechts-Tyteca. No entanto, é preciso dizer que, em Bakhtin e seu Círculo, a abordagem sobre a discursividade se aplica ao funcionamento da linguagem em múltiplas esferas de produção e compreensão, todavia, na Nova Retórica, a

¹¹¹ Diz respeito à intenção explícita de um sujeito de persuadir o outro.

linguagem aparece como pano de fundo de onde é possível diferenciar o objeto primário de seu intento, a argumentação: “Nosso tratado só versará sobre *recursos discursivos* para se obter a adesão dos espíritos: apenas a técnica que utiliza a linguagem para persuadir e para convencer será examinada” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 8, itálico do autor).

É importante observar que o *Tratado da argumentação* vem romper com a cisão entre a ação sobre o entendimento e a ação sobre a vontade, como se tivesse tratando de coisas distintas, ou “a primeira como pessoal e intemporal e a segunda como totalmente irracional” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 52, 53). Por ser contrário a essa forma de conceber a argumentação, a nova retórica busca tratá-la em seus efeitos práticos: “voltada para o futuro, ela se propõe provocar uma ação ou preparar para ela, atuando por meios discursivos sobre o espírito dos ouvintes” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 53), fato que contempla as duas ações, tanto sobre o entendimento quanto sobre a vontade, como complementares. Isso se manifesta bem no novo olhar que se tem sobre o gênero epidíctico, responsável por reforçar a adesão até que se chegue à ação, o qual, por sua vez, faz-se presente nos mais diferentes discursos, pois lida com a intensificação da adesão aos valores, “sem os quais os discursos que visam à acção não poderiam encontrar a alavanca para comover e mover seus auditores” (PERELMAN, 1999, p. 38).

Embora se possa observar Perelman (1986¹¹²; 2004) tratando de língua natural e construção de sentido, na nova retórica não é possível encontrar uma concepção de linguagem explicitamente elaborada e sistematizada, entretanto, a partir do tratamento que é dado à dimensão discursiva da argumentação, pode-se afirmar que há uma orientação para uma concepção dialógica da linguagem (LEITÃO, 2011). E, de modo um pouco mais explícito, pode-se encontrar vestígios dialógicos nas concepções perelmanianas, em três conceitos centrais, dos quais Leitão (2011) faz uma síntese, a saber; as relações entre orador-auditório, a noção de acordo como sendo o ponto de partida da argumentação e a concepção de que a controvérsia é uma dimensão constitutiva e distintiva da argumentação.

¹¹² No artigo “Logique formelle et logique informelle”, Perelman (1986) mostra como a teoria argumentativa que propõe deve tomar a língua natural em uso e não a língua artificial da lógica formal como ponto de partida para análise da argumentação, pois “La possibilité d'accorder à une même expression des sens multiples, parfois entièrement nouveaux, de recourir à des métaphores, à des interprétations controversées, est liée aux conditions d'emploi du langage naturel” [“a possibilidade de conferir a uma mesma expressão sentidos múltiplos, por vezes inteiramente novos, de recorrer a metáforas, a interpretações controversas, está ligada às condições de uso da linguagem natural”] (PERELMAN, 1986, p. 14, tradução minha).

Vê-se que, no *Tratado da argumentação*, o orador não se constitui *a priori*, mas ante o seu auditório, para o qual direcionará sua argumentação, de maneira que este também se constitui diante daquele. Portanto, o auditório é algo presumido pelo orador: “Cada orador pensa, de uma forma mais ou menos consciente, naqueles que procura persuadir e que constituem o auditório ao qual se dirigem” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, [1958] 2005, p. 22). Ademais, é possível postular que a relação vai além de um orador com seu auditório concreto (particular e o universal), podendo se falar em auditório íntimo, manifesto em situações cuja necessidade há de o orador deliberar consigo mesmo, ou seja, fazer uma autodeliberação.

A condição primeira para que se estabeleça uma argumentação denomina-se acordo. Os acordos são construídos entre orador e auditório, são eles que dizem respeito, portanto, à necessidade de haver um terreno comum para se iniciar uma argumentação, cujo solo é a *doxa*, ou como Aristóteles chamava tanto nos *Tópicos* quanto na *Retórica*, os *endoxa*, as opiniões dos sábios ou da maioria, e os *tópoi*¹¹³, traduzido como lugares, os quais são premissas gerais que servem como ponto de partida da argumentação. Essas premissas gerais, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) preferem chamá-las de acordo sobre o *real*, que inclui os fatos, as verdades e as presunções, e os acordos sobre o *preferível*, que são os valores, as hierarquias e os próprios lugares do acidente. Deste modo, os acordos prévios referem-se ao ponto de partida aceitável pelo orador e pelo auditório; além disso, eles dependerão conteúdo e forma da argumentação do orador, sempre passível a um efeito de adesão por parte do auditório.

Assim posto, a noção de acordo é passiva de uma aproximação no tocante à dinâmica discursiva, por meio da qual a resposta antecipada do destinatário do discurso configura o enunciado produzido pelo locutor, da qual dependerá o gênero discursivo escolhido. Não é à toa que Bakhtin (2011, p. 302) escreve: “Ao falar, sempre levo em conta o fundo aperceptível da percepção do meu discurso pelo destinatário”. Ele diz mais: “essa consideração irá determinar também a escolha do gênero do enunciado e a escolha dos procedimentos composicionais e, por último, dos meios linguísticos, isto é, o *estilo* do enunciado” (BAKHTIN, 2011, p. 302, itálico do autor). Ou mais explicitamente: “Um traço essencial (constitutivo) do enunciado é o seu *direcionamento* a alguém, o seu *endereçamento*” (BAKHTIN, 2011, p. 301), portanto, em todo enunciado há um autor e um destinatário, entabulando certo nível de acordo.

¹¹³ É assim que Perelman (1999, p. 49) define os *tópoi*: “os lugares comuns são afirmações muito gerais respeitantes ao que se presume valer mais seja em que domínio for, ao passo que os lugares específicos respeitam ao que é preferível em domínios particulares”.

É possível ainda encontrar um terceiro vestígio dialógico na nova retórica, pois a argumentação, como uma atividade discursiva, tem em sua constituição a defesa de posições divergentes em relação ao dado do real. Assegura-se então que na argumentação coexistem o relacional (orador-auditório) e o oposicional (controvérsia), sendo que nesta também se pode identificar uma orientação dialógica bastante nítida, desde que se tome o “dialógica” não apenas como acordo, mas também, como desacordo, como objeção a certo discurso. Diante disso, vê-se que a controvérsia parece ser apropriadamente aproximada da dinâmica discursiva, de maneira mais abrangente, da *heteroglossia* dialogizada. A definição desta por Bakhtin diz respeito a uma complexa mistura de vozes sociais que se entrecruzam e interinfluenciam, estabelecendo entre si diversas formas de diálogos (BAKHTIN, 1981).

Sabe-se que não se encontra, de modo sistematizado, uma reflexão em Bakhtin sobre argumentação ou sobre controvérsia, todavia, algumas questões próximas ao tema podem ser encontradas dispersas em seus escritos. Segundo Leitão (2011), pode-se encontrar reflexões que o filósofo russo faz sobre os diálogos socráticos, a partir dos quais ele faz distinções entre monólogo (univocal) e diálogo (bivocal), em que este se opõe àquele. Além de outros elementos da antiga retórica, como aponta Pistori (2013), e como é possível ver na leitura das obras bakhtinianas.

Diante dessas possíveis aproximações dialógicas entre a nova retórica e Bakhtin, as quais são feitas, cada uma a seu modo, por alguns estudiosos no âmbito da análise de discurso e dos estudos argumentativos (AMOSSY, 2010; FIORIN, 2016; PISTORI e BANKS-LEITE, 2010), é importante ressaltar que, embora Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) tenham situado a argumentação no âmbito do discurso, pouco se preocuparam com a linguagem, como assegura Plantin (2008), cuja consequência pode-se ver apenas nos “vestígios dialógicos”, na relação orador/auditório (LEITÃO, 2011). Porquanto, seu estudo ainda requer um tratamento adequado no âmbito dos aportes oriundos das teorias da linguagem, nesse sentido, é que propomos iniciar a relação, tendo como fundamento a *filosofia do ato responsável* de Bakhtin (2010), para então seguir o diálogo mais profundo. Por isso, embora seja importante considerar essas aproximações, é muito mais produtivo ir além e olhar a teoria da argumentação da nova retórica pelo olhar da empatia ativa bakhtiniana, e a partir desse movimento empático, fazer o diálogo com a arquitetura bakhtiniana, cujo evento teórico-metodológico gera elementos fundamentais de uma possível análise dialógica da argumentação em que não esteja em privilégio analítico apenas as argumentações que visam ao acordo, mas, sobremaneira, as que se constroem em torno de profundos desacordos, digo, de atos polêmicos.

5 OS DISPOSITIVOS DIALÓGICOS DA ARGUMENTAÇÃO

Eu vivo em um mundo de palavras do outro. E toda a minha vida é uma orientação nesse mundo; é reação às palavras do outro.
(BAKHTIN, 2011, p. 379)

Sem um movimento de empatia, em que o eu saia ativamente em direção ao outro, não é possível haver um *ato argumentativo* de um sujeito situado, responsivo e responsável. Isso porque, assim como não há argumentação retórica se não houver um acordo firmado no reinado da *doxa*, é também razoável afirmar, sob uma perspectiva dialógica, que não há argumentação se não houver uma empatia¹¹⁴ ativa, a *vzhivanie*, como designou Bakhtin (2010), em que o sujeito-orador, sem perder sua posição de fora, movimente-se rumo ao sujeito-auditório, para minimamente compreender e fazer uma imagem de seus valores, crenças, interesses e, voltando a si, elabore uma estratégia argumentativa com o objetivo de lhe direcionar o olhar em função de sua resposta a uma certa questão problemática. Nesse processo, há, portanto, uma relação de um sujeito-orador e um sujeito-auditório e um terceiro. Para esclarecer como isso se dá, gostaria de apontar algumas noções necessárias no diálogo entre o dialogismo com a nova retórica para termos aqui um dispositivo teórico-analítico capaz de uma análise dialógico-argumentativa produtiva.

A questão do orador e de seu auditório na nova retórica é *conditio sine qua non* para a argumentação, pois é em torno da relação dialógica entre ambos que tudo mais gira. Tem-se aí então a relação fundamental entre o sujeito e seu outro, de maneira que não é diferente da perspectiva bakhtiniana ou em toda a linguística da enunciação, em que o sujeito tem posição central. Desse modo, é importante precisar em que sentido estou tomando a noção de orador na relação com seu auditório e quais aproximações são possíveis com a noção de sujeito bakhtiniano e como essa relação exotópica é bastante produtiva em uma análise dialógica da argumentação.

Ao longo deste capítulo, precisarei quais são os dispositivos da análise dialógica da argumentação. Para tanto, argumento (1) a respeito do orador enquanto sujeito argumentante

¹¹⁴ Não é difícil ler as pessoas relacionando empatia à argumentação, colocando-a como um importante critério para a eficácia argumentativa. Não há que se discordar disso, mas muitas vezes a noção é limitante, quando não, não se refere ao sentido de empatia como condição básica do processo criativo. Por exemplo, o próprio Rui Grácio reconhece a importância da empatia, porém, parece-me que ele a toma em um sentido bem corriqueiro: “a criação de empatia é um dos aspectos mais relevantes no reconhecimento de alguém como ‘comunicador’ e um tal reconhecimento passa necessariamente pelo tipo de relação que se gera na comunicação” (2010, p. 86).

em sua relação intersubjetiva com seu auditório, bem como, (2) a respeito da língua natural como condição do contato intersubjetivo entre ambos, fundamento de toda relação dialógica. Em seguida, (3) mostro a relação entre o mundo dóxico e o dialogismo enquanto interdiscursividade como condição para os acordos. Por fim, (4) mostro como se dá o efeito de sentido na argumentação, pensando-o na relação entre *campo discursivo*, *cronotopo* e *gênero discursivo*, de modo que argumento a necessidade de se pensar em uma *memória argumentativa* e, portanto, do argumento enquanto enunciado. Com isso, lanço os alicerces para se pensar na análise dialógica da polêmica, objeto do capítulo seguinte.

5.1 O ORADOR ENQUANTO SUJEITO DIALÓGICO

O ponto de partida de uma análise profundamente dialógica da argumentação deve ser a relação entre orador e auditório enquanto relação intersubjetiva. Explico por quê. Contudo, antes é relevante lembrar que é bastante comum se fazer uma aproximação do dialogismo bakhtiniano com a argumentação retórica recorrendo, de maneira formidável, à noção de que o enunciado é uma resposta a outro enunciado e, que portanto, aí se tem um enunciado, um enunciador e um enunciatário (LEITÃO, 2011); por vezes, recorre-se ao próprio Bakhtin (2012), outras vezes, a Volochínov (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2015). Julgo, todavia, ser mais produtivo ir um pouco mais fundo, firmando essa relação dialógica entre orador e auditório: primeiro, pensando o orador como um sujeito profundamente dialógico, que designarei como *sujeito argumentante*, cujo fundamento último possa estar sustentado numa espécie de fenomenologia, em diálogo com uma antropologia filosófica, como o fez o próprio Bakhtin (TODOROV, 1981), numa visada dialógica, e Perelman, numa visada retórico-argumentativa.

Com esse objetivo, é fundamental dizer que Perelman, ao insistir na dimensão comunicacional da relação entre orador e auditório, esteado sobre a opinião, embora nos dê pistas, não detalhou como se dá a inscrição do auditório na materialidade discursiva. Ou seja, como argumenta Amossy, Perelman não se preocupou em deixar clara “a maneira que a imagem que o orador faz do auditório se traduz concretamente na fala”¹¹⁵ (2010, p. 43). Por isso, começo por esse ponto. Porém, gostaria de fazer diferente do caminho de Amossy (2010), para tanto, irei além do que fez Fiorin (2016), para mostrar não apenas como a inscrição do auditório no discurso se

¹¹⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “mais eles ne se préoccupent pas de leur inscription dans la matérialité du discours, c’est-à-dire de la façon dont l’image que l’orateur se fait de l’auditoire se traduit concrètement dans sa parole”.

dá, mas como se dá a relação entre orador e auditório como constitutivamente intersubjetiva, condição de possibilidade da perspectiva da argumentação dialógico-discursiva.

A noção de sujeito dialógico, importa retomar aqui, parte do princípio de que ele é único e insubstituível, o que lhe dá o estatuto de responsável, mas também é responsivo ao outro, condição de sua identidade relacional. Neste sentido, não se fala apenas de subjetividade, porém de intersubjetividade, a qual é buscada pelo processo de empatia ativa (*vzhivanie*). Penso, então, que essa deve ser a primeira aproximação feita entre o dialógico e o retórico. Aí que se deve fundar os alicerces para se erguer a construção dos dispositivos.

Então, quem é esse sujeito orador? Como ele se constitui enquanto ser do discursivo? Para tanto, julgo necessário compreender a noção de espírito, sujeito e pessoa na perspectiva que integre Bakhtin e Perelman. Pois bem, diferente dos animais, que reagem apenas a estímulos bioquímicos, o que leva o sujeito a produzir enunciado é o fato de ele ser constituído de um espírito que ‘reage’ ativamente a valores, como diria Max Scheler (1942; 2001). O homem prefere e posterga valores, ama-os e os odeia, o mundo humano é um mundo de valores¹¹⁶, portanto, um mundo de discursos, os quais dizem respeito a um conteúdo-sentido e a um processo. O homem se distingue do mundo natural e dos objetos, causa de sua autonomia, construindo um mundo humano, porque valora e responde, de seu lugar único, a valores¹¹⁷, estes que se encarnam nos *bens* ou objetos, e daí cada um por meio da vivência os intui, mas também, cada consciência percebe-os de modo diferente, não como entidade psíquica¹¹⁸ todavia real.

Nesse sentido, o órgão dos valores é o sentimento, pois estes e as suas conexões são percebidos por meio da intuição emocional do *lebenswelt*, especificamente no momento da vivência, pondo em ato uma relação ativa em que ele os prefere e os posterga, ama-os e os odeia, o que são atos

¹¹⁶ Cadena sintetiza bem a perspectiva de valores de Scheler: “Os valores não são uma ficção do sujeito ou um acidente do objeto. Os valores são qualidades objetivas que se dão a partir da vivência dos *bens*, são autônomos e independentes. Na verdade, os valores são universais manifestos no mundo, nos *bens*, e os seres humanos são capazes de intuí-los, de perceber sua objetividade” (2013, p. 78).

¹¹⁷ Fala-se de valores universais, os *apriori* de que Kant falava. Todavia, tanto em Husserl, em Scheler (2001) como em Bakhtin (2010), diferente dos de Kant, eles não são fruto da experiência, mas sua existência é anterior e os sujeitos os intui. Como Perelman (1993; 2005) dialoga também com Scheler e fala de valores abstratos, parece, de fato, ser sua concepção semelhante, por isso ele também recorre à noção de auditório universal.

¹¹⁸ A percepção é o ato intencional, porém não é a “percepção interior”, meramente, um ato psíquico, esclarece Scheler: “Los valores y sus jerarquías no se manifiestan a través de la “percepción interior” o la observación (en la cual es dado únicamente lo psíquico), sino en un intercambio vivo y sentimental con el universo (bien sea éste psíquico o físico o cualquier otro), en el preferir y postergar, en el amar y el odiar mismos, es decir, en la trayectoria de la ejecución de aquellos actos intencionales.” (2001, p. 127). Sobre essa questão Bakhtin assegura: “o ato real de cognição – não do interior de seu produto teórico-abstrato (isto é, desde o interior de um juízo universalmente válido) mas como ato responsável – incorpora cada significado extra-temporal no existir-evento singular” (2010, p. 55). Dirá Bakhtin ainda mais, “o psíquico é um produto abstrato do pensamento teórico” (2010, p. 56).

emotivos-volitivos, ou seja, como diria Bakhtin (2010) *istina* (valor/verdade abstrata, eterna) torna-se *pravda* (valor/verdade singular). Numa simplificação, “os valores são apreendidos pelos sentimentos, e o lugar do sentimento é o *espírito*, mais precisamente a *zona emocional do espírito*” (CADENA, 2013, p. 79, itálico da autora). Na dimensão prática, o ato primordial do espírito é captar os valores, e na dimensão teórica ele capta, primordialmente, as essências, o conteúdo-sentido¹¹⁹, *istina*, como diria Bakhtin, “a verdade em si deve tornar-se verdade para mim” (2010, p. 87). O espírito, por assim dizer, é o centro ativo da pessoa¹²⁰, ou seja, do *self*, do sujeito e seu mundo responsivo da consciência, pondo o valor abstrato em ato ético.

Isso permite se compreender em que sentido a argumentação visa a “adesão dos espíritos”, como versa o *Tratado*, firmando-a sobre a axiologia¹²¹. Notamos aqui que a nova retórica filia-se à essa tradição que vai de Husserl ao personalismo/vitalismo scheleriano¹²², digo, da fenomenologia que resgata, verdadeiramente, os *insights* aristotélicos e da filosofia participativa. De modo que, nesse ponto, Bakhtin e Perelman se encontram e, portanto, têm em comum mais do que muitos imaginam.

Tendo isso em vista, o orador perelmaniano não é apenas o sujeito que fala a um público enquanto auditório que está em sua frente ou escreve aos leitores de um dado jornal, mas ele também é, como dizem-nos os proponentes do *Tratado*, uma consciência capaz de se desdobrar na relação eu-outro, para deliberar a respeito de uma dada questão, ou seja, tem-se aí a deliberação íntima (PERELMAN, 1999). Quero dizer com isso que ele também é um sujeito da consciência, atestando, assim, o plano profundo desse sujeito orador.

Algo central na nova retórica é o fato de o auditório ser uma construção do orador. Porém não apenas isso, o orador ativamente se adapta ao seu auditório com vistas a modificar seu modo de ver e de agir pela persuasão, de maneira que há nessa relação uma construção de identidade no plano que tende à intersubjetividade, em que o eu e o outro se constituem ativa e mutuamente. Assim, diz-nos Perelman (1999, p. 43) que “adaptar-se ao auditório é, sobretudo, escolher como premissas da argumentação as teses admitidas por este último”, ou seja, como

¹¹⁹ O racionalismo se apega ao conteúdo sentido e despreza o ato primordial. Mas, o papel da razão na perspectiva scheleriana e bakhtiniana é se admirar dos valores, reconhece-os, hierarquiza-os, contudo não é capaz de apreendê-los completamente, defini-los completamente no mundo teórico. Logo, estudar os valores deve se dar de maneira participativa.

¹²⁰ Tanto para Husserl quanto para Scheler (SCHELER, 2001; CADENA, 2013).

¹²¹ Porém é nesse ponto também que ao firmar a argumentação e os estudos dialógicos sobre essa noção de valor que não se permite cair no relativismo nem muito menos no objetivismo.

¹²² Perelman cita Scheler ao definir valores. Mas não apenas, sua noção de espírito, pessoa e atos são próximos, de fato, ao pensamento de Max Scheler.

ainda discorrerei melhor mais à frente, é iniciar um processo argumentativo partindo das proposições que estão no plano das opiniões do auditório. Sendo assim, pode-se falar do primado da intersubjetividade nessa relação orador/auditório, lançando luz para a profundidade dessa relação.

No entanto, questionemo-nos: qual é o método que torna essa construção profundamente intersubjetiva possível? Ora, se há aí um movimento do eu em direção ao outro, penso, por assim dizer, que essa aproximação da relação intersubjetiva torna-se profundamente produtiva ao se caracterizar esse *movimento* como uma *empatia ativa*. Esta torna-se possível porque, vale retomar a noção, se dá em dois momentos, os quais não são necessariamente uma sucessão temporal, mas uma interpenetração, quais sejam: o primeiro é a saída de si para empatizar-se com o outro, o momento da compenetração e identificação, e o segundo momento é o da objetivação, do voltar a si, da exotopia, pondo em cena um excedente de visão. Nisso, tem-se então o fato de o sujeito orador entrar no mundo do sujeito auditório para olhar com os seus olhos. Porém, é interessante que esse sujeito-orador ao fazer isso, volte-se para argumentar, o que apenas confirma o fato de ele não se dissolver dentro do outro, portanto, não perde seu lugar de fora, sua exotopia, havendo um voltar-se para si, condição do acabamento do mundo axiológico do outro a partir do excedente de visão que o sujeito-orador tem em relação ao sujeito-alvo. Então, a resposta do sujeito argumentante à questão do outro constitui-se no *ato argumentativo* fundamental.

Ademais, nesse voltar-se para si, há aí uma responsabilidade firmada sobre o amor¹²³, a qual se mostra como a resposta ao problema do outro, que somente o *self* pode dar de seu lugar insubstituível. Essa resposta determina a construção dos enunciados do sujeito, digo, de sua argumentação concretizada em algum gênero discursivo. Além disso, o fato de o auditório ser uma construção do orador diz respeito, sobretudo, a um acabamento a partir do excedente de visão que esse tem em relação ao sujeito alvo. Bakhtin escreve e nos ajuda a entender melhor essa relação possível:

Eu devo entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo de dentro dele tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu lugar se descortina de fora dele, convertê-lo, criar para ele um ambiente concludente a partir desse excedente da minha visão, do meu

¹²³ É importante observar que o ato ético não se firma sobre a mera empatia, na mera identificação, ou como diria Scheler sobre a simpatia, mas enquanto resposta de um ser que ama ou odeia (SCHELER, 1942). Por isso que Bakhtin (2011) argumenta que a mera identificação com o outro não é produtivamente ética, em que o eu se dissolve no outro.

conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento (BAKHTIN, 2011, p. 23).

Nessa aproximação exotópica, o fato de o auditório ser uma construção do sujeito orador implica que este, ante ao evento aberto da vida do outro, dá-lhe um acabamento, em que o outro significa para o eu, enquadrando-o dentro de um ambiente, de certas categorias, cosmovisões, valores. É, por assim dizer, a partir disso que há o evento argumentativo, em que é possível se posicionar argumentativamente em relação à posição do outro. Isso é deveras interessante porque esse acabamento não é estanque durante o processo persuasivo, vai se modificando à medida que a visão do sujeito argumentante vai se modificando em relação ao auditório, revelando-se mesmo um processo profundamente dialógico em que o eu vai se moldando frente ao outro e outro frente ao eu, nessa construção intersubjetiva de si e da argumentação.

É preciso deixar claro que a adaptação do orador ao auditório se dá, não apenas no início, mas durante todo o processo argumentativo, na medida em que o sujeito argumentante se vê pelos olhos do outro, digo, de seu auditório. Aqui há a relação do *ethos*¹²⁴, da imagem externa do sujeito que só é possível enxergar-se a si mesmo por meio dos olhos do outro. Nesse sentido, é que o orador tenta se posicionar pelo olhar do outro para de lá se enxergar, pois não é possível uma imagem plena de si mesmo, se não for pelo olhar alheio - e aqui temos o “outro para mim” e o “eu para o outro” dialógicos (BAKHTIN, 2010; 2011). Ao fazer isso, o argumentante vai tentar ajustar a construção de sua imagem para persuadir seu auditório, avaliando, por sua vez, os efeitos de seus argumentos e como ele está os empregando.

A construção discursiva que o sujeito¹²⁵ dá de si, nem sempre é coincidente com o que ele, de fato, é empiricamente. Entretanto não é possível desculpá-lo desse ato, todavia, pode-se compreender que uma pessoa se constrói ou é construída de diferentes maneiras ante a certos outros por razões tantas. Porém cabe analisar o sujeito que se constrói discursivamente, no entanto não é possível fechar a relação entre o sujeito argumentante e a pessoa empírica (indivíduo), porque até mesmo este é um sujeito de discurso, cuja construção da consciência responde a valores, a vozes, visto que, dialogicamente, como assegura Iris Zavala, “devemos interpretar o termo pessoa não só como identidade, mas como alteridade” (2015, p. 153). Todavia, há de se notar como o sujeito argumentante se constrói de uma forma em um momento

¹²⁴ Não entrarei em detalhes agora sobre o *ethos*, pois isso requer mais tempo e foge ao intento deste capítulo.

¹²⁵ Os usos que Bakhtin faz é a diferença entre o autor-pessoa e o autor-criador. O orador-sujeito é resultado do orador-pessoa, não é possível confundi-los. Pois, embora a partir desse dê para se compreender aquele, no entanto, eles não são absolutamente coincidentes. Nesse sentido, dá-se também a relação com o sujeito orador, nem sempre a imagem que se constrói dele é coincidente com a imagem da sua vida empírica. (FARACO, 2011).

e de outra em outro momento, qual recurso para uma análise formidável é a noção de *ethos*. De todo modo, a construção de sua pessoa enquanto sujeito diz respeito aos atos¹²⁶ que se lhe atribui. Portanto, “a construção da pessoa jamais está terminada, nem sequer à sua morte” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 337). Ou seja, o argumentante é uma posição tanto refratada, já que se posiciona axiologicamente sob recortes valorativos da pessoa empírica, quanto refratante, já que é a partir dessa posição que reorganiza argumentativamente os eventos da vida¹²⁷.

Dessa forma, a imagem que o sujeito argumentante constrói de si é para o outro, como também é a partir do outro. Nesse sentido, fala-se então dos valores que moldam o sujeito e que o impulsiona a agir e a eles se adaptar, porquanto, fala-se não apenas da relação entre o sujeito-orador e o sujeito-auditório, mas também de um terceiro. Por exemplo, um sujeito que vê a sua expressão refletida no espelho, ele se amolda a partir da expressão que gostaria de ver em seu rosto, não para si mesmo, porém, sobretudo, para o outro tomado como referência. A esse respeito, Bakhtin escreve: “ora, sempre chegamos quase a posar diante do espelho, fazendo a expressão que nos parece essencial e desejada. São essas expressões diversas que lutam e entram em simbiose casual em nosso rosto refletido no espelho” (2011, p. 31). De modo que ali se tem a expressão de um autor fictício, porquanto o sujeito não está só quando se contempla no espelho, mas ele está possuído de uma alma alheia e, por vezes, ela pode ganhar certa autonomia quase localizada na existência (BAKHTIN, 2011, p. 31). Esse terceiro pode ser, de certa forma, aproximado aos valores ideias, a um possível auditório universal em que o que seria comum a um, poderia ser, supostamente, comum a todos (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005).

5.2 O CONTATO DOS SUJEITOS ARGUMENTANTES PELA LÍNGUA NATURAL

Nessa relação de movimento do eu em direção ao outro, o que está em questão é como se acessar esse mundo do outro para compreender seus valores e então se estabelecer um processo argumentativo. Essa problemática diz respeito às condições prévias da argumentação, uma das quais é o “o contato dos espíritos”, de maneira que, como escrevem Perelman e Olbrechts-

¹²⁶ “Por ato, entendemos tudo quanto pode ser considerado emanção da pessoa, sejam eles ações, modos de expressão, reações emotivas, cacoetes involuntários ou juízos. Este último ponto é, para nosso propósito essencial”, escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 339).

¹²⁷ Estou aqui parafraseando Faraco ao sintetizar a diferença entre autor-criador e autor-pessoa, ele assevera: “O autor-criador é, assim, uma posição refratada e refratante. Refratada porque se trata de uma posição axiológica conforme recortada pelo viés valorativo do autor-pessoa; e refratante porque é a partir dela que se recorta e se reordena esteticamente os eventos da vida” (FARACO, 2011, p. 24).

Tyteca (2005, p. 17), “o mínimo indispensável à argumentação parece ser a existência de uma linguagem em comum, de uma técnica que possibilite a comunicação”, fala-se aqui então de se ter uma língua em comum. Claro que isso não basta, pois “para argumentar, é preciso ter apreço pela adesão do interlocutor, pelo seu consentimento, pela sua participação mental” (2005, p. 18). No entanto, a linguagem em comum é indispensável, por isso gostaria de dar uma atenção a isso que permite se adentrar ao mundo do outro e que, por sua vez, é constrictiva dessa relação. Desse modo, é a língua natural que possibilita a *heteroglossia*, as diferentes ‘línguas sociais’ e, portanto, a compreensão e a interincompreensão.

É preciso, por assim dizer, chamarmos atenção para a qualidade dessa língua. Ela não poderia ser uma língua artificial, no entanto, uma que seja maleável à maleabilidade humana, numa inter-relação em que a língua modifique o sujeito e o sujeito modifique a língua, não uma língua imutável. Todavia, para além disso, mesmo a língua natural não pode ser tomada como abstração autônoma em relação ao todo do evento argumentativo. Essa discussão Bakhtin faz desde a *filosofia do ato*, e em *o autor e a personagem*. O mestre russo, ao exemplificar de como o sujeito posicionado de fora adentra a mundo interior de um outro que sofre, argumenta que o caminho para se penetrar no interior desse indivíduo que sofre é sua expressividade externa, no caso, é toda expressividade corporal do sofrente. À vista disso, esses elementos de expressão não podem ser tomados como significados autônomos, mas um meio para se chegar ao seu interior (BAKHTIN, 2011, p. 24). Tal discussão é aquela que diz respeito a não se estudar a língua isolada de seu todo, de sua vivacidade (BAKHTIN, 2013).

Isso nos obriga a colocar não apenas uma primeira questão fundamental à argumentação persuasiva, que é a necessidade de uma língua natural, como defende Perelman (1986), contudo, uma segunda questão, que é não se tomar nem a língua enquanto objeto de análise apenas em seus elementos abstratos, nem também os argumentos no que tem de repetível, digo, fora de seu contexto vivo, todavia, dentro da relação dialógica e viva, observando como ali seus sentidos se atualizam nas respostas que empreendem. Porque, como escreve Bakhtin: “Toda a vida da linguagem, seja qual for o seu campo de emprego (a linguagem cotidiana, a prática, a científica, a artística, etc.), está impregnada de relações dialógicas” (BAKHTIN, 2013, p. 209). É importante ver como isso se dá na perspectiva da nova retórica.

Como já ficou nítido, o campo da argumentação ganhou força a partir dos anos de 1950, porém não apenas porque houve a publicação de tratados da argumentação constantes de rico inventário descritivo de técnicas persuasivas, como o *The use of argument* de Toulmin ([1958] 2006), que, por uma interessante coincidência, foi publicado na mesma data em que o *Traité de*

la argumentation de Perelman e Olbrechts-Tyteca, publicado em Bruxelas em 1958. Mas sobretudo, porque a teorização contemporânea da argumentação, e aqui refiro-me à filosofia do razoável de Perelman, oferece uma resposta pertinente a questões que o formalismo proposicionalista prostrado em idolatria à razão lógico-matemática não foi capaz de oferecer. Resposta, importante que se diga, de que não apenas o momento de pós-guerra necessitava, porém, que a própria complexidade da vida do espírito e do social demandam, ontem e hoje.

Diante dessa pertinência, *La nouvelle rhétorique*, por seu turno, ao se filiar à tradição aristotélica, recoloca em seu devido lugar a antiga *tekné rhetoriké*, lançada à obscuridade pela modernidade, e logo anuncia que “o campo da argumentação é o do verossímil, do plausível, do provável, na medida em que este último escape à certeza do cálculo” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, [1958] 2005, p. 1). Ao hastear tal bandeira e romperem com o império do racionalismo, e do empirismo, seus fundadores contam com os elementos necessários para reerguer, uma vez mais, *l’empire rhétorique* (*Império Retórico*), que não à toa figura como título da obra de Perelman (1999). Observa-se que há, nesse deslocamento, a dissociação entre as questões da verdade e as questões da adesão, colocando, portanto, em primeira instância a problemática dos efeitos da influência do discursivo persuasivo, preocupado, de maneira proeminente, com os elementos que levam à adesão, e menos com a aferição apodítica da verdade, já que essa diz respeito à anuência do auditório. Assim é que, na visão da nova retórica, a argumentação visa a uma transferência de adesão de uma qualidade subjetiva sujeita a variar de espírito para espírito, porque estamos no primado do juízo de valor. E como disse Aristóteles, “os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio” (*Retórica*, I, 2, 1356a), então, pode-se ver que a valoração se dá a partir do estado emotivo-volitivo do sujeito.

Se a argumentação retórica está no campo da influência, deve ficar evidente que ela se distingue da demonstração, mas isso nada tem a ver com ser irracional ou ilógica, pois a demonstração funciona sob a lógica formal enquanto a argumentação trabalha sob a lógica informal, fato que já, como dito no capítulo anterior, era distinguido por Aristóteles. No entanto, a confusão na compreensão dessa diferença se dá porque a lógica moderna, sob influência de lógicos matemáticos, assenhorou-se do termo ‘lógica’ a ponto de não deixar espaço para se falar em uma lógica informal, de modo que, como aponta Perelman (1986) em seu artigo “Logique formelle et logique informelle” (“Lógica formal e lógica informal”), ao se falar em lógica logo se a toma equivocadamente como sinônimo de lógica formal, havendo uma interpretação

metonímica, em que a parte é tomada pelo todo de modo quase transparente. Todavia, importa mostrar que a lógica moderna não dá conta de todas as questões que dizem respeito à ‘Lógica’.

A primeira diferença fundamental entre a lógica formal e a lógica informal é que os fenômenos que a língua natural permite expressar são infinitos, enquanto a língua artificial, elemento metodológico da lógica demonstrativa, não permite expressar tudo porque está limitada ao sistema formal. Nesse sentido, a teoria da argumentação lida com os fenômenos da língua natural, sendo, por assim dizer, “um instrumento de comunicação, em princípio universal”¹²⁸ (PERELMAN, 1986, p. 12). Dessa maneira, uma apreensão do sentido do que é dito leva em consideração que o que é dito por alguém “não é incoerente e não é desprovido de interesse”¹²⁹ (1986, p. 12).

Em outras palavras, dizer que quando Panisse, no *César*, peça célebre de Pagnol, diz sobre seu leito de morte: “Morrer, isso nada me importa. O que me dói é deixar a vida”; não posso tomar “morrer” como sinônimo de “deixar a vida”, mesmo que os dicionários o digam. Isso porque, como assegura Perelman (1986, p. 14), “a possibilidade de conferir a uma mesma expressão sentidos múltiplos, por vezes inteiramente novos, de recorrer a metáforas, a interpretações controversas, está ligada às condições de uso da linguagem natural”¹³⁰. Por essa razão, uma análise da argumentação, nesses termos, não deve prescindir de uma análise da língua em uso, mas tomá-la nas condições de ‘enunciado concreto’.

Uma outra questão é que, na lógica moderna, o ponto de partida de uma demonstração, ou de uma argumentação formal, não é questionado, ou seja, os axiomas não são passíveis de serem objetos de controvérsia. Quem demonstra, por uma coerência formal, distancia-se do questionamento referente à origem do axioma ou das regras de dedução, já que não importa saber se o axioma vem do resultado da experiência ou de pensamentos divinos. Por isso, a demonstração tem a ver com a elaboração de um sistema formal por meio de uma linguagem artificial, e a escolha do axioma que lhe aprouver para daí assegurar quais são as regras de transformação capazes de deduzir, de signos válidos, outros signos também válidos. Por essa razão que “quando se trata de demonstrar uma proposição, basta indicar mediante quais procedimentos ela pode ser obtida como última expressão de uma sequência dedutiva, cujos

¹²⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “Une langue naturelle est un instrument de communication, en principe universel”

¹²⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “n’est pas incohérent et n’est pas dépourvu d’intérêt”.

¹³⁰ Tradução livre do autor. Texto original: “La possibilité d’accorder à une même expression des sens multiples, parfois entièrement nouveaux, de recourir à des métaphores, à des interprétations controversées, est liée aux conditions d’emploi du langage naturel”.

primeiros elementos são fornecidos por quem construiu o sistema axiomático dentro do qual se efetua a demonstração” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 16).

Só que influenciar o outro pelo discurso persuasivo requer levar em conta as questões que tornam possíveis um acordo, originário do ponto de partida da argumentação. Em função disso, foge-se da objetividade da lógica formal e levam-se em consideração os lugares comuns, os fatos, as opiniões, os valores, as crenças e as condições sociopsíquicas daqueles que se deseja influenciar, ou seja, do auditório formado por uma comunidade dos espíritos a quem o orador pretende gerar ou intensificar a adesão.

Fica, portanto, categórico o fato de que a argumentação, desde os sofistas, passando pela sistematização aristotélica, está voltada, em certo sentido, para o pragmático. Desse modo, o uso determina o sentido dos argumentos, por isso, vê-se que a teoria da argumentação, como mostra Grácio (1992, p. 56), “não se destina a ensinar técnicas argumentativas aplicáveis por sistema, mas a mostrar que cada caso de aplicação é, ou pode ser, na prática, excepcional”. Dito de outro modo, “as técnicas não funcionam por si mesmas, não são aplicáveis mecanicamente, não podem fazer a economia das componentes axiológica e ética do pensamento nem da tomada de posição humana”. Isso não significa negar a existência de sistemas, porém, no âmbito da argumentação cada uso do argumento é único e irrepetível, como diria Bakhtin (2010), pois é mobilizado por um sujeito argumentante, de seu lugar único e dentro de um gênero discursivo. Ademais, isso permite aproximar tanto a tomada da língua natural, quanto a questão de um método de análise da argumentação de dentro das relações dialógicas que a engendra.

Nesse sentido, uma análise dialógica da argumentação, bem como uma Análise Argumentativa do Discurso, como a que propõe Ruth Amossy (2010), e algumas outras diferenciam-se das vertentes da “retórica” que apenas categorizam os argumentos de um discurso, como é o caso pioneiro de Toulmin (1958); ou ainda, marca diferença daquela que se aplica em detectar, mesmo que engenhosamente, os argumentos falaciosos, como o faz a lógica informal de Douglas Walton ([1989] 2006). Mesmo não havendo nada que impeça de se lançar mão de categorias retóricas desses estudiosos, no entanto, em suas perspectivas, a língua natural figura como nada mais que disfarce e veículo de um encadeamento lógico de proposições da qual se deve debruçar, cujo ônus é oferecer fundamento plausível para inscrever a argumentação na materialidade languageira e na situação de comunicação concreta, *a fortiori*, nas Ciências da Linguagem. Entretanto, como se pode observar a partir dos apontamentos perelmanianos, numa

análise da argumentação, deve-se tomar a língua natural não como obstáculo, todavia como condição da argumentação¹³¹.

Nesse sentido, analisa-se o discurso de um locutor que apresenta seu ponto de vista na língua natural com todos os recursos, desde a escolha lexical, a organização sintática como o uso de conectores, de dêiticos, bem como a pressuposição e o implícito, a ambiguidade, as marcas de estereotipia, a polissemia, a metáfora, a repetição e o ritmo, e aqui destaco o que Ruth Amossy escreve: “é na espessura da língua que se forma e se transmite a argumentação, e é através de seu uso que ela se instala”. Afinal, “a argumentação, é preciso não esquecer, não é o emprego de um raciocínio que se basta por si só, mas uma troca atual ou virtual - entre dois ou mais parceiros que pretendem influenciar um ao outro” (2011, p. 133). Portanto, ao se partir da situação concreta de enunciação, é *conditio sine qua non* levar em consideração quem fala a quem, o lugar de onde se fala e suas relações, de igual modo o estatuto dos interactantes, quais são as circunstâncias da interação, bem como o gênero de discurso, sua função comunicativa e o campo discursivo que engendra o discurso.

No estudo da língua natural, pode-se ver as forças discursivas e a dinâmica dos sentidos, o movimento das forças centrípetas e centrífugas, respectivamente as forças de conservação e de mudança languageiras. A linguagem natural é, por assim dizer, condição de possibilidade da heteroglossia (ou plurilinguismo), das línguas sociais, o que aponta não apenas para uma estratificação das formas gramaticais, todavia, para uma estratificação por diferentes axiologias, os índices sociais de valor, como diz Faraco, “aquilo que chamamos de língua é também e principalmente um conjunto indefinido de vozes sociais” (2009, p. 57). Fala-se do dialogismo, digo, de uma multidão de vozes sociais, de um universo da cultura, de que todo dizer se orienta para um já-dito, para uma resposta e para uma dialogicidade interna, como ponto de encontro e confronto das múltiplas vozes sócias (BAKHTIN, 1998, 2011, 2013), o que Authier-Revuz (1982) chamou de ‘heterogeneidade constitutiva’ e Maingueneau (2008) de ‘Universo Discursivo’.

¹³¹ Amossy escreve: “À condição de língua natural, acrescenta-se outra condição intrínseca, a da interação no meio da qual um locutor leva em conta o alocutário sobre quem quer agir e em proveito de quem ele mobiliza um conjunto de recursos linguísticos e de estratégias discursivas mais ou menos programados. A argumentação se situa no quadro de um dispositivo de enunciação em que o locutor deve adaptar-se ao seu alocutário, ou mais exatamente, à imagem que ele projetou (nos termos de Perelman, o auditório é sempre uma construção do orador)” (AMOSSY, 2011, p. 133).

5.3 O PONTO DE PARTIDA: O MUNDO DÓXICO E A HETEROGLOSSIA

O ponto de partida da argumentação retórica se dá sobre a opinião, o que significa dizer que a *doxa* é a condição de possibilidade da argumentação, ou melhor, o que a sustenta, de maneira que essa é a diferença substancial, como já aponte, entre argumentar e demonstrar. Isso porque, como esclarece Perelman, “o *fim de uma argumentação* não é deduzir consequências de certas premissas, mas *provocar ou aumentar a adesão de um auditório às teses que se apresentam ao seu assentimento*, ela não se desenvolve nunca no vazio” (1999, p. 29, itálico do autor). Com isso ele quer dizer que o ato de argumentar pressupõe um contexto dóxico, em que orador e auditório se relacionam e daí surge os acordos necessários à argumentação e os desacordos que são modulados nesse processo, quando não estoura numa polêmica aberta.

A argumentação retórica firma-se no domínio da verossimilhança, do provável e do preferível, operando no âmbito do juízo de valor, da comunicabilidade, da discutibilidade e da contextualidade, cujo fundamento é o mundo axiológico, a partir disso que as premissas e os argumentos fazem sentido e se atualizam em sentido e força persuasiva. De semelhante modo opera o dialogismo bakhtiniano, uma vez que a noção de heterogeneidade discursiva, aproximável do que se designa de interdiscursividade¹³², com o faz Fiorin (2006), e de memória interdiscursiva, como o faz Sophie Moirand (2004), os quais são condição da atualização de sentidos dos enunciados. Isso porque pronunciar uma palavra é colocar em ato não apenas a morfologia e a sintaxe, como também a memória daquela palavra, toda uma rede de sentidos, afinal, como diria Bakhtin (2011), os sentidos das palavras viajam de comunidade a comunidade, geração a geração. Ou melhor, na conjunção entre esses dois campos, pode-se dizer que tematizar algo é colocar em atividade dialógica os já-lá: vozes, palavras, valores, premissas, posicionamentos, argumentos. Assim, o responsável privilegiado de atualizar essa rede memorial não é outro senão o sujeito situado que toma a palavra e lhe oferece condição de possibilidade de atualização.

¹³² Ora, se a noção de dialogismo já remete à de interdiscursividade, como mostra Fiorin (2006), no entanto, o sentido dessa palavra não é tão transparente como muitas vezes se pretende, porque remete em cada teoria discursiva a um viés específico. Assim, em Pêcheux, o interdiscurso está sob o prisma althusseriano, de modo que “provavelmente o assujeitamento ao interdiscurso é uma ‘aplicação’ da noção de ideologia em geral e o assujeitamento a uma FD, uma aplicação da noção de ideologias particulares”, como explica Possenti; em Courtine (1981) ele diz respeito ao engendramento contraditório de formações discursivas que faz referência a formações ideológicas antagônicas. Já Maingueneau (2008) com sua noção de universo discursivo, campo discursivo e espaço discursivo, que aproxima-se de Bakhtin, além de que a noção de Maingueneau se afasta da de Pêcheux de modo incomensurável, como afirma Possenti: “uma tentativa de comparação entre as versões de Pêcheux e de Maingueneau esbarraria numa espécie de ‘incomensuralidade’ – que talvez produz simulacros de ambas” (POSSENTI, 2003, p. 147).

Quanto a essa atualização de sentidos, Bakhtin e Perelman e Olbrechts-Tyteca parecem estar de acordo. Se para o primeiro essa noção de atualização de sentido é óbvia aos seus leitores, para os leitores menos atentos da Nova Retórica talvez não o seja. Pois bem, lá no *Tratado*, Perelman e Olbrechts-Tyteca asseguram categoricamente: “De fato, o enunciado não é o mesmo, quando emana deste ou daquele outro autor, ele muda de significado; não há simples transferência de valores, mas reinterpretação num contexto novo, fornecido pelo que se sabe do autor presumido” (2005, p. 361). Trata-se de uma relação dialógica, de atualização de sentido, pois remete ao fato de a consciência sócio-semiótica do sujeito ser constituída das mais diferentes vozes sociais. No entanto, é muito importante dizer, como chama atenção Fiorin, que “a teoria bakhtiniana leva em conta não somente as vozes sociais, mas também as individuais”. Nesse sentido, “um discurso pode ser tanto o lugar de encontro de pontos de vista de locutores imediatos (por exemplo, num bate-papo, numa admoestação a um filho), como de visões de mundo, de orientações teóricas, de tendências filosóficas, etc.” (2016, p. 30). A implicação dessa perspectiva teórica é o fato de ela possibilitar analisar “não apenas as grandes polêmicas filosóficas, políticas, estéticas, econômicas, pedagógicas, mas também fenômenos da fala cotidiana, como a modelagem do enunciado pela opinião do interlocutor imediato ou a reprodução da fala do outro com uma entonação distinta da que foi utilizada” (FIORIN, 2016, p. 30-31).

Diante disso, é possível falarmos que todo enunciado carrega uma rede de memórias, remetendo para a interdiscursividade. Nesse sentido, estamos no mundo dóxico, no qual, como mostrei no capítulo anterior, em certas regiões dóxicas, digo, nos *endoxa*, estão os *tópoi* que são as premissas da argumentação, o que aponta para uma espécie de memória *tópica* que não é mais do que as opiniões no escopo de uma dada arte, um gênero ou uma sociedade. Claro que é o meu objetivo que me faz ver isso nos próprios fundamentos da nova retórica, o que não configurava um objetivo dos proponentes, porém não significa dizer que lá não estivesse em um estado congelado a espera de ser acionado de dentro, como de certa forma o faz Ruth Amossy (2010), contudo o farei de maneira um pouco diferente dela em algumas questões.

Sendo mais específico, deixarei claro que os objetos de acordo, sobre os quais o *Tratado* versa, parece ser, de alguma maneira, sobre uma atualização do que Aristóteles chama de lugares (*tópoi*) remetente ao plano maior da opinião mais geral, dispostos pelo Estagirita tanto nos *Tópicos* quanto na *Retórica* e que Perelman e Olbrechts-Tyteca chamam de acordo sobre o real, que inclui, os fatos e as verdades e, mais vinculados aos lugares específicos, os acordos sobre o preferível, que são as presunções, os valores e os próprios lugares do acidente. É assim que

Perelman (1999, p. 49) define os *tópoi*: “os lugares comuns são afirmações muito gerais respeitantes ao que se presume valer mais seja em que domínio for, ao passo que os lugares específicos respeitam ao que é preferível em domínios particulares”.

Assim, farei dois movimentos: o primeiro será aproximar a noção de dialogismo ao interdiscurso, numa perspectiva de pensá-lo enquanto universo maior de interação discursiva, campo discursivo e espaço cronotópico em termos bakhtinianos. Em seguida, voltarei à *doxa* para pensar em termos da retórica e, em seguida, para pensar os objetos de acordo enquanto atualização da memória interdiscursiva.

5.3.1 Dialogismo, interdiscurso e argumentatividade da linguagem

Todo enunciado é o encontro de, no mínimo, duas vozes, dois sujeitos, dois posicionamentos. Ele é, por assim dizer, um elo na complexa cadeia de comunicação (BAKHTIN, 2011), portanto, o enunciado é discurso. Isto é, o discurso é ação que traduz um sistema de signos em um outro, pois, além de remeter, enquanto resposta a um já-dito, a uma heterogeneidade de vozes, é posicionado no *hic et nunc* em diálogo constitutivo com um antes, o qual é possibilidade de sua atualização, apontando para um vir a ser.

O dialogismo é o modo como a linguagem realmente funciona e o modo peculiar de construção discursiva, já que a realidade é acessada e construída pela linguagem, porque não se tem a experiência do dado puro, muito embora o que chamamos de realidade não se reduza à linguagem. Quer isso dizer, portanto, “que o real se apresenta para nós semioticamente, o que implica que nosso discurso não se relaciona diretamente com as coisas, mas com outros discursos, que semiotizam o mundo da vida. Essa relação entre os discursos é o dialogismo”, como assegura Fiorin (2006, p. 167). Enquanto as unidades da língua são neutras e possuem significado, os enunciados, no entanto, são constituídos de juízo de valor, acentos valorativos, emotivos, expressões e têm sentidos concretos (BAKHTIN, 2013).

Refiro-me aqui ao dialogismo enquanto “heteroglossia”, a qual é a “mistura de diferentes grupos de linguagens, culturas e classes” (MACHADO, 1995, p. 41). Ele é, afinal, interdiscursividade, no sentido em que toma Fiorin, de “qualquer relação dialógica entre enunciados” (FIORIN, 2006, p. 191). Portanto, das relações dialógicas “pode resultar tanto a convergência, o acordo, a adesão, o mútuo complemento, a fusão, quanto a divergência, o desacordo, o embate, o questionamento, a recusa” (FARACO, 2009, p. 68), abarcando tanto as consonâncias, as multissonâncias quanto as dissonâncias. Dessa maneira, é importante compreender as relações dialógicas, não no sentido comum de diálogo (remetendo à solução de

conflitos, promoção de consenso e de entendimento). Todavia, devemos compreendê-las como “um tenso combate dialógica” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2014). Ou seja, elas são “espaços de tensão entre enunciados” (FARACO, 2009, p. 69), porque até mesmo a adesão, quando produzida, dá-se sobre um ponto de tensão com outros dizeres, em que a aceitação de um, pressupõe-se a recusa de outro.

Nesse sentido, é possível ver a relação entre intersubjetiva no enunciado, basicamente, em dois níveis: no nível em que se vê as marcas linguísticas em sequências textuais, como nos discursos citados, palavras entre aspas, discurso direto etc., o que Althier-Revuz¹³³ (1982; 2004) chamou de heterogeneidade mostrada; e o segundo nível é o que se pode ver o outro nas relações dialógicas, que não são captadas pelas lentes da linguística *stricto sensu*, o que ficou conhecido como heterogeneidade constitutiva, que está no universo do dialogismo, da argumentatividade da linguagem, ou seja, no âmbito do interdiscurso¹³⁴. Quanto a essas duas possibilidades, Luiz Fiorin situa bem:

Há duas maneiras básicas de incorporar distintas vozes no enunciado: a) aquela em que o discurso do outro é “abertamente citado e nitidamente separado” (Idem, p. 318); b) aquela em que o enunciado é bivocal, ou seja, internamente dialogizado (Idem, p. 348 e pp. 337-8; 1970, pp. 248-58). Na primeira categoria, entram formas composicionais como o discurso direto e o discurso indireto (Bakhtin, 1979, pp. 141-59), as aspas (Bakhtin, 1992, p. 349), a negação (Bakhtin, 1970, pp. 240-1); na segunda, aparecem formas composicionais como a paródia, a estilização, a polêmica velada ou clara (Idem, pp. 259-60); o discurso indireto livre (Bakhtin, 1979, pp. 160-82). (FIORIN, 2006, p. 174).

A interdiscursividade que remete à presença do outro constituindo o mesmo é a condição de possibilidade dos sentidos do discurso, fala-se aqui do mundo dóxico e axiológico, o qual é a possibilidade dos pontos de partida e objetos de acordo na retórica persuasiva. A compreensão é gerada pelo jogo entre o implícito e o explícito situadamente, remetendo aqui à noção retórica de *entimema*, mas também à compreensão entimemática da linguagem pelo Círculo de Bakhtin,

¹³³ Mas aqui não se compactua com a tese do sujeito clivado em Lacan, a quem Authier-Revuz se filia, pois a noção de sujeito em Bakhtin é, sobremaneira, diferente, embora se aproxime no que diz respeito ao descentramento do sujeito, cuja consciência é constituída por vozes.

¹³⁴ Duas são as acepções gerais de interdiscurso: uma no sentido restrito que o considera como conjunto de discursos que interagem no interior de um mesmo campo, quando o interdiscurso é um espaço discursivo; outra no sentido amplo que concebe interdiscurso como “o conjunto das unidades discursivas (que pertencem a discursos anteriores do mesmo gênero, de discursos contemporâneos de outros gêneros etc.) com os quais um *discurso particular* entra em relação implícita e explícita” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286). Além disso, uma noção próxima à interdiscursividade foi a que Júlia Kristeva traduziu como intertextualidade da obra de Bakhtin, logo ao introduzir o autor nos círculos franceses, todavia como mostra Fiorin (2006), uma noção frouxa de maneira que se faz prudente distinguir intertextualidade¹³⁴ de interdiscursividade, de modo que esta última implica a primeira, porém o inverso não seria necessariamente confirmado. Nesse sentido, tomarei a interdiscursividade como “qualquer relação dialógica entre enunciados” (FIORIN, 2006, p. 191).

ou mais especificamente por Volochínov, que afirma: “assim, todo enunciado cotidiano é um entimema¹³⁵ objetivo e social. Ele é como uma ‘senha’, conhecida apenas por aqueles que pertencem ao mesmo plano social”¹³⁶ (1981, p. 192). Aqui tem-se uma visão da retoricidade da linguagem.

Ora, se a linguagem é dialógica e todo enunciado é endereçado, respondente e internamente orientado, cuja consciência é constituída de vozes, e se estamos considerando a argumentação retórica numa visada axiológica, então, estamos diante da onipresença da argumentação na linguagem, ou seja, ante a uma orientação argumentativa da linguagem. Dirá Michel Meyer, “há argumentação desde que haja uma relação entre um explícito e um implícito” (1992, p. 145).

Quem primeiro deu importância teórica formal à questão foi Jean-Blaise Grize¹³⁷ que, no desenvolvimento de sua lógica natural, contribui para deixar nítido que a saliência e a filtragem são inerentes aos processos de discursivização, originário do que designa como “esquematisação” ou representação (VIDRIO, 2017). Foi ele que ao referir-se à argumentação¹³⁸ no uso da linguagem natural como a onnipresença do argumentativo, para quem a comunicação das ideias a outrem é sempre, de alguma forma, argumentar, dado o fato de que ao se fazer uso da linguagem natural, seleciona-se fatos, organiza-os, direcionando os modos de ver e de fazê-los vistos.

Ruth Amossy retoma a questão e traz um olhar discursivo para o estudo da argumentação:

Minha tese é que a argumentatividade constitui uma característica inerente do discurso. A natureza argumentativa do discurso não implica o uso de argumentos formais, nem significa impor uma ordem sequencial premissa-conclusão num texto oral ou escrito. Orientar o modo como a realidade é

¹³⁵ Volochínov utiliza-se do termo apenas nesse artigo, mas seu uso ajuda a esclarecer não apenas sua filosofia da linguagem (SÉRIOT, 2015, p. 83), como também, a linguagem em Bakhtin, já que o fundo dialógico é o mesmo. Nesse uso feito, ele remete-se à noção da retórica aristotélica: “Em lógica, designa-se por ‘entimema’ um raciocínio em que uma premissa não é enunciada, mas subentendida. Por exemplo: ‘Sócrates é homem, logo é mortal’. Subentende-se: ‘Todos os homens são mortais’” (VOLOSHINOV, 1981, p. 191, nota de rodapé [tradução de Seriót (2015, p. 83)]).

¹³⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “ainsi tout énoncé quotidien est un enthymème objectif et social. Il est comme un “mot de passe”, connu seulement de ceux qui appartiennent au même horizon social”.

¹³⁷ A argumentação em lógica natural de Grize desenvolveu-se inicialmente “*De la logique a l’argumentation*”, de 1982 e depois em “*Logique et langage*”, em 1990, e “*Logique naturelle et communications*”, publicada em 1996.

¹³⁸ Gutiérrez Vidrio sintetiza a concepção de Grizze, “La argumentación es toda aquella actividad del pensamiento que tiene como finalidad intervenir sobre la opinión, la actitud o el comportamiento de un auditorio particular, presentando razones o argumentos para apoyar una tesis dada; para conseguir este propósito el locutor requiere del consentimiento del interlocutor, quien es parte fundamental en la interacción argumentativa” (2017, p. 137).

percebida, influenciar um ponto de vista e direcionar um comportamento¹³⁹ (AMOSSY, 2009, p. 254).

Na ampliação das possibilidades trazidas pela nova retórica, é razoável considerar a passagem, como o faz Amossy (2010 [2000]), em sua magnífica obra *L'argumentation dans le discours*, “a uma concepção mais larga de argumentação, entendida como a tentativa de modificar, de reorientar, ou mais simplesmente, de reforçar, pelos recursos da linguagem, a visão das coisas da parte do alocutário” (AMOSSY, 2011, p. 130).

É fácil, no entanto, observar que nem toda tomada de palavra tem, explicitamente, a intenção de conquistar a adesão de um interlocutor a uma tese apresentada. Verifica-se isso nos gêneros de conversações cotidianas, perpassando por notícias de jornais, que se pretendem neutras, a textos literários, nos quais os discursos não correspondem a uma intenção argumentativa. Para dar conta dessa considerável diferença, pode-se dizer que há um *continuum* que vai desde uma dimensão (*dimension argumentative*) ou orientação argumentativa - orientando o outro para os modos de ver e de agir, o que remete ao fato de todo enunciado ser produzido por um sujeito situado e responsivo, em outras palavras, de que “a argumentatividade está presente em toda e qualquer atividade discursiva” (MOSCA, 2004, p. 18) – até uma intenção argumentativa, a qual Ruth Amossy (2005) designa por *visé argumentative*, que diz respeito à intenção explícita de um sujeito de persuadir o outro. No âmbito da dimensão argumentativa, a estratégia de persuasão age indiretamente orientando o olhar para uma maneira de ver a realidade, na maioria das vezes, ela não é admitida. Por isso, essa dimensão está em qualquer ato em que haja verbalização. Nesse caso, o que deve ser identificado e analisado é a maneira como os “discursos destinados a, antes de tudo, informar, descrever, narrar, testemunhar, direcionam o olhar do alocutário para fazê-lo perceber as coisas de uma certa maneira” (AMOSSY, 2011, p.132).

No entanto, uma questão pode ser colocada, qual seja: não seria esse olhar para a dimensão argumentativa como fazer da argumentação *a conveniente umbrella term*¹⁴⁰? Essa é parte da crítica dirigida a quem concebe esse olhar de orientação argumentativa da linguagem, como o faz Rui Grácio (2011, p. 119) a partir de sua perspectiva da argumentação na interação, partindo de uma sinonímia entre argumentação e argumentatividade. Quanto a isso, ele argumenta:

¹³⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “My contention is that this argumentativity constitutes an inherent feature of discourse. The argumentative nature of discourse does not imply that formal arguments are used, nor does it mean that a sequential order from premise to conclusion is imposed on the oral or written text. Orienting the way reality is perceived, influencing a point of view and directing behavior are actions performed by a whole range of verbal means. From this perspective, argumentation is fully integrated in the domain of language studies”.

¹⁴⁰ “Um conveniente guarda-chuva”, expressão usada por Zarefsky citado por Grácio (2011, p. 120).

“estas concepções acabam por enfermar daquilo que poderíamos designar como uma visão pan-argumentativa, cujo principal problema consiste em não concederem um lugar à questão crítica da avaliação das argumentações”. Não seria o caso de se reconhecer de que não há discursos neutros, mas a questão que incomoda os críticos de designar de argumentação essa dimensão dialógica da linguagem é que a análise da argumentação ao se ocupar de tudo, acabaria por diluir-se em pantudismo, perdendo, de certo modo, a sua especificidade¹⁴¹, qual seja, a de que a argumentação acontece como forma específica de comunicação realizada “como interação entre argumentadores que tematizam as suas dissensões sobre um assunto em questão” (GRÁCIO, 2011, p. 119-20).

Diante dessas questões colocadas e pontos de vista, a análise argumentativa se restringiria a essa situação, contudo vê-se que se fala da argumentação no sentido prototípico e que carece de uma atenção especial. No entanto, para se compreender de maneira mais ampla o fenômeno de uma argumentação concreta e seus efeitos, ou seja, as questões que possibilitam os efeitos que ela gera, a noção de que a argumentação, como concebe Amossy (2011, p. 131), “está [...] *a priori* no discurso, na escala de um *continuum* que vai do confronto explícito de teses à co-construção de uma resposta a uma dada questão e à expressão espontânea de um ponto de vista pessoal”. É, por assim dizer, numa perspectiva dialógica, visando dar conta desse contínuo, que se propõe, além da dimensão, a intenção argumentativa, que abarca uma argumentação interativa.

Na presença da intenção argumentativa, lança-se mão de modalidades para se argumentar, as quais são “uma estrutura de troca particular que permite o bom funcionamento da estratégia de persuasão” (2011, p. 131). No ato argumentativo em que um sujeito propõe uma tese e procede-se à sua defesa com o objetivo de convencer uma ou mais pessoas, enquadra-se na modalidade demonstrativa; quando há visões diferentes a respeito de uma questão, e se procura chegar a uma solução comum para o problema por meio de um consenso, chama-se tal procedimento de modalidade negociada; ou, quando há um confronto de teses antagônicas em que as instâncias

¹⁴¹ Nesse sentido, para os partidários do perspectivismo, a análise da argumentação apenas se daria em sua dimensão interativa em que seja possível observar nitidamente uma tensão entre interlocutores resultante numa “controvérsia onde se confrontam, avaliam e criticam entre si perspectivas dissonantes” (GRÁCIO, 2011, p. 120). Havendo, por assim dizer, de se observar o que está em questão de modo que “qualquer análise da argumentação deve partir duma situação de bilateralidade relativamente a um assunto em questão” (GRÁCIO, 2011, p. 120). Plantin (2008, p. 76) coloca da seguinte maneira: “uma dada situação linguística dada começa assim a se tornar argumentativa quando nela se manifesta uma oposição de discurso”. Ou seja, “dois monólogos justapostos, contraditórios, que não fazem alusões um ao outro, constituem um díptico argumentativo”. Ele diz mais: “a comunicação é plenamente argumentativa quando essa diferença é problematizada em uma Pergunta [questão] e quando são nitidamente distinguidos os três papéis: Proponente, Oponente e o Terceiro” (PLANTIN, 2008, p. 76).

em desacordo tentam superar a convicção da outra, chama-se de modalidade polêmica (AMOSSY, 2011), a respeito da qual me deterei ao tratar especificamente sobre polêmica no próximo capítulo.

Assim está posta a possibilidade de diálogo profícuo entre a argumentação retórica e um olhar dialógico a respeito da linguagem. Quanto a isso, Fiorin (2015) acertadamente sintetiza a questão que este trabalho visa, em princípio, empreender:

Se a retórica estudou, de um lado, a construção discursiva dos argumentos e, de outro, a dimensão antifônica dos discursos, os estudos do discurso devem herdar a retórica. Que quer dizer, no entanto, herdar a retórica? Lê-la à luz dos problemas teóricos enunciados na atualidade. Quando se disse que a concepção da heterogeneidade linguística já estava presente na criação da retórica, não se quis dizer que a retórica é uma prefiguração, por exemplo, do dialogismo bakhtiniano, pois uma visão teleológica da ciência não se sustenta. O que se estava fazendo era ler os temas abordados pela retórica sob a ótica das questões teóricas modernas. Herdar a retórica significa, pois, de uma parte, levando em consideração séculos de estudos já realizados, descrever, com as bases dos estudos discursivos atuais, os procedimentos discursivos que possibilitam ao enunciador produzir efeitos de sentido que permitem fazer o enunciatário crer naquilo que foi dito; de outra, analisar o modo de funcionamento real da argumentatividade, ou seja, o dialogismo presente na argumentação (2015, p. 26).

De tudo visto, pode-se assegurar que a linguagem é constitutivamente argumentativa, claro que isso obrigado ao analista todo um aparato conceitual e metodológico para diferenciar uma análise de uma ‘dimensão argumentativa’ da ‘intenção argumentativa’, visto que estão em pontos distantes de um longo *continuum*. Ter isso em vista é, portanto, fundamental para o empreendimento deste trabalho, o qual visa proceder a compreensões a partir de uma análise dialógica da argumentação, pondo em questão a *doxa* e os objetos de acordo de uma intenção argumentativa.

5.3.2 O reinado da *doxa*: os objetos de acordo

Não é difícil perceber que, contemporaneamente, o termo *doxa* não é utilizado apenas no campo dos estudos retóricos, mas também, passou a ser mobilizado na análise de discurso. Comprova-se facilmente isso ao ver seu lugar como verbete escrito por Christian Plantin no *Dicionário de Análise de Discurso*, organizado por Charaudeau e Maingueneau (2016, p. 176-177). Também, pela inscrição que Ruth Amossy (2010) faz da *doxa* no horizonte dessa disciplina múltipla em diálogo aproximado com a retórica, em seu *L'Argumentation dans le discours* de 2000. Nessa relação feita entre Análise de Discurso e Retórica, afirmar-se que a *doxa* é uma rede complexa de memória dos saberes e das crenças compartilhados numa dada sociedade, o que torna

possível, sobretudo, o ato de argumentar em torno de uma questão; porque, no final das contas, seria dela a responsabilidade de prover fundamento aos atos de determinados grupos de pessoas, mesmo sem se recorrer à demonstração apodítica e científica, ao tomarem certas coisas como prováveis, válidas e, portanto, razoáveis. É a partir dela que se faz o vínculo entre análise de discurso e retórica, integrando-a numa relação interdiscursiva, como o faz Amossy (2010).

A relação que firmo aqui entre *doxa* e a análise dialógica é via o próprio *Tratado da argumentação* ao compreender que alguns dos seus elementos são reflexões em cima da retórica e da dialética aristotélicas. Como já mostrei, o mundo da *doxa*, os *endoxai*, em Aristóteles é o que fornece, enquanto *tópoi* (lugares), as premissas para a argumentação. Nesse sentido, a minha problematização específica aqui está nos objetos de acordo da nova retórica e de como remeter os elementos argumentativos a uma memória para melhor observar as relações dialógicas. Dessarte, não pretendo criar uma metodologia para o estudo da *doxa* no sentido mais geral, pois foge ao meu objetivo e é um trabalho muito amplo, mas apenas remeter os elementos oferecidos da nova retórica a uma relação memorial, o que de certa forma é uma maneira de se estudar a *doxa*, por meio de uma produtiva sistematização.

É possível ver que a antiguidade grega levava em consideração a opinião comum e esboçou métodos para estudá-la e dela partir para se argumentar. Claro, isso é diferente da modernidade que tomou a *doxa* como negativa, sobretudo, pela degenerescência da retórica, como apontam Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 94), de modo que eles desabafam:

Os lugares comuns de nossos dias se caracterizam por uma banalidade que não exclui de modo algum a especificidade. Tais lugares-comuns não são, a bem dizer, senão uma aplicação dos lugares-comuns, no sentido aristotélico, a temas particulares. Mas, como essa aplicação é feita a um tema tratado com frequência, que se desenvolve numa certa ordem, com conexões previstas entre lugares, agora só se pensa em sua banalidade, ignorando-lhes o valor argumentativo (2005, p. 95).

Sendo os lugares as premissas sobre as quais se acorda para partir uma argumentação, nesse sentido, acompanharei a proposta do *Tratado*. Como já mostrei, os antigos falam dos *tópoi*, Perelman (1999, p. 43) adapta os termos e diz-nos: “entre os objetos de acordo, dos quais o orador tirará o ponto de partida do seu discurso, há que se distinguir os que incidem sobre *o real* – a saber, os factos, as verdades e as presunções – e aqueles que incidem sobre *o preferível* – a saber, os valores, as hierarquias e os lugares¹⁴² do preferível”. Tal incursão é bastante

¹⁴² Perelman e Olbrechts-Tyteca, por não quererem se vincular à metafísica particular aristotélica e, por já ter definido os objetos de acordo, que versam sobre o real e o preferível, escrevem: “só chamaremos de lugares as premissas de ordem geral que permitem fundar valores e hierarquias e que Aristóteles estuda entre os lugares do

produtiva em uma análise, sobretudo, se sob esses elementos for possível observar sua relação dialógica que pressupõe um olhar para a atualização de sentidos.

O lugar-comum é, antes de tudo, um ponto de vista, um valor que é preciso levar em conta em qualquer discussão e cuja elaboração apropriada redundará numa regra, numa máxima, que o orador utilizará em seu esforço de persuasão. Os lugares-comuns são, em relação ao pensamento não especializado, o que são os lugares específicos em relação a uma disciplina particular. [...] Os lugares-comuns desempenham na argumentação um papel análogo aos dos axiomas em um sistema formal (PERELMAN, 2000, p. 159).

Os acordos podem ser compreendidos como atos argumentativos que põem em argumentação as relações dialógicas. Começo pelos objetos de acordo pertencentes ao real: os *fatos* e as *verdades* . Esses dois elementos, quem os mobiliza pretende um acordo com um auditório universal, ou seja, “o que é comum a vários entes pensantes e poderia ser comum a todos”, como esclarece H. Poincaré numa frase sempre citada por Perelman (1999, p. 43). Esses dois elementos gozam desse estatuto e o argumentante pode dele partir sob tal estabilidade. No entanto, numa perspectiva argumentativa, para que o orador não caia numa *petitio principii* ¹⁴³ (petição de princípio), ele precisa levar em consideração a subscrição do auditório, porque se o auditório contesta seu estatuto o orador deve iniciar uma nova argumentação para se estabelecer um novo acordo, ou como explica Perelman: “a menos que mostre que o oponente se engana ou que não há lugar para ter em consideração o seu parecer” (1999, p. 43). Isso porque, para a nova retórica, o estatuto de fato ou de verdade não se encontra indefinidamente assegurado, o que não significa dizer que não haja fato¹⁴⁴ ou verdade, mas que eles podem ser sempre questionados. Por ser assim, enquanto objeto da argumentação, o fato é sempre produto do sujeito, pois “a adesão ao fato não será, para o indivíduo, senão uma reação subjetiva a algo que se impõe a todos”, o que significa que o fato, objeto da argumentação, é uma valoração subjetiva de uma realidade objetiva. Ou, como explica Maneli, “Do ponto de vista da argumentação, os

acidente. Esses lugares constituem as premissas mais gerais [...] que intervêm para justificar a maior parte de nossas escolhas” (2005, p. 95).

¹⁴³ É um raciocínio circular em que o orador demonstra uma tese equivalente ou sinônima do que deve ser demonstrado, no caso: A, portanto A. Por exemplo: “todos os estudantes são dedicados, porque eles se dedicam na tarefa de estudar”; ou um exemplo de raciocínio circular: “Deus é Deus, porque ele mesmo disse que ele é Deus”.

¹⁴⁴ A perspectiva perelmaniana sobre os fatos e a verdade não diz respeito a um relativismo ou subjetivismo e que dependa completamente do acordo dos debatedores. No entanto, é necessário precisar que “O debate retórico”, como argumenta Maneli, “não lida com os problemas específicos das ciências naturais, em que todas as dúvidas podem ser dissipadas. Sob o prisma da argumentação, é o poder de um argumento que deve influenciar e persuadir a audiência [...]. Não há nenhum critério derradeiro que torne algo um fato independente da atitude do ouvinte” (2004, p. 55). Isso não quer dizer que não se possa verificar os fatos ou mostrá-los, claro que há circunstâncias que são favoráveis ao acordo, sobretudo, quando há condições de verificação dos fatos, ou quando se aponta para possíveis verificações à disposição (MANELI, 2004, p. 55; PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, 76-77).

‘fatos’ são certos tipos de dados baseados na realidade objetiva; os ‘fatos’ designam o que foi acordado como incontroverso por uma determinada audiência” (2004, p. 54).

A diferença entre ‘fatos’ e ‘verdades’ é que os fatos, normalmente, designam, como explica o *Tratado*, “objetos de acordo precisos, limitados; em contrapartida, designar-se-ão de preferência com o nome de *verdades* sistemas mais complexos, relativos a ligações entre fatos, que se trate de teorias científicas ou de concepções filosóficas ou religiosas que transcendem a experiência” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 77). Claro que essa relação é uma simplificação com um objetivo específico, porque a questão é mais ampla, de todo modo, a diferença, de certa forma, reside nas concepções de cada auditório e ainda pode-se “conceber a relação deles de tal forma que o enunciado de um fato seja uma verdade e que toda verdade enuncie um fato” (2005, p. 77). Mas, no dia a dia, os fatos e as verdades são objetos de acordos distintos, embora permitam a transferência do acordo entre ambos.

Tendo-se em vista ambos os elementos sobre o real, é possível observar como eles se atualizam em uma argumentação, remetendo as apropriações que outros grupos fizeram do “mesmo” fato ou verdade. Por exemplo, quando Jesus diz “não pensem que vim revogar a lei ou os profetas, mas vim para cumpri-los” (*MATEUS*, 5.17). Há ali um acordo sobre o real, mas a maneira como ele atualiza esse acordo modifica toda uma concepção de vida religiosa no Ocidente, entretanto se pode entender isso se compreender como a lei e os profetas são um fato que expressa verdade para os judeus (NASCIMENTO, 2013).

Ao lado dos fatos e das verdades, os sujeitos argumentantes baseiam-se, muitas vezes, os seus acordos em *presunções*, as quais mesmo não gozando das mesmas garantias que esses dois, são fundamentos suficientes para certa convicção razoável e, por vezes, para fundar um acordo com um auditório universal¹⁴⁵. É comum alguém se basear em uma presunção para iniciar uma argumentação ou concluir que a qualidade dos atos manifesta a própria pessoa. Por quê? Porque “as presunções”, diz-nos Perelman (1999, p. 44), “encontram-se, habitualmente, associadas ao que normalmente se produz e sobre o qual é razoável basearmo-nos”; pois elas dizem respeito ao verossímil, à experiência habitual, que permite ao ser humano orientar a sua vida. Dito de outro modo, “presume-se até prova em contrário, que o normal é o que ocorrerá, ou ocorreu, ou

¹⁴⁵ Os proponentes do *Tratado* esclarecem que “o acordo baseado na presunção do normal é supostamente válido para o auditório universal da mesma forma que o acordo sobre os fatos demonstrados e as verdades”. Isso se dá porque “os fatos presumidos são, num dado momento, tratados como equivalentes a fatos observados e podem servir, da mesma forma que eles, como premissa para argumentações” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 83).

melhor, que o normal é uma base com a qual podemos contar em nossos raciocínios” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 80).

Todavia, a presunção pode ser contradita pelos fatos, mas uma de suas características importantes é que ela, ao contrário do fato e da verdade, pode depender de uma argumentação prévia para reforçá-la ou justificá-la sem que isso comprometa seu estatuto de acordo. Além disso, na perspectiva argumentativa, a presunção está sempre ligada a um grupo de referência, pois dele depende o que se considera normal. Assim, é possível se estudar quais são as presunções que em cada grupo são mobilizadas numa argumentação, ou mesmo, fazer uma análise das presunções mobilizadas a respeito de um determinado assunto, numa dada época pelos diferentes grupos.

Esses três objetos de acordo dizem respeito à pretensão a um acordo com auditório universal, porque são referentes ao real. No entanto, tem-se próximo a eles outros objetos de acordo, mas que gozam do acordo com auditório particular, porque referem-se ao preferível, quais sejam: *os valores, as hierarquias e os lugares do preferível.*

Os valores, para os antigos, estavam no grupo indiferenciado das opiniões, claro, na medida em que não eram tomados como verdades indiscutíveis, de modo que, como diz-nos Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 84) “a existência dos valores, como objetos de acordo que possibilitam uma comunhão sobre modos particulares de agir, é vinculada à idéia de multiplicidade de grupos”. É importante dizer que se usava, normalmente, os termos o bem, o bom, o belo, o desejável e o preferível para se falar do que modernamente se chama de valor, procedente do latim *valere* - que significa ser forte, está em boa forma, poder jogar o jogo vital (QUINTÁS, 2016, p. 143) -, até que esta palavra passou a ser empregada como vocábulo técnico da Filosofia por meio da Economia Política. A partir daí o termo passou a ser utilizado nos discursos filosóficos do século XX, logo depois pelos estudiosos da sociologia, sobretudo, por Weber e Durkheim, segundo os quais, “a unidade social é garantida pelos valores introjetados nos indivíduos e, finalmente, assimilados e compartilhados por eles” (BOUDON e BOURRICAUD, 1993 apud MAZZOTTI, 2012, p. 160). Assim, é recorrendo a essa noção de valor que os sociólogos empregam para oferecer explicação da constância, da consistência ou da singularidade de certas condutas humanas, mesmo sem mostrar como eles operam. . Desse modo, vê-se que os valores são “como operadores das representações sociais que organizam e coordenam as condutas” (MAZZOTTI, 2012, p. 160) e eles têm sua origem classificatória na retórica, referindo-se anteriormente aos esquemas argumentativos muito bem organizados, ou seja, referem-se aos lugares comuns, ou lugares do preferível.

Na perspectiva da Nova Retórica, estabelecer um acordo fundado em um valor é aceitar que um ser real ou ideal, ou seja, um objeto, numa determinada argumentação, deva ter certa influência sobre a ação ou disposição à ação, sem considerar que tal influência se imponha a todos. Para precisar o que se entende por *valor*, Perelman recorre a Louis Lavelle, o qual diz que esse termo se aplica sempre que se tenha de proceder a “uma ruptura da indiferença ou da igualdade entre as coisas, sempre que uma delas deva ser posta antes ou acima de outra, sempre que ela é julgada superior e lhe mereça ser preferida” (PERELMAN, 1999, p. 45). Diz-se ainda que os valores dizem respeito a uma atitude para com o real, por essa razão eles podem ser distinguidos dos fatos e das verdades; por isso mesmo eles dizem respeito a grupos particulares. Mas a questão não se livra fácil de objeções ou de simplificações, pois tais noções são sob o olhar da lógica dos valores:

Não estaremos descurando, em proveito dessa distinção, de outras diferenças mais essenciais? Não podemos contentar-nos em dizer que os fatos e verdades expressam o real, ao passo que os valores concernem a uma atitude para com o real? Mas, se a atitude para com o real fosse universal, não a distinguiríamos das verdades. Apenas seu aspecto não-universal permite conceder-lhe um estatuto particular. É realmente difícil acreditar que critérios puramente formais possam entrar em linha de conta. Pois um mesmo enunciado, conforme o lugar que o ocupa no discurso, conforme o que anuncia, o que refuta, o que corrige, poderá ser compreendido como relativo ao que se considera comumente fato ou ao que se considera valor. Por outro lado, o estatuto dos enunciados evolui: inseridos num sistema de crenças, que se pretende valorizar aos olhos de todos, alguns valores podem ser tratados como fatos ou verdades (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 85).

Dessa forma, pode-se ter acordos baseados nos valores mais abstratos que se tenha a pretensão ao acordo universal, como, por exemplo, quando se acorda a respeito do *verdadeiro*, do *bem*, do *belo*, na medida em que são abstratos tendem a tal acordo. No entanto, ao se encarnarem tem-se um acordo particular, nesse sentido, os valores particulares podem servir de especificação dos valores universais. Disso se pode ter, como coloca Perelman (1999), os valores abstratos, como o verdadeiro, a justiça, a igualdade e os valores concretos, como o Brasil, a Igreja, o Projeto de Lei 122. “O valor concreto é o que se vincula a um ente vivo, a um grupo determinado, a um objeto particular, quando os examinamos em sua unicidade” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 87).

Fato é, por vezes, a argumentação baseia-se tanto em valores abstratos quanto em valores concretos, tornando-se, nem sempre fácil, discernir quando é um ou outro. Mas essa caracterização é muito pertinente a análises, sobretudo, porque, como assegura Perelman, “os raciocínios fundados sobre valores concretos parecem características das sociedades conservadoras. Ao invés, os valores abstratos servem mais facilmente à crítica e estarão ligados

à justificação da mudança ao espírito revolucionário” (1999, p. 48). Mostro na análise do *evento polêmico religiosoafetivo*, como se dá essa relação entre valores abstratos e concretos. De todo modo, pode-se chegar a observar que os valores se fazem presentes, de certa maneira, em todas as argumentações.

Vê-se que a definição de Lavelle supracitada já aponta para o fato de os valores poderem ser hierarquizados, pois em uma discussão não se pode prescindir do valor, “podemos”, como escrevem os autores do *Tratado*, “desqualificá-lo, subordiná-lo a outros ou interpretá-lo, mas não podemos, em bloco, rejeitar todos os valores: assim estaríamos, então, no domínio da força e não mais no da discussão” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 85). Dessarte, no âmbito dos valores, a argumentação se sustenta tanto sobre hierarquias concretas como abstratas, homogêneas ou heterogêneas, de maneira que há uma hierarquia concreta quando se diz que os homens são superiores aos animais, e uma abstrata quando se prefere o justo ao útil. Não é à toa que Perelman recorre a Max Scheler para falar dos valores, pois Scheler (2001) defende que “os valores podem hierarquizar-se segundo os seus suportes: os valores relativos às pessoas são superiores aos valores relativos às coisas”, cita Perelman (1999, p. 48).

Os valores que empregamos em uma argumentação com vistas a persuadir um auditório servem para caracterizar aquela argumentação, ou a imagem que o orador faz de seu auditório. Porém, é importante dizer que “o que caracteriza cada auditório é menos os valores que admite do que o modo como os hierarquiza” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 92). Nesse sentido, estudar os valores numa perspectiva argumentativa é observar como quem os utiliza tem com eles certa relação de intensidade, o que permite a hierarquização e possibilita ver os conflitos de valores. Ou seja, “sentir-se obrigado a hierarquizar os valores, seja qual for o resultado dessa hierarquização, provém do fato de a busca simultânea desses valores criar incompatibilidades, obrigar a escolhas” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 93).

Por fim, o *Tratado* retoma Aristóteles e assegura ser os *tópoi* o ponto de partida da argumentação, os quais, não são meramente palavras, todavia, premissas¹⁴⁶ escolhidas. Assim, a partir da análise dos lugares, valores e posicionamentos é possível se compreender a lógica argumentativa de um campo discursivo, vendo como esses posicionamentos ali se atualizam, como são hierarquizados e fazem sentido para os sujeitos. Tem-se então os dois principais que são¹⁴⁷: os lugares da quantidade e os lugares da qualidade; de cuja redução pode se ver como

¹⁴⁶ “Esses lugares constituem as premissas mais gerais, aliás amiúde subentendidas que intervêm para justificar a maior parte de nossas escolhas” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 95).

¹⁴⁷ A esses seguem os lugares da ordem, lugares do existente, lugares da pessoa, lugares da essência etc.

cada época e meios têm preferência por certos lugares de maneira que se pode caracterizar se predomina os espíritos clássicos ou espíritos românticos¹⁴⁸ (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 108); o que no *evento polêmico religiosoafetivo* chamo de ‘espírito religioso tradicional’ e ‘espírito afetivossexual reformista’.

É possível, portanto, ver quais hierarquias são construídas em determinadas argumentações e remetê-las à memória daquele campo discursivo, para fazer ver a necessidade de hierarquizá-la e como sentidos se atualizam. A título de exemplo, tomo o pronunciamento da então candidata à reeleição à presidência da República Dilma Rousseff, cujo discurso fez em um *Congresso de Mulheres* da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, ministério de Madureira, em 2014, e cuja análise fiz em outro ensaio¹⁴⁹ (NASCIMENTO, 2016), todavia, torna-se bastante formidável retomá-lo aqui. Na ocasião, o acordo inicial do pronunciamento da então candidata Presidente Dilma foi: “Eu inicio as minhas palavras dizendo que o Estado brasileiro é um estado laico, mas, citando o Salmo de Davi, eu queria dizer que ‘feliz é a nação cujo Deus é o Senhor’”. Sob os postulados tradicionais da nova retórica, essa análise ficaria limitada às estratégias argumentativas, analisar-se-ia o acordo, o auditório e as hierarquias, porém pouco se avançaria no sentido de observar como faz sentido a escolha de tal acordo na conjuntura sócio-histórica em que há um conflito entre valores historicamente ligados ao progressismo do partido da candidata e ao conservadorismo pentecostal; e como tais valores entraram em conflito em outros momentos históricos de campanhas¹⁵⁰ ligados ao Partido dos Trabalhadores (PT) na relação com os evangélicos pentecostais.

Por causa de certa oposição histórica e de casos em que o governo do PT sofria considerável oposição de líderes e políticos de igrejas evangélicas por pautar “temas morais” no Brasil, como a descriminalização da maconha, o casamento homoafetivo, a legalização do aborto e a aprovação da lei anti-homofobia, ou melhor, o PLC 122/2006, compreendido, sobretudo, por setores tradicionais, tal qual mostro em análise, como uma espécie de “mordaza” à opinião discordante à prática da homossexualidade. Por isso, esses temas enfatizados durante os três

¹⁴⁸ Fala-se aqui, respectivamente, do espírito conservador e do espírito revolucionário ou progressista. Como direi mais à frente, preferirei, na análise, os termos tradicionalista e reformista.

¹⁴⁹ Nesse artigo “A persuasão política no campo da religião”, embora relacione Bakhtin à nova retórica, ainda não o faço à luz do diálogo aprofundado a partir da *filosofia do ato*.

¹⁵⁰ Em 1989, por mobilização de igrejas pentecostais no segundo turno da campanha do então candidato à presidência Luiz Inácio Lula da Silva (PT) contra Fernando Collor de Mello (PRN), Lula perde a eleição com forte influência do voto evangélico-pentecostal por temer ser o Partido Trabalhadores e o então candidato a atualização de repressões ateias-comunistas às igrejas cristãs no Brasil, ou porque viam como incompatível à fé cristã com ideias “comunistas” representados pelo então candidato Lula do Partido dos Trabalhadores, portanto, havia certo discurso anticomunista que impulsionou tal tomada de decisão, como mostram Mariano e Pierucci (1992).

governos¹⁵¹ do PT, sob o lema de militantes de tais causas, colocando a questão como a marcha do estado laico contra a opinião religiosa no Estado, trazia um efeito de sentido que o estado laico, ali atualizado, deveria ser uma espécie de Deus da nação, o que leva então a oradora Dilma Rousseff a hierarquizar¹⁵² os valores para estabelecer um acordo inicial como ato argumentativo de resposta a todas essas questões historicamente dadas.

Portanto, sob uma análise dialógica da argumentação, é possível observar como a conjunção “*mas*”, do enunciado supramencionado, não denota oposição¹⁵³, contudo apenas expressa certa desigualdade necessária à hierarquização¹⁵⁴, em que o *valor A* não se opõe necessariamente ao *valor B*, todavia eles são hierarquizados apenas para causar um efeito persuasivo, apontando para o fato de que é no uso que os sentidos dos elementos formais se constituem e se atualizam. Ante a isso, pode-se perceber que o termo “Estado laico”, se fosse proferido pelo sujeito argumentante sem a devida hierarquização, remeter-se-ia a um sentido, no campo discursivo pentecostal, correspondente a “estado antirreligioso”, dadas às polêmicas em torno dos temas morais. Dessa forma, tal escolha da oradora Dilma Rousseff constitui-se um ato argumentativo como resposta persuasiva a seu auditório e a suas questões problemáticas, estabelecendo, por assim dizer, um acordo, ou em termos políticos, uma aliança, entre o campo político governamental e o campo religioso pentecostal ali representados (NASCIMENTO, 2016) com vistas à reeleição.

Nesse sentido, é possível, por meio das premissas de uma argumentação, buscar compreender como se dá o posicionamento de determinados grupos e sua relação dialógica com seu outro, observando, por assim dizer, como essas proposições atualizam os posicionamentos sobre as quais pairam os acordos e os desacordos, numa relação semântico-discursiva com a *memória argumentativa*¹⁵⁵.

¹⁵¹ Governo de Lula (2003-2006, 2007-2010) e de Dilma (2011-2014).

¹⁵² É importante dizer que “Sentir-se obrigado a hierarquizar os valores, seja qual for o resultado dessa hierarquização, provém do fato de a busca simultânea desses valores criar incompatibilidades, obrigar a escolhas” (PERELMAN E OLBRECHTS-TYTECA [1958] 2005, p. 92).

¹⁵³ “Linguisticamente, pode-se dizer que a conjunção *mas*, embora prototipicamente denote oposição (adversativa), essa oposição nem sempre assume sentidos absolutos. Ela pode variar, indo de uma posição de simples desigualdade, a um máximo, que seria uma anulação” (NASCIMENTO, 2016, p. 107). Essa noção está relacionada ao próprio étimo latino, em que *magis* é um marcador de comparação. “Basicamente o *mas* expressa a relação entre dois segmentos de algum modo desiguais entre si: cada um deles não é o externo ao outro (coordenado), mas, ainda, é, marcadamente, diferente do outro”, assegura Neves (2011).

¹⁵⁴ Como se observa, dois valores são hierarquizados, o valor que diz respeito ao *Estado Laico*¹⁵⁴ e o valor correspondente a frase *Deus como o Senhor da nação*¹⁵⁴.

¹⁵⁵ Utilizarei o termo memória argumentativa no sentido de memória interdiscursiva, pois as premissas são retiradas de lugares, de comunidades de espíritos, e seus sentidos, tais quais as palavras, eles migram e se atualizam em função de quem os mobiliza, do contexto, do lugar e da entonação valorativa. Volto à questão logo à frente.

Isso posto, é operatório organizar essas noções numa topografia, semelhante ao que fez Maingueneau (2008) inspirado em Bakhtin, em que se pode falar de um universo¹⁵⁶ heteroglóstico do discurso, de campos discursivos e espaços cronotópicos, onde circulam os enunciados, os posicionamentos, os valores, os argumentos passíveis de se operar sobre eles as análises não apenas dos acordos, mas também dos desacordos superficiais aos mais profundos, digo, dos dissensos, das polêmicas.

5.4 POSICIONAMENTOS E EFEITO DE SENTIDO: CAMPO, CRONOTOPO E GÊNERO

As pessoas se reúnem em um grupo em torno de um *posicionamento*, ou seja, de um ato argumentativo. Elas fazem isso seja para justificar, defender ou reagir a uma questão problemática. Nesse sentido, tomo aqui o posicionamento como a forma como determinada pessoa ou grupo valora certas proposições, digo, premissas, ou seja, é uma “opinião” sobre um fato, verdade, presunção ou valores (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 369-370). Desse modo, esse posicionamento pode ser mobilizado de uma teoria, ciência, religião ou de qualquer domínio discursivo¹⁵⁷.

Existem posicionamentos que são próprios a cada campo discursivo. Por isso adotarei o critério de observar qual posicionamento central o grupo adota. Ou seja, as premissas sustentadas por determinado grupo e com quais outras elas se relacionam para então poder pensar a que campo de fato aquele discurso pertence, porque não basta um grupo está posicionado em um espaço para daí se afirmar que faz parte daquele campo, por exemplo, não é porque se está no espaço político que o discurso é meramente político. Portanto, é preciso ver o funcionamento discursivo real para daí se fazer devidamente a análise. Por exemplo, como determinar que os proponentes do PLC 122/06 atualizam um discurso afetivossexual e seus opositores um discurso religioso? Compreendendo a constituição do campo discursivo através da análise dos posicionamentos.

¹⁵⁶ Também por isto, tomarei emprestado de Maingueneau (1997, 2008; 2015) o termo universo discursivo, contudo, remetendo nocionalmente a Bakhtin a um universo da cultura, a heteroglossia dialogizada. Sobral (2006) da suspeita de Maingueneau (2008) ter formado boa parte de suas noções baseadas nas concepções bakhtinianas, no entanto, ele assegura que isso preciso de um estudo mais aprofundado para demonstrar. Isso porque embora Maingueneau (2008) fale da relevância de Bakhtin, sobretudo no excerto supracitado, ele não vincula o filósofo russo a algumas noções que são bastante próximas. Diz Maingueneau: “Se, em algum sentido, nosso percurso se inscreve na mesma perspectiva que a de Bakhtin, a de uma ‘heterogeneidade constitutiva’” (2008, p. 33).

¹⁵⁷ Atualmente, compreende-se que os gêneros retóricos, por sua amplitude, dão lugar aos domínios discursivos que, por vezes, se confundem com campos discursivos. O exemplo disso é o que Aristóteles chama de gênero deliberativo, próprio à retórica política, o que hoje se chama de gêneros do discurso do domínio político, pertinente ao campo de atividade ou discurso político.

Nesse sentido, todos os grupos ou campos discursivos se formam em torno de posicionamentos. Não é à toa que os gêneros retóricos têm seus *tópoi* descritos por Aristóteles, e como a noção de gênero retórico tornou-se larga demais para nossos dias, e, por isso mesmo, Perelman dará singular valor ao gênero epidíctico, porque ele se faz presente, de certa forma, em todas as argumentações, por dizer respeito às opiniões comuns. Como a nova retórica não trabalha especificamente com a noção de campo discursivo, aproximarei essa noção a partir de Bakhtin para operar melhor as análises intentadas.

Não é difícil perceber que é a linguagem que organiza constitutivamente o campo discursivo. Nesse processo, ela não fica imune, de maneira que a língua, tendo sua expressão por meio dos gêneros e dos enunciados, atualiza-se em forma e sentido também dentro do campo, de modo que, por vezes, os sentidos que se produz dentro de um campo são incompreendidos por quem em outro está, como mostrou Maingueneau (2008). Isso porque toda essa dinâmica se dá por haver sujeitos trocando olhares, posicionando-se em relação aos valores dos outros, interagindo e, porquanto, se constituindo intersubjetivamente.

Essa é uma visão macro de como se dá o funcionamento do campo/esfera da comunicação discursiva em Bakhtin (2011). Na verdade, são muitos os termos empregados ao longo da vasta obra de Bakhtin e seu Círculo, tanto para compreender os aspectos sociais nas obras literárias, quanto para observar como se dá o funcionamento multiforme da linguagem verbal humana. Fala-se, por assim dizer, em esfera da comunicação discursiva “ou da criatividade ideológica, ou da atividade humana, ou da comunicação social, ou da utilização da língua, ou simplesmente da ideologia”, como mostra-nos Sheila Grillo¹⁵⁸ (2006, p. 131).

O conceito de campo da comunicação discursiva é, porquanto, fundamental para se compreender como os domínios dos Estudos Sociais, da Linguística e da Teoria Literária, por que não dizer da Filosofia, se relacionam nas obras de Bakhtin e de seu Círculo. Com isso, quero dizer que empreender uma análise dialógica, sobretudo da argumentação, significa levar em consideração não apenas a palavra, as premissas, o argumento, o gênero discursivo, mas também o campo discursivo de onde o sujeito produz seus enunciados e os sentidos, por assim dizer, eclodem como flores em sua devida estação. À vista disso, não é razoável sustentar uma afirmação com um grau científico de certeza de que uma palavra como “homofobia”, mobilizada por um sujeito argumentante, coincide em sentido com a mesma palavra mobilizada

¹⁵⁸ No ensaio “Esfera e Campo”, no livro *Bakhtin: outros conceitos-chave*, organizado por Brait, cujo objetivo é estabelecer uma relação de diálogo entre a noção de esfera em Bakhtin e seu Círculo e de campo em Bourdieu.

por quem com ele contende em uma polêmica, sem, contudo, antes buscar compreender em quais campos os sujeitos se posicionam e como os sentidos daquela palavra ali funcionam pela atualização da rede memorial.

Com igual razão, a noção de campo é fundamental para este empreendimento e o farei sob o método empático bakhtiniano, em que estabeleço diálogos, como se pode ver, com o *Tratado da argumentação*. Inicialmente, pensei em tomar a noção de campo como ponto de partida de Maingueneau, mas depois, dei-me conta de que em Bakhtin há alguns elementos básicos para a caracterização da noção necessários para fundar este empreendimento. Mas isso em nada diminui a grande relevância de Maingueneau respeitante a essa noção na *Análise do Discurso*.

Se Maingueneau retira sua noção de Bourdieu, Bakhtin já tratava do campo como lugar de produção de sentido muito tempo antes, por exemplo, em “Gêneros do discurso”, publicado em 1979, porém, antes escrito entre 1951-1953, já falava da produção de sentidos da linguagem ligado ao campo de atividade. Sendo assim, muito antes de Maingueneau (2010), nos anos de 1970, ter transposto a noção de campo de Bourdieu, do artigo “La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison”, publicado na revista *Sociologie et sociétés*, em 1975, como campo discursivo. Fato é, mais tarde, o próprio Maingueneau se filia, em certo sentido, ao paradigma bakhtiniano. Todavia, antes que se pense em alguma querela que, por acaso, esse meu posicionamento desejaria levantar, deixo, pois, às claras que não intento fazer uma genealogia da noção de campo, embora já esteja o fazendo sub-repticiamente, nem entrar em contenda com o que simples justificativas, por ora, possa resolver. Porquanto, a verdadeira motivação, além de fazer jus a e ser coerente com Bakhtin, é pontuar que a construção da noção, tomando como ponto de partida o próprio filósofo russo, deixa-me mais confortável para fazer os diálogos necessários com os demais estudiosos e faz ressaltar minha filiação de partida.

Vê-se, de repente, que a gama de teóricos que têm pensado o campo é significativa, sobretudo depois que Max Weber tratou da separação das esferas da vida social do mundo ocidental. Tal pluralidade de pontos de vista aponta para a complexidade da noção e uma delas diz respeito ao fato de que não basta mobilizar noções generalistas de campo político, religioso, afetivo etc. para dele se retirar o sentido dos enunciados. Não é razoável mais acreditar que os campos se construam em diferentes lugares sob as mesmas forças discursivas apenas por levarem a insigne daquele campo. Afinal, pensar o campo, enquanto construção mútua dos seres humanos, é pensar como cada um deles se atualiza em dado momento, sob dadas circunstâncias histórico-sociais e discursivas.

Pode-se imaginar então uma topografia, em que se pode dizer que há um universo discursivo, correspondente a todos os enunciados, *zeitgeists*, cosmovisões, formações discursivas¹⁵⁹, *doxas*, valores, posicionamentos, uma espécie de biblioteca universal de que falava o grande poeta argentino Jorge Luis Borges; e em alguma região desse universo faz-se ver o campo discursivo, cuja função é de o analista delinear seus limites a partir da questão levantada e pôr-se a observar seu funcionamento cronotópico. Ademais, pode-se pensar no *espaço discursivo* como *cronotopo*, lugar onde esse campo se constitui em relação aos seus outros, num excedente de visão, advinda de sua *exotopia*. Portanto, não se deve pensar o campo como zonas insulares, fechados, como se pensou, por muito tempo, nas primeiras abordagens da análise de discurso sobre as formações discursivas; todavia, campo como recorte exotópico, que pressupõe sempre um processo dialógico.

A análise de um enunciado nos limites de um campo requer, de alguma maneira, que ao menos se flerte com a história das ideias, porque, afinal, fala-se de campos previamente dados. No entanto, para efeito de uma análise dialógica, e para análise de discurso, não basta percorrer a história das ideias para fazer ver como um determinado campo foi formado, todavia, é preciso observar em que medida ele se forma e em torno de quais questões, pois, de certo modo, o campo é fruto de uma escolha do analista, como esclarece bem Maingueneau (2008, p. 34):

O recorte de tais campos deve decorrer de hipóteses explícitas e não de uma partição espontânea do universo discursivo. Certamente, a tradição legou um certo número de etiquetas (campos discursivos religioso, político, literário, etc.), mas estas são grades extremamente grosseiras, de pouco interesse para a AD, que é obrigada a considerar múltiplos parâmetros para construir campos pertinentes. (MAINGUENEAU, 1997, p.116-117).

Se todo enunciado é uma atualização de uma memória via interdiscurso, pensar o campo discursivo é pensar um feixe de posicionamentos que interagem dialogicamente com seu outro, de maneira que é nessa relação entre o eu e o outro que emerge a identidade do discurso. Assim, o “sentido nasce ‘do intervalo entre as posições enunciativas’” (SOBRAL, 2006, p. 98). Isso se dá de tal maneira que o modo como um enunciado é lido e compreendido em um discurso é

¹⁵⁹ No entanto, não tomarei como objeto de análise a noção de formação discursiva, pois o próprio Maingueneau (2008; 2015) mostrou ser ela muito vaga, nesse sentido, tratarei de posicionamentos, pois é uma noção comum tanto do dialogismo quanto da nova retórica, por isso tomarei na análise os posicionamentos sobre os objetos de acordo, os argumentos dentro de cada campo, na verdade, são a partir deles que se pode perceber a presença de determinado campo a se atualizar dialogicamente em dado discurso, ou na unidade básica de comunicação, digo, no enunciado. Isso não quer dizer que não se poderia trabalhar com ela dando o devido deslocamento teórico, mas, não vejo a devida operacionalidade, dada a suficiência de outros recursos nocionais mais operativos e coerentes teoricamente a este empreendimento.

diferente de como é lido e compreendido em outro a que pertence. Os discursos, por assim dizer, não voltam às coisas mesmas, pois têm em sua base o interdiscurso que os faz sempre trabalhar sobre outros discursos. Quanto a isso, Angenot esclarece bem a noção:

cada campo discursivo possui desafios comuns e constitui uma comunidade conflituosa que explora temas e estratégias da comunidade, exige direito de participação [...]. Os campos não são, com efeito, conjuntos coletivos harmoniosos, mas espaços competitivos, onde as ideias opõem-se umas às outras, onde práticas colidem com outras práticas, onde as teses confrontam-se com teses antagônicas. Vistos de fora, todo campo é um dispositivo de rarefação e censura: ele fixa o que é nomeável e inaceitável, o que é apropriado e inapropriado, o que está dentro e o que está fora das formas. (ANGENOT, 2015, p. 58).

O campo é, de alguma maneira, um grupo de pessoas que se reúnem em torno de uma questão problemática, a qual pressupõe sempre outras questões, mas que referente à questão central, essas pessoas compartilham de uma resposta semelhante, portanto, de um posicionamento central. Nesse sentido, vê-se que o campo não é um lugar homogêneo, cujos posicionamentos teriam igual equivalência. Como já disse, nessa topografia tem-se um centro, uma periferia e uma fronteira, de maneira que, como descreve Maingueneau (2010, p. 50), “Entre os posicionamentos centrais, há dominantes e dominados. Os posicionamentos da periferia são por natureza dominados pelo do centro”, havendo, por assim dizer, sempre certa disputa pela manutenção ou para se chegar ao centro¹⁶⁰, de modo que isso pode levar à formação de novos campos, a depender do que se quer investigar ou mesmo da vontade dos membros do grupo.

Nessa disputa de posicionamentos interna a um campo, o que o *Tratado da argumentação* discute sobre a relação entre as pessoas e seu grupo é fundamental para se compreender como se dá a formação de um grupo¹⁶¹ e, por sua vez, a cosmogonia de um campo em análise. Essa discussão é feita por Perelman e Olbrechts-Tyteca ao tratar das “ligações de coexistência”

¹⁶⁰ Quanto a essa relação entre os posicionamentos periféricos, Maingueneau (2010, p. 52) fala de três hipóteses: “(a) alguns são posicionamentos que em um estado anterior se encontravam no centro do campo e foram marginalizados; (b) outros são recém-chegados que esperam chegar ao centro; (c) outros, por fim, pretendem constituir um subcampo relativamente autônomo em relação ao centro”. Quanto a esse último, Maingueneau faz duas considerações para distinguir as situações possíveis: “(a) de um lado, os subcampos que se desenvolvem dentro do mesmo espaço; (b) de outro, aqueles que se apoiam em uma disjunção geográfica” (MAINGUENEAU, 2010, p. 52).

¹⁶¹ A formação de um campo se dá em torno de uma visão sobre a realidade, de como ela é ou deveria ser, portanto, em torno de uma solução para um problema, de um posicionamento. Ao redor deste que as pessoas se reúnem. Todo campo possui uma ética, ou seja, o que pode e o que não pode ser dito. Pois essa ética se funda sobre uma visão de mundo, sobre um imaginário social. Tudo isso vai variar de acordo com o que está em questão, se a questão muda, o campo já pode ser outro, se uma questão que não era a principal torna-se central, pessoas podem não mais aderir ao grupo, formando outro grupo, até mesmo rival.

baseadas na “Estrutura do real”¹⁶², dispositivos retórico-argumentativos assaz importantes também para analisar como se constrói a imagem de um integrante do grupo e como a imagem do grupo contribui para a imagem da pessoa se constituir ali, em uma relação profundamente dialógica. O que ajudará a explicar como o *ethos* dos participantes do grupo acaba sendo solidário ao *ethos* dos que eles representam e, por extensão, de toda uma coletividade histórica. Assim, não é à toa que Perelman e Olbrechts-Tyteca exemplificaram: “se uma academia dá um lustre aos seus membros, cada um deles contribui para representar e para ilustrar a academia” (2005, p. 366).

A técnica de disjunção da nova retórica é bastante pertinente para se falar da cosmogonia de um campo, pois, assim como um campo, “o grupo é um elemento argumentativo eminentemente sujeito a controvérsia, instável, mas de importância capital” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 368). A nova retórica, embora não trabalhe com a noção de campo enquanto categoria, trabalha com a noção de gêneros retóricos. Para este trabalho, essa noção que tem sua classificação formal em Aristóteles será retomada, sobretudo, o gênero deliberativo, o qual, atualmente, compreende-se como um arrazoado sobre o campo discursivo. Ou seja, a retórica clássica tratou de três grandes gêneros: o deliberativo, o judiciário e o epidíctico; deixando ver certa necessidade de classificação dos discursos, claro, feita a partir das necessidades sociais de então.

Nesse sentido, o campo é condição para se compreender melhor os sentidos que se acomodam em um gênero discursivo. É, portanto, de dentro desses campos que há a atualização dos multifacetados usos da língua, ao se considerar as condições específicas e os objetivos que se tem em vista, tais usos se dão em enunciados, os quais, diz-nos Bakhtin, “[...] refletem as condições específicas e as finalidades de cada referido campo não só por seu conteúdo (temático) e pelo estilo da linguagem, ou seja, pela seleção dos recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais da língua, mas, acima de tudo, por sua construção composicional” (2011, p. 261). Logo é possível ver quais premissas certos grupos defendem ou recusam.

Todo sujeito toma uma posição em relação a um enunciado, coloca em ato um tom valorativo de seu lugar único, de modo que há certo grau de singularidade que mexe na rede do sentido verbal, e isso está também no *Tratado da argumentação*. Nele, dizem-nos os autores: “Mesmo as palavras alheias, reproduzidas pelo orador, mudam de significação, pois quem as repete

¹⁶² A nova retórica se veda de qualquer tomada de posição ontológica a respeito do argumentos baseados na estrutura do real.

sempre toma para com elas uma posição, de certa maneira nova, ainda que seja pelo grau de importância que lhe concede” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 361). Isso se dá tanto pelo posicionamento do sujeito quanto por influência do contexto: “De fato, o enunciado não é o mesmo, quando emana deste ou daquele outro autor, ele muda de significado; não há simples transferência de valores, mas reinterpretação num contexto novo, fornecido pelo que se sabe do autor presumido” (2005, p. 361).

Esse contexto envolve o lugar que o orador ocupa socialmente, de maneira que “as funções exercidas, bem como a pessoa do orador, constituem um contexto cuja influência é inegável” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 363). Veja então que o sentido não emana necessariamente da pessoa, e sim de seu lugar social, de maneira que “Se a pessoa do orador fornece um contexto ao discurso, este último, por outro lado, determina a opinião que dele se terá” (2005, 363). Essa relação é profundamente dialógica, não apenas para se falar do *ethos*, mas da relação semântica.

Como se vê, um campo se atualiza sob a lei do posicionamento e, nesse sentido, todo posicionamento diz respeito ao ponto de vista de um sujeito no tempo e no espaço, como diz Bakhtin, “o ponto de vista é cronotópico e abrange tanto o elemento espacial quanto o temporal” (2011, p. 369). Assim como é possível observar pela empatia/*exotopia* a ênfase no movimento do sujeito no espaço, com atenção no *cronotopo*, é possível compreender como o tempo se atualiza no espaço ao observar o homem travando relações dialógicas com seu outro. Nessa perspectiva, pode-se observar os eventos argumentativos como *chronotope* (cronotopo), “literalmente, ‘tempo-espaço’¹⁶³, como designa Bakhtin (1998, p. 84), o que significa observar que tipo de homem está argumentando, pois, como nos lembra Marília Amorim: “a concepção de tempo traz consigo uma concepção de homem e, assim, a cada nova temporalidade, corresponde um novo homem” (2006, p. 103), porque “a imagem do homem é sempre intrinsecamente cronotópica”¹⁶⁴ (BAKHTIN, 1998, p. 85).

Dessa forma, em uma polêmica é possível ver quais tipos de homens estão em confronto, ou numa linguagem perelmaniana, quais espíritos estão em disputa. Por exemplo, ao estudar as polêmicas em torno da criminalização da homofobia no espaço público político brasileiro, as análises levarão em conta esse espaço enquanto espaço cronotópico, onde ali os sentidos se atualizam e os homens se constituem dialógica e polemicamente. Com a análise que faço na

¹⁶³ Tradução livre do autor. Texto original: “literally, ‘time space’”.

¹⁶⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “The image of man is always intrinsically chronotopic”.

segunda parte deste trabalho, pode-se ver como o espírito religioso tradicionalista mobiliza argumentos construindo sua imagem em oposição a seus adversários. De igual maneira, é possível observar como o espírito afetivossexual militante se constitui em relação a seu outro e quais discursos se atualizam no evento polêmico. Ou seja, é possível ver como o homem que está em disputa no espaço público democrático brasileiro atual é bem diferente do cidadão-político grego.

Ora, a análise do cronotopo se faz a partir da análise do gênero discursivo, visto que aquele define esse último (BAKHTIN, 1998, p. 85). Nesse sentido, que a análise dialógica da argumentação parte da observação do homem argumentando dentro de um determinado gênero, o qual leva em consideração a dimensão espaço-temporal, e é definido levando-se em conta sua função comunicativa e expressiva, seu conteúdo temático, seu estilo e, sobretudo, sua construção composicional. De maneira que esses elementos “estão indissolavelmente ligados no todo do enunciado e são igualmente determinados pela especificidade de um determinado campo da comunicação”, escreve Bakhtin (2011, p. 262). É, justamente, nessa relação dialógica que os homens produzem sentido e entabulam acordos e desacordos.

5.4.1 Os efeitos de sentido da argumentação

A relação do sujeito orador com seu outro é o motor responsável por atualizar os atos no aqui e no agora. Dito de outro modo, é da relação intersubjetiva que os sentidos da linguagem se atualizam. Com isso, tanto Bakhtin, que mostra a relação do sentido não com a palavra isolada, mas na relação dialógica, dentro de um gênero que remete a um campo e as finalidades do uso, quanto Perelman e Olbrechts-Tyteca estão em pleno acordo, de maneira que estes asseguram: “As mesmas palavras produzem um efeito completamente diferente, conforme quem as pronuncia” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 363). Isso porque cada sujeito valora de determinada maneira suas afirmações, remetendo a um grupo que contribui para um sentido do enunciado, o que também é importante para se compreender o sentido da argumentação, pois, “Interpreta-se e julga-se o ato em função do agente, fornecendo este o contexto que permite compreender melhor aquele” (2005, p. 358). Portanto, numa interpretação contextual, nem o ato nem o agente determinam o sentido que se pode ter, todavia, deve-se interpretar nessa relação dialógica, entre sujeito e enunciação. Afinal, “a pessoa é o contexto mais precioso para a apreciação do sentido e do alcance de uma afirmação [...]” (2005, p. 358). Com isso temos aqui a noção do lugar do sujeito na argumentação, não apenas para elaboração de sua estratégia argumentativa, mas seu papel no processo interpretação dos argumentos.

No artigo “Ter um sentido e dar um sentido”, Perelman (1999) adentra aos meandros da questão do sentido e o faz logo no início do texto colocando a questão clássica: “qual é o sentido de um enunciado ou de um signo?”. Para tanto, ele resume as duas respostas clássicas e uma de suas sínteses para tomar uma posição. Desse modo, ele primeiro sintetiza o que concebe os realistas, corrente representada em maioria pelos filósofos racionalistas e, paradoxalmente, pelo empirismo lógico, que estão preocupados mormente com o verdadeiro e o falso, afastando-se de toda ambiguidade e equívoco linguageiro.

Depois, Perelman sintetiza a vertente clássica do nominalismo, a qual concebe o sentido como obra humana e compreende que aplicar corretamente as regras de uso da linguagem é servir-se dela de maneira sensata; no entanto, nesse caso, o essencial torna-se na conformação às regras, já que estas se elaboram e evoluem de maneira arbitrária, o que leva à semelhante rejeição dos realistas do contingente, do variável e do instável, recusando-se, como agravante, como coloca Perelman (1999, p. 24), “que se recusa a fornecer, enquanto filósofo, uma resposta qualquer aos problemas concretos que preocupam os homens”. Mas para se resolver a problemática do fato de o sentido ser obra humana, portanto, depende de um pensamento que o elabora, e de se combater o perigo do conflito da subjetividade da interpretação. Recorreu-se então a imagem de que essa elaboração seria semelhante ao produto de um pensamento perfeito, divino, capaz de elaborar uma síntese entre o nominalismo e o realismo. “Assim como Deus criador”, sintetiza Perelman (1999, p. 25), “é a origem de toda realidade, o pensamento divino se torna o fundamento de todo sentido objetivo e norma indiscutível do pensamento humano”. Tentou-se, por assim dizer, resolver o problema numa perspectiva teológica, uma vez que se pensa que as ideias divinas são claras, eternas e imutáveis, o sentido deveria se tornar aos homens uma “ordem objetiva que devem reconhecer e a qual devem submeter-se, como o legislador humano deve submeter-se ao direito natural” (1999, p. 25).

Ante a essas três perspectivas, Perelman faz suas críticas ao nominalismo para com ele ficar, afinal,

Numa concepção nominalista, como o sentido é uma obra humana, perfectível e modificável, o pensamento consiste, muitas vezes, numa apreciação, num juízo, que resulta numa decisão que não se impõe necessariamente, e da qual, por essa razão, convém justificar o caráter racional. [...]. Já não se pode, nessa perspectiva, separar nitidamente, como no realismo, a teoria da prática, e o pensamento da ação: o pensamento, enquanto expressão de um juízo, resulta de uma tomada de posição, cuja legitimidade é preciso justificar, e que envolve a personalidade de quem julga” (PERELMAN, 1999, p. 29).

Nessa perspectiva, o sentido é apreendido de maneira situada e responsável, e como comenta¹⁶⁵ Topitsch, logo após a palestra de Perelman em Oxford: “a linguagem cotidiana muitas vezes oferece âmbito para diferentes interpretações da mesma expressão [...]” (PERELMAN, 1999, p. 29). Isso porque “o sentido [...], assegura Perelman (1999, p. 28-29), “não remete a uma ontologia, mas a uma axiologia, que fornecerá os fundamentos filosóficos que possibilitam justificar tomadas de posição do homem racional que pensa, julga e decide”. Portanto, a interpretação do enunciado é resultante de uma apreciação responsável, ou seja, de um julgamento por parte do sujeito interpretante, de maneira que uma escolha deve ser seguida de uma justificação, ou, ao menos, firma-se nela.

Aproximo aqui, então, a noção de sentido perelmaniano com a visão dialógica bakhtiniana, já que ambos partem da apreciação situada e responsável do sentido. Pode-se dizer, portanto, que o ouvinte ocupa uma posição ativa responsiva, em que, como escreve Bakhtin, “concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc.; essa posição responsiva do ouvinte se forma ao longo de todo o processo de audição e compreensão desde o seu início, às vezes literalmente a partir da primeira palavra do falante” (2011, p. 271). Essa compreensão ativa é prenhe de resposta, o que se pressupõe que de alguma maneira responderá aquilo que compreendeu, no entanto, essa resposta pode ser fônica ou da ordem da ação em momento posterior, ou pode permanecer como compreensão responsiva silenciosa, como nos campos dos gêneros líricos, por exemplo. Mas isso, como assegura Bakhtin, “é uma compreensão responsiva de efeito retardado: cedo ou tarde, o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte” (2011, p. 272), tanto os discursos orais quanto escritos ou lidos.

Quem toma a palavra no ato comunicativo real é, em maior ou menor grau, sempre um respondente, isso é claramente argumentativo, cuja explicação está no fato de que, como explica Bakhtin:

[...] ele não é o primeiro falante, o primeiro a ter violado o eterno silêncio do universo, e pressupõe não só a existência do sistema da língua que usa mas também de alguns enunciados antecedentes – dos seus alheios – com os quais o seu enunciado entra nessas ou naquelas relações (baseia-se neles, polemiza com eles, simplesmente os pressupõe já conhecidos do ouvinte). Cada enunciado é um elo na corrente complexamente organizada de outros enunciados (BAKHTIN, 2011, p. 272).

¹⁶⁵ Após o texto de Perelman há os comentários dos participantes, pois o texto é de uma palestra ministrada por ele na Universidade de Oxford pelo Instituto Internacional de Filosofia.

Nesse sentido, não é a oração¹⁶⁶, mas o enunciado a verdadeira unidade da comunicação discursiva. Logo, isso coloca que “o discurso só pode existir de fato na forma de enunciações concretas de determinados falantes, sujeitos do discurso” (BAKHTIN, 2011, p. 274), fora dessa relação não há discurso. Outrossim, todo enunciado tem um acabamento e esse limite se dá com a alternância dos sujeitos do discurso, ou melhor, pela alternância dos falantes: “Todo enunciado – da réplica sucinta (monovocal) do diálogo cotidiano ao grande romance ou tratado científico – tem, por assim dizer, um princípio absoluto e um fim absoluto” (BAKHTIN, 2011, p. 275).

Na perspectiva dialógica, para se compreender o sentido de uma palavra, como nos esclarece Cereja (2010, p. 206) ao discutir “Tema e Significação” no Círculo de Bakhtin, é preciso saber “a identidade e o *papel* dos interlocutores, a esfera de circulação do signo e a finalidade do ato enunciativo”. Dito de outro modo, para depreender o sentido dos enunciados, não basta saber o conteúdo-sentido, ou seja, a significação pura, seja do dicionário, do tratado argumentativo ou de lógica, mas é preciso se remeter ao processo que envolve o sujeito empregando o signo, a frase ou o argumento, vê-lo sendo valorado pelo sujeito de seu lugar único e irrepitível.

Volochínov (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014) diferencia significação, enquanto estágio inferior da produção de significados ligados aos signos linguísticos e elementos gramaticais, de tema, tomado como um estágio superior desse estágio de significar. Ele compreende então o significado como etapa mais estável do sentido, sendo possível, portanto, utilizar as mesmas indicações de sentido em diferentes enunciações, porque refere-se a um estágio mais estável dos signos e dos enunciados. Já o tema está inteiramente ligado ao ato enunciativo, remetendo à situação concreta do enunciador de seu lugar único e irrepitível, portanto, ao se apropriar dos signos linguísticos com sua significação o sujeito remete ao instável, ao inusitado, fazendo eclodir o tema, responsável por inovar e recriar o sistema de significação. Por exemplo, a frase “que horas são?” sua significação é óbvia, mas seu tema só pode ser depreendido vendo o sujeito a empregando, porque se o professor pergunta ao aluno que acabou de chegar na sala quando ele já havia iniciado a aula, ele não quer saber a hora, todavia, quer fazer um alerta ao aluno que chegou atrasado. Porém, se faltando pouco para a aula terminar, o professor vira para turma

¹⁶⁶ A oração pode configurar-se como unidade da língua, mas não como unidade da comunicação discursiva (BAKHTIN, 2011, p. 276), a não ser que seja tomada dentro do contexto do falante, assim, passa a ser tomada como enunciado, pois “o enunciado pode ser construído a partir de uma oração, de uma palavra, por assim dizer, de uma unidade do discurso (predominantemente de uma réplica do diálogo), mas isso não leva uma unidade da língua a transformar-se em unidade da comunicação dialógica” (2011, p. 278).

e pergunta “que horas são?”, ele provavelmente deseja saber quanto tempo ainda tem para desenvolver o conteúdo.

Bakhtin (2013), em *Problemas da poética de Dostoiévski*, não faz oposição entre tema e significação, por isso ele busca precisar o sentido com alguns adjetivos, como significação ideológica, significação semântica, significação objetiva, significação concreta etc. Assim, a noção de tema diz respeito ao uso comum da própria literatura para se falar de determinado tema abordado por um autor em sua obra. Embora seja bastante didática a proposta de Volochínov (BAKHTIN/VOLOCHÍNOV, 2014), ficarei com a noção de que todo enunciado concreto se atualiza apenas assumido pelo autor em sua complexa situação enunciativa. Isso posto, é importante seguir essa metodologia de buscar compreender o conteúdo-sentido de uma palavra, uma frase ou um argumento enquanto enunciado, portanto, tendo um sujeito que se dirige a outro sujeito, em um gênero discursivo, posiciona-se em um campo discursivo.

5.4.2 A memória argumentativa e o arsenal retórico

Tudo isso de que estou tratando pressupõe uma noção de “memória interdiscursiva” (MOIRAND, 2004). No entanto, faz-se necessário tomar esse termo tão importante enquanto conceito de maneira mais precisa, pois, afinal, quando Bakhtin (2013) argumenta que as palavras carregam sentido de uma comunidade discursiva a outra, é partindo dessa perspectiva dialógica que a Sophie Moirand (2004) cunhou como “memória de palavras” e “memória de dizeres” que diz respeito à essa memória interdiscursiva. Por isso julgo produtivo considerar o conceito como dispositivo teórico-analítico; mas também, faz-se necessário ir além e dizer que ao se considerar que é possível remeter um argumento ao seu outro, ou mesmo um posicionamento a seu outro, do que estaríamos falando senão da memória desse argumento ou dessa premissa? Não seria lá que o sujeito argumentante, ora consciente ora não, vai buscar nesses lugares ideológicos próprios a seu campo ou campos alheios o conteúdo de sua argumentação? Pois bem, primeiro justificarei a apropriação do termo memória para operar uma noção já presente em Bakhtin e seu círculo, que é perfeitamente dialogado com a retórica, e, depois, aplicarei isso enquanto dispositivo de uma análise dialógica da argumentação.

A memória não é apenas fascinante enquanto objeto de uso, mas de estudo. Desse maneira, perguntarmo-nos pelo funcionamento da memória é inquirir como as palavras, os enunciados, os argumentos, os discursos são transmitidos e se atualizam concretamente. É perguntar também como interpretamos um mesmo objeto linguístico ou argumentativo, como, por exemplo, a palavra “homofobia” significa de maneira não apenas diferente, mas, muitas vezes,

divergente no espaço público político brasileiro. Como então essa memória é transmitida e chega até os sujeitos, de modo que pode gerar tanto a compreensão quanto a interincompreensão?

O estudo da memória faz parte do estudo da retórica clássica, especificamente ela é parte do ‘edifício retórico’¹⁶⁷, em que o orador precisava de uma boa memória do que deve ser enunciado para colocar o discurso em ação. No entanto, no sentido *lato*, pode-se dizer que a memória contempla, sobretudo, o processo de *invenção*. Atualmente, a memória é estudada por linguistas, psicolinguistas, psicólogos e cognitivistas, todos, em perspectivas diferentes, estão imbuídos em compreender como os seres humanos registram a realidade e a resgata através da memória. Fala-se desse trabalho de modo amplo numa perspectiva mais individual e internalista, o que na linguística diz respeito à memória semântica. Todavia, a memória discursiva é proveniente da memória coletiva, herdeira das noções do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1877-1945). Nesse sentido, o desafio que se tem no âmbito dessa memória coletiva é não apagar o individual ante a coletividade, nem colocar a comunidade abaixo do individual, mas ver a relação que aí se estabelece, cujos limites do imbricamento é difícil delinear. De todo modo, pode-se dizer que é possível se compreender a memória discursiva de maneira situada, levando em consideração tanto o sujeito quanto seu contexto.

Na análise de discurso, a relação entre memória e discurso, que chama-se “memória discursiva”, é bastante rica e interessante, cuja elaboração cuidadosa, dentro da AD, recebe de Courtine, em 1981, que propõe a noção ao apresentar sua tese sobre “o discurso comunista endereçado aos cristãos”, sob orientação de Pêcheux, e publicada em um número da revista *Langages*. A noção de memória discursiva proposta por Courtine (1981) é uma reformulação da noção de interdiscurso de Pêcheux, claro, com certo grau de simplificação procedida.

Entretanto, é preciso saber que esse termo é polissêmico e quando se trata de memória discursiva deve-se diferenciar dois conceitos, pois não fazê-lo tem ocasionado muitos mal-entendidos. Vê-se que mencionei a noção de memória discursiva de Courtine (1981) ligada à Análise do Discurso francesa, no entanto, praticamente na mesma época, a noção de “memória discursiva” é proposta também por Berrendonner, a respeito da qual ele diz ser “a coerência do discurso, isto é, sua interpretabilidade pelo receptor (a anáfora sendo uma das ferramentas privilegiadas desta coerência)” (PAVEAU, 2013, p. 139).

¹⁶⁷ Vale lembrar que o edifício é constituído pela “invenção”, “disposição”, “elocução”, “ação” e “memória” (MEYER, 2007, p. 46).

De todo modo, não irei articular nem Courtine, nem Pêcheux com Bakhtin, pois isso traz problemas de contexto epistemológico¹⁶⁸. Contudo, interessa-me aqui dialogar com a retomada que Sophie Moirand faz da noção de memória interdiscursiva¹⁶⁹, integrando-a a uma perspectiva bakhtiniana, o que faz aparecer novos conceitos, como “mots-événements” (palavras-acontecimento)¹⁷⁰, e mais especificamente, o binômio memória das palavras/memória dos dizeres. Tal investida é feita por Moirand em um artigo publicado na obra *Dialogism et nomination*, em 2004, no mesmo ano, já no artigo “L’impossible clotûre des corpus médiatiques”, ela argumenta sobre a razão de ter recorrido a Bakhtin para fundar sua noção de memória discursiva a partir do estudo de discursos midiáticos sobre o tema da “vaca louca” e dos “Organismos Geneticamente Modificados” (OGM). Nesse trabalho, Moirand (2004) analisa os trajetos do termo “*vandales*” [*vândalo*] e o que Siblot chamou de “dialogisme de la nomination” [dialogismo de nomeação], passando a chamar de memória de palavras para designar o fato de as palavras serem habitadas pelos usos anteriores. Assim, em diálogo com Bakhtin, Moirand assegura: “cada palavra, cada enunciado atende o discurso dos outros nos caminhos que levam ao seu objeto e que ‘todos os membros de uma comunidade falante não encontram palavras neutras, sem apreciações ou orientações dos outros, mas palavras habitadas por outras vozes’”¹⁷¹ (MOIRAND, 2004, p. 81, 82). Como assegura Bakhtin:

Não existe a primeira nem a última palavra, e não há limites para o contexto dialógico (este se estende ao passado sem limites e ao futuro sem limites). Nem sentidos *do passado*, isto é, nascidos do diálogo dos séculos passados, podem jamais ser estáveis (concluídos, acabados de uma vez por todas): eles sempre irão mudar (renovando-se) no processo de desenvolvimento subsequente, futuro do diálogo. Em qualquer momento do desenvolvimento do diálogo existem massas imensas e ilimitadas de sentidos esquecidos, mas

¹⁶⁸ Quanto a isso, Moirand escreve: “No entanto, partir das palavras e das nomeações com a concepção bakhtiniana de dialogismo parece-me gerar um “deslocamento” do objeto de pesquisa em relação às posições originais da Análise do Discurso dita francesa. Se, como diz Bakhtin (1970, p. 263), “todo membro de uma coletividade falante não encontra palavras neutras livres de apreciações ou de orientações de outrem, mas palavras habitadas por vozes outras. Ele as recebe pela voz de outrem, preenchida da voz de outrem” e que “toda palavra de seu próprio texto advém de outro contexto, já marcado pela interpretação do outro”, estabelecemos, então, que é a própria palavra que é “habitada” por discursos outros, e nos concentramos antes sobre as expressões nominais do que sobre os enunciadores ou as formações discursivas. Depreende-se daí que as palavras têm uma “memória”” (MOIRAND, 2004b, p. 49 apud PAVEAU, 2013, p. 146).

¹⁶⁹ A noção proposta por Moirand (2004) parte da invenção de Courtine (1981), já que este localiza o sentido das palavras na memória histórica, dialoga com a noção de verticalidade trabalhada por Lecomte, em que o heterogêneo é uniformizado pela superfície discursiva e, por fim, com o dialogismo de Bakhtin, o qual integra a sociabilidade constitutiva do sentido e a hipótese da articulação da produção verbal de uma interação social.

¹⁷⁰ “des “mots-événements” (Moirand, 2004c) tissent des liens mémoriels entre des événements antérieurs et l’événement présent” (As palavras-acontecimento” [...] cria links de memória entre eventos passados e o evento presente). (MOIRAND, 2006, p. 48)

¹⁷¹ Tradução livre do autor. Texto original: “a savoir que tout mot, tout énoncé rencontre le discours d’autrui sur les chemins qui m’Énent vers son objet et que ‘tout membre d’une collectivité parlante ne trouve pas des mots neutres libres des appréciations ou des orientations d’autrui, mais des mots habités par des voix autres (Bakhtine, 1963, traduction 1970: 263)”.

em determinados momentos do sucessivo desenvolvimento do diálogo, em seu curso, tais sentidos serão relembrados e reviverão em forma renovada (em novo contexto). Não existe nada absolutamente morto: *cada sentido terá sua festa de renovação*. Questão do grande tempo (BAKHTIN, 2011, p. 410, itálicos do autor e meu).

Há aí a noção de que todo enunciado tem uma memória, razão da atualização dos sentidos. No plano argumentativo, numa perspectiva dialógica, Angenot falou do conceito de “*migração* para descrever a difusão de certas ‘ideias’, ‘valores’ e procedimentos retóricos de um gênero discursivo a outro, de um campo a outro etc., com adaptação dessas entidades migrantes à lógica do campo de chegada e com a manutenção de suas próprias formas trazidas como herança” (2015, p. 60). Isso é possível porque está inscrito no dispositivo interdiscursivo “permeável à migração de elementos vindos de discursos contíguos que se adaptam a seu próprio *télos* e que compartilham estratégias com discursos afins” (2015, p. 60).

Nesse sentido é que poderei analisar como a palavra “homofobia” faz sua viagem desde o discurso médico, social, afetivossexual-lgbt até ser atualizado de maneiras diferentes em uma audiência pública, embora meu objetivo imediato seja acessar essa memória para ver como ela aparece em sentido diferente nos pronunciamentos. De igual maneira, é sob essa base epistemológica do dialogismo que Moirand (2004) consegue analisar como a palavra “vândalo” viaja por diferentes comunidades discursivas:

Pode-se assim se interrogar sobre os diferentes sentidos que a palavra transporta, ou sobre os sentidos que a preencheram ao longo do tempo e ao sabor de suas viagens nas diferentes comunidades discursivas que ela atravessou. Um cientista, um historiador, um historiador das ciências, o representante de uma multinacional... utilizam-na, cada um à sua maneira, sem forçosamente ter consciência dos domínios da memória a curto e a longo prazo aos quais ela remete [...] ¹⁷². (MOIRAND, 2004, p. 85).

Ora, é possível ver a mobilização das memórias pelos sujeitos argumentantes nos mais diferentes textos, sobretudo, em textos polêmicos, como atesta Paveau a respeito dos debates em torno da lei que autoriza o casamento homoafetivo na França entre os anos de 2012-2013, promulgada em 2013. Escreve Paveau (2013, 152) “As memórias interdiscursivas não cessaram de se cruzar e de entrar em conflito, para apoiar as posições de cada um. É nos opositores que as memórias das palavras e dos dizeres têm circulado mais, o que confirma o valor

¹⁷² Tradução livre do autor. Texto original: “Ainsi peut-on s’interroger sur les différents sens que le mot transporte, ou sur les sens qu’il a “empilés” au cours du temps et au gré de ses voyages dans les différentes communautés discursives qu’il a traversées. Un scientifique, un historien, un historien des sciences, le représentant d’une multinationale... l’utilise chacun à son tour, sans forcément avoir conscience des domaines de mémoire à court et à long termes auxquels il renvoie”.

argumentativo da memória”. Com isso Paveau, ao fundar-se em Moirand, quer dizer também da importância de se compreender a memória enquanto cognição integrante do processo argumentativo, de maneira que em sua análise os argumentos de analogia foram bastante mobilizados pelos opositores à aprovação da lei, recorrendo à memória da revolução francesa, do regime de Vichy, sobretudo, dos fascismos europeus dos anos 1930-1940 e também ao *Maio de 1968* na França. Quanto a isso, Paveau escreve: “uma oposição, que não detém a autoridade, tanto jurídica quanto política ou mesmo simbólica, deve sempre encontrar mais argumentos do que a maioria, e a referência analógica é então uma ferramenta polêmica poderosa” (2013, p. 153). A memória interdiscursiva é uma memória, mormente, semântica, portanto, dialógica, dirá Bakhtin:

Dois enunciados distantes um do outro, tanto no tempo quanto no espaço, que nada sabem um sobre o outro, no confronto dos sentidos revelam relações dialógicas se entre eles há ao menos alguma convergência de sentidos (ainda que seja uma identidade particular do tema, do ponto de vista, etc. (BAKHTIN, 2011, p. 331).

Em resumo, vê-se então que essa noção de memória das palavras de Sophie Moirand é resultado de uma articulação com a poderosa invenção de Courtine, que situa o sentido das palavras na memória histórica. Ela articula ainda a noção de verticalidade empreendida por Lecomte como um heterogêneo uniformizado pela superfície discursiva e, seu grande trunfo, fundando tal conceito no dialogismo bakhtiniano, o qual une a sociabilidade do sentido na produção verbal. Ora, se é possível mostrar que há uma noção de memória de palavras/dizeres em Bakhtin como o faz Moraind (2004), também é possível falar de uma memória de argumentos, o que designarei como *memória argumentativa*.

Alejandra Vitale (2007, 2009, 2016), ao estudar os discursos da mídia sobre os golpes¹⁷³ de Estado na Argentina, cunhou o termo memória retórico-argumentativa, servindo-se dos postulados da nova retórica a partir de um deslocamento da noção de memória da Análise de Discurso de linha pecheutiana¹⁷⁴. Aqui, no entanto, utilizo o termo memória argumentativa sobre o paradigma bakhtiniano e da nova retórica, cujo termo memória interdiscursiva tomo, como disse, de Moirand, de maneira que a noção já está em Bakhtin e mesmo, em algum

¹⁷³ Segundo Vitale, “na Argentina houve seis golpes de Estado: em 1930 foi derrubado o radical Hipólito Yrigoyen; em 1943, o golpe foi contra o conservador Ramón Castillo; em 1955, contra o justicialista Juan Domingo Perón. Em 1962, foi derrubado Arturo Frondizi; em 1966, o radical Arturo Illia e em 1976, Isabel Perón” (2016, p. 156).

¹⁷⁴ Ao fazer o deslocamento, Vitale escreve: “porém, é pertinente lembrar que a teoria do discurso de Pêcheux não apenas priorizou a análise de nível sintático e lexical, sem focalizar o plano argumentativo dos enunciados, como também rechaçou explicitamente o idealismo que percebeu na linguística do discurso ou da enunciação, da qual Perelman, tal como interpreta corretamente Amossy (2002), foi precursor” (2016, p. 159).

sentido, na tradição aristotélica dos estudos da retórica, no que diz respeito aos *tópoi/endoxa*, os lugares.

Utilizarei o termo memória argumentativa, porque tomo retórica e argumentação sob o mesmo sentido como o faz o *Tratado*. Todavia tal relação entre memória e argumentação pode se dá de modo mais operativo se for possível tomar o argumento enquanto enunciado, nesse sentido é que argumentarei a esse respeito.

5.4.3 O argumento como enunciado

Nem o *Tratado da argumentação*, nem em outra obra, Perelman se preocupa em oferecer uma definição mais objetiva de argumento. No entanto, julgo necessário buscar precisar melhor a noção numa visada dialógica, haja vista que isso será muito instrutivo nas análises, logo, gostaria de aproximar a noção de argumento da de enunciado. Porém, antes, é preciso visitar algumas definições possíveis.

A raiz da palavra argumento é *argu*, no latim, daí *argumentum*, que significa “fazer brilhar, cintilar” e José Luiz Fiorin nos diz que “o argumento é o que realça, o que faz brilhar uma ideia” (2017, p. 22)¹⁷⁵. Numa perspectiva da lógica formal é possível se definir argumento como um conjunto de proposições empregadas para justificar a conclusão, o que diz respeito à relação entre premissa maior, premissa menor e conclusão. O que isso indica é que um argumento são proposições utilizadas a fim de demonstrar uma certa tese. Embora se tenha algo relevante aí, todavia isso não é suficiente para o que se pretende aqui, sobretudo, depois das considerações a respeito da demonstração e de se saber que a argumentação retórica se dá a partir do entimema e não, necessariamente, do silogismo formal.

Em um argumento, tem-se relações lógicas e concreto-semânticas que sustentam uma tese, porém se tomar apenas isso ter-se-á uma noção de argumento próxima à demonstração. Nesse sentido, é preciso algo mais para a construção de uma definição de argumento enquanto enunciado, pois:

As relações dialógicas são irreduzíveis às relações lógicas ou às concreto-semânticas, que *por si mesmas* carecem de momento dialógico. Devem

¹⁷⁵ A partir disso gosto de pensar que essa luz pode ter diferentes tons: pode ter um tom mais afetivo (*pathos*), ou mais racional (*logos*), ou mesmo ético (*ethos*) e todos ao mesmo tempo como um feixe de luz multicolorida. Essa perspectiva é bonita, mas, isolada, não nos diz muito da perspectiva dialógica do argumento.

personalizar-se na linguagem, tornar-se enunciados, converter-se em posições de diferentes sujeitos expressas na linguagem para que entre eles possam surgir relações dialógicas” (BAKHTIN, 2013, p. 209, grifo do autor).

Assim, o argumento como enunciado pressupõe uma resposta de um sujeito a uma questão levantada por outro sujeito no contexto de um problema. O que há então é a materialização linguístico-argumentativa de uma resposta a um problema. Porquanto, “para se tornarem dialógicas, as relações lógicas e concreto-semânticas devem, como já disse, materializar-se, ou seja, devem passar a outro campo da existência, devem tornar-se discurso, ou seja, enunciado, e ganhar *autor*, criador de dado enunciado cuja posição ela expressa” (BAKHTIN, 2013, p. 2010, *italico do autor*). Fiorin, por sua vez, toca na questão específica e a fundamenta em Bakhtin:

Um argumento são proposições destinadas a fazer admitir uma dada tese. Argumentar é, pois, construir um discurso que tem a finalidade de persuadir. Como qualquer discurso, o argumento é um enunciado, resultante, pois, de um processo de enunciação, que põe em jogo três elementos: o enunciador, o enunciatário e o discurso, ou, como foram chamados pelos retores, o orador, o auditório e a argumentação propriamente dita. (FIORIN, 2016, p. 69).

Nesse sentido, todo argumento tem uma espécie de autor, que no próprio argumento é possível escutá-lo como seu criador, e aqui estou parafraseando Bakhtin (2013). Pode-se nada saber sobre o sujeito argumentante real, como se dá sua existência fora do enunciado. Pois um texto argumentativo, “uma obra qualquer pode ser produto de um trabalho de equipe, pode ser interpretada como trabalho hereditário de várias gerações, etc., e, apesar de tudo, sentimos nela uma vontade criativa única, uma posição determinada diante da qual se pode reagir dialogicamente”. Isso porque “a reação dialógica personifica toda enunciação à qual ela reage” (BAKHTIN, 2013, p. 210).

Nesse caso, o imprescindível é buscar saber a qual questão o argumento responde e quais são as posições às quais que ele responde. Visto que, como define Michel Meyer: “o que é um argumento senão um aviso [uma perspectiva]¹⁷⁶ sobre uma questão? Resolver uma questão – o que é próprio do discurso – é argumentar” (MEYER, 1992, p. 145). Essa questão a que o argumento responde baseia-se na noção aristotélica de *problémata* (problema) na argumentação dialética, o qual é “[...] aquilo em torno do qual vertem as argumentações” (BERTI, 2012, p. 68), cuja premissa é a resposta posicionada ante ao problema colocado pelo interlocutor. Quanto ao enunciado enquanto resposta, Bakhtin escreve:

¹⁷⁶ Grácio traduz direto da obra original do francês como “perspectiva” (2013, p. 29).

Cada enunciado deve ser visto antes de tudo como uma *resposta* aos enunciados precedentes de um determinado campo (aqui concebemos a palavra “resposta” no sentido mais amplo): ela os rejeita, confirma, completa, baseia-se neles, subtendendo-os como conhecidos, de certo modo os leva em conta. Porque o enunciado ocupa uma posição *definida* em uma dada esfera da comunicação, em uma dada questão, em um dado assunto, etc. É impossível alguém definir sua posição sem correlacioná-la com outras posições (BAKHTIN, 2011, p. 297, *itálicos do autor*).

Pode-se se dizer então que um argumento, de certa maneira, é uma resposta dada por um sujeito a uma dada questão de outro sujeito e essa resposta pode ser oferecida pelos mecanismos entimemáticos ou pelo exemplo, mobilizando-se os meios de provas da retórica, quais sejam: o *ethos*, o *pathos* e o *logos*; ou na versão do *Tratado da argumentação* onde está disposto um inventário abundante de tipos de argumentos passíveis de serem empregados em situações distintas e, portanto, de serem analisados à luz do que está em questão. Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) preferem classificar os argumentos em dois grandes grupos: os que são fundados pelos processos de ligação e os que se servem dos processos de dissociação; a função deste é trabalhar sob o que desune, separa, dissocia. Os esquemas de ligação fundam três tipos diferentes de argumentos: os “quase lógicos”; os que se “fundamentam na estrutura do real” e os que “fundam a estrutura do real”. Assim, de maneira prototípica, é possível compreender o porquê as pessoas argumentam e quais valores estão em dialogia:

... as respostas às questões argumentativas são sempre respostas-posição a que subjazem escolhas e juízos de valor. É nesse sentido que Perelman fala da argumentação como lógica dos juízos de valor ou lógica do preferível. Nela, os valores surgem como critérios, as avaliações como escolhas baseadas nesses critérios valorativos e os argumentos como meio de lhes dar força retórica, ou seja, de serem tomadas em consideração pelo auditório ou pelo interlocutor ao qual o discurso é dirigido (GRACIO, 2016, p. 190).

Nesse sentido, um argumento é um ato dialógico em sua inteireza, pois ele põe em dialogia um eu e um outro e seus valores atualizados em torno de uma questão. Por vezes, um argumento pode ser todo um texto, noutras, cabe dentro de uma frase e, em alguns casos, um argumento pode ser apenas uma palavra. O que nunca se deve perder de vista é sua resposta a uma questão.

Todavia, é preciso não confundir quando um argumento é uma palavra e quando uma única palavra pode ser objeto de uma análise dialógica, sendo possível ver nela dois posicionamentos em dialogia. Assim, Bakhtin tematiza a relação dialógica no nível diminuto da palavra, argumentando a possibilidade de se ver as relações dialógicas no microdiálogo, sendo possível ver um microato argumentativo:

As relações dialógicas são possíveis não apenas entre enunciações integrais (relativamente), mas o enfoque dialógico é possível a qualquer parte

significante do enunciado, inclusive a uma palavra isolada, caso esta não seja interpretada como palavra impessoal da língua, mas como signo da posição semântica de um outro, como representante do enunciado de um outro, ou seja, se ouvimos nela a voz do outro. Por isso, as relações dialógicas podem penetrar no âmago do enunciado, inclusive no íntimo de uma palavra isolada se nela se chocam dialogicamente duas vozes (o microdiálogo de que já tivemos a oportunidade de falar) (BAKHTIN, 2013, p. 211).

Ora, nesse caso, até mesmo uma palavra não escapa à força das relações dialógicas, porque sua escolha não é aleatória no plano ideológico. Ela está imantada por intersubjetividades, *a fortiori*, o argumento cuja natureza é de ser uma resposta a um outro argumento, ambos mobilizados por sujeitos posicionados.

Tomar o argumento enquanto enunciado é remetê-lo ao pré-construído, ou melhor, à memória interdiscursiva, nesse sentido, assim como é possível se falar de memória de palavras é possível se falar de memória de argumentos, talvez, não apenas porque estou aproximando via Bakhtin, mas também, porque já falei a respeito da própria noção de *doxa/endoxa*, dos lugares-comuns. Assim, pode-se falar de memória de verdade, memória de valores e memória de argumentos, o que, de alguma maneira, Angenot chama de “arsenal argumentativo”. Chamarei na análise tudo isso de *memória argumentativa* que não é outra coisa do que remeter os elementos da argumentação a uma memória interdiscursiva e ver na análise como ela se atualiza.

Aqui, nos dispositivos dialógicos da argumentação, mostrei os elementos básicos para uma análise dos atos argumentativos, principalmente, em situações em torno de divergências, mas também dos acordos. No entanto, nem sempre é possível superar um desacordo e haver persuasão, sendo por isso importante ir além da retórica que visa a persuasão para compreender como funcionam os eventos argumentativos em que a persuasão não se torna possível, porque se estaria no seio de uma polêmica. Nesse sentido, o dialogismo acolhe tanto uma análise da argumentação persuasiva como da argumentação polêmica. Quanto a essa última, no próximo capítulo, mostrarei os dispositivos enquanto hipóteses de análise.

6 DISPOSITIVOS DIALÓGICOS DA ARGUMENTAÇÃO POLÊMICA

Cada ato de amor e ódio, por sua vez, gera atos recíprocos de amor e ódio, respectivamente. E todos somos solidários como uma "comunidade moral" de ódio e amor que nela está presente. Ou seja, somos todos corresponsáveis pelo bom ou a ausência deste que pode aparecer em nossas comunidades.¹⁷⁷
(David Solís NOVA, 2011, p. 139).

Se a natureza da linguagem é dialógica e a dialogia não indica apenas o “diálogo” no sentido comum, mas também o desacordo, o dissenso e a polêmica, então, de certa maneira, a polêmica não pode ser vista como se estivesse fora da constituição da natureza da linguagem natural, como se ela fosse uma intrusa no banquete dos sentidos. Afinal, a polêmica oferece uma parcela significativa de contribuição na dinâmica dos sentidos, como Dominique Maingueneau já apontou em *Sémantique de la polémique* (1983) e em *Gênese dos discursos* ([1984] 2008). Por outro lado, a problemática da polêmica ainda acena para uma questão fundamental que não deve se dar de maneira alguma por concluída, qual seja, a natureza de sua própria constituição. Porque daí que se deve requerer o digno lugar dos estudos da polêmica à mesa no campo das Ciências Humanas.

Na busca pela compreensão do motivo da polêmica entre espíritos religiosos tradicionalistas e espíritos afetivossexuais reformistas, ao perscrutar os fundamentos do dialogismo e da nova retórica, deixei claro que se parte aqui do fato de o homem viver em um mundo axiológico e responder a valores. Por ser assim, para uma compreensão produtiva dessa problemática, é fundamental questionar: qual o sentimento que leva o sujeito a polemizar. Ora, se no mesmo objeto o sujeito sente a palavra do outro a o incomodar, como mostra-nos Bakhtin (2013) ao analisar os belicosos personagens dostoiévskianos, convém perguntar: o que é que faz o eu sentir o outro ardilosamente? Seria sua capacidade meramente lógico-conceitual de inferir uma contradição? Não. Afinal, estamos na lógica dos valores e o órgão dos valores é o sentimento.

Ora, tudo adquire sentido ao ser humano ao redor de “um centro concreto de valores que é pensado, visto, amado” (BAKHTIN, 2010, p. 124), porquanto, é a partir desse centro de amores que o homem age responsavelmente em relação ao outro, de maneira que a compreensão do

¹⁷⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “Cada acto de amor y odio genera a su vez actos recíprocos de amor y odio respectivamente. Y todos somos solidarios en cuanto ‘comunidad moral’ del odio y el amor que en ella se hace presente. Es decir, todos somos co-responsables del bien o de la ausencia de este que pueda llegar a aparecer en nuestras comunidades”.

dialogismo polêmico tem de ter isso em foco ao visar um sujeito polemizando. Dessarte, parece razoável afirmar que o ato de guerrear polemicamente pressupõe a reação a um valor amado que está ameaçado por um valor contrário, porquanto, por um valor que se odeia por ameaçar o que se ama. Se é assim, proteger um bem amado não é menos que uma responsabilidade, de maneira que isso implica considerar que polemizar não é menos que um ato ético. Desse modo, é fundamental buscar elucidar os mecanismos que fundam a lógica da polêmica, cujas implicações são bastante amplas e significativas, sobremaneira na época das redes sociais em que o *dissensus* tornou-se quase onipresente nas diferentes esferas da vida social.

Sob essa perspectiva, a proposta é olhar a polêmica a partir de sua própria lógica, não impor uma lógica da “razão” alheia, mas a do sentimento gerador. Assim, pode-se compreender como em uma polêmica tem-se o efeito do sentido do ódio, como se as pessoas ali se odiassem de fato. Eis a questão colocada pelo pronunciamento de um dos argumentantes, objeto deste trabalho:

[1] Mas nós, que somos políticos, não podemos permitir que pessoas que estão buscando a mesma coisa nesta sessão estejam em lados tão separados, tão opostos. Parece que nos odiamos! Não nos odiamos, isso é um absurdo que não pode ficar desta maneira. ([Sr. Crivella], BRASIL. CDH, 2011, p. 21)

Ora, em que sentido é possível compreender esse efeito de ódio, se muitos que entram numa polêmica acirrada são, muitas vezes, amigos, parentes, partidários de um mesmo viés político? Razão disso é porque há um ódio no ato de polemizar. Ódio aos valores do outro que, muitas vezes, se confunde com ódio à pessoa¹⁷⁸ e, por vezes, também o é porque há uma interação entre a pessoa e seus atos, como asseguram Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005).

Isso remete para uma ordem de valores que o sujeito abraça e outros dos quais se distancia, o que Santo Agostinho chamou de *ordo amoris*, cuja retomada Max Scheler (2001; 2008) faz para mostrar que é possível observar quais valores determinada pessoa ama ou odeia, conhecendo-a através dessas preferências, digo, a partir daquilo que o sujeito antipatiza ou simpatiza, como diz Bakhtin (2011).

Quando se considera o *ordo amoris* ou a *ordre du coeur*, como disse Pascal (2005), rejeita-se a pretensão de querer explicar as relações humanas pela linguagem e lógica racionalistas. Contudo, abre-se, por outro lado, à *logique du coeur*, afinal, como disse Pascal, “o coração tem suas razões, que a razão não conhece: sabe-se disso em mil coisas” (2005, p. 164 [423]), o que

¹⁷⁸ Aqui ódio não deve ser compreendido como ódio à pessoa, mas, como nos mostra Scheler (1942), ódio aos valores que a pessoa compartilha.

jamais significa diminuir o papel do racional, todavia, significa dá-lhe o devido lugar nas relações linguageiras em um bom espírito aristotélico, que a modernidade infelizmente cuidou de enfermar.

Nessa ordem axiológica polemizante, o movimento que o sujeito faz não é outro senão o movimento de *empatia ativa*, porque de alguma maneira o sujeito sai em direção ao outro e lá percebe que há valores que ele ama ou odeia; afinal, por maior que seja a polêmica, o fato de se estar falando sobre o tema, há aí algum nível de acordo mínimo, nem que seja o acordo sobre o fato de que os sujeitos polêmicos em nada acordam (ANGENOT, 2008; 2015). Nesse caso, se a relação argumentativa é essa saída do eu em direção ao outro, cujo efeito persuasivo se dá quando os valores do eu são abraçados de algum modo pelo outro, por um gesto de amor, então, não seria pertinente se falar que na polêmica também há um movimento de empatia, mas não com um gesto de amor aos valores do outro, todavia, de ódio?

Ora, poucos¹⁷⁹ trabalham um olhar profundamente dialógico sobre a polêmica, de modo que os estudos bakhtinianos do dialogismo polêmico nem são citados pelos “renomados teóricos” que estudam o fenômeno. Mesmo a excelente Tese de Doutorado de Daniel Neves sobre *Um modelo de interação polêmica*, defendida no final de 2017 em que retoma diversos estudos sobre a polêmica o faz. No entanto, sob o prisma dialógico-argumentativo, a vontade de compreensão leva-me a trabalhar sob a seguinte hipótese: *a polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro*, manifestando-se argumentativamente, sobretudo, pela polarização, cujas características particulares vão se delineando no processo argumentativo concreto.

Trabalharei as demais hipóteses a partir dessa, de maneira que preciso situar a discussão atual sobre os estudos polêmicos e deixar claro quais diálogos farei para apontar alguns dispositivos conceituais com vistas à compreensão do evento polêmico a ser analisado. Para tanto, situarei os estudos polêmicos, depois, deter-me-ei na noção de polêmica em Bakhtin, para, em seguida, voltar, a fim de argumentar melhor em favor da hipótese acima. Só assim, seguirei para argumentar sobre as noções propostas aqui enquanto hipóteses para análise da polêmica, quais sejam: *evento polêmico*, *ato polêmico* e *microato polêmico*.

¹⁷⁹ Aqui chamo atenção para os trabalhos de Brait e Machado (2011), sobretudo de Elmo dos Santos (2012) e Simone Veloso (2011) que trabalham especificamente com o tema.

6.1 O ESTADO DA POLÊMICA: RETÓRICAS DO DISSENSO

Os estudos da polêmica dizem-nos que o homem não é nem o Adão bíblico ante a objetos virgens que tem de nomear pela primeira vez, como nos lembra Bakhtin (2011). Muito menos que ele está ainda dentro de um jardim, cuja cosmovisão é apenas aquela fiada pelo Criador. Mas que, na verdade, para além da palavra da serpente¹⁸⁰, há outras maneiras de se olhar a realidade que não são apenas diferentes, contudo, profundamente, divergentes.

Ora, a polêmica aponta para um homem caído, um sujeito polifônico; não apenas para o ser que ama seu Deus, mas também que odeia os deuses rivais ao seu. Ela aponta, por assim dizer, para o politeísmo, para a batalha entre os deuses, cujos altares são múltiplos, sobretudo nesta fase pluralista da modernidade, como nos mostra o sociólogo Peter Berger (2017) em *Os múltiplos altares da modernidade*.

O homem cria realidades que são divergentes da dos seus pares, ama alguns bens, fazendo-os de deuses e odeia outros. Por isso, numa sociedade pluralista, o sujeito pode até considerar seu deus o único deus, contudo ele precisa considerar que aos olhos do outro, seu deus, pode não passar de mais um deus entre os deuses, quiçá, um deus falso e arrogante. Enquanto metáfora, esta é a realidade do conflito de lógicas, cosmovisões, *doxas*, ideologias, verdades e valores que caracterizam o pluralismo contemporâneo, palco das inúmeras polêmicas e da disputa pela hegemonia discursiva, num constante processo centrípeto e centrífugo.

Combate. Guerra. Polêmica. Termos que remetem a *Pólemos*, uma *daemon* (divindade) que personificava a guerra. Em Heráclito de Éfeso, *pólemos* é o princípio de tudo, da guerra, princípio incriado do que é e pode vir a ser. Logo, “a guerra [combate] é pai de tudo, rei de tudo”¹⁸¹, ela é a harmonia dos contrários. Ainda assim, mesmo que a guerra fosse marcada pela violência (por *Hybris*, a esposa de *pólemos*), ela continha em si certa ética da guerra, a qual se estende de alguma forma à polêmica (NEVES, 2017).

¹⁸⁰ Na narrativa bíblica, a serpente é a culpada de causar a divisão, de seduzir persuasivamente, direcionando o olhar dos dois humanos para outra perspectiva da realidade, fazendo-os ver o bem e o mal ao comer do fruto proibido pelo Criador (GÊNESIS, 3). Cornelius Jansenius, de quem o jansenismo emana, retomando o texto bíblico e os escritos de Santo Agostinho, cuja influência terá sobre Pascal, fala do desejo da carne (volúpia da carne), desejo dos olhos (curiosidade) e cobiça dos séculos (orgulho). Agostinho a chamou de as três concupiscências, desejos (*desideria*) (JANSENIUS, 2016) que esteve presente desde a primeira tentação no Éden.

¹⁸¹ Fragmentos 53: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”. E fragmento 80: “Se é necessário a guerra (*pólemos*), sendo união (*xímon*), e a justiça, sendo conflito (*érin*), é também necessidade tudo o que vem a ser segundo o conflito” (HERÁCLITO, 2002).

Observemos que *pólemos* está na etimologia da língua grega “*polemikos*”, não é à toa que este termo relaciona-se a uma série de metáforas, quais sejam: bateria argumentativa, jogo oratório, estratégia discursiva, jogo de massacre e guerrilha com as palavras; ou melhor, “polêmica” é uma metáfora lexicalizada: “é uma guerra metafórica, uma ‘guerre de plume’ (guerra de pena)”¹⁸² (ORECHIONI, 1979, p. 4-5).

Enquanto substantivo, pois já era há mais de dois séculos empregado, o termo francês *polémique* aparece datado oficialmente em 1718¹⁸³ no *Dictionnaire de l’Académie*, correspondendo “à emergência, na sociedade francesa no século XVIII, de uma certa realidade de ordem política, social, ideológica e, mais precisamente, doxológica”¹⁸⁴ (BELLEGUIC, 1998, p. 62). As condições de existência dessa realidade são o surgimento da imprensa e da propagação do que se chamou de “literatura das ideias” na conjuntura da *République des Lettres*¹⁸⁵ e da publicidade de suas querelas. Isso mudou os modos do debate em que intelectuais escreviam livros polêmicos na chamada *guerres de Auteurs*¹⁸⁶. Antes dessa oficialização do termo, o adjetivo *polémique* surgira no século XVI com o sentido já relativo à guerra¹⁸⁷ ou erística¹⁸⁸. Então, a partir dessa metáfora da guerra, pode-se dizer que “a polêmica é, portanto, uma guerra verbal; mas é apenas uma guerra verbal”¹⁸⁹, escreve Kerbrat-Orecchioni (1979, p. 4-5).

A polêmica é uma guerra profunda de valores, que remete a um conflito de lógicas e cosmovisões, a qual está associada a *ares* e a *eris*, o deus da guerra e a deusa da discórdia, que nos legou o termo erística. *Eris*¹⁹⁰, a filha da Noite e irmã de Ares, o deus da guerra ao qual ela acompanhava. Não à toa fala-se na retórica de *arsenal* de argumentos, por exemplo, Marc Angenot (2008), ao analisar as polêmicas e as lógicas da modernidade, falará de *arsenal argumentativo* como conjunto de argumentos mobilizados, os quais aparecem como se fossem munições para a batalha argumentativa. Assim, é possível ver como cada grupo ou campo

¹⁸² Tradução livre do autor. Texto original: “c’est une guerre métaphorique, une ‘guerre de plume’”.

¹⁸³ Thierry Belleguic (1998, p. 62) assegura que em 1619, de acordo com *Trésor de la langue française* de 1988, o termo aparece com o sentido de “discussion, controverse par écrit” (discussão, controvérsia por escrito).

¹⁸⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “... correspond à l’émergence dans la société française du XVIII siècle d’une certaine réalité d’ordre à la fois politique, social, idéologique et plus précisément doxologique”.

¹⁸⁵ República das Letras.

¹⁸⁶ “guerra de Autores”.

¹⁸⁷ “une chanson polémique est une chanson guerrière (uma canção polêmica é uma canção de guerra), 1578 (BELLEGUIC, 1998, p. 62, tradução minha).

¹⁸⁸ Neste caso ligado à disputa por escrito (BELLEGUIC, 1998, p. 62).

¹⁸⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “la polemique est donc une guerre verbale; mais ce n’est qu’une guerre verbale”.

¹⁹⁰ “Fille de la Nuit et soeur d’Arès, le dieu de la guerre qu’elle accompagne sur les camps de bataille. Eris signifie querele, discorde – son nom latim est *Discordia*, c’est-à-dire “désaccord, dissentiment violent qui oppose les personnes entre eles et les dresse les unes contre les autres” (Larousse) (AMOSSY, 2014, p. 20).

atualiza certa lógica argumentativa ou como certos espíritos se atualizam e se confrontam em um evento polêmico.

Além dessa relação metafórica, há também um termo importante para se pensar a polêmica, refiro-me ao termo *dissenso*, de maneira que esse vocábulo merece ser objeto de atenção. Ao se fazer uma busca no dicionário de língua portuguesa, a exemplo do *Michaelis*, nota-se que o verbete “dissenso” só aparece como resultado do verbete “dissensão” (do latim *dissension*, -*onis*), que pode ser: “1. Divergência de opiniões ou interesses; falta de concordância a respeito de (alguma coisa); discrepância, divisão. 2. Situação de conflito e desavença; litígio, disputa. 3. Qualidade daquilo que discrepa; oposição”¹⁹¹.

De modo semelhante, Amossy (2014, p. 17) mostra que se encontra em língua francesa o verbete “*dissension*”, cujo significado no *Dictionnaire Culturel de la Langue Française* é “uma divisão violenta ou profunda de sentimentos, de interesses, de convicções”¹⁹². Para qual termo “*déchirement*” (rasgar, despedaçar) aparece como sinônimo. Assim a dissensão vai além da mera discordância ou dissentimento, chegando a designar uma “Diferença na maneira de julgar, de ver”¹⁹³ (2014, p. 17), provocando mesmo o confronto. Ante a essas verificações, Amossy (2014, p. 17) apresenta uma definição para esse termo: O “*dissensus* é, portanto, a dissensão como diferença profunda, até mesmo opiniões violentas”¹⁹⁴.

Nas sociedades democráticas, busca-se tomar as decisões por meio da deliberação com a finalidade de se obter um acordo. Todavia, nem tudo se chega a um acordo, e mesmo quando ele é institucionalmente alcançado, na esfera social o dissenso, por vezes, prevalece. Por isso, uma visão aberta à realidade das trocas verbais numa democracia precisa olhar com afincamento não apenas para os objetos de acordo, sobretudo, para os objetos de desacordos que persistem. Entretanto, o dissenso, por muito tempo, não foi contemplado de maneira digna na arte que tem os instrumentos para melhor estudá-lo, a retórica, porque era orientada por uma filosofia e ideais que têm em vista apenas o acordo deliberativo.

Ao olhar, então, para a realidade das relações dialógicas, uma análise argumentativa não pode se furtar de ver a pluralidade de vozes que estão em diálogo e conflito. Por essa razão uma

¹⁹¹ MICHAELIS. *Dicionário*, Editora Melhoramentos Ltda, 2017. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/dissens%C3%A3o/>>. Consultado em janeiro de 2017.

¹⁹² Tradução livre do autor. Texto original: “une division violente ou profonde de sentiments, d’intérêts, de conviction”.

¹⁹³ Tradução livre do autor. Texto original: “différence dans la manière de juger, de voir”.

¹⁹⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “*Dissensus* se rattache donc à la dissension comme différence profonde, voire violente, d’opinions”.

análise dialógica da argumentação pode se ocupar tanto dos acordos como dos desacordos, dos mais superficiais aos mais profundos. Pontuarei assim, breve e seletivamente, os estudos da polêmica pela perspectiva da retórica argumentativa e da análise do discurso.

6.1.1 Retóricas do dissenso

Majoritariamente, os estudos contemporâneos da argumentação não se interessam de modo central pela polêmica, esta aparece marginalmente nas finalidades, além de a reduzirem a uma forma de debate rico em paralogismos. Porém, o que de fato influi tal direcionamento é o privilégio que o consenso goza ante as questões argumentativas e ele urge como ideal. No entanto, não é que se deva colocar o dissenso como ideal argumentativo, mas compreender que ele faz parte da natureza argumentativa das relações humanas, pois diz respeito à relação entre eu e o outro, da gestão das identidades e diferenças entre os sujeitos. Nesse sentido, é preciso olhar para a realidade dos fatos humanos e compreender sua importância, sobretudo, em uma democracia.

Christian Plantin (2003), no excelente artigo “Des polémistes aux polémiqueurs”, reunido na obra *La parole polémique*, em 2003, mostra três paradigmas nos estudos argumentativos e como eles tratam a polêmica. No primeiro, que é o retórico-enunciativo, inaugurado por Perelman e Olbrechts-Tyteca ([1958] 2005), cultivado também por Toulmin ([1958] 2006), não aparece nas obras de ambos o termo “polêmica”. A razão parece ser porque a retórica enunciativa centra-se no locutor/orador e sua relação com seu auditório em foco nos aspectos discursivos. Eles não têm como objeto o estudo das formas interacionais em que haja uma interação face a face ou sobre uma confrontação explícita de pontos de vistas contraditórios. Assim se dá também com a lógica natural de Jean-Blaise Grize e, ainda, por razões outras, não se encontra tal termo em Lausberg (PLANTIN, 2003).

O segundo paradigma é o dialético, refere-se à dialética de Hamblin de 1970, a qual é um sistema de regras que permite a troca dialética evoluir até a sua conclusão, evitando bloqueios. Por isso exclui a polêmica. Ainda há a pragmadialética de Van Eemeron & Grootendorst que funciona sobre igual princípio (*Fundamentals of argumentation theory*, 1996). Estes últimos, como mostra Plantin (2003, p. 378), falam de polêmica sem tratá-la enquanto tal: eles fazem menção à “*polemic attitude*”, “*polemic negation*”, “*controversy*¹⁹⁵” e “*contest debate*¹⁹⁶”.

¹⁹⁵ Referindo-se à diferença de opinião.

¹⁹⁶ É um exercício organizado de confrontação pública de dois pontos de vista.

A terceira perspectiva diz respeito à abordagem estrutural de Ducrot, a qual cita “*polemic attitude*”, “*polemic negation*”, a que Eemeron e Grootendorst se referem, de modo que Ducrot caracteriza a atitude polêmica como manifestação de agressividade constitutiva de um bom debatedor. De todo modo, a relação entre *polemic/controversy/debate*, nessas duas vertentes, diz respeito à assimilação da polêmica ao debate, ou seja, a polêmica está restrita ao debate. “De maneira geral, as teorias da argumentação são orientadas para o consenso, capaz de encerrar o debate” (PLANTIN, 2003, p. 378). A pragmatialética de Frans Van Eemeren e Rob Grootendorst (2011) tem por objeto resolver as divergências de opinião por meio da argumentação.

Volto à nova retórica. Esta centra-se em técnicas que permitem provocar ou intensificar a adesão às teses que se apresentam à aprovação. Tal perspectiva é herdeira da tradição aristotélica tendente a privilegiar o acordo e um debate controlado pelas regras do *logos* para o debate deliberativo. Retomo algumas questões da tradição para voltar então, mais à frente, à nova retórica.

Ora, é a retórica aristotélica a disciplina que primeiro se ocupa de estudar o processo deliberativo em torno da negociação das diferenças a respeito das questões referentes à *polis*. Na retórica de Aristóteles, o gênero deliberativo está ao lado do jurídico e do epidíctico, contudo era por meio da deliberação que se discutia as questões referentes ao futuro da comunidade de modo que os cidadãos mantinham contato com as diferentes opiniões proponentes das opções alternativas para a *cidade*¹⁹⁷. Assim, o respeito à pluralidade de opiniões e de soluções propostas era um valor inerente, deixando ver que a divergência é, de certa maneira, o motor da democracia¹⁹⁸ desde os antigos gregos.

Pode-se dizer que a retórica tem a vocação não apenas para o consenso, mas, sobretudo, para compreender e gerir o dissenso. No entanto, tal gestão ao visar, de certo ângulo, ao bem da comunidade e aos objetivos públicos, fez da retórica um instrumento para munir os cidadãos a fim de que, por meio da troca verbal, pudessem negociar as diferenças e chegar a um acordo que levasse à ação coletiva. Sendo assim, é na busca desse acordo que a deliberação intervém,

¹⁹⁷ Mas é importante deixar claro que embora se possa fazer dessa pluralidade de opiniões, na democracia grega a liberdade era limitada, pois consistia em não ser escravo, “Havia em certos casos o debate público e as votações, mas tudo dentro de um quadro que não desdobrava das estruturas tradicionais da cidade. As desigualdades vigentes estavam entre estas estruturas”.

“As democracias modernas se dão em sociedades pretensamente igualitárias, nas quais ocorre uma grande variedade de pensamento e de situações. E em certa medida o que se diz das democracias antigas é projeção conceitual da experiência moderna”. (SALDANHA, 2003, p. 123).

¹⁹⁸ “le dissensus est sans doute le moteur incontesté de la démocratie” (AMOSSY, 2014, p. 19)

cuja materialização se dá nas modalidades de discursos e de debates políticos. Nesse sentido, esse gênero retórico deve estar sob os critérios da razão, ou como assegura Amossy: “Ela é por definição o trabalho do *logos*, ou seja, a fala como discurso e razão”¹⁹⁹ (2014, p. 19). Mesmo que no jogo do debate deliberativo entre em cena o *ethos* e o *pathos*, a deliberação deve ser conduzida por critérios racionais para resolver os conflitos de opiniões por meio da troca verbal.

O debate, na antiguidade grega, era regido por normas e rituais próprios a cada espaço institucional ou onde quer que ele se desenrolasse. Para tanto, os oradores eram treinados na arte de manejar a fala de maneira a obedecer as regras do espaço público, ou a *mise en scène*. A esse fato está associado o termo *agon*, o qual se refere a “Um confronto controlado submetido a um conjunto de restrições e para uma missão comum, se não a verdade, pelo menos na solução mais razoável”²⁰⁰ (AMOSSY, 2014, p. 20). Dessa forma, as regras estabelecidas garantiam um debate agônico arbitrado pela força da razão, de forma que a fala pública configurava-se em uma espécie de exercício do discurso racional a fim de obter o que seria o objeto central da deliberação, o acordo em torno de uma dada questão.

Vê-se, então, que a modalidade que não respeitasse as regras não era contemplada pela retórica antiga, por isso a erística, uma “arte indigna e sem prudência na disputa”²⁰¹, como descreve Angenot (2008, p. 56), por buscar a vitória à revelia das regras racionais, não encontra lugar no âmbito da arte da persuasão, uma vez que esta busca o acordo como resultado de uma discussão racional. No entanto, enquanto ciência, a retórica ou uma análise argumentativa não deve privilegiar apenas o ideal (o acordo), e sim, descrever a realidade das trocas languageiras, porquanto repousar seu olhar tanto para o acordo como para o desacordo. Ir além disso, reconhecer a produtividade das divergências profundas no plano da diversidade humana e da pluralidade de opiniões.

Não se pode negar que o ideal da nova retórica é o acordo sobre o plausível e o aceitável, pois este seria a contenção de ondas de irracionalidade e de violência, como as vistas na Europa na primeira metade do século XX. Assim, a pedra de toque da racionalidade retórica torna-se o acordo, mas o problema disso parece significar, como argumenta Amossy, que “o *dissenso* deve ser superado a todo custo, sob pena de falhar aos critérios da razão e de fazer a comunidade

¹⁹⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “elle est par définition l’oeuvre de *logos*, c’est-à-dire de la parole comme discours et raison”.

²⁰⁰ Tradução livre do autor. Texto original: “une confrontation réglée soumise à un ensemble de contraentes et visant à une quête commune sinon de la vérité, du moins de la solution la plus raisonnable”.

²⁰¹ Tradução livre do autor. Texto original: “art indigne et sans sagesse de la dispute”.

afundar na discórdia, na divisão e, até mesmo, na luta armada”²⁰² (2014, 22). Isso se torna um problema porque ao se ter uma ciência com certo ideal, passa-se a não enxergar nada além dele, ela torna-se cega para os fenômenos que fogem ao ideal, por conta disso a nova retórica não contempla os tipos de interação que não sejam possíveis de conduzir a um acordo.

Por isso também, a nova retórica condena a erística e a vincula ao debate, no qual “cada interlocutor só aventaria argumentos favoráveis à sua tese e só se preocuparia com argumentos que lhe são desfavoráveis para refutá-los ao limitar-lhes o alcance”, argumentam os autores do *Tratado* (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 42). Oposto a esse modo de argumentar está a *heurística* vinculada à discussão, que serviria como “instrumento ideal para chegar a conclusões objetivamente válidas”, de maneira que “a discussão, levada a bom termo, deveria conduzir a uma conclusão inevitável e unanimemente admitida, se os argumentos, presumidamente com mesmo peso para todos, estivessem dispostos como que nos pratos de uma balança”. Embora a distinção não seja estanque, como mesmo afirmam Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 42), mas, nitidamente, a preferência analítica se dá pela “discussão”, porque esta manifesta a verdade como encarnação do auditório universal, enquanto o debate, argumentam os pais da nova retórica:

Não conviria, no entanto, que a adesão do interlocutor tivesse sido obtida unicamente graças à superioridade dialética do orador. Quem cede não deve ter sido vencido numa contenda erística, mas deve ter-se inclinado ante a evidência da verdade. É que o diálogo, tal como focalizado aqui, não deve constituir um *debate*, em que convicções estabelecidas e opostas são defendidas por seus respectivos partidários, mas uma *discussão*, em que os interlocutores buscam *honestamente e sem preconceitos* a melhor solução de um problema controvertido (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 41).

Sabe-se que Perelman funda sua retórica sobre a lógica dos valores, o que é algo muito importante. Contudo, em certos aspectos ainda preserva alguns ranços de uma visão racionalista no sentido de que seja sobre um acordo “racional” que a retórica deve repousar para ajudar a estancar a violência. Em alguns contextos, isso se aplica, no entanto, ao estender as análises para relações mais complexas, esse ideal razoável, aplicado enquanto dispositivo de análise, torna-se irrazoável e míope, porque essa distinção só pode ser claramente delineada na perspectiva de um quadro institucional em que haja papéis nitidamente divididos e as intenções dos debatedores explicitadas (AMOSSY, 2014). Assim, julgo que o problema parece não dizer respeito ao ideal em si, mas quando esse se torna limitante no plano da compreensão das relações argumentativas. Logo, nos termos de Angenot, “não se pode construir uma ciência

²⁰² Tradução livre do autor. Texto original: “le *dissensos* doit être surmonté à tout prix, sous peine de faillir aux critères de la raison et de faire sombrer la communauté dans la discorde, la division, voire la lutte armée”.

partindo de uma eficácia ideal, a persuasão, sendo que ela ocorre apenas excepcionalmente” (2015, p. 128).

Por essa razão, é produtivo o encontro entre Bakhtin e Perelman, cujo evento é a contribuição de ambas as teorias em que se pode colocar o acordo e o desacordo como fenômenos das relações dialógicas. Estas vão desde o plano da consciência às relações sociais mais complexas, as quais podem ser estudadas remetendo ao campo discursivo, a partir dos gêneros em que os enunciados são produzidos.

Ora, muitos têm sido os estudiosos da “polêmica” em suas distintas designações, aqui, pode-se lembrar do filósofo e linguista brasileiro, professor da Universidade de *Tel Aviv*, Marcelo Dascal (1998) que propõe uma *teoria das controvérsias*; além de outros que já citei. Contudo, alguns interessam mais de perto a este trabalho, porquanto, sem desconsiderar tantos outros, farei um breve resumo de três estudiosos que dialogam com Bakhtin, com os quais estabelecerei um diálogo para precisar o que estou compreendendo por polêmica, quais sejam, Dominique Maingueneau, Marc Angenot e Ruth Amossy. É importante dizer que, de certa maneira, todos tiveram alguma influência de Bakhtin e algum nível de Perelman no que se refere à argumentação.

6.1.2 A semântica da polêmica de Maingueneau

*La sémantique de la polémique: discours religieux et ruptures idéologiques au XVII siècle*²⁰³ é o título da obra de Dominique Maingueneau, publicada em 1983 na Suíça, como parte de sua tese²⁰⁴ de doutorado, defendida em 1979. Ao estudar a relação entre o humanismo devoto e o jansenismo, nesse texto seminal, ele defende que os sentidos se constituem na estrutura da própria polêmica, escreve Maingueneau:

a polêmica não é adicionada do exterior, de forma contingente, para sua profundidade, ela é inscrita em sua estrutura, é a condição de possibilidade. Quando se reflete sobre uma polêmica, tenta-se, geralmente, responder à pergunta “por que tais discursos [dois discursos], em vez de quaisquer outros, têm se enfrentado?”, mas é pouco questionado o próprio mecanismo de “troca” polêmica, o que precisamente permite a troca de incompreensão mútua. Meu trabalho será o de tentar explicar esse fluxo de incompreensão usando um conjunto de regras de tradução que fazem parte da própria definição dos dois discursos²⁰⁵. (1983, p. 9).

²⁰³ Tradução livre do autor. Texto original: “*A semântica da polêmica: discurso religioso e rupturas ideológicas no século XVII*”.

²⁰⁴ O título da tese é: “*Sémantique de la polemique. Du discours à l’interdiscours*” (2008, p. 11).

²⁰⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “La polémique ne se surajoute pas de l’extérieur, de manière contingente, à leur être profond, elle est inscrite dans leur structure, elle est en la condition de possibilité. Quand on

Nessa perspectiva, a própria polêmica constitui o discurso, em outras palavras, o interdiscurso precede o discurso, tornando-se condição de sua gênese. Com isso, além da obra citada, em *Gênese dos discursos*²⁰⁶ de 1984, publicada a convite de Michel Meyer para a coleção *Philosophie et langage*, Maingueneau ([1984] 2008), além de fazer um trabalho teórico resultado de tantas reflexões, oferece passos metodológicos para se estudar a problemática da polêmica. Delinearei apenas o que for mais importante para compreensão da perspectiva do autor sobre a tópica.

Assim, por ser a relação interdiscursiva constitutiva do sentido, “ela faz a interação semântica entre os discursos parecer um processo de tradução, de *interincompreensão*” (MAINGUENEAU, 2008, p. 21, itálico do autor), de maneira que o outro é traduzido pelo eu a partir de um fechamento em que há uma espécie de simulacro do discurso alheio, tal tradução se dá em um “registro negativo”. Sob essa mesma lógica, a relação polêmica, como citei acima, longe de ser acidental, é todavia “a manifestação de uma incompatibilidade radical” (2008, p. 21), por isso o conflito não é algo externo, porém está nas condições de possibilidades do sentido. Assim, uma das hipóteses de Maingueneau é: “Não existem, de um lado, o sentido e, de outro, alguns ‘mal-entendidos’ contingentes na comunicação do sentido, mas, num só movimento, o sentido como mal-entendido” (2008, p. 22). E aqui é importante dizer que Maingueneau não está partindo de Lacan ou Althusser, mas sob postulados bakhtinianos da relação do Outro como fundamento da discursividade (2008, p. 32). Ora, essa percepção de Maingueneau corrobora a perspectiva do dialogismo polêmico em que o próprio sentido é a condição de possibilidade da polêmica. Entretanto, explorarei outros detalhes a partir dos pressupostos teóricos em delineamento, levando a questão para a ótica da lógica dos valores.

Com isso, Maingueneau desfaz a oposição entre a investigação da superfície discursiva ou da profundidade e parte para uma análise dos conflitos das formações discursivas, pensando o discurso como prática discursiva e, porquanto, considerando-o também como prática intersemiótica, abrindo leques de possibilidades de análises. No entanto, importa dizer que já no prefácio à edição brasileira, ele aponta o caráter frouxo da noção de formação discursiva, como o faz em outra obra²⁰⁷ recente, ele já dizia em 2008 que “hoje se falaria preferencialmente

réfléchit sur une polémique on s'efforce en général de répondre à la question "pourquoi tels discours plutôt que tels autres se sont-ils affrontés?", mais on ne s'interroge guère sur le mécanisme même de l'"échange" polémique, qui permette précisément d'échanger de l'incompréhension mutuelle. Mon travail va consister à essayer de rendre raison de cette circulation de l'incompréhension à l'aide d'un ensemble de règles de traduction qui sont partie prenante de la définition même des deux discours.” (1983, p. 9).

²⁰⁶ A obra foi traduzida para o português por Possenti em 2008 pela Parábola Editorial.

²⁰⁷ Refiro-me a “*Discurso e análise de discurso*”, lançada na França em 2014 e aqui no Brasil em 2015.

de ‘posicionamento’” (2008, p. 12). Ora, neste trabalho é uma escolha não trabalhar com essa noção de formação discursiva, cujo argumento de Maingueneau reforça essa tomada de decisão, além de ser bastante coerente a perspectiva do posicionamento a uma análise dialógica da argumentação, como delineado no capítulo anterior.

Então, para estudar esses fenômenos das formações discursivas, Maingueneau propõe uma tríade: universo discursivo - que é “o conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada” (2008, p. 33) -, campo discursivo, que se define como “um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente em uma região determinada do universo discursivo” (2008, p. 34) – e espaço discursivo, o qual é “subconjuntos de formações discursivas que o analista, diante de seu propósito, julga relevante pôr em relação” (2008, p. 35). Nesse sentido, a interincompreensão se dá então entre dois campos discursivos que mutualmente delimitam a compreensão dos discursos a seus horizontes semânticos, porque cada campo funciona sob um sistema único de restrições, exigindo tradução, ou seja, interpretação. Desse modo, os jansenistas e os humanistas devotos (jesuítas), nos trabalhos de Maingueneau, não podem se entender porque eles se constroem um em oposição ao outro, já que a incompreensão é a própria condição da polêmica.

É importante observar que para Maingueneau os discursos retornam, atualizando-se em outros discursos de maneira que “Para fazer sentido, um novo discurso não apenas trabalha o léxico de uma língua ou tipologias existentes, mas também opera o já-dito”²⁰⁸ (1983, p. 11). Assim, os ‘novos’ discursos são constituídos pelos antigos, numa espécie de atualização em que aí a polêmica se define, fazendo parte do funcionamento comum do campo discursivo em disputa com seu outro.

Se é possível compreender que em algum nível todo discurso se constitui polemicamente em relação a algum outro, todavia, não podemos partir para uma investigação como se tudo fosse polêmico, porquanto, é preciso delinear isso a partir de situações concretas para ver como ali o polêmico se efetiva e se atualiza, mostrando as razões de ser da polemicidade. Por isso Maingueneau ajuda a sustentar que este trabalho está no caminho certo, contudo, recorrerei a dispositivos analíticos que permitam ver a formação dos campos em disputa. Refiro-me à noção de evento polêmica, cujo acabamento darei mais à frente, o qual constitui-se a partir de posicionamentos antagônicos, condição da atualização dos campos discursivos concretos.

²⁰⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “Pour fabriquer du sens un discours nouveau ne fait pas que travailler le lexique d'une langue ou les typologies existantes il exploite aussi le déjà-dit” (1983, p. 11).

Na polêmica, de acordo com a perspectiva do analista francês, há um desejo do Mesmo (eu) de anular ou aniquilar o Outro, dado que o Outro mostra uma deformação ao eu, o que faz operar a desqualificação do adversário, que em nossa concepção é resultante de um ódio ao próprio valor do outro. Assim, ao longo dos anos, outros contornos vão aparecendo na perspectiva da polêmica em Maingueneau (1997), a exemplo do que ele diz em *Novas tendências em análise do discurso*:

O exercício da polêmica presume a partilha do mesmo campo discursivo e das leis que lhe estão associadas. É preciso desqualificar o adversário, custe o que custar, porque ele é constituído exatamente do Mesmo que nós, mas deformado, invertido, conseqüentemente, insuportável. C. Perelman, em seus trabalhos sobre a retórica, insistiu com muita propriedade sobre o fato de que a decisão de procurar persuadir um público, de argumentar em lugar de usar de violência ou de nada dizer, já constitui um ato absolutamente significativo, que supõe o reconhecimento do outro como *alter ego* e a existência de um terreno de entendimento. Com a polêmica não é diferente. Ela supõe um contrato entre os adversários e, com ele, a ideia de que existe um código transcendente, reconhecido pelos membros do campo (os protagonistas do debate bem como o público), o que permite decidir entre o justo e o injusto. Que se trate de bom senso, de partido, de justiça, do interesse do país, etc., deve existir um referencial comum que legitime a figura de algum tribunal supremo. (MAINGUENEAU, 1997, p. 125).

Ora, veja que Perelman aparece para ajudar a sustentar um olhar sobre a polêmica já lá em Maingueneau (1997), cujo acionamento remete para o “contato dos espíritos” ao se falar de certo terreno comum que permite um mínimo de entendimento ao se reconhecer o *alter ego*. Aí o autor fala, de certa forma, de um terceiro, dos valores de referência. Na perspectiva dialógica da argumentação, a questão se delinea justamente a partir desses valores ideias, ou mesmo do chamado “auditório universal” enquanto pretensão dos argumentantes. O que atualmente, é importante que se diga, recorre-se muito aos Direitos Humanos, muito embora cada grupo possa apreender os sentidos concretos de tais direitos de maneira diferente, ou mesmo divergente, como mostrarei em análise.

Segundo Maingueneau (2010), a polêmica está, normalmente, associada à certa “violência” verbal, deixando revelar certos traços que possibilitam ao analista delinear algumas características distintivas. Pode-se considerar que um conjunto de traços pode ser agrupado e ser chamado de “registro”, o que não se confunde com um gênero ou tipos de discursos, uma vez que esses traços podem ser vistos em diversos gêneros, o que Maingueneau (2010) chama de unidades transversais, que são diferentes de unidades territoriais. É nesse sentido que o polêmico é considerado, sobretudo por Maingueneau, como um registro. No entanto, ele seria

um registro dentro de um registro maior, qual seja, o comunicacional, cujas fronteiras são divididas com os registros linguísticos e funcionais.

Não é uma tarefa fácil a classificação dos registros no âmbito comunicacional, já que há um elevado grau de dificuldade para delimitar fronteiras entre esse ou aquele registro. Contudo, como assegura Maingueneau (2010, p. 181), o “polêmico tem a ver com registros de tipo comunicacional, e associa-se a ele, conseqüentemente, um repertório de traços linguísticos considerados característicos de certa ‘violência verbal’”. Essa tentativa de definição, entretanto, é muito vaga, como o autor mesmo observa, por isso é pertinente ir além e pensar em três dimensões que envolvem o registro polêmico: a dimensão ‘enunciativa-pragmática’, a dimensão ‘sociogenérica’ e a dimensão ‘semântica’; porém importa ouvir o que Maingueneau diz, porque ele afirma que “só uma recobre aquilo que se entende comumente por ‘registro polêmico’”.

O polêmico não acontece, de acordo com Maingueneau, ou pelo menos não é gerado, em qualquer gênero, como uma conversação ou interação espontânea, uma vez que pertence aos gêneros instituídos. Assim o analista francês argumenta que “de um ponto de vista lexical, ‘polêmica’ ou ‘polemizar’ se empregam para conflitos nos quais as questões estão situadas além dos indivíduos que interagem, talvez por isso mesmo o apelo a uma ordem superior, a uma voz como Deus, a democracia, a liberdade, a igualdade etc., seja sempre convocada, ou fala-se em nome de. Além disso, diz-se que “o discurso polêmico é sempre público” (CUSIN *apud* Maingueneau, 2010, p. 190), porque “uma discussão ou um ‘bate-boca’ podem ser pontuais, enquanto uma ‘polêmica’ se estende no tempo, supõe uma sucessão de trocas” (MAINGUENEAU, 2010, p. 190).

Podemos ver que os trabalhos do analista do discurso francês são profícuos e se desenvolvem ao longo do tempo. Ora, como pontuei, sempre estarei recorrendo em uma questão ou outra a Maingueneau, contudo, as noções aqui delineadas fundam-se no dialogismo bakhtiniano em diálogo com a nova retórica, olhando para o sujeito amando e odiando valores, os quais são passíveis de compreensão dialógica e argumentativa, o que possibilita também outras contribuições.

6.1.3 O discurso social e os diálogos de surdos em Angenot

Não é possível ter qualquer opinião e ideia em qualquer momento ou cultura, porque a cada época uma hegemonia reina estabelecendo as regras que definem a legitimidade do persuadir e do provar, do escrever e do dizer, do argumentar e do narrar. Esse é o axioma básico que

atravessa os estudos reunidos sob a insigne de *Teoria do discurso social* do analista do discurso e historiador das ideias Marc Angenot, de maneira que para ele “a história retórica é um estudo da variação histórica e sociológica dos tipos de argumentação, os meios de prova, os métodos de persuasão”²⁰⁹ (2010, p. 15). Aqui, o estudioso da retórica é um historiador das ideias enquanto analista do discurso, que pode ocupar-se de uma sincronia ou de uma diacronia no estudo da *Zeitgeist*, da cultura de uma época.

O estudo do discurso social intentado por Angenot é um empreendimento iniciado por volta do fim dos anos 1980²¹⁰ que busca “apreender e analisar em sua *totalidade* a representação discursiva do mundo tal como ele se apresenta num estado de sociedade” (2015, p. 51). Assim, o teórico canadense estava empenhado em construir uma problemática e uma metodologia que desse conta de entender o que se escreve, o que se imprime e se compartilha, nos diferentes setores, disciplinas e campos discursivos em um recorte temporal de uma dada sociedade moderna. Lá, ele já estudava a polêmica em sua famosa obra “*La parole pamphlétaire*”, de 1982, nessa obra, sobre a polêmica Angenot assegura: “O discurso polêmico pressupõe, quanto ao ensaio, um meio tópico subjacente, ou seja, um terreno comum entre os falantes”²¹¹ (1982, p. 35), o que permite a confrontação, mas também que quase nunca se consegue a persuasão.

Angenot entende de maneira relativa o sentido do termo razoável, referindo-se “o conjunto de esquemas persuasivos que foram aceitos em algum lugar e em um determinado momento ou que são aceitos em um meio particular, em uma determinada comunidade ideológica, como sagazes e convincentes, enquanto, ao mesmo tempo, são considerados ‘aberrantes’ em outros momentos”²¹² (2010, p. 15). Assim, a hegemonia define o razoável, contudo há o *novum* e as rupturas através da heteronomia, a qual é “esse algo novo que, ao ocorrer, escaparia à lógica da hegemonia presente no discurso social” (ANGENOT, 2015, p. 29). Nesse sentido, a pesquisa de Angenot não é sobre “as simples divergências de opinião ou as inovações formais, que permanecem no quadro das combinações permitidas, mas os fatos que se situariam fora da

²⁰⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “la historia retórica es el estudio de la variación histórica y sociológica de los tipos de argumentación, los medios de prueba, los métodos de persuasión”.

²¹⁰ Angenot fez um vasto “trabalho de campo”, estudando “tudo o que havia sido impresso em língua francesa ao longo de um ano”, o ano é o de 1989, do centenário da Revolução. O resultado foi a publicação de uma obra de 1176 páginas, *Le centenaire de la révolution*, lançada em 1989, acompanhada de duas outras obras satélites e um portfólio de documentos (2015, p. 51-52).

²¹¹ Tradução livre do autor. Texto original: “Le discours polemique suppose, comme pour l’essai, un milieu topique sous-jacent, c’est-à-dire un terrain commun entre les entreparleurs”.

²¹² Tradução livre do autor. Texto original: “al conjunto de los esquemas persuasivos que han sido aceptados en alguna parte y em um momento dado o que son aceptados em um médio particular, em uma determinada comunidade ideológica, como sagazes y convincentes, mientras que, al mismo tiempo, son considerados como “aberrantes” em otros momentos”.

aceitabilidade e da inteligibilidade normal instituídas pela hegemonia” (2015, p. 29). Em *Dialogues de sourds: traité de rhétorique antilogique*, sua grande obra onde reúne conclusões fundamentais de toda sua pesquisa, Agenot discorre sobre uma retórica antilógica, ele esclarece:

Deve ficar claro que não estou procurando diferenças de conteúdo, crenças substanciais ou diferenças de pontos de vista - catachresis que pressupõe um espetáculo e uma diferença apenas de posicionamento e ângulo. Penso que a lógica com a qual estou falando tem que ver com certas "visões do mundo", assim como as diferentes visões do mundo diferem não por seus temas, mas pela maneira como eles são argumentados e justificados. Os homens não têm à sua disposição muitas crenças são reforçadas em suas singularidades por meio de raciocínios, testes e provas sui generis. As visões do mundo que competem pela adesão são acompanhadas por prevalências de formas de raciocínio”. (ANGENOT, 2008, p. 277)²¹³

Mas, o sistema discursivo de uma dada época é dividido em setores canônicos que ocupam posições centrais e gozam da legitimidade na esfera pública. Às margens estão aqueles discursos que lhes fazem antagonismo, as “periferias”, as “dissidências”, as “heteroglossias” e os “contradiscursos” acusados sempre de ilegítimos e do abuso de linguagem, então, onde o analista deve, segundo Angenot, “procurar o heteronômico” (2015, p. 36).

No discurso social há, portanto, diversas lógicas argumentativas em conflito, de maneira que os atores do espaço público argumentam bastante, porém se persuadem muito raramente. No entanto, ainda assim não desistem, persistindo em argumentar, embora ache o outro irracional²¹⁴. Esta é a problemática fundamental da *retórica antilógica* em seu *Dialogues de sourds* de Angenot, cujo subtítulo é uma homenagem a uma obra perdida de Protágoras. Dessarte, tal diálogo antilógico se dá pelas rupturas argumentativas no seio social, por assim dizer, a hipótese de Angenot é: "As rupturas argumentativas atravessam e estruturam a topografia arqueológica de ideias públicas, políticas e sociais; estas são as causas prováveis do diálogo surdo"²¹⁵ (2008, p. 18). Para Angenot, na vida social, o diálogo de surdos, a interincompreensão, é mais a regra do que a exceção, de maneira que as controvérsias que se perpetuam resultam das discordâncias frequentes entre “*familles d’esprits*” (famílias de

²¹³ “Il doit être clair que je ne suis pas à la recherche de différences de contenus, de croyances substantielles, ni de différences de points de vue - catachrèse qui suppose un spectacle et une différence seulement de positionnement et d'angle. Je pense que les logiques dont je parle ont à voir avec certaines "visions du monde", mas que justement les diverses visions du monde différente non par leurs thèmes mais par la façon dont elles sont argumentées et justifiées. Les hommes n'ont pas à leur disposition un lot de croyances se trouvent renforcées dans leurs singularités par des raisonnements, des tests et des preuves sui generis. Les visions du monde qui se disputent l'adhésion sont accompagnées de prévalences de formes de raisonnement”. (ANGENOT, 2008, p. 277)

²¹⁴ “‘irracional’ é, no fundo, um termo de condenação das lógicas diferentes da ‘minha’, termo cujo conteúdo varia segundo o posicionamento do enunciador”, esclarece Angenot (2015, p. 130).

²¹⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “des *coupures argumentatives* traversent et structurent la topographie dum arché des idées publiques, politiques et sociales; eles sont les causes probables des *dialogues de sourds*”.

espíritos), discordâncias sobre a maneira de ver o mundo, que são na verdade conflito de visões, de convicções, de discordância cognitiva, de universos mentais não contemporâneos.

Ante a isso, a questão colocada é: “por que achamos frequentemente os outros irracionais?”. Uma das razões é porque “os homens tendem a declarar “irracionais” as crenças, as preferências e as escolhas que não compreendem” (2015, p. 130). Não é à toa que a epígrafe do *Dialogues de sourds* consta uma frase de São Jerônimo falando sobre a polêmica entre cristãos e pagãos: “Nós nos julgamos reciprocamente do mesmo modo: uns e outros parecemos loucos”²¹⁶. Nesse sentido, as rupturas argumentativas apontam para rupturas afetivas, pois os argumentos do outro são ofensivos, chocantes e delirantes. Ou seja, aqui coloco a questão do ódio, porque o valor que o outro cultiva e aparece em seu argumento é uma afronta ao valor que eu amo, portanto, o odeio e polemizo com ele. Entretanto, uma constatação de Pascal que Angenot traz ilustra bem a questão: “Por que será que um coxo não nos irrita, e um espírito coxo nos irrita? Porque um coxo reconhece que andamos direito, enquanto um espírito coxo diz que somos nós que coxeamos” (PASCAL *apud* ANGENOT, 2015, p. 133).

Com isso, há sempre uma polarização em torno da qual se forma dois campos diametralmente opostos, mas também, um terceiro excluído que sempre acha que a questão foi colocada de modo equivocado e que, portanto, ambos estão errados. Com todos esses elementos e mais tantos outros que não convém trazê-los agora, Angenot (2008; 2010; 2015) nos mostra que existem quatro grandes lógicas modernas divergentes, quais sejam, a lógica do ressentimento, a retórica reacionária, a lógica imanentista-instrumental e a razão utópica-gnóstica. Ora, não ao menos a esta última voltarei em análise.

Assim, a retórica, para Marc Angenot, essa que vem se ocupando dos debates idealizados e regulados pela persuasão racional, deve passar a “observar o mundo tal como ele se dá e entendê-lo, tornar-se uma ciência dos desacordos persistentes e dos mal-entendidos que resultam do intercâmbio das “boas razões” (2015, p. 129). Nesse sentido, os trabalhos de Marc Angenot, cujos diálogos fazem com Bakhtin, oferece possibilidades de olharmos de modo mais amplo para a relação entre análise do discurso e história das ideias pela via dos estudos retóricos. Nesse sentido, Angenot contribui de maneira significativa para este trabalho e, sobretudo, com a noção de hegemonia, cujo uso faço para pensar as disputas pelo poder/domínio discursivo no seio do espaço público político brasileiro.

²¹⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “Nous nous jugeons réciproquement de même: les uns et les autres, nous nous paraissions des fous”.

6.1.4 *Apologia da polêmica de Ruth Amossy*

Nos últimos anos, uma das noções que tem se destacado é a de polêmica pública da linguista israelense Ruth Amossy. Depois de propor uma “análise argumentativa do discurso” em *L’argumentation dans le discours* ([2000] 2010), em *Apologie de la polemique*, lançada em 2014 na França e traduzido para o português em 2017, a analista reinscreve a polêmica no quadro da argumentação retórica, mais propriamente, na retórica do *dissensus*, cujo pano de fundo são as democracias pluralistas. Além disso, ela realmente faz uma apologia da polêmica como modalidade argumentativa, responsável por gerir os conflitos nas sociedades em que eles são inevitáveis.

Ancorada na perspectiva do pluralismo agonístico de Chantal Mouffe e no suporte de importantes estudiosos da polêmica, como Maingueneau e Angenot, Amossy assegura que “o *dissensus* é, sem dúvida, o motor incontestado da democracia”²¹⁷ (2014, p. 19). Nesse sentido, a polêmica contribui para colocar os diversos temas em discussão e dá voz às diferenças no espaço público, o qual é regado por seus lugares de circulação em seus diferentes gêneros discursivos e discursos. “A polêmica é”, diz-nos Amossy, “um debate em torno de uma questão de atualidade, de interesse público, que comporta os anseios das sociedades mais ou menos importantes numa dada cultura”²¹⁸ (2014, p. 51). Assim, a linguista israelense coloca a polêmica no centro dessa maneira pluralista de fazer política e contraria as visões que menosprezam a importância do dissenso, colocando-o como um fracasso na maneira de argumentar, o que ela refuta e pensa contrário, pois a persistência do diferendo é “uma característica do funcionamento democrático”²¹⁹ (2014, p. 215); afinal, a polêmica se constrói discursivamente e modela a comunicação. Por essa razão, Amossy a legitima no campo da deliberação democrática, figurando como um meio de ver com outros olhos as divergências de perspectiva no espaço público, convocando os cidadãos para participação²²⁰.

Ora, se o discurso polêmico cumpre sua função no espaço público, ele está associado, portanto, ao modo como circula os discursos na esfera democrática. Sendo assim, embora ele tenha normas e ritos próprios, seu *modus operandi* é o choque de opiniões não apenas diferentes,

²¹⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “le *dissensus* est sans doute le moteur incontestado de la démocratie”.

²¹⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “La polemique est donc un débat autour d’une question d’actualité, d’intérêt public, qui comporte des enjeux de société plus ou moins importants dans une culture donnée”.

²¹⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “une caractéristique du fonctionnement démocratique”.

²²⁰ Nesse sentido, embora se possa dizer que haja dissensos profundos e irreconciliáveis, mas a proposta de Amossy é de não se falar do “diálogo de surdos”, como coloca Angenot (2008), mas como é possível a gestão das divergências profundas com o objetivo das vozes aparecerem e apontam para as possibilidades do viver em conjunto.

todavia, contraditórias que exprimem uma divergência profunda. Assim, Amossy argumenta que a polêmica, em primeiro lugar, é marcada por “uma oposição de discursos. O antagonismo das opiniões dadas a ver no seio de uma confrontação é a condição *sine qua non*”²²¹ (AMOSSY, 2014, p. 51), algo próprio da argumentação retórica. Contudo, como a polêmica se diferencia da deliberação comum? A resposta para isso é compreender que ela está num polo diametralmente oposto num “*continuum* que vai da coconstrução das respostas ao choque de teses antagônicas”²²² (2014, p. 55), atravessando os gêneros e os tipos de discursos. Assim, as especificidades que a polêmica assume no interior do campo da argumentação se dão por seu caráter conflitual, de maneira que ela realiza três movimentos próprios: o da dicotomização, o da polarização e o da desqualificação do outro, e dois outros movimentos secundários: a violência verbal e o *pathos*.

Por dicotomização, Amossy compreende como aquilo que leva a colocar as posições em confronto como irreduzíveis, por assim dizer, impedindo as possibilidades de mútua compreensão. Dessa maneira, “*a polêmica, que trata de questões de interesse público, é uma gestão verbal do conflitual caracterizada por uma tendência para a dicotomização que torna problemática a procura por um acordo*”²²³ (2014, p. 58, itálico da autora). Desse fenômeno mais abstrato, gera-se outro de cunho fortemente mais social, a polarização, colocando os sujeitos em grupos de campos adversos, compreendida como a divisão entre um “nós”, defensores do bem, e “eles”, os defensores do mal. Portanto, “a retórica da polarização consiste em estabelecer campos inimigos e é por isso um fenômeno social, e não uma divisão abstrata em teses antagônicas e inconciliáveis”²²⁴ (AMOSSY, 2014, p. 59).

O resultado de ambos ingredientes, dicotomização e polarização, é a desqualificação do outro, em que sua imagem é desacreditada e a identidade do atacante é construída em oposição à do desqualificado; mas também, pode-se chegar a certa diabolização do adversário enquanto encarnação do mal absoluto. Além desses, dois elementos que, por vezes, fazem parte da polêmica, contudo não enquanto elemento definidor, são a violência verbal e a paixão. Esta se faz presente pelo engajamento enunciativo dos interlocutores em um debate virulento, aquela

²²¹ Tradução livre do autor. Texto original: “L’antagonisme des opinions données à voir au sein d’une confrontation verbale est la condition *sine qua non*”.

²²² Tradução livre do autor. Texto original: “continuum allant de la coconstruction des réponses au choc des thèses antagonistes”.

²²³ Tradução livre do autor. Texto original: “*La polemique, qui traite de questions d’intérêt public, est une gestion verbale du conflictual caractérisée par une tendance à la dichotomisation qui rend problématique la quête d’un accord*”.

²²⁴ Tradução livre do autor. Texto original: la rhétorique de polarisation consiste à établir des camps ennemis et est de ce fait un phénomène social plutôt qu’une division abstraite em thèses antagonistes et inconciliables”.

faz-se presente em muitas polêmicas, mas não em todas. Por isso, a violência verbal²²⁵ é um traço opcional e não definidor da polêmica, argumenta Amossy (2014, p. 66), afinal, a polêmica não é “parole sauvage”²²⁶ (2014, p. 68).

Para Amossy, a polêmica está intimamente ligada ao espaço público, por conta disso, ela também se constitui na encenação, uma vez que é espetacularizada pelos *media*, sendo um acontecimento midiático de forma que sua (re)construção é *a posteriori* (2014, p. 81). Assim, embora a polêmica seja dialógica, no sentido bakhtiniano²²⁷, ela não acontece necessariamente por meio de diálogos, portanto, nem sempre é dialogal, no sentido do face a face, mas também pode transformar em polílogos²²⁸, fato é, o formato da polêmica é o da circulação de discursos (AMOSSY, 2014, p. 210). Nessa perspectiva, a polêmica, enquanto modalidade argumentativa, retira o *dissenso* do recalque ao legitimar argumentativamente a coexistência na pluralidade das opiniões agônicas no espaço público.

A perspectiva de Amossy é bastante produtiva e mostra certa continuidade, claro, com enfoques específicos, com os trabalhos tanto de Maingueneau quanto de Angenot. O diálogo feito com Amossy na proposta aqui delineada é feito não como ponto de partida, todavia, dialoga com características e elementos importantes de funcionamento do discurso polêmico no espaço público. Contudo, o fundamento de uma análise dialógica da argumentação polêmica está inteiramente na perspectiva dialógica a partir da *Filosofia do ato* em seu encontro com a nova retórica, o que tem enfoques e consequências em alguns sentidos diferentes da de Amossy, porém não divergentes.

6.2 O DIALOGISMO POLÊMICO E A PLURALIDADE SOCIAL

“A natureza dos seres humanos é dialógica” (CLARK, HOLQUIST, 2004, p. 107) e nisso inclui ser também polêmica. A razão já disse, porém repito, o homem é um ser que ama e odeia valores. As diversas áreas de estudos humanos, desde a religião, a política, a filosofia antiga²²⁹ até nossas ciências modernas, o que há são humanos polemizando. Com isso, vê-se que uma sociedade não pode se constituir calando a divergência, mas a incluindo em sua dinâmica, uma vez que ela deve refletir o espírito dialógico do homem. Por isso a democracia, ao longo dos

²²⁵ Nem sempre quando há violência verbal há polêmica.

²²⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “uma fala selvagem”.

²²⁷ Amossy (2014, p. 208) serve-se de *Marxismo e filosofia da linguagem* para falar da polêmica como dialógica, mas não cita *Problemas da poética de Dostoiévski* onde Bakhtin trabalha a questão específica.

²²⁸ É uma interação verbal em que participam vários locutores, como em debates virtuais, como em chats etc.

²²⁹ Jacques Brunschwig afirma: “l’histoire de la philosophie gecque n’est rien d’autre que l’histoire des polemiques entre les philophophie grecs” (2003, p. 25).

anos, tem se mostrado o espaço mais apropriado para o homem conviver com seus semelhantes que pensam diferente.

A democracia dos modernos possibilitou a coexistência de perspectivas diferentes a respeito das mais diversas questões, comparando-se à democracia antiga²³⁰ dos gregos, a moderna deu liberdade ao dissenso, pois legitima a harmonização da diversidade humana no âmbito das liberdades individuais. Nesse sentido, o sistema democrático é um dispositivo institucional, cultural e habitual de reconhecer a onipresença dos conflitos, de igual modo reconhece também o fato de que as lealdades humanas não são unívocas, suas vontades não são simples, suas opiniões não são uniformes e seus ideais não estão todos esteados nos mesmos princípios (ELSHTAIN, 1993). Por isso é importante compreender, no sentido em que discute Christopher Lasch (1995), que a democracia é um sistema jurídico ofertante de condições de as pessoas conviverem com suas diferenças.

Em uma sociedade democrática, a existência da divergência de opiniões é, portanto, um princípio fundamental, de modo que o dissenso, como assegura Noberto Bobbio (1997, p. 61 *apud* GRACIO, 2014, p. 296), “desde que mantido dentro de certos limites, [...] não é destruidor da sociedade mas solidificador, e na sociedade em que o dissenso não seja admitido é uma sociedade morta ou destinada a morrer”. Ainda é possível dizer mais, como o faz Ruth Amossy (2014, p. 17), na epígrafe do primeiro capítulo de *Apologie de la polemique*, recorrendo às palavras de Robert Ivie: “O desafio da democracia é legitimar a dissensão, não para acabar com a polêmica, a disputa, a controvérsia e a contestação”²³¹.

Apenas em uma sociedade democrática que uma questão como a discussão em torno de um Projeto de Lei 122/06 de criminalização da “homofobia” pode ser levado a debate, de modo a se poder observar as diferentes opiniões e dissensos em torno de sua aceitação ou reprovação, deixando ver um nítido conflito de valores.

A questão da pluralidade de opiniões está muito bem delineada nas obras de Dostoiévski, por isso o estudo de sua poética é um importante suporte para se compreender a questão do dissenso na modernidade. Pois, a maneira como o escritor russo põe em interação seus personagens faz

²³⁰ A diferença em torno da democracia antiga e moderna foi discutida por Benjamin Constant de Rebecque, em 1817, o qual mostra que a liberdade antiga se assenta em bases política-doméstico-religiosa enquanto a liberdade moderna se assenta em pressupostos abertos em sua base leiga. Saldanha (2003, p. 123) diz que “a cultura greco-romana havia colocado a sociedade (*a cidade*) acima do indivíduo; e a liberdade, além de consistir em “não ser escravo”, era para o homem antigo um espaço limitado, muito distinto da liberdade vigente nas sociedades modernas”.

²³¹ Tradução livre do autor. Texto original: “le défi de la démocratie est de légitimer la dissension , non de mettre un terme à la polémique, la dispute, la controverse et la contestation”.

aparecer um cenário em que vozes, não apenas diferentes mas divergentes, coexistem, de modo que tal pluralidade no plano artístico-literário é algo singular às obras dostoiévskianas. Bakhtin, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, assegura que “*A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes*”²³² *constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski* (BAKHTIN, 2013, p. 4, *itálico do autor*), sendo o escritor russo do século XIX o criador de um gênero romanesco novo, o romance polifônico.

Tal criação romanesca não foi inspirada apenas em questões subjetivas. Em boa medida, Dostoiévski encontrou a multiplicidade de planos, de mundos e a contrariedade²³³ no universo social objetivo, proporcionado pelo estado da sociedade russa de então. Como diria Bakhtin (2013, p. 30), “a própria época tornou possível o romance polifônico”. E esse mundo de Dostoiévski é, como afirma Otto Kaus (*apud* BAKHTIN, 2013, p. 20), “a expressão mais pura e mais autêntica do espírito do capitalismo”, dado que este pôs em coexistência múltiplos planos, que na Rússia, onde o capitalismo teve um crescimento acentuado, mas que, inicialmente, pouco mexeu na diversidade de mundos e dos grupos sociais, e, por isso mesmo, colocou em choque as diferentes visões de mundo dos indivíduos numa unidade contraditória. Há, portanto, o surgimento de choques de formações sociais, “entre sistema que antes não mantinha qualquer contato entre si” (BAKHTIN, 2013, p. 38), e que na sociedade capitalista começa a se encontrar e a se confrontar perfazendo uma complexidade de dissensos.

Nesse sentido, é importante dizer que com o processo de secularização do Ocidente, em que a hierarquização da sociedade não se deu mais majoritariamente de base religiosa, nem de fundo feudal, porém de natureza econômica, há uma mudança, como faz notar Saldanha (2003, p. 117), no “sentido da *palavra*, que em épocas anteriores existiu sem o *diálogo*: com a secularização, a função da palavra se encontrará essencialmente no diálogo” (*itálico do autor*), e este compreende a negociação de sentidos e diferenças em torno dos dissensos.

6.2.1 O dialogismo polêmico de Bakhtin em Dostoiévski

Nas obras de filosofia literária de Dostoiévski, o que temos é a presença de personagens que se amam e se odeiam, uma consonância e um conflito de vozes e cosmovisões que apontam para

²³² “Isto é, plenas de valor, que mantêm com as outras vozes do discurso uma relação de absoluta igualdade como participantes do grande diálogo” (BAKHTIN, 2013, p. 4, em nota).

²³³ Dostoiévski participou dessa contrariedade enquanto sujeito que fazia sua trajetória de formação subjetiva e espiritual, contudo essa experiência individual não recebeu tradução imediata para sua obra numa expressão monológica, todavia o ajudou a compreender em profundidade as largas contradições entre os homens e não entre as ideias numa consciência. (BAKHTIN, 2013, p. 30-31).

mundos irreconciliáveis. Isso faz o sujeito ir de um discurso bivocal a uma polêmica aberta, como bem descreve Bakhtin (2013), de maneira que a própria presença alheia incomoda o eu, modificando a estrutura interna de seu discurso. Dessa forma, é razoável considerar que Dostoiévski brinda-nos não apenas com o gênero romance polifônico, mas também com seus personagens, com os quais nos apresenta a natureza discursiva de um homem polêmico, este que ama e odeia certa ordem de valores e, portanto, ao enunciar, tal ato determina a estrutura e os sentidos de seus enunciados.

O dialogismo polêmico é uma categoria dialógica que se faz presente, ao menos de maneira implícita, nas diferentes obras de Bakhtin, desde a noção de ato ético, passando pela relação entre o autor e o herói, inclusa como gênero bivocal, e se formos ao seu Círculo, ela está lá, enquanto discurso bivocal, em Voloshínov (2007). No entanto, ela só vem ganhar esmero no famoso capítulo “O discurso em Dostoiévski” de *Problemas na poética de Dostoiévski*, no qual, o autor, ao dar mais um importante passo na jornada de argumentar em prol da existência de um gênero romance polifônico em Dostoiévski, oferece aos estudiosos da linguagem uma gama de conceitos preciosos, que não foram retirados de alguma arquitetura conceitual abstrata, todavia das análises das novelas do grande literato russo.

Ademais, é importante reafirmar que essas noções têm servido tanto às análises dialógicas, literárias, quanto às análises de discurso e à linguística da enunciação²³⁴, quais sejam: o discurso bivocal, em que as palavras do outro, introduzidas na fala do sujeito são revestidas de algo novo, a partir da compreensão e avaliação do sujeito, o qual pode se manifestar como discurso bivocal de orientação única - a estilização, a narração do narrador, o *Icherzählung*-, e também como discurso bivocal de orientação vária, - a paródia, a narração parodística, o *Icherzählung* parodístico ou qualquer transmissão da palavra do outro com acento (BAKHTIN, 2013, p. 228). Contudo, sem deixar de recorrer a essas noções, chamo atenção para estas: a polêmica velada interna e a polêmica aberta. Portanto, a polêmica é um discurso bivocalizado.

Na polêmica velada, o sujeito reveste as palavras do outro com suas próprias intenções, “que são estranhas e hostis a elas” (BAKHTIN, 2013, p. 223). A respeito disso, que pode também ser chamado de réplica dialógica, Bakhtin diz: “a palavra do outro permanece fora dos limites do discurso do autor, mas esse discurso o leva em conta e a ela se refere” (2013, p. 223). De maneira que “a palavra do outro não se reproduz sem nova interpretação, mas age, influi e de um modo ou de outro, determina a palavra do autor, permanecendo ela mesma fora desta”,

²³⁴ Ao me lembrar, Ducrot (1987), Ducrot e Anscombre ([1988] 1994), Rabatel (2016).

havendo, por assim dizer, uma relação tensiva com a visada do outro, com os sentidos que o outro compartilha a respeito de um mesmo objeto.

Na polêmica velada, o discurso do autor está orientado para o seu objeto, como qualquer outro discurso; neste caso, porém, qualquer afirmação sobre o objeto é construída de maneira que, além de resguardar seu próprio sentido objetivo, ela possa atacar polemicamente o discurso do outro sobre o mesmo assunto e a afirmação do outro sobre o mesmo objeto. Orientado para o seu objeto, o discurso se choca no próprio objeto com o discurso do outro. Este último não se reproduz é subentendido; a estrutura do discurso seria inteiramente distinta se não houvesse essa reação ao discurso subentendido do outro. (BAKHTIN, 2013, p. 225)

Não é sem sentido que a reação à palavra do outro modifica a estrutura do enunciado, de maneira que “o discurso sente tensamente ao seu lado o discurso do outro falando do mesmo objeto, e a sensação da presença desse discurso lhe determina a estrutura” (BAKHTIN, 2013, p. 225). Vê-se que esse tipo de discurso polêmico é muito peculiar no linguajar do cotidiano, pois essa variedade de uso da língua incorpora todas alfinetas e indiretas dirigidas. Dito de outro modo, “a maneira individual pela qual o homem constrói seu discurso é determinada consideravelmente pela sua capacidade inata de sentir a palavra do outro e os meios de reagir diante dela” (BAKHTIN, 2013, p. 225); e na literatura, tal discurso interno polêmico é singular para a formação do estilo, sobretudo, os de Dostoiévski, como mostra Bakhtin (2013), extensivamente, na análise dos romances “*Gente Pobre*”, “*O Duplo*” e “*Memórias do Subsolo*”.

Após ter analisado “*O duplo*” (1846), Bakhtin (2013) explora as noções de alteridade constitutiva, na dimensão dialógica que constitui a linguagem no embate com a vida. No item 2, ele observa que nas confissões do homem do subsolo há “a dialogização interior extrema e patente: nela não há literalmente nenhuma palavra monologicamente firme, não decomposta” (BAKHTIN, 2013, p. 263). Assim, ele percebe que “o herói já começa a crispar-se, a mudar de voz sob a influência da palavra antecipável do outro, com a qual ele entra em polêmica interior sumamente tensa desde o começo” (BAKHTIN, 2013, p. 263). Analisando as primeiras palavras da confissão, o filósofo russo logo observa que há uma polêmica velada com outro:

Nas primeiras palavras da confissão, a polêmica interior com o outro é velada. Mas a palavra do outro está presente de modo invisível, determinando de dentro para fora o estilo do discurso. Contudo, no meio do primeiro parágrafo a polêmica irrompe numa polêmica aberta: a réplica antecipável do outro se insere na narração, é verdade que em forma ainda atenuada. “Não, se não quero me tratar é apenas por uma questão de raiva. Certamente não compreendereis isto. Ora, eu compreendo” (BAKHTIN, 2013, p. 264).

Se na polêmica velada o discurso do outro é atacado apenas indiretamente, nomeando-o, representando-o, enunciando-o, de maneira que “a ideia do outro só não entra ‘pessoalmente’ no discurso, apenas se refletindo neste e determinando-lhe o tom e os sentidos” (SANTOS, 2012, p. 44); no entanto, na polêmica aberta, como mostra a análise de Bakhtin (2013) acima, o discurso do outro converte-se diretamente em objeto, como explica o estudioso do dialogismo polêmico Elmo dos Santos (2012, p. 45), “cujos enunciados estão firmemente orientados para o discurso refutável do outro, e podem se materializar textualmente em uma palavra ou na totalidade de um texto”.

Sendo assim, pode haver um *continuum* que vai da polêmica velada até estourar numa polêmica aberta. Sobre isso, Bakhtin (2013, p. 273) analisa *Memórias do subsolo* e assegura a respeito do herói: “suas palavras sobre o universo são veladas e abertamente polêmicas; e polemizam não somente com as outras pessoas, com outras ideologias, mas também com o próprio objeto do seu pensamento – o universo e a sua organização”. Brait e Machado (2011) nos faz acompanhar o diálogo entre Bakhtin e Dostóievski, no subsolo. Lá, vê-se uma consciência permeada de vozes em conflito, de maneira que “em cada ideia sobre eles há uma luta entre vozes, apreciações, pontos de vista. Em tudo ele percebe antes de mais nada a *vontade do outro*, que predetermina a sua” (BAKHTIN, 2013, p. 273, *itálico do autor*).

Não é razoável tomar a polêmica sem olhar para seus níveis de intensidade. No conjunto da obra de Bakhtin, ela aparece em níveis diferentes de intensidade, tonalidade, acento, cuja aproximação ou distanciamento entre os discursos aponta, por assim dizer, para seu caráter de polêmica velada, aberta, interna velada ou hostil, ou seja, a intensidade determina suas submodalidades. Nesta variedade é que se caracteriza o dialogismo polêmico de maneira que ao se compreender a polêmica em Bakhtin, é possível dizer que ela também é ética, pois o sujeito age a partir de seu lugar no mundo e consciente de seu ato responsivo. Nesse sentido, a polêmica não é vista com desprezo, mas como constitutiva da própria relação do eu com seu outro.

Estudar dialogicamente a polêmica, nessa perspectiva, é fazê-lo a partir do enunciado concreto, podendo se falar de enunciado polêmico, o qual constitui-se de elementos semânticos e sintáticos, mas, sobretudo, por sua relação dialógica e situada. Isso torna possível observar os discursos que ali se chocam, os enunciados novos e os efeitos de sentido produzidos nesse processo. Ou seja, em um enunciado polêmico, pode-se observar como a palavra do outro é inferida e traduzida pelo eu.

... em referência ao discurso polêmico interno (discurso que visa ao discurso hostil do outro), muito difundido no linguajar cotidiano e na literatura, reação à presença ou ao pressentir a palavra, a resposta ou a objeção do outro. Esses implícitos – as vozes do outro na polêmica hostil – parecem ainda pouco estudadas. Também naquela época Bakhtin dizia “infelizmente não se estudaram até hoje as mudanças mais sutis do estilo, que ocorrem no processo do diálogo”. Hoje, vemos que esse tipo de discurso não está suficientemente explorado e é muitas vezes confundido com o argumento *ad hominem*, o que o empobrece. Também diferentemente das Confissões de Rousseau, é possível pensar a polêmica em uma escalaridade, gradações, níveis de intensidade. *O que vale dizer, mais uma vez, que existem gradações da polêmica, uma escalaridade, níveis de intensidade.* É aqui, também, pela hostilidade, que surge a possibilidade de instalação de um discurso por demais autoritário ou totalitário com uma semântica muito especial (SANTOS, 2012, p. 45, itálico meu).

Mas como ainda é preciso aprofundar os estudos sobre esse dialogismo polêmico, é preciso compreender como em um mesmo objeto, dois discursos se chocam. Neste sentido, nada melhor do que voltar a dialogar com quem o próprio Bakhtin dialogou para construir sua arquitetura dialógica. Por isso, volto a Max Scheler para tentar lançar luz sobre o motivo da polêmica, apontando, mais claramente, por que polemizar também é um ato ético.

6.2.2 Polêmica como ética: por uma definição

Edificar noções sobre a ética dialógica é construir sobre uma arquitetura que contemple a realidade sem tentar sufocá-la em esquematizações, porque, como nos lembra Bakhtin, “somente uma atenção amorosamente interessada pode desenvolver uma força muito intensa para abraçar e manter a diversidade concreta do existir, sem empobrecê-lo e sem esquematizá-lo” (2010, p. 128). Assim, pode-se pensar que o ato polêmico também se dá no movimento de empatia, isso acontece uma vez que o eu entra no mundo do outro, identifica seus valores, contudo, ao mesmo tempo, não perde seu lugar de fora. Razão pela qual os valores compreendidos serem objeto de ódio, pois são incompatíveis ou contrários aos valores amados de sua extralocalização, gerando uma resposta repulsiva, uma objeção hostil, resultante do mesmo bem que é valorado de maneira diferente pelos sujeitos, afinal, como diz Bakhtin (2013), visões diferentes podem se confrontar em um mesmo objeto.

Assim, nesse encontro epistemológico entre dialogismo e retórica argumentativa, trago a hipótese que submeto a testes, qual seja, a de que *a polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro*, manifestando-se argumentativamente, sobretudo, pela polarização, cujas características particulares vão se delineando no processo argumentativo concreto; como a

desqualificação do outro, a violência verbal e elementos patêmicos manifestos, como a diabolização. Chamo atenção para o fato de a própria polarização já pressupor uma dicotomização, a qual remete a um confronto de teses antagônicas, como aponta Ruth Amossy (2014). Mas, nessa perspectiva, o que seria então o ódio?

O ódio é o outro do amor. Todo ódio a um valor pressupõe um valor amado que lhe é contrário. A lógica do ódio está no fato de que “*todo ato de ódio assenta num ato de amor, sem o qual ele careceria de sentido*”²³⁵ (SCHELER, 2008, p. 66), portanto, ambos se distanciam da zona de indiferença, na medida em que ambos se interessam pelos objetos portadores de valor, cujo interesse, originalmente, está orientado para o amor, onde de lá se vislumbra seu outro e o odeia. Isto pode ficar bem compreendido na frase de Bossuet, citada por Scheler: “o ódio que se sente contra qualquer coisa procede apenas do amor que por outra se sente; detesto a doença tão somente porque amo a saúde”²³⁶ (2008, p. 67-68).

Em Scheler e em Bakhtin, de fato, é o amor que é produtivo, nele que até mesmo o ódio se assenta, como afirma Bakhtin, “somente o amor pode ser esteticamente [argumentativamente] produtivo, somente em correlação com quem se ama é possível a plenitude da diversidade” (2010, p. 129). Portanto, a ética da polêmica assenta-se não sobre o ódio em si mesmo, contudo sobre o ódio enquanto o outro do amor. Por exemplo, como mostro em análise, o afetivossexual pró-plc122 polemiza com o religioso cristão porque vê seu valor amado ameaçado, por outro lado, o religioso polemiza com o outro o afetivossexual porque vê no valor deste uma ameaça a seu valor amado.

Na maioria das vezes, toma-se a noção de ódio numa perspectiva racionalista, como algo inteiramente negativo, no entanto, não é bem assim. Com a intenção de trazer seriedade ao estudo da polêmica, tenta-se afastá-la do ódio e tomar a explosão de ódio como um dos elementos eventuais da polêmica, como no caso da diabolização do outro como reação de medo via ódio, como coloca Amossy (2017, p. 60)²³⁷. Mas isso é apenas uma manifestação radical do ódio, de maneira que o outro é diabolizado porque ele é aquele que ameaça o meu bem, o que para mim é bom, contudo para o outro é mal, por isso ele tenta atacá-lo e somente o contrário do bem pode querer destruí-lo, portanto, o mal, o diabólico. Nesse processo, que se chega à

²³⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “*Todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor, sin el cual carecería aquél de sentido*”.

²³⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “*El odio que se experimenta contra cualquier cosa procede tan sólo del amor que se siente por otra; odio a la enfermedad tan sólo porque amo la salud*”.

²³⁷ Diz: “encontramos tentativas de diabolização ou de apresentação do adversário com traços do mal absoluto, as quais comportam uma incitação ao medo, ao mesmo tempo em que ao ódio” (2016, p. 60).

diabolização há o funcionamento do *argumentum ad odium* que, segundo Angenot, “designa o fato de tornar odioso aos olhos dos valores fundamentais ou da decência elementar as ideias do oponente” (2015, p. 160).

Para além disso, o ódio é um sentimento, cujo fundamento emocional é a raiva²³⁸, a qual está na base da indignação contra as injustiças, como a discriminação, o racismo, a homofobia etc. Logo, o ódio enquanto sentimento e emoção²³⁹ tem sua razão de ser, não pode ser tomado como meramente incontrollável, imprevisível e irracional, como nos mostra Robert Solomon (2015) a respeito da raiva, em sua famosa obra *Fiéis às nossas emoções*. E, aqui, pode-se lembrar também dos estudos do neurocientista português António Damásio (1999), sobretudo, em *O erro de Descartes: a razão das emoções*, o que também me faz remeter ao analista de discurso Christian Plantin (2011) em sua obra *Les bonnes raisons des émotions*.

Ora, o objeto odiado é representado por palavras passíveis de nelas se ver a tensão polêmica, por exemplo, a palavra “homofobia” é portadora de valores odiados por um grupo e amados por outro grupo. Como isso acontece? Scheler argumenta que “precisamente neste fato de que o amor é um movimento na direção do “ser mais elevado do valor”, é o seu significado criativo (já reconhecido igualmente por Platão)”²⁴⁰ (SCHELER, 1942, p. 222). Assim, o ódio é esse movimento em tomar o mais alto valor como o mais baixo. Nesse sentido, a polêmica se dá no fato de um sujeito, individual ou coletivo, amar alguns valores e odiar seus opostos, porquanto, todos os que ele percebe que encarnam aqueles valores, ele tende a os amar. Contudo, todos os que encarnam os valores que ele odeia²⁴¹, não há argumentos que façam amá-los, porque não é uma questão meramente racional, de argumentos, mas envolve uma razão do sentimento, uma lógica do afeto daquela pessoa, espírito, grupo ou campo discursivo. Sobre essa relação de ódio, Aristóteles, na *Retórica*, ao versar sobre a amizade e a inimizade, dirá: “basta supormos que

²³⁸ Solomon defende que “a raiva é uma emoção hostil, o que significa dizer que tem uma atitude (ou avaliação) negativa em relação ao seu objeto, a outra pessoa” (2015, p. 282), ela “é, basicamente, um julgamento de que alguém foi prejudicado ou ofendido” (2015, p. 39). A raiva em si não é negativa, mas pode ser o ser: “Depende. Quem está com raiva, de quem e por quê?”. A questão é que ela pode ser justificada, o que se chama de “indignação moral” (2015, p. 282). O ódio seria, nessa perspectiva, uma raiva prolongada (2015, p. 39), cujos contornos não são simples de delinear, de maneira que optarei pela compreensão de tomar como se manifesta o ódio aos valores do outro, deixando esses detalhes para os neurocientistas.

²³⁹ É importante dizer que sentimentos e emoções são definidos de maneira diferente. Para Solomon, “sentimentos cobrem um território muito maior do que emoções”. Mas para ele, emoções também são sentimentos, “desde que isto não seja considerado uma definição de emoção e com a condição de que não se suponha, a partir daí, que as emoções devem ser inarticuladas” (2015, p. 226).

²⁴⁰ Tradução livre do autor. Texto original: “Justamente en este hecho de que el amor sea un movimiento en la dirección del ‘ser-más-alto del valor’ estriba su significación creadora (ya reconocida igualmente por Platón)”.

²⁴¹ Mas é importante compreender que esse ódio nem sempre é produzido e levado a cabo pela pessoa que odeia, mas, muitas vezes, por agremiações a que ela pertence, nesse sentido, o ódio a outrem como fenômeno de grupo, de classe, de massa, de campo etc.

uma pessoa tem tal ou tal caráter para a odiarmos” (II, 4, 1382^a). Com isso, o amor envolve aproximação, afetos simpáticos, já o ódio envolve distanciamento e afetos antipáticos.

Isso faz sentido com a objeção de Marc Angenot (2008), qual seja, os homens argumentam constantemente, mas quase nunca se persuadem. De modo que isso não tem a ver com o conteúdo dos argumentos, meramente com a diferença da percepção de mundo, contudo tem a ver com as divergentes maneiras de conceber as regras “lógicas”²⁴², por isso os homens frequentemente acham os outros irracionais.

Aprofundar, portanto, essa noção de polêmica a partir dessa perspectiva, permite pensar o fato de uma pessoa ao amar determinados valores, pode considerá-los tão altos que não se presta atenção nas possíveis contradições nos bens, pessoas, grupos ou procedimentos que portam aqueles valores. Isso não significa dizer que o amor por aquele valor seja cego, como comumente se diz que “o amor é cego”, mas a questão se explica de outra maneira, é que o sujeito se deslumbra tanto com o valor portado pelo bem que deixa os defeitos de lado (SCHELER, 1942), portanto, não é uma questão de cegueira, todavia, de foco. O contrário acontece quando se vislumbra um valor odiado, a tendência é não reconhecer o que há de positivo no portador do valor negativo, há uma indisposição afetiva. Por isso, quando se ama determinado valor, dele se aproxima, o sujeito abre-se para possível persuasão se há uma congratulação com aquele valor, quando se odeia, não há abertura para persuasão nem compreensão, dele se afasta, nesse sentido, haveria uma zona de persuasão possível.

Nesse movimento, não se pode falar que a polêmica é uma atitude de indiferença, mas na polêmica há um envolvimento emocional profundo entre o eu e o outro. Todavia, por basear-se no ódio ao valor do outro isso compromete a interpretação e compreensão do mundo do outro, porém não porque o outro não seja compreensível, mas porque os seus valores são vistos como absurdos. Ora, se tivermos em vista o que Aristóteles diz: “os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio” (*Retórica*, I, 2, 1356a), então, pode-se ver que a valoração se dá a partir do estado afetivo do eu.

²⁴² Lógica aqui diz respeito ao que em perspectivas mentalistas definiram como “maneiras de pensar, *denkungstart*, *Outillages mentaux*, *Styles of thought*, (os cientistas políticos americanos conceberam, por exemplo, o que chamam de ‘estilo paranoico’, ‘um modo social de pensamento’ [...], *Gedachenvormen* (em Johan Huizing), *episteme* (quando a palavra é deslocada do estudo das disciplinas esotéricas para o estudo da *doxa* e dos discursos públicos)” (ANGENOT, 2015, p. 94-95). Pode-se falar ainda de “espírito” ou como faz Sowell (2012) de “visão”. Assim, a noção de lógica aqui diz respeito à coerência e à fiabilidade. “Coerência... não pode ser confundida com a racionalidade: um sistema delirante ou fundado em um pressuposto absurdo pode ser muito coerente” (ANGENOT, 2015, p. 95).

Se é possível considerar que a polêmica faz parte de um *continuum* desde uma modalidade argumentativa negociada até a polêmica no outro extremo, tal qual argumenta Amossy (2014), gostaria de colocar essa questão nos termos acima e ver sua dialogicidade, pois isso me permite afirmar com certo grau de razoabilidade de que o homem é, em sua condição humana, um ser polêmico, porque é um ser dialógico que ama e odeia. Algumas organizações sociais, é claro, potencializarão isso, a exemplo das sociedades capitalistas modernas, como dito acima; outras, nem tanto, mas a própria existência delas já se constata isso.

O que irá determinar se estamos ante a um discurso polêmico, ou não, é a maneira como o posicionamento central se comporta ante ao que refuta. Como os posicionamentos contribuem para formar polos opostos que se agrupam compondo campos a se atualizar a partir de entidades de outras polêmicas. Além disso, é preciso considerar que em outro momento, em outro lugar, em outro gênero, aquele mesmo posicionamento poderia ser profundamente polêmico. Então, em um plano universal da relação interdiscursiva, todo posicionamento é polêmico. Mas isso não nos ajuda muito a pensar a questão, contudo nos prepara para adotar uma visão adequada para se pensar o problema.

De todo modo, observa-se que a polêmica é uma “categoria de manejo delicado, pois é empregada simultaneamente como substantivo (‘uma polêmica’) para aludir a um conjunto de textos, e como adjetivo para se referir a uma certa organização discursiva (‘um texto polêmico’)”. Muito além dessa questão, a polêmica dá-se a intervir nos diferentes níveis do discurso, “tanto no de suas condições de possibilidade quanto no de suas marcas de superfície” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 379).

6.3 DISPOSITIVOS ANALÍTICOS DA POLÊMICA

Estudar a polêmica como um evento dialógico é buscar compreender as diferentes dimensões dos produtos discursivos e seus processos responsáveis por colocá-los em discurso. Portanto é estudar o homem amando e odiando valores, produzindo, por assim dizer, sentido na relação com seu outro em dado *cronotopo*. Para tanto, neste trabalho, além da hipótese de definição possível da polêmica – a de que a polêmica é um ódio velado aos valores amados do outro, manifestando-se argumentativamente pela polarização -, proponho três noções, enquanto hipóteses para uma análise dialógica da argumentação polêmica, quais sejam: *evento polêmico*, *ato polêmico* e *microato polêmico*. Essas noções propostas não nascem da abstração, nem do mero desejo de criar metalinguagem, todavia, da necessidade analítica com vistas a dar conta da análise do objeto de estudo desta pesquisa, o que, ao mostrarem-se úteis, podem resultar em

noções aplicáveis a tantas outras análises das polêmicas que a todo instante estouram na esfera pública.

6.3.1 Evento polêmico

Dois sujeitos podem estar em um mesmo evento, contudo cada um o percebe de maneira diferente, porque eles ocupam, cognitivamente, no tempo e no espaço, centros diferentes de valores que determinam a forma como veem (HOLQUIST, 2005)²⁴³. Sob essa perspectiva, pode-se dizer que polêmica é o encontro dialógico de posicionamentos antagônicos sobre um mesmo objeto valorativo, por conseguinte, que coloca em posições antagônicas, no mínimo, dois sujeitos argumentantes, cujas consciências são dialógicas, por sua vez, constituída intersubjetivamente.

Tendo isso em vista, defenderei a hipótese que o evento polêmico é o encontro de posicionamentos polêmicos, fundantes de dois campos discursivos antagônicos, responsáveis por atualizar entidades de outras polêmicas, ao disputarem os sentidos de um mesmo objeto do discurso em um dado *cronotopo*²⁴⁴. No caso específico aqui estudado, no espaço público político sob a análise do gênero audiência pública.

Tenho optado por chamar de evento ao invés de acontecimento, já que é possível traduzir o termo utilizado por Bakhtin utilizando qualquer um dos dois. Além disso, marca-se diferença da noção de acontecimento da Análise de Discurso pècheutiana, cuja palavra *événement*, que é traduzida do francês normalmente como acontecimento, mas que poderia ser também como evento. De todo modo, o termo acontecimento tem sentidos amplos nos estudos discursivos, por isso importa fazer algumas considerações para então voltar à questão do evento polêmico.

Na análise do discurso, o acontecimento em si, o evento empírico não é o que interessa, no entanto, o acontecimento enquanto produto de uma interpretação, ou seja, o que se chama de fato histórico. Nesse sentido, diz-se que embora o acontecimento em si possa acontecer independente do sujeito, entretanto, apenas se torna fato histórico se for simbolizado num movimento resultante do labor interpretativo. Dessa maneira, a noção de acontecimento da análise do discurso, por um lado, está relacionada à enunciação, a qual é um acontecimento que não se repete, por ser assim, único, em contraponto ao enunciado. Por outro lado, o

²⁴³ Holquist escreve: “Although we are in the same event, that event is different for each of us. Our places are different not only because our bodies occupy different positions in exterior, physical space, but also because we regard the world and each other from different centers in cognitive time/space” (2005, p. 20).

²⁴⁴ Usarei cronotopo, espaço cronotópico, por vezes, apenas espaço, de maneira que é importante perceber que a noção é a de cronotopo no sentido bakhtiniano.

acontecimento está relacionado à história, cuja noção serve de matéria prima para suas investigações.

Em Pêcheux, especialmente em seu clássico *Discurso: estrutura ou acontecimento*, a noção de acontecimento está ligada à estrutura, para quem o acontecimento discursivo é gerado pelo acontecimento histórico, o qual converte-se em discursividade onde se encontram uma atualidade e uma memória. Ou seja, “um acontecimento discursivo é que permite a inscrição do acontecimento histórico no interdiscurso” (CAZARIN; RISIA, 2014, p. 195); há, por assim dizer, uma ruptura de modo que o acontecimento ao romper com a estabilidade anterior estabelece uma nova estabilidade discursiva e nisso estão em funcionamento a materialidade linguística e a materialidade histórica. Quanto à noção, Possenti (2009, p. 120) caracteriza o acontecimento²⁴⁵ como “o que foge à estrutura, ou a uma rede causal, ou a uma origem”. Atualmente, para refletir sobre essa noção em Análise de discurso de linha francesa, são convidados Foucault, Pêcheux, Althusser, Burke, Courtine e tantos outros.

Interessa notar a riqueza do termo acontecimento/evento nos estudos discursivos de linha francesa próxima a Pêcheux. No entanto, como se vê, este trabalho não se filia a essa tradição ligada a Pêcheux, mas ao pensamento de Bakhtin em diálogo com a Nova Retórica, de maneira que são paradigmas diferentes, o que não impede diálogos pontuais, todavia, aqui, tomarei a noção de evento distintamente.

Na perspectiva dialógica, a definição de evento pode ser dada “como o processo de irrupção de entidades, ou objetos, no plano histórico concreto (*geschichtlich*), como a presentificação, ou apresentação, dos seres à consciência viva, isto é, situado no concreto” (SOBRAL, 2010, p. 26); ou ainda, pode-se dizer que é um processo de atualização semântica em que objetos tornam-se irrepetíveis, no aqui e no agora; porque “assim como não há objetos que não ocorram, ou seja, não se tornem eventos, não há eventos que ocorram sem a presença de objetos, ou entidades” (SOBRAL, 2010, p. 26).

²⁴⁵ Chama atenção a diferenciação feita por Indursky (2002) entre acontecimento discursivo e acontecimento enunciativo. A primeira está ligada a Pêcheux, como preceituado, e a segunda diz respeito a um acontecimento histórico que não gera uma ruptura suficiente para instaurar uma nova discursividade, que seria causada pela migração do sujeito para uma nova Formação Discursiva, no entanto, o acontecimento enunciativo estabelece uma reorganização da estrutura interna da formação discursiva. O exemplo para esclarecer é o fato de que o “Lula lá” gera um acontecimento discursivo, porque há um rompimento, no entanto, o “Dilma lá”, apenas gera um acontecimento enunciativo, porque é marcado, em boa medida, por uma continuidade, como analisam Cazarin e Risia (2014).

Nesse sentido, o evento engendra o atividade-tipo e o ato-atividade²⁴⁶, uma relação entre produto e processo. Neste sentido, tomo aqui a noção de evento como um ato abarcador, uma espécie de macroato, que inclui os vários atos atividades. Como exemplo, pode-se pensar que o evento é um ato que abarca todos os atos das atividades da vida de um homem, perfazendo-se no diálogo intenso que é a vida, cujos silêncios fundamentais do nascer e do morrer fazem parte de sua constituição. É interessante recordar que para Bakhtin (2010), são atos concretos tanto as ações mental, emotiva, estética (produção e recepção) como as ações físicas. Ao acionar a noção de evento polêmico, que diz respeito à antagonia constitutiva entre campos e a atualização de outras polêmicas nesse processo, então, vê-se que a noção de memória argumentativa é operativa, pois posicionamentos polêmicos são atualizados, muitas vezes, por um processo migratório.

Nesse sentido, pode-se falar da noção de evento polêmico, que opera sob a atualização de produtos polêmicos, presentes no universo interdiscursivo e se atualiza em um dado campo discursivo. O campo discursivo é formado de posicionamentos numa tensão interna e externa com outros posicionamentos. Posicionar-se é assumir uma posição valorativa em relação a um fato, uma verdade ou um valor, afinal, a lei do posicionamento em Bakhtin diz respeito ao fato de que *“o que vemos é governado pelo modo como vemos e este é determinado pelo lugar de onde vemos”* (HOLQUIST, 1990, p. 164 apud MACHADO, 1995, p. 37, itálico do autor). Assim, essa investigação se dá em torno do aparecimento do campo discursivo formado a partir de posicionamentos, de maneira que não recorrei à noção de formação discursiva por duas razões: primeira, mostra-se ampla demais para a análise, como argumentou Maingueneau (2008; 2015), além do deslocamento teórico necessário a ser feito, portanto, a noção de posicionamento se justifica melhor numa análise dialógica, já que dialogismo funciona sob a lei do posicionamento.

A noção de evento polêmico diz respeito a três características que devem ser observadas: primeira, há um encontro hostil de dois posicionamentos sobre um mesmo objeto, formante de uma polarização em dois campos discursivos antagônicos, resultado da manifestação de um ódio velado aos valores do outro; segunda característica, há uma maneira divergente entre os campos de hierarquizar os valores e posicionamentos em cada campo; terceira, há uma atualização de entidades geradas por outras polêmicas, passíveis de serem identificadas, porque há nelas um caráter reciclável e migratório, fazendo com que seja possível observar certa

²⁴⁶ O que está próximo do conceito aristotélico de potência, em que o ato figura como o elemento que realiza a potência.

memória polêmica²⁴⁷ a se atualizar e a contribuir na constituição dos sentidos e na perpetuação do dissenso.

Essas características vêm, é claro, como parte de uma hipótese sobre o evento polêmico religiosoafetivo em torno da homofobia, em que buscarei observar que a polêmica só acontece porque dialoga com outras polêmicas recuperadas no universo discursivo, do contrário, ficaria apenas como simples discordâncias. Tal asserção se apoia sobre a noção de heterogeneidade discursiva, ou interdiscursividade, já que esta, como assegura Angenot (2015, p. 59), “se mantém como uma necessidade primordial da produção do discurso: tematizar algo é colocar em questão um objeto dóxico com outros já-lá, já falados, julgados e avaliados”. Por isso que a polêmica não é uma simples discordância, de modo que:

O analista do discurso é, então, levado a se perguntar se a relação com tal adversário é um acidente exterior ou se é constitutiva da identidade de um posicionamento. A polêmica, então, é vista numa perspectiva semântica: não apenas aquilo sobre o que se debate e aquilo que é dito, mas também a maneira pela qual isso é dito depende da identidade dos interlocutores (MAINGUENEAU, 2015, p. 101).

Afinal, o sujeito argumentante é o contexto mais apropriado para a compreensão de um enunciado, como diria Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005). Então, uma polêmica traz entendidas de outras, dialogando, em diferentes medidas, trazendo arsenais polêmicos de lá. Para exemplificar como os elementos aparecem, Maingueneau apresenta um exemplo de um curso de moral para professores primários da III Republica:

Estaremos com Michel de l’Hospital contra os fanáticos, com Pascal contra os jesuitas, com Descartes, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, d’Alembert e os filósofos contra o autoritarismo e o arbitrário? Estaremos com a Revolução, com Madame de Stael contra a estupidez e a brutalidade dos governos reacionários, com Victor Hugo, Michelet, Quinet contra o crime? (PAYOR, 1908 apud MAINGUENEAU, 1997, p. 124).

Thomas Sowell (2012) faz um estudo bastante pertinente em que mostra que na modernidade há duas visões²⁴⁸, de um lado a restrita e de outro a irrestrita, que não apenas são diferentes, porém conflitantes a respeito das mais diferentes formas de ver o mundo, de modo que essas

²⁴⁷ Quanto a isso, Charaudeau e Maingueneau (2016, p. 380) fala do reciclável da polêmica, fazendo com que se “constitua uma memória polêmica, como, por exemplo, o caso Dreyfus para os intelectuais de esquerda ou a condenação de Galileu para os racionalistas”.

²⁴⁸ Uma visão é uma espécie de crença básica, ou como mesmo compartilha Sowell (2015, p. 18) de Joseph Schumpeter, em *history of economy analysis*, de que uma visão é um ato cognitivo pré-analítico, ou, “É o que sentimos antes de construirmos qualquer raciocínio sistemático que poderia ser chamado de teoria [...]. Uma visão é nossa percepção de como o mundo funciona”, ou, deveria funcionar. Ela é a base onde assenta as teorias e paradigmas.

visões encarnadas ensejam conflitos em diferentes instâncias, a respeito disso, em seu importante livro “*Conflito de visões*”, ele discorre:

Por trás das erupções episódicas de determinadas controvérsias políticas e sociais existe um padrão de crenças sobre o mundo, o homem e a causalidade. Essas suposições implícitas ou visões repetidamente dividem polemistas em todos os níveis intelectuais, em uma gama ampla de questões, e atravessam as fronteiras da lei, da economia, do estado e da sociedade, assim como as fronteiras internacionais. Embora essas controvérsias se tornem frequentemente emocionais, as visões opostas tendem a se agrupar não em torno de uma emoção, mas em torno da lógica de uma visão (2012, p. 256).

Assim, vê-se que esses duplos se atualizam. Porém, ainda, é importante dizer que assim como o evento é gerado por elementos reciclados de outras polêmicas, ele também gera uma memória a partir de seus produtos, que lhe dá certo *status* no quadro das polêmicas, atualizando um passado e colocando como um vir a ser:

Dessa forma, o discurso é mobilizado por duas tradições: a que o funda e a que ele mesmo, pouco a pouco, instaura. Ao cabo de um certo tempo, e inevitável que parte da tradição interna atinja o mesmo estatuto da primeira, ganhando a "autoridade" necessária para as produções de seus enunciadores (MAINGUENEAU, 1997, p. 125).

Disso se pode dizer a respeito de que o evento polêmico religiosoafetivo em torno da homofobia produz entidades discursivas para o evento polêmico da “cura gay”²⁴⁹, que já resgata elementos de outra polêmica maior, a qual faz disputar sobre uma mesma questão um Discurso patológico-medicalizante sobre a homossexualidade, um Discurso Afetivossexual militante com um Discurso Religioso tradicionalista.

A relação entre os campos discursivos em um evento polêmico se dá de maneira constitutiva, em que um se constitui em relação a seu outro numa tensão polêmica. Isso porque um posicionamento de um grupo parece absurdo ao outro grupo, porque ele é seu contrário, que se ver obrigado a se posicionar contrariamente, pois tal posicionamento é uma rejeição ao valor do outro, que revela um ódio velado. Portanto, pode-se dizer que no interior de um campo discursivo é passível de se identificar polêmicas veladas, que sem o olhar atento do analista, passariam tão somente como fazendo parte de um dialogismo mais amplo. Contudo, são, especialmente, essas polêmicas veladas que dão ensejo à polêmica aberta a manifestar na

²⁴⁹ Polêmica que envolvia um Projeto de Decreto Legislativo, proposto pelo Deputado João Campos (PSDB-GO), em 2011, que permitiriam aos psicólogos promoverem tratamentos para reorientar a homossexualidade. Ápice da polêmica, no entanto, se deu em 2013 quando o Projeto foi desarquivado pelo Deputado Marco Feliciano (PSC-SP), então presidente da Comissão de Direitos Humanos e Minorias.

modalidade polêmica em seus registros polêmicos. Para então tornar patente ambos os níveis, velado e aberto da polêmica, a noção de ato polêmico torna-se importante.

6.3.2 Atos polêmicos

O evento polêmico é constituído de atos polêmicos. Por *ato polêmico* estou chamando os acordos, os argumentos, as estratégias argumentativas e os posicionamentos mobilizadas no processo argumentativo imantados pelo evento polêmico. Eles são, porquanto, produtos polêmicos postos em ato pelos sujeitos argumentantes. O ato polêmico é então esse processo de colocar esses elementos em ação com vistas a argumentar em relação a um posicionamento central, de maneira que o próprio posicionamento é um ato polêmico. Por ser assim, para se pensar numa arquitetura, pode-se dizer que todo evento é constituído por atos-atividade e atos-tipo, são estes que podem ser recuperados e acontecem numa dada situação como ato-atividades passíveis de serem analisados.

Assim, dir-se-á que todo evento polêmico gera atos polêmicos de maneira interpenetrante e simultânea. Pois, como mesmo diz Maingueneau (1997, p. 124), “em uma polêmica, todas as dimensões da discursividade podem estar implicadas (a querela pode incidir sobre o *ethos*, a intertextualidade, a deixis, etc.)”. No entanto, postula-se aqui que a noção de ato polêmico se dá no nível dos argumentos e de suas estratégias argumentativas.

São através desses atos que se poderá analisar, de maneira singular, como uma dada polêmica pode se caracterizar, não apenas ver a polarização, a dicotomização e a desqualificação do outro, de que trata Amossy (2014), mas também como os argumentos são mobilizados em conteúdo e forma. Por exemplo, em um texto, ou pronunciamento imantado por uma polêmica, o argumentante mobiliza atos polêmicos de autoridade, *ad hominem*, por analogia, sempre como réplica polêmica, de modo que esses argumentos ganham sentidos e características singulares passíveis de serem descritos. Por exemplo, no evento polêmico religiosoafetivo em torno do “PL da Homofobia” o ato polêmico principal se dá enquanto argumento de causalidade, pois ao se identificar a causa da homofobia, o PLC 122 tornar-se-ia um remédio penal para tal problema. Análise na segunda parte deste trabalho.

Ao tomar o argumento como ato polêmico, toma-o como enunciado, porquanto, ele é responsivo, de modo que se pode mostrar que certas estratégias argumentativas são atualizações de outros atos polêmicos presentes no repertório dialógico do campo discursivo em polêmica. Se o campo discursivo sofre interpelação de outro campo, como no caso o campo afetivossexual é constituído por valores emanados do macrocampo afetivo, haverá marcas argumentativas

passíveis de serem recuperadas para ver como elas se atualizam e fazem sentido na argumentação específica, aciona-se uma memória argumentativa polêmica.

Essa noção de ato polêmico se diferencia das noções tanto de modalidade polêmica – que se configura pelo choque de teses antagônicas e da violência verbal - quanto de registro polêmico²⁵⁰ - que diz respeito ao tom dado ao discurso - tratados por Amossy (2008). Pois o ato polêmico nem sempre se manifesta na modalidade polêmica, ele pode se manifestar de maneira velada numa modalidade negociada, pedagógica, demonstrativa etc., e só depois, manifestar-se enquanto polêmica aberta, chegando mesmo a desembocar “numa confrontação violenta de teses antagônicas” (AMOSSY, 2008, p. 232), assumindo características da modalidade polêmica.

Isso porque a análise do ato polêmico se dá sob uma visada dialógica, a partir da relação interdiscursiva energizada pelo evento polêmico, cuja condição de ele ser polêmico está, constitutivamente, ligado aos posicionamentos polêmicos que atualizam valores e visões profundamente conflitantes. Pois é na relação com seu outro que o mesmo se constrói: o outro o incomoda e lhe obriga a constituir-se em relação a ele; por isso ato polêmico é sempre acionado por um sujeito argumentante. Afinal, um argumento é mobilizado em função de um auditório visado, de maneira que o orador se adapta em relação a ele, ou a um terceiro atento à discussão, e disso depende a validade dos argumentos. Portanto, “ao auditório que cabe o papel principal para determinar a qualidade da argumentação e o comportamento dos oradores” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 25).

6.3.3 Microatos polêmicos

O evento polêmico energiza discursiva e semanticamente todos os atos: palavras, argumentos, estratégias retóricas. Tomando enquanto parte de um enunciado, uma palavra pode ser analisada como um microdiálogo (BAKHTIN, 2013), já que sua escolha não é indiferente à posição do sujeito argumentante. Por isso, proponho a noção de *microato*, uma vez que um ato polêmico é constituído por um conjunto de microatos, os quais dizem respeito às palavras e às sentenças mobilizadas na construção do enunciado. Ou seja, como diz Bakhtin:

Na polêmica velada o discurso do outro é repellido e essa repelência não é menos relevante que o próprio objeto que se discute e determina o discurso do autor. Isso muda radicalmente a semântica da palavra: ao lado do sentido

²⁵⁰ O registro é o tom que é dado ao discurso com vistas à persuasão. Na modalidade polêmica, o registro polêmico se manifesta de diferentes maneiras, como: o patético, o humorístico e a violência verbal (AMOSSY, 2008).

concreto surge um segundo sentido – a orientação centrada no discurso do outro (BAKHTIN, 2013, p. 224).

Isso porque cada palavra escolhida do repertório lexical, não se faz deliberadamente, pois mesmo que o sujeito não tenha a intenção de escolhê-la, ele o faz porque ela está acessível numa conjuntura sócio-histórica, ou seja, no âmbito de seu campo discursivo. Sendo assim, o argumentante ao mobilizá-la, ela ganha um sentido único na dinâmica argumentativa, de modo que aquela palavra torna-se singularmente responsiva, polêmica e por ela o sujeito também é responsável, já que está na dimensão do enunciado concreto.

Assim, um *microato polêmico* pode ser uma palavra, uma expressão valorada ou energizada por uma polêmica. Ele é, por assim dizer, um produto posto em ato, cujo sentido concreto se atualiza dependendo da posição do sujeito argumentante nos campos discursivos em disputa no seio do evento polêmico. Amossy colabora para se pensar essa questão: “podemos, portanto, colocar a hipótese de que a seleção de uma palavra nunca é desprovida de peso argumentativo, mesmo que não tenha sido um cálculo preliminar, mesmo que num primeiro momento a palavra pareça comum e despercebida”²⁵¹ (2010, p. 138). Bakhtin dá aval para se dizer que a palavra carrega sua própria memória, pois ela é “um meio constantemente ativo, constantemente mutável de comunicação dialógica” (2013, p. 232). Assim, pode-se ver como os espíritos afetivossexual reformistas valoram de uma maneira a palavra “homofobia” e seus rivais, os espíritos religiosos tradicionalistas, valoram de maneira oposta, de modo que na arena dessa palavra pode se ver uma disputa de sentido. Assim, na semantização do próprio lexema homofobia, pode-se ver não apenas processos retóricos-discursivos diferentes, mas discursos antagônicos, resultantes da posição de cada campo discursivo em que os sujeitos participam.

Marc Angenot sobre “*La Propagande socialiste*”, de 1889 à 1914, faz um exame dos padrões de uso feitos com o termo *camarade* (camarada), não apenas em relação, mas também em oposição ao termo *citoyens* (cidadãos). Ele expõe:

"Companheiro [camarada]" - companheiro de trabalho, companheiro de cela, companheiro de combate ... - por sua etimologia e frasesmas onde atua, permite orientar melhor o grupo específico dos membros do partido, e como tal, os "companheiros de armas" são mais semelhantes do que os igualitários

²⁵¹ Tradução livre do autor. Texto original: “On peut dès lors poser l'hypothèse selon laquelle la sélection d'un mot n'est jamais dénuée de poids argumentatif, même si elle n'a pas fait l'objet d'un calcul préalable, et même si au premier abord ce mot semble ordinaire et passe inaperçu”.

"cidadãos" de uma futura "República Social"²⁵² (ANGENOT, 1997, p. 181 apud AMOSSY, 2010, p. 138).

Assim, o efeito da atualização do evento polêmica não permite dizer que uma mesma palavra usada em outro lugar carrega o mesmo sentido que a atualizada no microato polêmico, pois ela está sendo usada em outras condições sofrendo a valoração do sujeito e do campo discursivo específico, que é sempre constituído em relação a seu outro. Ou ainda, numa discussão é possível perceber que os sujeitos em debate, por vezes, usam o mesmo lexema, mas com sentidos até mesmo contrários, eis uma das razões da interincompreensão.

Ora, a análise do conjunto dos atos e microatos polêmicos permitirá, ao final deste trabalho, a caracterização do evento polêmico, uma vez que ao mesmo tempo em que eles são produto, são igualmente parte do processo que o constitui. Fazer isso é tentar não dissociar o produto do processo que o engendra, porque fazê-lo é prejudicial à compreensão do evento, razão pela qual Bakhtin (2010) postulou a respeito da crise da cultura de então, cujo motivo era a compreensão do ato a partir de seu produto e não do processo e dos motivos que o produz. Sendo assim, voltemos ao motivo e ao processo, digo, ao evento.

²⁵² “camarade” – camarade de travail, camarade de chaîne, camarade de combat... -, par son etymologie et les phrasèmes où il intervient, permet mieux de cibler le groupe spécifique des *membres du parti* qui, em tant que tels, sont plus congrûment “camarades de lutte” que les égalitaires “citoyens” d’une future “République sociale”.

PARTE II - DISPOSITIVO ANALÍTICO

7. O EVENTO POLÊMICO NO ESPAÇO PÚBLICO POLÍTICO

Todo debate na opinião “pública” ou em um setor determinado, por mais ásperos que sejam os desacordos, supõe um acordo prévio sobre o fato de que o assunto “existe”, de que ele é “digno” de ser debatido. (Marc ANGENOT, 2015, p. 55).

O espaço político moderno requer dos sujeitos que nele atuam não apenas o manejo de uma linguagem pública, mas, sobretudo, o cultivo público de uma quantidade de valores essenciais, o que os liberais clássicos chamaram de *Direitos do Homem* e os progressistas chamaram de *Direitos democráticos*; ou melhor, como pronunciou o bispo de Roltenburg-Stuttgart, Walter Kasper, em seu famoso discurso *Le fondement théologique des droits de l’homme*²⁵³ em 1988: “Os direitos do homem constituem no dia de hoje um novo *ethos* mundial”²⁵⁴. Portanto, não custa lembrar que o *ethos* representa o mundo do dever ser; por exemplo, a ideia de igualdade, atualmente é defendida por todos, por mais ressentida ou reacionária que seja a bandeira, como diz-nos Charles Taylor (2009), todos a defendem. Ora, por quê? Porque é isso que regra o espaço político democrático. Mas também, é claro, porque se tomou a igualdade e os direitos humanos sob bases universais enquanto dignidade humana, por isso, como observo nos debates da polêmica em torno do *PL da Homofobia*, todos são contra a discriminação e a favor da liberdade de expressão, embora discordem profundamente de seus sentidos concretos. Não é sem razão que isso implica, notoriamente, uma problemática de competência investigativa dos estudos da linguagem ou, mais especificamente, do campo da análise do discurso.

Ora, sob um laço sutil e abstrato onde a democracia liberal repousa, todos estão de acordo com os valores fundamentais, de modo que são esses valores que reúnem os espíritos das diferentes naturezas sob a égide do Estado Democrático de Direito, onde quer que ele monte a sua tenda. Não é à toa que trago na epígrafe deste capítulo as palavras de Marc Angenot, as quais nos fazem lembrar de que, na opinião pública, todo debate supõe um acordo prévio, porque isso “pressupõe a existência de um denominador comum mínimo, que desempenha a função de um fundo comum em que se assentam as polêmicas e os dissensos” (2015, p. 55). Ou seja, existem valores comuns buscados e um espaço interdiscurso comum onde eles circulam dialógica e polemicamente, o que se chama de *espaço público* ou *esfera pública*²⁵⁵. No entanto, é a maneira

²⁵³ “O fundamento teológico dos direitos do homem”.

²⁵⁴ Citado por Bobbio (1999, p. 96).

²⁵⁵ Utilizo a designação esfera pública ao referir a todos as regiões englobantes, esfera pública formal e informal. No entanto, utilizarei o termo espaço para falar desse lugar de circulação de discursos, portanto, falarei de espaço

como esses valores são valorados e hierarquizados que caracterizam os diferentes grupos e torna-se condição dos acordos, mas, sobremaneira, dos conflitos que vão desde os de interesse aos mais polêmicos.

Na conjuntura de um Estado Democrático, estar diante de uma lei é encontrar-se ante um produto dialógico, cujo resultado é a cristalização de certa perspectiva ideológica vencedora no processo legislativo, que é, repito, profundamente dialógico e, por vezes, profundamente polêmico. Uma lei é, portanto, um produto retórico-dialógico de um espaço político que atualiza parte dos anseios da sociedade, cujo responsável legítimo por traduzir esses anseios no espaço político não é o outro senão o político, o *tradutor* da vontade cidadã, em outras palavras, acho que posso dizer isto: o *retor* legítimo da democracia. Mas importa dizer que quando há polêmica, a força do voto pode impor-lhe um sono político, mas não, necessariamente, um sono público, em cujas margens o dissenso vaga de boca em boca até que seus produtos discursivos transmutem em alguma outra polêmica política, emergindo como que das cinzas discursivas, tal qual a mitológica fênix dos gregos.

Contemporaneamente, esse papel de político tradutor torna-se, no entanto, muito mais complexo em um cenário de crise de representação em que o espaço público ganha novos atores e os âmbitos nacionais e internacionais deparam-se com um novo eixo de questões ligadas às políticas de identidade e do reconhecimento, de maneira que surgem novos tipos de revoltas sociais e suas oposições, dando uma nova forma de articular as questões coletivas. Assim, outras agendas emergem e as polarizações se tornam mais complexas, de maneira que os partidos, tidos como os grandes contentores²⁵⁶, já não conseguem dar conta da representatividade, como aponta o pensador político Daniel Innerarity (2017, p. 42). Isso porque as novas vozes colocam questões que antes se dissolviam na abstração do consenso igualitário da socialdemocracia, contudo, agora, os novos protagonistas trazem as questões das minorias étnicas, linguísticas, de gênero, das sexualidades diversas, de maneira que não mais se fala da violência em geral, todavia da violência identitária, ou como o professor de direito Evandro Pizza encerra seu pronunciamento na audiência pública, recorrendo a uma analogia: [1]

público e de espaço político como uma regionalização desse espaço maior. Espaço e esfera são apenas termos diferentes para designar o mesmo fenômeno, cujo acabamento aqui é numa perspectiva dialógica enquanto *cronotopo*, em que o tempo se atualiza no espaço.

²⁵⁶ Para o pensador político Daniel Innerarity, estamos no fim de uma “era dos contentores”, ou seja uma crise dos partidos políticos. Segundo ele, “um contêiner é o símbolo da globalização comercial, um dispositivo para armazenar objetos e encaixá-los em espaços homogêneos, estandardizados, classificáveis e geríveis, de maneira que nada fique de fora” (2017, p. 42), mas este símbolo já não se encaixa muito bem.

“Passamos quinhentos anos com a escravidão, não precisamos de quinhentos anos de homofobia” (BRASIL. CDH, 2007, p. 30).

Estudar o espaço político é ver argumentativamente, na perspectiva que aqui empreendo, como o tempo se atualiza no espaço, digo, é buscar compreender esse *tópos* como *cronotopo*. Ora, o espaço político, que é uma região de poder e comando na topografia da esfera pública, é, por assim dizer, um importante *cronotopo* da história ocidental em que é possível ver, por meio dos atos argumentativos e polêmicos, como os homens se atualizam como resposta de atos passados e no anseio de assegurar atos futuros; isto porque ali é o lugar do debate e da dissensão, desde os antigos gregos, mas é, sobretudo, o lugar do acordo com vistas ao bem comum. Porém, como a história das ideias nos mostra, cada época pensa o bem comum de uma maneira diferente, digo, as ideologias hegemônicas mudam e também as características de seus atos e suas demandas. Neste sentido, é importante que se coloque a interrogação sobre a natureza desse espaço, de maneira que se faz pertinente a questão: como os posicionamentos, digo, os campos discursivos se atualizam no espaço [público] político? Qual gênero discursivo é apropriado para tal estudo? Como seria possível a polêmica nesse espaço sob o ponto de vista de uma análise dialógica da argumentação?

No Estado Democrático contemporâneo, não apenas o político tem a palavra no espaço político, mas também o ativista religioso e o homossexual militante, o que coloca em questão o homem falando de sua identidade. Em outras palavras, está em questão os valores que ele ama e odeia e como os sentidos de seus argumentos se atualizam no espaço. Assim, o espaço político é visto como o lugar da divergência de opiniões, mas, sobretudo, do acordo com vistas ao que é útil aos cidadãos. Não à toa, há um tipo de desacordo que não é aí bem visto, porque remete para o *dissensus* profundo e para uma maneira divergente de ver o bem comum, de modo que torna difícil o acordo, nesse caso, a aprovação da *Proposição anti-homofobia*.

Observo que nas duas audiências públicas, objeto deste trabalho, embora haja quem considere positiva a polêmica em democracia, como a Senadora Patrícia Saboya (PSB-CE) que diz: [2] “é um debate que certamente toca o coração de cada um e às vezes fica um debate bastante polêmico, mas no meu ponto de vista bastante saudável, inclusive para a democracia e o aperfeiçoamento da democracia no nosso país” (BRASIL. CDH, 2007, p. 30). No entanto, o desacordo profundo é visto com maus olhos, talvez porque os políticos não queiram se ver como polemistas, cuja imagem é um pouco dissonante da imagem típica do homem público, afinal a polêmica tem má reputação, como nos lembra Ruth Amossy. Por isso, “é necessário evitar a reprovação que estigmatiza um discurso dito parcial e marcado pela paixão, uma palavra

violenta incapaz de contribuir para o bom desenvolvimento do debate razoável do qual se nutre a democracia”²⁵⁷ (2014, p. 7). Parece mesmo que polemizar no espaço político é uma atitude de quem é contra o próprio bem comum e isto, tantas vezes, é explorado oportunamente pelos adversários.

Entre os sujeitos argumentantes nas audiências públicas, como o faz o Senador Marcelo Crivella²⁵⁸, que é contrário ao PL, ele associa o debate polêmico ao império da emoção, claro, no sentido negativo: [3] “nós precisamos ter um debate não emocional, mas um debate racional, de argumentos, um debate pautado em princípios que nos dê condições de chegarmos a um acordo”. Isso referindo-se ao projeto polêmico: “Nós não podemos chegar aqui com o projeto pronto, que é aquilo que a gente acha, nossas convicções, e impor em termos polêmicos como esse” (BRASIL. CDH, 2007, p. 40).

Por outro lado, nega-se a polêmica alegada pelos religiosos, recorrendo a uma estratégia de dissociação ao se falar de “falsa polêmica”, como argumenta o Senador Iran Barbosa²⁵⁹: [4] “É porque têm algumas falsas polêmicas que foram colocadas aqui que nós precisamos aprofundar nesse debate” (BRASIL. CDH, 2007, p. 54). Ou seja, o não aprofundamento do debate daria a impressão de uma polêmica, portanto, para superar a falsa polêmica é preciso aprofundar o debate. Assim, a polêmica é vista como um problema de discussão mal feita, não como um conflito profundo de valores, por exemplo, o grupo antiplc resente-se de terem aprovado, “de forma furtiva, maldosa, tendenciosa”, na Câmara, um projeto polêmico sem o devido debate, alega o Deputado Takayama²⁶⁰: [5] “me senti decepcionado quando a mesa de então, constituída no dia, enfiou sorratamente um Projeto de Lei tão polêmico como este como nós estamos percebendo aqui”. (BRASIL. CDH, 2007, p. 43). Vê-se que o polêmico, majoritariamente, é visto como algo negativo que no espaço político precisa ser debatido e superado.

Faço lembrar que o que caracteriza o evento polêmico é a polarização em dois grupos, atualizando-se em dois campos discursivos em um espaço. No entanto, no espaço político, tal

²⁵⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “C’est qu’il faut éviter le blâmer qui vient stigmatiser un discours dit partial et entaché de passion, une parole violente incapable de contribuer au bon déroulement du débat raisonnable dont se nourrit la démocratie”.

²⁵⁸ É engenheiro, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, foi Senador da República de 2003 a 2016, filiado ao Partido Republicano Brasileiro (PRB) e membro da Frente Parlamentar Evangélica. Ele é o atual prefeito da cidade do Rio de Janeiro.

²⁵⁹ É professor. Foi Deputado Federal pelo PT do Estado de Sergipe de 2007 a 2011.

²⁶⁰ Hidekazu Takayama é pastor pela Igreja Assembleia de Deus. Deputado Federal pelo então Partido dos Aposentados da Nação (PAN) e atualmente pelo Partido Social Cristão (PSC) do Paraná desde 2003. É também membro da Frente Parlamentar Evangélica e Bancada Evangélica.

polarização não é vista também com bons olhos. Por exemplo, a Deputada Cida Diogo²⁶¹ (PT-RJ) diz: [6] “da forma como a discussão está começando a caminhar, a impressão que está se dando é que está querendo ficar os religiosos de um lado e os homossexuais do outro. Não é verdade. Não podemos permitir [palmas] a discussão ser conduzida para esse foco, tá?”. Mas a verdade é que há dois polos ali em confronto, de um lado, o discurso religioso tradicionalista e, de outro, o afetivossexual.

Além disso, há uma tendência à negação de que há certo ódio entre os grupos, a fala do Senador Crivella aponta para isso: [7] “Mas nós, que somos políticos, não podemos permitir que pessoas que estão buscando a mesma coisa nesta sessão estejam em lados tão separados, tão opostos. Parece que nos odiamos! Não nos odiamos, isso é um absurdo que não pode ficar desta maneira”. (BRASIL. CDH, 2011, p. 21). Veja que o aposto, “que somos políticos”, mostra que lá fora é até possível ter lados separados, mas no espaço político não pode haver o ódio, a polarização, porque ali é o lugar de encontrar o consenso.

Acontece que, discursivamente, há, de ambos os lados, ódio a alguns valores do outro, todavia as injunções ideológicas do espaço deliberativo exigem que isso seja negado. Afinal, a natureza do espaço político na democracia deliberativa liberal coloca a divergência profunda como algo negativo, de maneira que a manutenção dela é vista com certo desprezo, porque sua lógica é a do consenso, cuja retórica ideal é a do acordo racional. Mas de onde vêm essas ideias? Como historicamente esses sentidos se atualizam nesse espaço político? Ou melhor, como esse espaço político é possível? Como a audiência pública é possível? A pergunta ainda mais adequada é: *quais as condições de existência desses sujeitos polêmicos ali?*

Para o êxito dessa empreitada analítica, julgo necessário percorrer um caminho em que mostro como a noção de gênero deliberativo em Aristóteles e sua relação com a política funda toda uma forma de agir discursivamente na política ocidental, e isto, vale lembrar já aqui, está lá na *Retórica*; portanto, não tardo em argumentar que os estudos retóricos e dialógicos são sobremaneira formidáveis e produtivos para se compreender as retóricas e os discursos que moldam o espaço [público] político²⁶². Assim, faço um percurso desde o espaço político grego, adentrando a idade média, passando pela noção de discurso secular, liberal e político, base da modernidade, para então discutir o espaço político na democracia liberal, quando apresento os novos sujeitos coletivos a polemizar entre si nesse *cronotopo* contemporâneo. Ao final, volto a

²⁶¹ Deputada Federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT) do Rio de Janeiro de 2007 a 2011.

²⁶² Tomo o espaço político não numa perspectiva normativa mas retórico-discursiva, de maneira que o normativo será objeto de compreensão da história das ideias para melhor vê-las se atualizarem nas estratégias argumentativas.

algumas questões do evento polêmico e situo o gênero audiência pública, bem como as duas audiências aqui analisadas, que constituem o *corpus* deste trabalho. Claro, para compreensão adequada das questões, discorro sobre o Processo Legislativo brasileiro em um breve trajeto histórico pela constituição do Projeto de Lei da Câmara, nº 122/2006.

7.1 O ESPAÇO POLÍTICO GREGO: A RETÓRICA DA *POLIS*

Na Grécia Antiga, justo na *Polis*, berço da Política e da Democracia, tanto falar em público quanto ficar em silêncio tinham, cada qual, o seu devido valor; na verdade, formavam um par, de certa maneira, indissociável. Não é à toa que a consequência disso era dupla: o silêncio podia ter um valor positivo - ao se opor o *ethos* do orador tranquilo²⁶³ ao do tagarela que se envolvia em querelas de má-fé - e um valor negativo, caso a fala do orador fosse interrompida por silêncios afásicos, o que, muitas vezes, era associado também à doença. É claro, na Atenas dos séculos V e IV a. C., de modo geral, a fala goza de larga superioridade sobre o silêncio.

Como sabemos, o sistema político da cidade-estado grega permitia que os seus cidadãos pudessem fazer intervenções numa *ekklesia*²⁶⁴ quando julgassem necessárias; o que fazia a liberdade de fala o fundamento da Atenas democrática e, *mutatis mutandis*, da democracia moderna. No entanto, a *isêgoria*²⁶⁵ e a *parrésia* - respectivamente, “o direito à fala equipolente a cada cidadão, e [...] o exercício concreto desse direito em toda sua extensão” (MONTIGLIO, 2015, p. 25) -, não era liberdade para tudo dizer, porque os oradores gregos tinham não apenas formas que se pretendiam controladas, mas, sobretudo, a obrigação de justificar seus discursos e, igualmente, não abusar de seu direito de fala, pois isso podia lhe custar um *ethos*, deveras, negativo. Não é sem razão histórica que certas modalidades discursivas não sejam bem vistas no espaço deliberativo, como, por exemplo, a modalidade polêmica.

Esse apreço pela fala e pelo silêncio se dá em função do desenvolvimento da ideia de democracia, de política e, por assim dizer, de retórica; onde o local privilegiado para isso era a *Ágora*, espaço público de troca, de convivência cultural e, sobretudo, de política, no qual os

²⁶³ Essa era a imagem do orador inexperiente em debates e avesso aos debates de má-fé (MONTIGLIO, 2015, p. 26).

²⁶⁴ Assembleia popular aberta aos cidadãos da *pólis*, os quais eram do sexo masculino, filhos de pai e mãe da *pólis*, cujo prestação do serviço militar tinha de ter sido por mais de dois anos e com idade superior a vinte e um anos.

²⁶⁵ Esta palavra tem o mesmo sentido que *isonomia* para os gregos, diferente do que é para os modernos, lá a igualdade era a liberdade de falar, ou seja, *isegoria*. Arendt esclare: “*isonomia* não significa que todos são iguais para a lei nem que a lei seja igual para todos, mas sim que todos têm o mesmo direito à atividade política” (2009, p. 49). Aquilo que era igualdade de fala, atualmente, torna-se igualdade de direito ou igualdade de ter a aparência no espaço público.

cidadãos se reuniam com vistas a tomar as decisões necessárias ao bem comum da *Polis*. Desde lá, estão em questão quem tem o direito de falar no espaço público, as regras da fala, os temas, o valor dos argumentos e das justificações, questões fundamentais à democracia e que ganhará diversos desdobramentos nas democracias modernas.

Mas esse apreço pela liberdade e pela maneira como dizer ou deixar de dizer está ligada à noção de política, a qual está vinculada também à própria religião apolínea da *polis*, e o que molda a retórica política grega; veja que não é sem motivo que o termo política advém de *polis*. Por isso, a noção de política em Aristóteles, compreendida sob uma perspectiva horizontalizada, corresponde a uma antropologia ligada ao espaço da *polis*. O estagirita argumenta que “a cidade [*polis*] faz parte das coisas de natureza, que o homem é naturalmente um animal político [*zoon politikon*], destinado a viver em sociedade” (ARISTÓTELES, I, 1 [2006, p. 12]). Assim, em Aristóteles, esse animal político não se constitui isoladamente, todavia, na relação com a *Polis*, condição necessária para desenvolvimento racional pleno, portanto, a sociedade (o todo) tem precedência sobre as partes (o indivíduo), diferente de uma concepção liberal moderna de indivíduo em que ele é mais importante que a sociedade ou a família, cujos valores são resultado do individualismo liberal, como mostro mais à frente.

Tendo isso em vista, a política visa um fim que é útil, portanto, bom, de maneira que, sob a perspectiva da ordem cosmológica e teleológica do *cosmo*, o *télos* da vida humana se realiza na *polis*, razão pela qual ela faz parte na ordem da natureza cósmica. Assim, tem-se dois grupos de seres humanos que convivem na *polis*, os que nasceram para ser escravos, porque vivem em tribos amorfas e selvagens ou em rebanhos de monarquias e os que se adequam à harmonia da *polis*, que são os homens livres, os cidadãos. Assim, os homens se organizam em família, aldeia e *polis*, dispendo-se em formas de governo, como a monarquia, a aristocracia e a democracia.

Os seres humanos não apenas se agrupam para viver, todavia, para viver bem, uma vida feliz em comunidade, no arrazoado das decisões políticas, sobre o justo e o injusto, mediados pelo discurso (*lexis*). Pensemos bem, se o ser humano tem por finalidade viver em comunidade, então, ele foi criado para conduzir suas ações (*práxis*) politicamente. Neste caso, política e ética são um par indissociável em Aristóteles, não à toa que a obra *Política* é a continuação de *Ética a Nicômaco*. A *politiké* aristotélica, portanto, não pode ser adequadamente compreendida fora dessa relação antropológica e cosmológica com a *polis*. Diferente do que o senso comum imagina, Aristóteles “não pensava que todos os homens são políticos ou que sempre existe política, ou seja, uma pólis, onde quer que vivam as pessoas” (ARENDDT, 2013, p. 170); mas para ele, somente o homem pode ter o privilégio de viver em uma *pólis*, a qual é a forma mais

elevada de vida em comum humana²⁶⁶, portanto, nela o homem podia se realizar plenamente, porque ela dava-lhe essa condição que era a liberdade; como comenta Arendt (2013, p. 171): “o que distingue a vida em comum na pólis de todas as outras formas de vida humana em comum – com as quais os gregos estavam seguramente familiarizados – é a liberdade²⁶⁷”.

Na Grécia, é o nascimento da cidade-estado que possibilita o homem se dedicar à esfera política, ou como diz Arendt (2007), à ação (*práxis*)²⁶⁸ e ao discurso (*lexis*), de maneira que ao ser liberado das obrigações familiares, das necessidades naturais e desiguais²⁶⁹ da esfera da vida privada, o homem pôde se dedicar à ação política, ele passou a ter “uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*” (2007, p. 33).

O político é, portanto, o cidadão que é livre, porque pode interagir com seus pares “sem coação, força nem dominação, como iguais entre iguais [...] conduzindo todos os seus assuntos por meio do diálogo e da persuasão”, (ARENDR, 2013, p. 172). Para os gregos, política e liberdade partilhavam da mesma identidade, de maneira que não haveria espaço político sem liberdade de expressão, de falar e ser ouvido, ou melhor, espaço de ação por meio da fala. Mas esse espaço era regido por uma retórica, a retórica deliberativa que Aristóteles se esforçou para delinear, no entanto, embora faça parte do ideal democrático, ela também aponta que ideal de política se tem e que tipo de homem dela deve participar, portanto, a política e a retórica desse espaço é uma atualização da visão de mundo apolínea, cosmológica e aristocrática, tem-se, portanto, nesse cronotopo o homem apolíneo com seus atos argumentativos. Embora, o espaço [público] político grego comungue e torna-se um dos fundamentos do espaço contemporâneo, entretanto, são bem diferentes, porque nesse transcurso temporal, há o cristianismo, o liberalismo e o socialismo a nos constituir, portanto, tem-se homens diferentes no seu espaço e tempo, logo, questões e polêmicas diferentes; mas, por isso mesmo, chamo atenção para compreendermos alguns elementos específicos do gênero deliberativo grego.

²⁶⁶ Arendt (2013, p. 170) comenta que “Aristóteles não tanto exprimia, aqui, a sua opinião pessoal como refletia um ponto de vista comum, ainda que muito pouco estruturado, a todos os gregos de seu tempo”.

²⁶⁷ Liberdade aqui não pode ser confundida no sentido de liberdade em si mesma, pois para essa liberdade o homem precisava de uma liberdade pré-política alcançada, muitas vezes, pela exploração dos escravos em que o homem tornava-se desonerado das obrigações cotidianas, podendo desfrutar do ócio (ARENDR, 2013, p. 171-172).

²⁶⁸ É possível dizer que a ação é profundamente dialógica porque só é possível na presença de outros homens e algo própria dos homens, como diz Arendt “só a ação é prerrogativa exclusiva do homem [...] e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (2007, p. 31).

²⁶⁹ “A família era o centro mais severo da desigualdade” (ARENDR, 2007, p. 41).

7.1.1 O gênero deliberativo: fundamento da democracia

A política democrática só é possível porque a palavra argumentada lhe oferece a condição de possibilidade fundamental de existência. Disto já sabemos, mas, é muito pertinente deixar em alto relevo, como o faz Aristóteles (I, 2, 1356a [2012, p. 14]), que “a retórica se cobre com a figura da política”. Pois, afinal, a arte da persuasão é como o rebento do ofício da deliberação, de maneira que é na política que os antigos gregos viam mais nitidamente a encarnação da retórica e o político era o *rhetor*, o qual buscava decidir “mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”²⁷⁰ (ARENDDT, 2007, p. 35).

Não é sem razão que Aristóteles dedica parte de sua *Retórica* para dar atenção à deliberação²⁷¹ enquanto conceito, apresentando-a sob a designação de “gênero deliberativo”, o qual faz parte de uma classe de discursos retóricos com particularidades técnicas e funcionais. Portanto, ao sistematizar os elementos fundamentais desse gênero retórico, ele o faz, ao lado dos gêneros judiciário e epidíctico, com o devido cuidado, versando, por assim dizer, sobre seu auditório, as tópicos de onde se tiraria as premissas e as provas, o tempo em função do qual se deve discutir, a finalidade, o objetivo da deliberação e também sobre o estilo (ARISTÓTELES, I; III, 12 [2012]).

Embora Aristóteles não tenha dito com quem dialoga para propor essas categorias, é razoável considerar que ele não partira do vácuo intelectual para sistematizar a retórica e seus gêneros; o que não diminui em nada o mérito aristotélico. De igual modo, é importante compreender que a identidade da deliberação não se dá fora de uma relação tensiva entre o jurídico e o epidíctico. Por isso, tanto para Aristóteles quanto para seus precursores, “a dificuldade de pensar retoricamente a deliberação [...] consistia precisamente em reduzir a uma análise simples um fenômeno onipresente, multiforme e já abundantemente discutido” (PERNOT, 2000, p. 64).

²⁷⁰ Para o homem grego, usar da violência para forçar alguém a fazer algo, lançar ordens ao invés de persuadir, “eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *polis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica” (ARENDDT, 2007, p. 36). A esfera privada é a da necessidade e “uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (2007, p. 40).

²⁷¹ Aristóteles analisa a deliberação também na *Ética a Nicômaco*, III, 5 e VI, 10. Além de dedicar uma obra inteira à *Política*.

Se seguirmos os passos de Laurent Pernot²⁷² (2000), o qual parte da hipótese de que a classificação das categorias dos gêneros retóricos fora preparada pelas reflexões de pensadores anteriores, é possível voltar à guerra do Peloponeso, mais precisamente ao grande historiador grego Tucídides em sua *História da guerra do Peloponeso* e observar a antilogia, aproximadamente em 427²⁷³ a. C, que coloca em oposição Cleão e Diódoto, para enxergar ali, a partir de uma “deliberação pervertida”²⁷⁴ (PERNOT, 2000, p. 65), a disputa em torno do que é uma boa deliberação, de maneira que vemos já lá a tentativa de se controlar a polêmica no espaço político, essa vista como intrusa desde a antiguidade.

Cleão e Diódoto entram em desacordo a respeito do castigo mortal decidido na assembleia do dia anterior sobre os mitilienses. No dia seguinte, na assembleia de reexame, Cleão fez seu pronunciamento pela manutenção do castigo decidido, Diódoto, ao contrário, defendeu que a pena fosse abrandada. Nessa discussão, Diódoto vence e logo os atenienses enviam a Mitilene uma trirreme²⁷⁵ a fim de anular o mandado de morte.

Assim, na primeira assembleia, quando todos cidadãos de Mitilene foram condenados à morte²⁷⁶, Tucídides (III, 36) diz-nos que “houve debates, e sob o impulso da ira decidiram afinal matar não somente os mitilênios presentes em Atenas, mas também todos os adultos de Mitilene e escravizar suas mulheres e filhos”. Vê-se que nesse debate, as paixões falaram mais alto do que os mecanismos da inteligência e da previdência (PERNOT, 2000, p. 65).

Na segunda assembleia feita no dia seguinte - cuja razão maior foi, como conta-nos Tucídides (III, 36), “começaram a sentir-se arrependidos, pois a reflexão os levou a considerar cruel e grave a sua decisão de destruir uma cidade inteira, em vez de atingir apenas os culpados” -, após a fala de outros oradores, Cleão, enfurecido por ter o caso reaberto, pronunciou-se contrário à reanálise e à contraordem, utilizando-se como recurso um ataque às deliberações atenienses, opondo à verdadeira deliberação um “simulacro de deliberação”, um debate agônico (*àgón*). Ele argumenta: “sois maus organizadores desses torneios, pois preferis ser espectadores

²⁷² Como mostra Pernot (2000), em um artigo esclarecedor “Aristóteles e seus precursores: por uma arqueologia do discurso deliberativo”, outros escritores antes dele já tratavam não apenas do gênero deliberativo, embora sem a sistematização dada posteriormente por Aristóteles em *Retórica*.

²⁷³ Como diz Pernot (2000, p. 67) “A data de referência é impossível de fixar: talvez 427, se tais discursos foram efetivamente realizados por Cleão e Diódoto, ou então a virada do Vº e do IVº século, se foram introduzidos por Tucídides na sua reescritura dos discursos”.

²⁷⁴ O exemplo de uma boa deliberação, a partir de bons conselhos, “é dado no livro I, 139-145, por ocasião do debate, conduzido por Péricles, sobre a resposta a dar ao ultimato espartano” (PERNOT, 2000, p. 65).

²⁷⁵ Uma antiga embarcação grega impelida por três remos.

²⁷⁶ “A acusação geral feita contra eles foi de se terem rebelado apesar de não estarem sob sujeição como os outros aliados” (TUCÍDIDES, III, 36).

de palavras e ouvintes de fatos, decidindo sobre ações futuras de conformidade com a versão de hábeis oradores interessados em apresentá-las como factíveis” (TUCÍDIDES, III, 38). Vê-se que a crítica de Cleão não diz respeito apenas àquele debate pontual, mas aproveita para criticar o gênero, o que deixa ver questões importantes para análise da própria ideia de deliberação.

Em continuação, Cleão denuncia que, por irresponsabilidade popular, a deliberação foi transformada em uma exibição sofisticada, diz ele: “Numa palavra, fascinados pelo prazer de ouvir, pareceis mais alunos dos sofistas que homens deliberando sobre os interesses da cidade”²⁷⁷ (TUCÍDIDES, III, 38). Ou seja, “Ele denuncia a política-espetáculo, por assim dizer, e para esse fim opõe o discurso deliberativo ao discurso sofisticado, tomando como critério principal o papel do ouvinte, que num caso ‘delibera’ [...] e no outro é ‘espectador’” (PERNOT, 2000, p. 66). Vê-se, portanto, a relação tensiva entre o gênero deliberativo e o que viria, parcialmente, a ser chamado de epidíctico²⁷⁸, embora ele não fale de elogio e de censura.

Já no discurso de Diódoto, a favor do abrandamento da pena e contra o pronunciamento de Cleão, ele argumenta que a deliberação a respeito dos mitilênios não deve ser um julgamento, tornando-se um debate jurídico, mas um arrazoado que levasse em conta, naquele momento, apenas o que fosse útil à *Polis*:

Quanto a mim, não vim falar a respeito dos mitilênios para contradizer ou acusar seja quem for, pois, considerando sensatamente as coisas, não se trata de sua culpa, mas do melhor partido a tomar em relação a nós mesmos. [...] Considero nosso dever deliberar mais sobre o futuro que sobre o presente. [...] não nos cabe agora, todavia, processá-los nem pesar a justeza de sua conduta, mas deliberar sobre eles para determinar a conduta que os tornará mais úteis a nós. (Tucídides, III, 44).

Assim, está posto claramente no pronunciamento de Diódoto que o fim daquele debate não deveria ser o julgamento, como o queria Cleão, todavia, aproveitar o que pudesse ser útil para o bem comum a respeito do acontecido, portanto, como mostra Pernot (2000, p. 67) “Com uma formidável insistência de vocabulário, Diódoto sublinha que os debates judiciais têm como objeto o justo e o injusto, os ‘crimes’ [...], ao passo que a presente deliberação deve ter em vista a ‘utilidade’”, ideal que é perseguido até hoje nas democracias.

²⁷⁷ A tradução do excerto de Pernot (2000, p. 64) é mais clara: “numa palavra, pessoas dominadas pelo prazer de escutar, *semelhantes a um público posto lá mais para o espetáculo de sofistas* do que como cidadãos que deliberam sobre a sua cidade” (TUCÍDIDES, III, 38, grifo meu).

²⁷⁸ Pernot (2000, p. 67) esclarece que “o discurso sofisticado considerado por Cleão corresponde apenas parcialmente ao gênero epidíctico de Aristóteles, pois faltam na definição de Cleão as noções de elogio e de censura que são essenciais para Aristóteles”.

Essa antilogia entre Cleão e Diódoto sugere uma tripartição genérica entre o gênero deliberativo, o jurídico e parcialmente o que viria se chamar de epidíctico, ilustrado pelo discurso sofístico. Uma leitura de Aristóteles a partir desse fundo intelectual, portanto, de uma memória conceitual²⁷⁹, e não o contrário, é bastante proveitosa para se compreender melhor a problemática dos gêneros e sua relação com a retórica, ou mesmo a história das ideias desta arte. Assim, portanto, não apenas a obra de Tucídides, mas também, a de Platão, no *Fedro* e Isócrates (PERNOT, 2000), dão-nos um olhar mais amplo para a constituição dos gêneros retóricos e, sobretudo, o deliberativo na construção da democracia grega e da própria retórica.

Aristóteles sabia que fora de um espaço em que o contraditório seja possível é impossível haver democracia, pois, “o fim da democracia é a liberdade” (ARISTÓTELES, I, 8, 1366a [2012, p. 45]). Não à toa que o gênero deliberativo é próprio do espaço democrático, no qual os cidadãos podem discutir sobre o futuro da cidade, ali o contraditório pode, ao menos até haver um acordo, sentir-se acolhido, afinal Aristóteles (I, 2, 1357a [2012, p. 16]) assegura que se delibera “sobre as questões que parecem admitir duas possibilidades de solução”, o que implica perspectivas diferentes sobre um fenômeno. Isso porque é próprio da deliberação ter “tanto o conselho como a dissuasão” (ARISTÓTELES, I, 3 1358b [2012, p. 22]). O político, portanto, incentiva a fazer ou não fazer algo, visando sempre o que é útil e bom para a cidade.

Diferente do processo judiciário, em que se acusa ou se defende algo ao versar sobre o passado, e, de igual modo, do epidíctico, em que se tem o elogio ou a censura, exaltando o presente; quem delibera deve argumentar sobre o que é conveniente ou prejudicial para o futuro da cidade, de modo que “o que aconselha recomenda-o como o melhor, e o que desaconselha dissuade-o como o pior” (ARISTÓTELES, I, 3, 1358b [2012, p. 22]). É, portanto, calcado nessa finalidade do gênero deliberativo que os oradores “jamais confessarão que recomendam coisas prejudiciais ou que dissuadem de algo que é proveitoso” (ARISTÓTELES, I, 3, 1358b [2012, p. 23]), ainda que no íntimo o façam.

Por isso, o estagirita assegura que a finalidade da deliberação é a felicidade, a qual se torna objeto do discurso, tanto pelos conselhos quanto pelas dissuasões. A felicidade consiste, por sua vez, em o “viver bem combinado com a virtude, ou a autossuficiência na vida, ou a vida mais agradável com segurança, ou a pujança de bens materiais e dos corpos juntamente com a faculdade de os conservar e usar” (ARISTÓTELES, I, 5, 1360b [2012, p. 28]). Veja que a noção

²⁷⁹ Esclarece Pernot (2000, p. 67): “não se trata de compreender os textos tucididianos por meio de Aristóteles, mas, ao contrário, de compreender Aristóteles por meio dos textos tucididianos”.

de deliberação está vinculada ao seu fim e a partir disso que ela se estrutura, de maneira que o espaço público político modifica à medida que se modifica também a ideia do que é a felicidade ou o que é bom ou o bem comum; de maneira que, numa polêmica no espaço democrático liberal, o que entra em choque são os ideais de vida boa, de bem comum, ou seja, cosmovisões.

O objetivo da deliberação é o conveniente, e tudo que é conveniente é, por assim dizer, bom. Para compreender qual o objeto do bom, Aristóteles oferece um repertório de coisas que são boas e possíveis de ser premissas das quais se deve tirar os argumentos, os *tópoi*. De igual modo, ele se preocupou com quais assuntos o político deveria se ocupar, assim, o grande filósofo (I, 4, 1359b [2012, p. 25]) nos diz que são cinco os temas a respeito dos quais se delibera, a saber, finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação.

Interessa-me, dada a natureza deste trabalho, esse último tema, a saber, a legislação. Logo no início da Retórica, Aristóteles (I, 1, 1354b [2012, p. 7]) argumenta que é, “sumamente importante que as leis bem-feitas determinem tudo com o maior rigor e exatidão, e deixem o menos possível à decisão dos juízes”. Além disso, Aristóteles (I, 1, 1354b [2012, p. 7]) assegura que “a decisão do legislador não incide sobre um caso particular, mas sobre o futuro e o geral”. A razão de tais considerações é porque muitos são os fatos subjetivos que podem recair sobre a decisão judicial, princípio que reina até hoje, e nessa polêmica religiosoafetiva os sujeitos argumentantes antiplc trazem à tona o princípio e alegam que o texto do PLC 122 dá margem à discricionariedade dos juízes, argumenta o Dr. Paulo Costa: “A Constituição preceitua, no seu inciso XXXIX, a clareza e a objetividade dos tipos penais. Ao revés, estar-se-ia dando margem a uma discricionariedade ao Juiz, ao Tribunal, quando de uma demanda efetiva.”²⁸⁰ (BRASIL. CDH, 2007, p. 8). Assim, para garantir que leis sejam bem feitas, elas devem ser promulgadas “depois de uma longa experiência de deliberação”, atualmente, diz-se que ela deve fazer um percurso pelo Processo Legislativo, como mostro ao final deste capítulo.

O escopo do gênero deliberativo é bastante amplo, ele diz respeito, portanto, ao que atualmente se compreende ser um domínio discursivo do político, o que obriga o pesquisador a buscar delimitações mais específicas de gênero, a respeito do qual teço, mais a frente, comentários sobre o gênero discursivo Audiência Pública. Mas para chegar lá, antes, preciso tratar das noções de política e de discurso político, condição necessária não apenas para situar o gênero

²⁸⁰ Ele continua: “Por quê? Por intermédio de uso de conceitos indeterminados, elásticos, nos textos legais, e isso ocasiona então uma lei vazia, uma lei simbólica que não teria efetivamente aplicabilidade” (BRASIL. CDH, 2007, p. 8).

audiência pública na democracia participativa, mas, sobretudo, para compreensão do funcionamento discursivo dos campos que estão em conflito no seio do espaço político brasileiro, em torno da Proposta Legislativa 122/2006.

7.2 OS DISCURSOS SECULAR E LIBERAL: TRANSMUTAÇÕES POLÍTICAS

Ao desaparecer a *polis*, “a acepção de política passa a se amoldar às diferentes épocas e organizações sociais” (NASCIMENTO, 2016, p. 97). Por conseguinte, com o pensamento romano, por exemplo, ela tem sua influência, por um lado, do direito romano, por outro, da teologia cristã (SARTORI, 1997). Quanto a isso, pode-se falar de uma influência da teologia política, iniciada por Agostinho, sobre a formação do Ocidente e de sua forma de fazer política (LILLA, 2010) e na maneira como a modernidade se constituiu, como defende Eric Voegelin (1982), numa perspectiva genealógica, por um processo de imanentização, cujos resultados seriam os vários movimentos gnósticos inerentes à era moderna, alguns dos quais seriam: o naturalismo, os socialismos, o nazismo, o fascismo, os liberalismos, os populismos etc. Mesmo que não se concorde com a perspectiva de Voegelin, de todo modo, no decurso de seu desenvolvimento ocidental, a política serve à luta entre o Papa e o Imperador, mais tarde, reflete a cisão que faz surgir o protestantismo, fazendo seu caminho a autonomizar-se em relação à religião e com essa, muitas vezes, a rivalizar pela hegemonia discursiva, sob a batuta liberal.

No seio do Império Romano houve uma disputa intensa pela representação ou pela hegemonia pública em que três verdades, ou melhor, cosmovisões entraram em disputa, a saber, a verdade cosmológica dos impérios, a antropológica da *pólis* e a soteriológica do Cristianismo. O resultado já se sabe, o cristianismo venceu a disputa sobre a religião civil de Roma, mas esse processo foi conturbado, cujo princípio efetivo se deu com a controversa conversão de Flavius Valerius Constantinus ao Cristianismo em 312²⁸¹. Porém, durante boa parte do IV século, a verdade pública predominante permaneceu pagã até o ano de 380 em que Teodósio tornou o Cristianismo ortodoxo a religião obrigatória a todos os súditos imperiais, ameaçando quem desobedecesse a lei, embora se diga que essas leis não foram muito cumpridas, até mesmo o culto oficial ainda permanecera pagão (VOEGELIN, 1982, p. 69). Com a abandono do título de *pontifex maximus*²⁸² de Graciano, o imperador do Ocidente, só então o Governo não teve

²⁸¹ Ver Voegelin (1982, p. 79) para detalhes.

²⁸² Importante saber quem podia ser o *pontifex maximus*. Na antiga república romana, o termo *princips* era uma designação para qualquer cidadão que ocupasse posição de direção ou destaque, cuja essa dessa instituição era o patronato, formando uma relação de favores baseada na lealdade (*fides*), de maneira que quem mais clientes tinha eram os patronos mais influentes, os membros da nobreza patrício-plebeia. Assim, o nível oficial mais alto dos patronos eram os *princips civitatis*, “dentre eles, um poderia ascender à condição de líder inquestionável se

mais a responsabilidade pelo sacrifício de Roma, de maneira que o Altar da deusa Vitória foi removido do Senado. No ano seguinte, com o assassinato de Graciano, as ameaças e uma colheita ruim provocaram crise e fome. Para os cidadãos pagãos, era evidente que os deuses estavam revoltados com o insulto dos cristãos, de maneira que o partido pagão do Senado fez petição a Valentiniano II por meio de Símaco²⁸³ para revogar as medidas anteriores. No entanto, naquele ano de 384, a colheita foi excelente, o que deu base aos argumentos de Santo Ambrósio²⁸⁴, cuja defesa fez do ponto de vista cristão, sobretudo, no argumento que tornou o princípio da representação: “Enquanto todos os homens que são súditos da lei romana servem (*militare*) a vós, imperadores e príncipes da terra, vós próprios servis (*militare*) ao Deus onipotente e à sagrada fé” (AMBRÓSIO, *Epistolae* apud VOEGELIN, 1982, p. 70). Nisto está posto o princípio da representação do político cristão: “o imperador cristão sabe que deve venerar apenas o altar de Cristo e que ‘a voz do nosso imperador deve ser o eco de Cristo’”.

Aí está o início de uma noção teocrática na perspectiva em que o Cristianismo passa a fazer parte também da representação da verdade, de modo que “a teocracia não significa o governo do clero, mas sim o reconhecimento pelo governante da verdade de Deus” (VOEGELIN, 1982, p. 70). Depois do triunfo de Ambrósio, a situação dos pagãos ficou muito difícil, porém quando o Império caiu ante a invasão dos godos em 410 d.C., a nova legislação antipagã foi tida como responsável, de modo que a queda de Roma foi colocada na conta dos cristãos por terem insultado os deuses da religião cívica, uma vez que o ataque aos cultos era um ataque ao *Imperium Romano*.

O que me interessa aqui é apontar para o fato de que, após a tentativa de se impor o Cristianismo por Teodósio, em 380, abriu-se para um intenso debate sobre a relação cristã com a política. Na ocasião, houve posicionamento dos intelectuais cristãos, como Agostinho defendendo a separação entre *civitas coelestis*, a cidade de Deus da cidade dos homens, a *civitas terrena*, pois

pertencesse a uma das famílias tradicionais patrícias e tivesse o cargo de *Principis senatus*” (VOEGELIN, 1982, p. 75). Assim, como escreve Voegelin, “A substância da política romana no período final da república era a luta pelo poder entre os abastados chefes de partidos pessoais, baseado na relação do patronato”. É interessante saber que os chefes de partidos tinham o poder de celebrar acordos, cuja designação era as *amicitiae*, em que a quebra do acordo levava a *inimicitiae*, que eram disputas formais, precedidas de mútua acusação, *altercatio*, as quais, segundo Voegelin, “no período das guerras civis, tomaram a forma de panfleto de propaganda ao público, que descreviam a conduta desonrosa do oponente. Essas *inimicitiae* distinguiam-se de uma guerra formal, o *bellum justum*, do povo romano contra um inimigo público” (1982, p. 75). Claro, aí se tem uma espécie de polêmica pública de então.

²⁸³ Voegelin comenta que “o memorando de Símaco constituiu uma nobre defesa da tradição romana, baseado no antigo princípio *do-ut-des*. A negligência do culto leva ao desastre; Vitória, sobretudo, beneficiou o Império e não deve ser desprezada” (1982, p. 70).

²⁸⁴ Ambrósio, “em sua resposta, pôde valer-se facilmente do mesmo princípio *do-ut-des* e não teve dificuldades em mostrar que a nobre tolerância de Símaco não era tão impressionante caso se considerasse que, na prática, implicava a participação compulsória dos senadores cristãos nos sacrifícios a Vitória.

nesse período houve a tentativa de se representar o governo do reino do Deus por meio do Império. Nisso, mostra-se um traço fundamental do cristianismo que se mostrou perigoso à religião do Império e ao culto ao imperador, a sua desdivinização do mundo, por sua vez, também da política, de maneira que é aí que se tem a verdadeira origem da secularização. Isso porque ficou claro que o destino espiritual do homem não é a política, o *imperium mundi* não pode representar a verdade de Cristo, todavia a igreja. Voegelin escreve:

Este é o fim da teologia política no Cristianismo ortodoxo. O destino espiritual do homem, no sentido cristão, não pode ser representado na terra pela organização de poder de uma sociedade política, e sim apenas pela igreja. A esfera do poder é radicalmente desdivinizada e se torna temporal. A dupla representação do homem na sociedade, através da igreja e do império, foi mantida ao longo da Idade Média. Os problemas especificamente modernos de representação estão ligados à redivinização da sociedade. (VOEGELIN, 1982, p. 83).

Sob esse fundo é possível olhar melhor para o processo que se tornou conhecido como o de secularização, compreendido, comumente, como o recolhimento da religião para a esfera privada, de maneira que ela não mais era responsável por organizar a esfera pública, mas agora a própria política passaria a fazer com suas outras representações de verdades, sobretudo, a científica e iluminista. É importante ressaltar que não é na modernidade que nasce o discurso secular, mas nas entranhas medievais do próprio cristianismo, ora, o próprio termo “secular” (do latim *seculāris*) no contexto das cartas do Apóstolo Paulo tem o sentido de tempo profano, mundano²⁸⁵, seria o temporal em oposição temporal/espiritual. Como assegura Berger (2017, p. 122), “a instituição da Igreja Cristã foi um degrau muito importante rumo a um discurso secular – uma instituição separada do mundo profano”. Todavia, apenas na era moderna que esse discurso tem suas perfeitas condições de possibilidade para organizar a esfera pública, em dialogia com o discurso do liberalismo, do naturalismo e em polêmica com o discurso cristão.

7.2.1 O discurso secular: a hegemonia liberal na esfera pública

Os absolutos a respeito dos quais ouvimos falar sobre a secularização, para dor de cabeça de seus apóstolos secularistas, descobriu-se que ela é, na verdade, não mais que uma teoria com vocação hegemônica, não condizente, por assim dizer, com a realidade em boa parte do mundo,

²⁸⁵ No mundo cristão, quem traz o sentido de secular com relação ao mundo e ao tempo humanos é o Apóstolo Paulo, cujos textos ele refere-se ao “presente século” (*Efésios* 1.21; *1 Timóteo* 6.17; *2 Timóteo* 4.9,10; *Tito* 2.12), que deve ser compreendido como o tempo que antecede a eternidade, que seriam “os séculos dos séculos”. Mais tarde, essa palavra tem também relação com a ideia alemã de “espírito de época” (*Zeitgeist*), dizendo respeito ao clima cultural, moral e intelectual de uma era ou época. Nisso está o tempo meramente humano ou tempo de Deus, “Também se poderia conceber este último como a eternidade, que não era somente um tempo profano sem fim, mas uma espécie de unificação do tempo; daí a expressão *hoi aiones ton aionon*, ou *saecula saeculorum*” (TAYLOR, 2000, p. 288).

pois vê-se que a religião está também praticamente em todo lugar, a exemplo do Brasil. Ao ver-se diante disso, muitos dos teóricos que faziam fila atrás de certa interpretação de Max Weber voltam para outra direção para compreender prudentemente o fenômeno, chamado por alguns, como é a declaração do grande sociólogo da religião Peter Berger (1999) de “*Dessecularização do mundo*”²⁸⁶.

Para descrever o discurso secular, como sugere Berger (2017, p. 110), é formidável uma expressão cunhada pelo jurista holandês Hugo Grotius (1583-1645), fundador do direito internacional: *etsi Deus non daretur* – “como se Deus não fosse dado”, ou melhor, “como se Deus não existisse”. Frase que Grotius usou para argumentar que o direito deveria ser formulado em termos puramente seculares, portanto teologicamente neutro com vistas a ser internacionalmente aceito. Deste modo, “a secularização moderna pode ser vista, de certo ângulo, como a rejeição do tempo divino, e o pôr o tempo como puramente profano” (TAYLOR, 2000, p. 288).

O erro da antiga teoria da secularização foi conceber que todos os discursos na modernidade foram substituídos pelo discurso secular, ou “que a modernidade leva a um declínio da religião”, como argumenta Berger²⁸⁷ (2017, p. 111). Na verdade, no mundo contemporâneo, em muitas áreas ele domina, em tantas outras, divide espaço com o discurso religioso, às vezes, numa intensa polêmica, como se vê na polêmica religiosoafetiva em análise, aparecendo no pedido²⁸⁸ de mais laicidade como condição da aprovação do PLC 122. No entanto, atualmente, é possível dizer que existe, em alguns lugares mais do que em outros, uma posição privilegiada do discurso secular na consciência das pessoas, em alguns poucos casos, exclusiva. Há, portanto, uma coexistência do discurso religioso e do secular, “cada um pertencendo a uma forma específica

²⁸⁶ “*The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*” é o título da obra editada por Berger, cujo primeiro texto é seu e leva o mesmo título, porém com o subtítulo “A global overview”. Berger mostra que, de certa maneira, Max Weber estava certo em postular uma secularização, todavia não radical. Portanto, Berger, juntamente com tantos outros sociólogos, sobretudo por influência dos escritos de José Casanova, para substituir a secularização, fala-se em uma teoria do pluralismo e disso não de uma secularização do mundo, mas de um discurso secular, há também o que Habermas (2013, 2006) chama de pós-secular.

²⁸⁷ Mas a teoria original da secularização “não estava errada como os seus críticos acreditavam. Sim, o mundo contemporâneo está cheio de religião; mas há também um discurso secular muito importante, que levou a que a religião fosse substituída por maneiras de lidar com o mundo *etsi Deus non daretur*” (BERGER, 2017, p. 118).

²⁸⁸ Em defesa da aprovação do Projeto, o Deputado Iran Barbosa (PT-SE), argumenta: “Nesse sentido, Sr. Presidente, eu quero aqui mais uma vez colocar que esta Casa vai estar contribuindo na medida em que ela priorizar o caráter laico do Estado e os direitos que estão assegurados constitucionalmente a todos os cidadãos [palmas]” (BRASIL. CDH, 2007, p. 56). A argumentação de Jean Wyllys vai no mesmo sentido: “Cabe a um Estado laico, neutro, livre de ideologias religiosas, fundamentalistas, como prevê a Constituição, e em favor do bem estar de todos fazer com que esses direitos sejam respeitados” (BRASIL. CDH, 2007, p. 22). Voltarei à questão no próximo capítulo.

de atenção à realidade” (BERGER, 2017, p. 112). De maneira que “a capacidade de manipular diferentes discursos [...] é um traço essencial de uma pessoa moderna” (BERGER, 2017, p. 112), o que dialogicamente se compreende muito bem pelo primado da consciência permeada de vozes sociais (BAKHTIN, 2013). Pode-se falar, nesse caso, de hierarquia de discursos ou valores em que a consciência das pessoas opera. Portanto, nem a secularização é total nem a religião, uma vez que ela é mais uma dentre outras relevâncias²⁸⁹ ou cosmovisões nos múltiplos altares da modernidade.

A modernidade é um gigante projeto civilizatório²⁹⁰ que modifica toda a paisagem do mundo ocidental. Nisso está a primeira globalização que se confunde com a revolução científica iniciada no século XVI ganha fôlego e deixa suas profundas marcas no século XVII, tendo seu vigor em alta no século XVIII, no século das Luzes, representado pelo projeto dos filósofos, chamados de enciclopedistas²⁹¹, cujo objetivo era espalhar a luz que dissiparia as trevas do obscurantismo da consciência dos povos, isso querendo dizer, “levar aos povos a liberdade e a felicidade, a emancipação dos homens e o bem-estar finalmente democratizado” (FERRY, 2012, p. 51). Com isso, a esfera pública foi um novo espaço comum completamente no tempo profano “em que membros da sociedade podiam trocar idéias e chegar a uma idéia comum. Um espaço extrapolítico, secular, metatópico — eis o que era e é a esfera pública” (TAYLOR, 2000, p. 289), de maneira que, como assegura Charles Taylor, “a esfera pública é uma característica central da sociedade moderna” (2000, p. 277).

O grande discurso que move inicialmente esse projeto é o da razão experimental, cujo objetivo é buscar servir à toda humanidade em sua legítima pretensão à universalidade, ou como prefere Ferry (2012, p. 50) à “globalidade”. Para tanto, intenta-se desbancar as outras visões de mundo, tanto a teológica judaico-cristã quanto a cosmológica grega para fazer da Ciência e da Razão os grandes deuses que deveriam conquistar o mundo, o que de certa forma aconteceu. Em um primeiro momento, tem-se os grandes gênios: Copérnico, Kepler, Galileu, Descartes e Newton,

²⁸⁹Berger nos ajuda a compreender melhor isso: “A religião como uma relevância entre outras? Posso ver uma objeção óbvia: a religião não implica sempre uma relevância total – se quisermos, uma “dossel sagrado” [*sacred canopy*] – que abrange todas as outras? Sim, ela implica. Paul Tillich apontou esta qualidade abrangente através do seu conceito de religião como algo que incorpora o “interesse último”: qual o” significado último do universo e de todas as suas muitas realidades? Contudo, isto não impede que possamos atender aos interesses mundanos, enquanto colocamos de lado por um momento os interesses últimos. Fazer isto não significa que a dimensão última – se quisermos, a dimensão cósmica – de todos os nossos interesses seja diminuída ou negada. Significa exatamente que, neste momento, devemos prestar atenção a outras questões” (BERGER, 2017, p. 120).

²⁹⁰O objetivo era uma espécie de política civilizatória, ou seja, o objetivo maior era construir uma nova civilização, um novo mundo moral e político onde os seres humanos seriam mais felizes, portanto, mais livres e mais iguais, cuja tentativa de levar o ideal a cabo vê-se na Revolução Francesa.

²⁹¹Incluem-se dentre eles, Denis Diderot, Jean le Rond d’Alembert, editores da *Encyclopédie*, cuja contribuição recebeu de Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Buffon e D’Holdbach.

os quais desbancam a cosmologia grega, a alquimia e o animismo da Idade Média. Em segundo momento, tem-se Hume, Kant, Voltaire, Diderot, d’Alembert e tantos outros.

Na modernidade das luzes, o ideal de homem não mais está situado no *cosmos*, fruto de uma ética cosmológica grega, nem também no centro da vontade de Deus com seus mandamentos, fruto de uma ética teológica. Contudo, agora é a razão e a liberdade que constituem os princípios fundadores de todos os valores humanos a serem promulgados na era do progresso, ou seja, a *humanitas* do homem – o sujeito, o indivíduo, a pessoa, *cogito ergo sum* - enquanto tal torna-se fundamento do bem e do mal. Tem se aí uma ética republicana das luzes, ou seja, o humanismo, “seu nascimento se realiza amplamente a partir da secularização judaico-cristã da qual ele conserva em muitos aspectos os valores mais essenciais: o livre-arbítrio, a igualdade, no sentido de igual dignidade dos seres humanos, a valorização do trabalho e do mérito” (FERRY, 2012, p. 122).

Há uma ruptura com essas duas outras grandes visões de mundo, assim o Ocidente está diante de outra cosmovisão, fundamento das grandes éticas leigas²⁹²: como o kantismo na Alemanha (o liberalismo alemão), o utilitarismo na Inglaterra (o liberalismo inglês) e o republicanismo na França (o liberalismo francês); cujos temas principais são liberdade, igualdade e laicismo, sob a batuta da revolução científica das Luzes²⁹³.

Ora, se é a partir desse homem que vai se construir toda uma arquitetura ética e moral: o que ele tem de tão maravilhoso e extraordinário para nele se ter todo o fundamento moral? O que o faz diferente de um animal? A resposta inicial virá do manifesto renascentista do homem, escrito por um jovem florentino de 25 anos, Pico Della Mirandola (1463-1496), em seu *Oratio de Hominis Dignitate* (“*Discurso sobre a dignidade humana*”) de 1486, em cujo pequeno texto ele concorda com a tradição que o homem é maravilhoso, mas discorda da razão por que isso se dá. Logo, Mirandola rompe com a ética cosmológica e escalares de que o homem é superior aos animais e inferior aos anjos. Esse, por assim dizer, está fora da hierarquia e não é predeterminado por nenhum modelo particular, podendo ser o que quiser, preencher qualquer função, livre para se inventar, ou seja, ele é histórico. A influência do escrito desse jovem se

²⁹² “A partir de Pico della Mirandola até os enciclopedistas, passando pela célebre teoria cartesiana dos “animais-máquinas”, o gigantesco debate que mobilizará centenas de pensadores por toda a Europa, e milhares de publicações, vai presidir o nascimento do humanismo moderno, quer dizer, o surgimento das grandes morais racionalistas e republicanas, simultaneamente humanistas (não cosmológicas) e leigas (não religiosas), que vão se impor por toda parte na Europa depois da Revolução Francesa” (FERRY, 2012, p. 148).

²⁹³ A cosmologia aristotélica é rejeitada pela ciência moderna em Newton no século XVII, o que prejudica a credibilidade das concepções antigas tanto plano moral como metafísico. E o racionalismo moderno, inaugurado por Descartes compromete o dogmatismo clerical e a retórica dos argumentos de autoridade da Igreja (FERRY, 2012, p. 147).

verá refletida sobre Rousseau, Kant, Sartre e na fenomenologia de Husserl e Heidegger, ou seja, por toda a modernidade. Assim, tem-se daí os direitos universais do homem e uma nova laicidade a moldar a esfera pública.

No projeto de modernidade, proposto pelos iluministas, estava a substituição das verdades religiosas pelas verdades da ciência e de seus especialistas, de maneira que o conhecimento revelado fosse substituído pelo conhecimento científico-racional. Nesse processo histórico e político, “os cidadãos religiosos tornaram-se necessários apenas para a criação e estabilização dos fundamentos normativos do *Estado constitucional (Verfassungsstaates)*” (FREIRE, 2014, p. 49) e laico, porém, depois, suas tradições e valores foram considerados arcaicos e irreconciliáveis com a vida laica pretendida pelo projeto iluminista de mundo (HABERMAS, 2006).

Assim, à medida que a racionalização e a secularização das mais diferentes esferas de atividade vão avançando, a arte, a ciência, o lazer, a cultura e a política passam a ter a mínima influência dos conteúdos religiosos. Resultado disso é que as diferentes esferas saem do domínio da religião, havendo o que Weber chama de “desencantamento do mundo”. Porém, além disso, “O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo irracional” (WEBER, 1979, p. 324). Caem, por assim dizer, em descrédito, os motivos e as razões religiosas à luz das promessas racionalistas de progresso da modernidade, portanto, as razões religiosas deveriam se limitar à esfera privada da sociedade civil²⁹⁴, ou seja, o homem religioso não tem mais voz nessa esfera pública-política liberal. Nas palavras do famoso escritor inglês do início do século passado, Gilbert Chesterton, em sua crítica aos *Hereges* modernos, ele enuncia um paradoxo: “a velha restrição significava que somente o ortodoxo podia discutir religião. A moderna liberdade significa que ninguém pode discuti-la” (2012, p. 40).

Essa era da secularização é a era do iluminismo que formatou o estado liberal, o republicanismo democrático e o que se passou a compreender como esfera pública liberal. Mas para se entender as origens do liberalismo, é preciso compreender a era intelectual de então. Assim, José Merquior (2014), um grande intelectual brasileiro do século XX, em seu clássico *Liberalismo*, lembrando um dos mais importantes intérpretes dessa época, Paul Hazard, assegura “que o Iluminismo foi basicamente uma tentativa de substituir a religião, a ordem e o classicismo pela

²⁹⁴ “A noção de sociedade civil compreende a gama de associações livres que não contam com patrocínio oficial e que muitas vezes se dedicam a fins que de modo geral consideramos não políticos” (TAYLOR, 2000, p. 276).

razão, pelo progresso e pela ciência” (2014, p. 76). Por isso, ele abarca diversas ideias ligados a direitos humanos, governo constitucional, liberdade individual e econômica, gestadas por vários pensadores.

O liberalismo é forjado na reivindicação de direitos religiosos, políticos, econômicos e na vontade de controlar o poder político. Se a fórmula de que a liberdade é igual à modernidade, ambas é igual ao individualismo, sendo assim, como assegura Merquior “sem medo de errar, podemos procurar as raízes do liberalismo na experiência histórica da modernidade” (2014, p. 63). O marco então pode-se dizer que está na Reforma Protestante do século XVI, como diziam os publicistas franceses em reação à Grande Revolução, acusavam Lutero por toda anarquia liberalizante ao soltar “o demônio do individualismo” (MERQUIOR, 2014, p. 63). No entanto, para Albrecht Ritschl (1822-1889), ao redirecionar as energias religiosas em direção ao serviço no mundo e da responsabilidade de cada um para com a família, o trabalho e o Estado, fazendo-o como forma de agradar a Deus, Lutero acabara de libertar o cristianismo do retraimento místico tão comum ao catolicismo e, por conseguinte, ajudar na criação de um ambiente espiritual moderno, como diz Berger, “a Reforma protestante foi outro grande passo na formação do discurso secular” (2017, p 122).

Além disso, colocam na conta de Lutero o afrouxamento dos cadeados sobre os instintos sexuais por largar a batina e casar-se com a ex-freira Katharina Von Bora e “dessacramentar” o casamento. Seria ele um antecessor longínquo da revolução afetiva e sexual do século XX? Talvez não seja bem assim²⁹⁵, mas fato é que o casamento não foi mais considerado um sacramento²⁹⁶, porém uma instituição mundana cuja benção a Igreja deveria dar e, no século XVII, “autores protestantes em diversos países, incluindo Grã-Bretanha, estavam começando a enfatizar os prazeres da vida de casado, incluindo satisfação sexual para os parceiros, bem como, especialmente, a compatibilidade e o afeto” (STEARNS, 2010, p. 138), o que teve consequências para a história da sexualidade.

Assim, há quem veja a Reforma como o antepassado da modernidade, por exemplo, de acordo com Hegel, a metafísica da alma do cristianismo foi o berço histórico do início da

²⁹⁵ Peter Stearns escreve: “Não se tratava de uma expressão revolucionária da sexualidade, e a oposição ao sexo antes ou fora do casamento continuou firme, como parte da manutenção do sistema de família de estilo europeu” (2010, p. 138).

²⁹⁶ Dos sete sacramentos (batismo, confirmação, eucaristia, reconciliação, unção dos enfermos, ordem e matrimônio) da Igreja Católica, o luteranismo reduziu-os a dois, o Batismo e a Comunhão, na interpretação de que Jesus instituíra apenas esses dois, mas não os outros cinco.

individualidade²⁹⁷. No entanto, segundo ele, a individualidade só alcançou sua forma ativa depois da Revolução e de Napoleão, portanto, o divisor de águas está muito mais em 1800 do que em 1500 (MERQUIOR, 2014).

O credo liberal, sobretudo, a respeito da liberdade, recebeu contribuição do tema protestante da inviolabilidade da consciência, mas a questão não é tão simples, pois “as seitas protestantes que sustentavam a liberdade de consciência diante da intransigência católica recaíam muitas vezes, elas próprias, na intolerância e na repressão” (MERQUIOR, 2014, p. 64). De todo modo, algumas correntes da Reforma tornaram-se prefiguração do pluralismo liberal moderno na perspectiva de respeitar o indivíduo heterodoxo. Lembra-se de John Milton (1608-1684), o polemista e poeta-profeta do puritanismo inglês, que na *Areopagítica* (1644), cujo subtítulo é “Discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento”, ao defender a liberdade de consciência argumentou também pela liberdade de opinião. Assim tantos outros como o puritano John Locke, que escreveu sobre tolerância, William Paley, de maneira que “a luta pelos direitos religiosos alimentou a ideia de direitos individuais gerais, uma das próprias fontes do liberalismo” (MERQUIOR, 2014, p. 66).

Nesse embalo moderno, o direito natural desenvolvido na Idade Média, sobretudo, por intelectuais/padres católicos, cujas bases estão no pensamento grego pré-cristão, tornou-se fundamento para o direito público²⁹⁸. Mas foi mesmo a noção de contrato social que ganhou a versão político da teoria do direito natural, o jusnaturalismo, cujas influências receberam desde Hobbes a Rousseau. No entanto, foi em Hugo Grotius (1583-1645), em *De Iure Belli ac Pacis* (“Sobre o Direito da Guerra e da Paz”) que houve a separação do direito natural da teologia, apoiando direito não na natureza das coisas, mas do homem, criando um ateísmo de Estado, assim como fez Maquiavel separando a política da ética. Com Grotius, em seu individualismo, teve-se então o cerne do contratualismo em que a “autoridade legítima passou a ser encarada como coisa fundada em pactos voluntários feitos pelos súditos do Estado” (MERQUIOR, 2014, p. 70). O princípio de Hugo Grotius, “como se Deus não fosse dado”, que posteriormente foi aplicado não apenas ao direito internacional, mas também ao nacional, parece, sob um olhar apressado, ser ateu, mas como nos mostra Berger (2017, p. 110) “este era um ateísmo prático ou metodológico, de maneira nenhuma um ateísmo baseado numa rejeição filosófica da

²⁹⁷ Pode-se lembrar dos gregos e sua liberdade, embora tenha sido uma grande conquista, todavia, não desenvolveu a individualidade humana (MERQUIOR, 2014).

²⁹⁸ Como mostro nas análises das audiências públicas, “quando a Igreja Católica [e também a Protestante] afirma que, por exemplo, as suas doutrinas sobre a sexualidade não dependem dos fundamentos teológicos católicos, mas podem e devem ser aceitas por pessoas razoáveis que adoram outra crença ou nenhuma” (BERGER, 2017, p. 122), recorrem ao direito natural e não apenas ao discurso religioso.

religião”. Na verdade, Grotius era um protestante arminiano, partícipe da Reforma holandesa e envolvido nas controvérsias teológicas de sua época.

Nesse mesmo rio de individualismo, liberdade, direito contratualista, há, por assim dizer, na modernidade, o processo de autonomização da política em que ela se separa do campo religioso, mas também da ética e vai rumo às noções contratualistas e de consenso político como origem da legitimidade, ideia sobretudo desenvolvida por John Locke e Hobbes. Mas antes de ir a Hobbes, a política moderna ganha sua sistematização e separação da religião, primeiro, em Maquiavel, em sua obra clássica *O Príncipe*, em que a autonomia política não é absoluta, porque sua autonomia se dá por sua diferença com a moral e com a religião²⁹⁹, por isso, o Príncipe “não pode observar todas aquelas coisas pelas quais os homens têm fama de bons, tendo mesmo necessidade, para manter o Estado, de proceder contra a fé, contra a caridade, contra a humanidade, contra a religião” (MAQUIAVEL, XVIII). Desse modo, como argumenta Sartori (1997, p. 162), a “moralidade e a religião são ingredientes essenciais da política, mas como instrumentos”, não como leme.

A política, no entanto, em Hobbes, aparece como campo autônomo e autárquico em relação à religião, por isso mesmo, criador de suas próprias regras, porque acredita-se que “o universo humano é infinitamente manipulável, e o Leviatã, o Grande Definidor, é seu manipulador total” (SARTORI, 1997, p. 163). Assim, enquanto Maquiavel compreendia ser a religião uma das sustentadoras da política, Hobbes, como aponta Sartori (1997, p.163), “confiava ao soberano (como o fará mais tarde Comte) o controle da religião”. De todo modo, o que fica claro aqui é a separação entre Cesar e Deus, a política e a religião concreta enquanto campos de ação bem delimitados, ao menos em seus elementos aparentes.

Em Hobbes, volta-se a sua noção contratualista em que o indivíduo aliena todo seu poder ao rei ou à assembleia, não à toa que ele era um absolutista. No entanto, “o contratualismo em Locke representou a apoteose do direito natural no sentimento individualista moderno” (MERQUIOR, 2014, p. 72) e aqui funda-se o direito à propriedade e todos os direitos pessoais, de maneira que eles não podiam se dissolver no pacto social. Ora, se as noções de liberdade, de direitos e de consenso podem ser remetidas a juristas e filósofos medievais, no entanto, só na modernidade

²⁹⁹ Para Maquiavel a Igreja era uma influência corruptora na política italiana porque participava de assuntos seculares (ARENDDT, 2007, p. 88).

esses elementos têm plenas condições de possibilidade em uma sociedade individualista, não hierárquica e não holística.

Assim, ante a tudo isso, vê-se logo que do termo política, pode-se ter dois sentidos básicos, um *stricto sensu* e outro *lato sensu*. Este último está ligado à ação humana orientada pela discussão das ideias, resultando na tomada de decisões para o bem comum, portanto, envolvendo a liberdade, a pluralidade de opiniões, condição *sine qua non* para o debate deliberativo e para a polêmica — aqui as noções vêm desde Aristóteles a Hannah Arendt. O sentido *stricto sensu* da política está ligado à governança, à busca e à manutenção do poder. Porquanto, uma noção bastante influenciada pelas noções de Maquiavel, em *O Príncipe*, e, mais tarde, desenvolvida por Max Webber, na perspectiva de política enquanto controle administrativo, o que implica a necessidade da ordem social e dos aparelhamentos dos processos constitutivos da administração pública, cuja implicação também é a busca pelo poder e a dominação do homem pelo homem. Volto à questão com Habermas e Charaudeau mais à frente.

Temos aqui um primeiro humanismo com suas ideias de política, direito, razão, mérito e Estado-nação. Até aqui tem-se os direitos do homem enquanto cidadão de uma nação esclarecida, portanto, fundados no fato de o homem não ser predeterminado; surgem os Direitos do Homem em suas declarações, primeiro, nos Estados Unidos e, depois, oficialmente, na França de 1789. Assim, independentemente de qualquer religião, etnia, língua e nação, o homem é tido como digno de respeito, e é essa a linguagem que governará a esfera pública. Com isso, coloca-se também o laicismo³⁰⁰, pois se o homem não se define por pertencer a nenhuma comunidade religiosa, então ele pode se distanciar da religião. Coloca-se então o universalismo republicano, daqui que nasce um feminismo e um antirracismo universalista, já que o homem/mulher não é enraizado sexual e etnicamente, ele é fundamentalmente livre. Eis uma retórica liberal, que mais recentemente imiscuída ao socialismo e ao cristianismo social, pauta a moldagem da discussão pública e política moderna. Norberto Bobbio explica melhor:

É verdade que a idéia da universalidade da natureza humana é antiga, apesar de ter surgido na história do Ocidente com o cristianismo. Mas a transformação dessa idéia filosófica da universalidade da natureza humana em instituição política (e nesse sentido podemos falar em “invenção”), ou seja, em um modo diferente e de certa maneira revolucionário de regular as relações entre governantes e governados acontece somente na Idade Moderna através do jusnaturalismo, e encontra sua primeira expressão politicamente relevante nas declarações de direitos do fim do século XVIII. Chamem-na de invenção ou de inovação, mas quando lemos, não mais em um texto filosófico, como o

³⁰⁰ Importa frisar que o termo laico (laicidade, laicismo) aplica-se mais no âmbito jurídico-legal, sendo um fenômeno mais específico dentro do processo de secularização. Voltarei a ele no capítulo 8, seção 9.

segundo ensaio sobre o governo civil de Locke, mas em um documento político como a Declaração dos Direitos da Virgínia (1778): “Todos os homens são por natureza igualmente livres e possuem alguns direitos inatos dos quais, ao entrar em estado de sociedade, não podem, por nenhuma convenção, privar ou despojar a sua posterioridade”, temos de admitir que nasceu naquele momento uma nova, e quero dizer aqui literalmente sem precedentes, forma de regime político, que não é mais apenas o governo das leis contraposto ao dos homens, já louvado por Aristóteles, mas o governo que ao mesmo tempo é dos homens e das leis, dos homens que fazem as leis, e das leis que encontram um limite em direitos preexistentes dos indivíduos que as próprias leis não podem ultrapassar, em uma palavra, o Estado liberal moderno que se desdobra sem solução de continuidade, e por desenvolvimento interno, no Estado democrático (BOBBIO, 2004, p. 93).

Mas, por trás do universalismo do primeiro humanismo estão ideias que sofrerão a crítica da desconstrução. Isso porque, apesar dos Direitos do Homem, ele também teria engendrado o etnocentrismo, a colonização e a indiferença. Juntamente com as críticas dos socialistas, do marxismo, sopram-se os ventos da descolonização de um pensamento desconstrutor, que varrem a França e os Estados Unidos, vindo a ser representado por Lévi-Strauss. Como disse Luc Ferry: “A desconstrução dos princípios fundamentais do primeiro humanismo, por mais injusta que tenha sido, nos fez entrar na lógica da descolonização” (2012, p. 114). Além dessa crítica, Nietzsche (1998), com sua *Genealogia da moral* e seu *Zarathustra* também faz sua crítica à metafísica do humanismo, como continuação em sua aparência leiga e racionalista da religião cristã, as ideias de ideal e real, de além e este mundo, de terra e céu. Assim, o niilismo da Luzes, o “Progresso”, a “Democracia” e a “Razão” tornam-se objeto de desconstrução nietzschiana.

Essas críticas, junto a uma segunda globalização, têm consequências, de maneira que se fala, então, de novo humanismo, como acredita Luc Ferry (2012); o mundo vive então o sopro do vento da era do coração, da sacralização do homem, cuja lógica é a do sentimento, do coração, ou melhor, vive-se a partir do meado do século XX a lógica do reconhecimento, como escreveu Charles Taylor (1994; 2000). Esse novo humanismo não renuncia o Estado de direito, nem a racionalidade científica e nem a liberdade dos modernos, de maneira que seus sustentáculos são o republicanismo, fala-se então de direitos democráticos, de liberalismo radical ou progressista, fala-se políticas de identidade. Ou seja, “o segundo humanismo, pós-kantiano, pós-nietzschiano, pós-republicano, tanto quanto o pós-68, não será mais apenas um humanismo dos direitos e da razão, mas também da emoção e da afetividade” (FERRY, 2012, p. 123), eis as condições de emergência efetiva e consolidação social do campo afetivo, como mostra Eva Illouz (2011).

Assim, como num palimpsesto público, sob um mesmo espaço, discursos divergentes passam então a conviver e a polemizar, muitas vezes, servindo-se dos mesmos termos (igualdade, liberdade, homofobia, preconceito, intolerância, discriminação.), mas que remetem a valores e cosmovisões profundamente divergentes, o que acena, sobremaneira, para *idealtipos*³⁰¹ de homem irreconciliavelmente diferentes, razão de tantas polêmicas. Tudo isso se dá, portanto, no que se chama de democracia liberal ou democracia participativa. Explico a seguir.

7.3 O ESPAÇO PÚBLICO-POLÍTICO NA DEMOCRACIA LIBERAL

Ao longo das últimas décadas, desde o final do século XX, a democracia liberal vem sendo reconhecida como a única forma legítima de governo. Mas, sob a perspectiva do modelo agregativo, vê-se ruir certo apreço firme pelas instituições democráticas, o que é um baque no triunfalismo democrata, de maneira que algumas têm sido as propostas para consolidar as instituições democráticas, dentre as quais o modelo de *democracia deliberativa*, cuja ideia central remete aos antigos gregos, a de que as decisões políticas devem ser tomadas como resultado de um processo de deliberação entre cidadãos iguais e livres.

É sob esse modelo de democracia deliberativa e participativa que o espaço político brasileiro passa a se organizar a partir da Constituição de 1989, em que os cidadãos e seus grupos passam a ter outras possibilidades de participação no fazer democrático. Com isso, os defensores desse modelo acreditam ser possível se alcançar consensos morais, não simplesmente um simples acordo sobre procedimentos adequados, de maneira que tais consensos seriam capazes de satisfazer, como aponta Chantal Mouffe, tanto “a racionalidade (entendida como defesa de direitos liberais) quanto a legitimidade democrática (tomada como soberania popular)” (2005, p. 12).

É sob esse modelo deliberativo que novas polêmicas têm estourado no espaço político, de maneira que é preciso compreendê-lo para entender a razão de como, na variedade semântica da linguagem pública e suas línguas sociais, sentidos se chocarem no íntimo dos mesmos valores, das mesmas palavras, dos mesmos direitos. Mas também, é produtivo compreender alguns elementos que são levados em consideração na análise do espaço político, os quais são

³⁰¹ Nos idealtipos/tipos-ideais é possível reunir como instrumento da ciência social características basilares de um movimento através de uma síntese heurística, o que fez Max Weber ao falar de *Ética Protestante*, cuja variedade dogmática do calvinismo, do luteranismo e de outras doutrinas foram reunidas nesse tipo ideal (ANGENOT, 2015, p. 100, nota).

condizentes com uma perspectiva de uma análise dialógica da argumentação e que são, por assim dizer, indispensáveis para a filosofia de base desta abordagem.

7.3.1 Elementos fundamentais do espaço público-político

Ao se falar de esfera pública é preciso reconhecer que há três tipos distintos de esferas: a privada, a política e a social. Isso que se chama de sociedade é uma esfera híbrida, “na qual os interesses privados assumem importância pública” (ARENDT, 2007, p. 45). A esfera social é, segundo Arendt, uma invenção que “coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional” (ARENDT, 2007, p. 37).

Na origem da privacidade moderna, descobre-se que a função da esfera pública é a de proteger a intimidade, portanto, ela é, em certa medida, oposta à esfera social, mas não à esfera política. Jean-Jacques Rousseau foi o primeiro grande explorador e teórico da intimidade. Para ele, o íntimo e o social são formas subjetivas da existência humana, portanto, não deviam estar opostas como se Jean-Jacques se rebelasse contra Rousseau. Assim, “o indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração” (ARENDT, 2007, p. 49). Desse modo, o que marca essa ascensão e a relação entre o social e o íntimo é o florescimento da poesia e da música em meados do século XVIII e o surgimento do romance como uma arte inteiramente social, enquanto declinava as artes que antes eram públicas, como a arquitetura.

Vê-se que ascensão da sociedade se dá à medida do declínio da família, portanto, “o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes” (ARENDT, 2007, p. 49). Assim, “a sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública” (ARENDT, 2007, p. 56). Nisso está o que Habermas, em sua obra *Mudança estrutural da esfera pública* ([1962] 2014), descreve como a interpenetração entre estado e sociedade, entre o público e o privado no século XIX, isto veio acompanhado pelo que ele chamou de refeudalização da esfera pública (HABERMAS, 2014). Deste modo, à medida que as pessoas privadas se tornam públicas, a esfera pública passava a fechar-se sobre si, privadamente, pautando certo tom de discussão, cuja lógica dominante era a

manipulação das relações públicas, e é nisso que Habermas³⁰² se centra, vendo nela também o declínio da esfera pública liberal e, portanto, a necessidade de uma mudança.

É importante saber que há dois sentidos para o termo público: o primeiro está ligado à sua aparência, portanto, diz respeito à sua visibilidade e audibilidade como condição de existência. Isto porque é a aparência que constitui a percepção da realidade, de maneira que “até mesmo as maiores forças da vida íntima³⁰³ [...] vivem uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública” (ARENDT, 2007, p. 59-60). Ora, é o olhar do outro que garante a realidade do mundo subjetivo, pois o mundo é intersubjetivo, nisso está a questão da sexualidade em sua expressão pública e identitária atualmente. Por isso, o espaço público é o lugar onde as coisas mortais tornam-se, relativamente, imortais³⁰⁴, ou melhor, é a visibilidade que garante a sua existência. Sob esse princípio da aparência pública é que, tanto os movimentos afetivossexuais, quanto a religião, disputam a visibilidade de seus valores e ideias, havendo, por assim dizer, uma batalha pelo reconhecimento das [novas] identidades no espaço público. Volto à questão mais tarde.

O segundo sentido do termo público é que ele é comum enquanto construção humana que junta e separa os seres humanos em suas relações. Isso diz respeito às teias de relações humanas, de maneira que conviver no mundo é ter coisas que se interpõem entre os homens, como uma mesa que se interpõe entre quem se assenta ao seu redor. Deste modo, como escreve Arendt, “a esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer”³⁰⁵ (2007, p. 62) e nisso está o duplo sentido da esfera pública: a publicidade e o fato de ser um espaço comum.

³⁰² A esfera pública tratada por Habermas (2014), em *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), é designada como esfera pública burguesa, privilegiando o papel predominante da burguesia francesa, inglesa e alemã dos séculos XVIII a XX, a qual se fez sob exclusão das outras classes sociais. Nessa esfera burguesa, cujos pontos de encontro eram os cafés, os salões e as sociedades culturais, o uso da força do argumento racional era o que determinava o resultado do debate, segundo Habermas (2014). Mas nessa perspectiva, como coloca Felipe Silva (2001, 122): “será possível encetar uma discussão racional sem ter em conta o estatuto social e económico dos contendores em confronto, como se este fosse algo distinto e separável da identidade pessoal?”. Nisso, inclusive, reside a crítica feminista a essa noção de esfera pública francesa, jacobina e, por seu carácter não apenas descritivo, mas também normativo, a habermasiana.

³⁰³ Esta diz respeito às “paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos” (ARENDT, 2007, p. 59).

³⁰⁴ “a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado a relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais” (ARENDT, 2007, p. 66).

³⁰⁵ Arendt (2007, p. 62) faz uma crítica à sociedade de massa porque, em sua natureza, ela perdeu a capacidade de manter as pessoas juntas, portanto, de elas se relacionarem e de se separarem.

Histórica e progressivamente, a esfera privada se dissolve na esfera social, de maneira que isso se observa no fato de a propriedade privada imóvel transformar-se na propriedade privada móvel, pois tudo passa a ser objeto de consumo, perdendo seu valor privado de localização e ganhando valor social através do dinheiro. Assim, na modernidade o corpo do homem é que passa a ser sua propriedade, não algo fixo do mundo, mas a propriedade da força desse corpo, o que Karl Marx tornou conhecido como “força de trabalho” e o que Locke já dizia que a origem da propriedade está no labor do corpo de uma pessoa. Desse modo, “a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que este indivíduo podia perder juntamente com a vida” (ARENDRT, 2007, p. 80), o que terá reflexo nas questões ligadas à liberdade individual.

Assim, o espaço público é compreendido por Arendt (2007) como o lugar da ação coletiva e organizada dos cidadãos com vistas às questões públicas. A política nesse espaço baseia-se em quatro princípios: a liberdade, a ação conjunta, a isonomia e a comunicação. Com isso, as palavras e os atos humanos são condição da inserção do homem no mundo público, de maneira que o agir é compreendido como o iniciar e tomar a iniciativa livre da mera necessidade biológica ou utilitária.

A noção de liberdade advinda da *polis*, como já disse, emerge da convivência pacífica e da oportunidade igual de participação política com direito à palavra, somente possível nesse espaço político. A ação conjunta diz respeito à ação política mediada pela discussão pública entre iguais, portanto, a *práxis* em Arendt (2007), ou a ação, é sempre em conjunto. Com isso, tem-se a isonomia, que é a essência da liberdade, existente apenas no espaço público, marcado também pela comunicação³⁰⁶, de maneira que o espaço público arendtiano está firmado pelo poder da argumentação e não pelo poder da dominação. Assim para ela, como comenta Carmo, “o pensamento político é representativo e leva em conta as diferentes perspectivas de mundo em busca do consenso, o que ocorre apenas através do debate público, reafirmando a noção do poder político como poder dialógico, comunicativo, de persuasão” (2010, p. 18-19).

O espaço público está para além do físico, porque é o *locus* onde os discursos tornam-se possíveis e os atos tornam-se publicitados como vitrine. É nele que as ações dos cidadãos dialogam e afetam outros cidadãos suscitando respostas, criando, por sua vez, um espaço de apresentação e discussão dos problemas públicos, que forma uma teia de relações humanas,

³⁰⁶ Essa comunicação é a possibilidade da excelência, o que os romanos chamavam de *virtus*, porque na esfera privada há um poder coercitivo e dissimétrico (ARENDRT, 2003).

portanto, de relações discursivas. Ou seja, o espaço público é o lugar do diálogo entre as diferentes instâncias sociais, estatais e não estatais, do agir livre e coletivo.

Nessa perspectiva de espaço público arendtiano é possível uma aproximação com noções bakhtinianas, como o faz muito bem Cristine Severo (2007) e Paula e Severo (2009), mas também com a visada argumentativa da nova retórica, já que Arendt firma-se em parte na perspectiva aristotélica, portanto, nos pilares da retórica. Ora, interessa-me tomar o espaço público-político como um *cronotopo*, onde é possível ver como o tempo se atualiza no espaço, em que é possível analisar como as diferentes vozes e discursos aparecem dialógica e polemicamente, porquanto, ver como os homens falando se constituem uns em relação aos outros no uso de gêneros discursivos, no caso, deste trabalho, em duas audiências públicas.

É no mundo da vida que os vários discursos se fazem e se perfazem, se encontram e se confrontam estabelecendo relações dialógicas. O espaço público é uma construção desse mundo da heteroglossia dialogizada em que o novo e o singular tornam-se possíveis. É aqui que as ideologias cotidianas e as oficiais das diferentes esferas ideológicas da vida se encontram. Nesse espaço público, há diferentes gêneros que cumprem diversas funções, fazendo parte desse grande diálogo público. Nas palavras de Voloshinov:

Os sistemas ideológicos constituídos da moral social, da ciência, da arte e da religião cristalizam-se a partir da ideologia do cotidiano, exercem por sua vez sobre esta, em retorno, uma forte influência e dão assim normalmente o tom a essa ideologia. Mas, ao mesmo tempo, esses produtos ideológicos constituídos conservam constantemente um elo orgânico vivo com a ideologia do cotidiano; alimentam-se de sua seiva, pois fora dela, morrem. (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 2014, p. 123).

A esfera pública, enquanto lugar privilegiado de produção, visibilidade e circulação de certos discursos e gêneros discursivos se alimenta, portanto, dos diferentes valores e ideologias do mundo da vida, de maneira que ela, como assegura Paula e Severo, “é nesse espaço que tanto as ideologias oficiais se elaboram e se transformam, como as mudanças discursivas (semânticas) e sociais ocorrem” (2009, p. 59). Nesse processo, a palavra, realizada em enunciados concretos, é o lugar privilegiado dessas constituições de sentido, de lutas e embates.

O espaço público ganhou atenção específica nos estudos de Bakhtin (1999), ao estudar “*A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*”, no contexto da obra de François Rabelais. Neste estudo, Bakhtin mostra como as feiras, o carnaval e os espetáculos ao ar livre, realizados nas ruas e nas praças públicas, funcionavam como forma de crítica e desestabilização do poder oficial por meio da linguagem e dos diferentes gêneros que ali circulavam. Por exemplo, o que

ocorria no carnaval só era possível naquela festa pública, de maneira que a linguagem carnavalesca ironizava, parodiava, profanava as ideologias oficiais, colocando publicamente outras ideologias e visões de mundo, de maneira que o riso carnavalesco era visto como uma forma de resistência ao estabelecido.

A praça pública era o ponto de convergência de tudo que não era oficial, de certa forma gozava de um direito de “extraterritorialidade” no mundo da ordem e da ideologia oficiais, e o povo aí tinha sempre a última palavra. Claro, esses aspectos só se revelavam inteiramente nos *dias de festa* (BAKHTIN, 1999, p. 132, itálico do autor).

Os dias festivos eram os dias de liberdade, igualdade, franqueza e familiaridade (BAKHTIN, 1999, p. 132). Em certo sentido, essa noção de praça pública encontra ressonância na ideia de esfera pública, sobretudo a da *polis*, de Hannah Arendt (2007), especificamente, no sentido de que lá é um lugar de discursos e de ação política, de publicidade. Ele é um mundo comum construído por indivíduos que podem se relacionar dentro de certos limites pertinentes à aproximação e ao distanciamento, marcando as diferenças de ângulos de visão e, por assim dizer, a singularidade e a emergência do novo nos eventos discursivos.

A ideia de a liberdade e a publicidade possibilitarem o surgimento do novo é condizente com a noção de ato/evento bakhtiniano, uma vez que o novo emerge do encontro responsável e responsivo, que pressupõe a liberdade e o aparecer. Se é possível ver aproximação nesse nível fundamental, já que Arendt e Bakhtin fazem parte de um mesmo *cronotopo* intelectual, essa “ideia de instauração da novidade em um espaço público de liberdade mediante o uso da linguagem pode ser encontrada nos trabalhos de Bakhtin sobre Rabelais e a cultura popular medieval” (PAULA; SEVERO, 2009, p. 61). Mas também, é possível aproximar da argumentação retórica em sua vocação para a liberdade, para a controvérsia e o uso da comunicabilidade argumentativa.

Considero, portanto, importante os princípios da liberdade, da ação conjunta, da isonomia e da comunicação, mas não me vincularei a nenhum modelo normativo de esfera pública-política. Todavia, é importante considerar: para se analisar as tramas discursivas no âmbito político, é preciso ver como os discursos se movimentam, ou seja, ver como as línguas sociais interagem nas relações de força centrípeta e centrífuga, portanto, ver como os discursos funcionam na luta pelo que Angenot (2008) chamou de hegemonia discursiva.

7.3.2 O espaço político e o discurso político

Como se sabe, na sociedade liberal, o poder é resultado de um consenso através de um processo discursivo de legitimidade, portanto, uma relação contratual entre o processo persuasivo plural e a estratégia administrativa. Assim, a noção de política diz respeito à relação de poder constituída pelo poder comunicacional, o qual envolve o agir comunicativo na relação entre os cidadãos mediada pelo diálogo, e o poder administrativo, o que relaciona-se com o agir estratégico, envolvendo, por assim dizer, a governabilidade do Estado. Desse modo, ele capaz de dominar, regular a ação social e individual, ao usar, inclusive, os meios coercitivos e a violência legítima, fruto de uma “dominação legítima” de que falava Weber, contra os que ferem a ordem pública; e nisso os estudos de Patrick Charaudeau (2013), em diálogo com Weber, Arendt e Habermas, ajudam-nos a compreender um pouco mais as questões discursivas das esferas³⁰⁷ pública e política. Focarei agora na política.

Tem-se, nesse processo, o que Charaudeau (2013, p. 17), em diálogo com Habermas e Arendt, chama de ação política que “determina a vida social ao organizá-la tendo em vista a obtenção do bem comum”. É, por assim dizer, essa ação que possibilita, por meio de um representante político, a comunidade decidir coletivamente, o que pressupõe a construção coletiva do projeto comum, fruto de um objetivo comum e de um espaço de discussão onde se constrói esse projeto.

Há, então, uma organização da ação política numa sociedade democrática³⁰⁸, que pode ser compreendida por três elementos básicos: um espaço de discussão dos objetivos, fala-se aqui dos partidos, sindicatos e associações, além da própria mídia; uma maneira de ingresso à representação do poder, no caso, as eleições e, por último, as modalidades de controle, as quais operam, internamente, pelas diferentes instituições e, externamente, por movimentos reivindicativos múltiplos (CHARAUDEAU, 2012, p. 18).

Na ação política estão, por ser assim, implicadas a instância política, a qual tem a responsabilidade do agir politicamente em função do possível, e a instância cidadã, responsável por eleger seus representantes a fim de que eles realizem o desejável. Tem-se aí uma empreitada

³⁰⁷ Tenho chamado de esfera pública e política porque a esfera política é pública, mas esta é maior que aquela, portanto, preciso falar da pública e, agora, especificamente da política. Além disso, uso o termo esfera de maneira ampla, para falar da esfera informal e formal, mas reservo o termo espaço para lugares formais de discussão pública, dando o tratamento específico, o que não quer dizer que não poderia ser chamado de esfera, pois muitos assim o fazem.

³⁰⁸ Essa estrutura de organização pode ocorrer também em regime monárquico ou ditatorial, mas não funcionam plenamente, sobretudo, o espaço de discussão, pois, muitas vezes, como argumenta Charaudeau (2012, p. 18, em nota de rodapé) “o próprio espaço de discussão pode funcionar nesses regimes, ainda que de maneira reduzida ou manipulada, servindo, ao final das contas, de álibi”.

homérica, “nasce, assim, um exercício difícil do poder político, que consiste em ditar a lei e sancioná-la, sempre se assegurando do consentimento da instância cidadã” (CHARAUDEAU, 2012, p. 19). Nessa relação, torna-se indispensável o processo e o espaço de persuasão entre a instância política e a cidadã em um espaço de discussão³⁰⁹, em que aquele “jogando com argumentos da razão e da paixão, tenta fazer a instância cidadã aderir à sua ação” (CHARAUDEAU, 2012, p. 19).

Vê-se que a ação política depende dos lugares de construção dos valores, na relação dialógica e dialética entre os espaços de discussão e de persuasão, de maneira que “o campo político é, como diz Augé, ‘o governo da palavra’³¹⁰” (CHARAUDEAU, 2012, p. 21). Estar, portanto, no poder significa ter a legitimidade de agir em nome dos cidadãos que elegeu. O que, neste caso, pressupõe dois campos que se relacionam e se legitimam num jogo de dominação que lhe é singular³¹¹, “misturando linguagem e ação” (CHARAUDEAU, 2012, p. 23), quais sejam: a discussão razoável de ideias no espaço público e o fazer político no espaço político.

Como já mostrou Arendt (2007), muito embora, desde a Antiguidade grega, o espaço público e o político tenham uma fronteira tênue, é importante não se confundir esse com aquele, trocando alhos por bugalhos, já que o espaço político é uma regionalização no interior do espaço público, majoritariamente, ela é extrapolítica (TAYLOR, 2000). Mas, sobretudo, na era das mídias, a decisão e a ação no campo político leva em consideração a opinião do espaço público, de cuja construção as mídias dialogicamente participam³¹², moldando, por assim dizer, o espaço público e político. É justamente sobre essa perspectiva de espaço político que me concentro em que seja possível ver como as diferentes vozes sociais, os diferentes valores ali se atualizam em torno da discussão polêmica do PLC 122/2006. Para tanto, é preciso fazer mais algumas breves

³⁰⁹ Nesse espaço de discussão, estão em questão os valores diversos e conflitantes em torno dos quais se busca um acordo para tornar possível o viver em comunidade, busca-se uma propriedade coletiva de valores, a qual dá garantia aos direitos e aos deveres individuais. No entanto, esse acordo não é unânime, porque “as diferentes opiniões de partida não desaparecerão sob consenso”, portanto, como assegura Charaudeau (2012, p. 21) “é preciso ver uma sociedade como um conjunto fragmentado de comunidades de opiniões diversas, que a ação política deverá levar em conta na tentativa de gerenciar os conflitos resultantes desse confronto”.

³¹⁰ Charaudeau (2012, p. 21) esclarece: “O governo da palavra não é tudo na política, mas a política não pode agir sem a palavra”.

³¹¹ Enquanto Habermas, Arendt e, sobretudo, Weber veem no poder político apenas um único campo, responsável por exercer violência legítima, Charaudeau (2012, p. 23) se afasta deles e defende que o campo do espaço público e da ação política “se definem segundo relações de força que exigem processos de regulação, que se desenvolvem segundo um jogo de dominação que lhe é próprio”. Essa diferença é muito importante para a compreensão da complexidade do discurso político.

³¹² O que há, portanto, é “um jogo em que todos mudam sob influência dos outros: a opinião sob a influência das mídias, as mídias sob influência da política e da opinião, o político sob influência das mídias e da opinião” (CHARAUDEAU, 2012, p. 25).

considerações sobre o discurso político especificamente, embora eu não pretenda aprofundar além dos elementos que já tenho dado sobre o espaço político.

O discurso político, no sentido amplo, é um discurso válido para um espaço e tempo específicos, não tem a pretensão de obter alcance universal, não há, por seu turno, uma entidade divina que avalize o sentido último da realidade a ponto de cobrir o destino dos indivíduos e das coletividades. Busca, por seu turno, o útil ao bem comum, ou ao menos, assim se constrói, como mostra Aristóteles na *Retórica*. É importante dizer que mesmo sendo um discurso cuja adesão se dá por identificação fiduciária, contenta-se em se apresentar como um discurso da ordem do saber, “uma vez que o político que se dirige ao eleitorado se apresenta como um conhecedor dos problemas da unidade político-administrativa que pretende dirigir e da maneira de resolvê-los, tudo isso visando ao ‘bem do povo’”, argumenta Fiorin (2013, p.24).

O discurso político se funda na disputa pelo poder, sendo um dentre muitos discursos, por assim dizer, não entra na luta do bem contra o mal³¹³, contudo, busca a adesão dos cidadãos para o assentimento do seu projeto de poder como o mais adequado, de maneira que cabe ao político ouvir a opinião pública, o seu grupo de representados. O orador, nesse discurso, busca ser o porta-voz do destinatário que é ao mesmo tempo seu destinador, o povo. No entanto, o político, enquanto representante de um grupo, participa de um evento político como portador de uma responsabilidade especial, de maneira que ele não se exime enquanto sujeito de sua responsabilidade pessoal, como assegura Bakhtin: “Eu posso comprimir um ato político e um rito religioso na qualidade de representante, mas se trata já de uma ação especial [...], mas nem neste caso eu abduco definitivamente da minha responsabilidade pessoal” (2010, p. 112). Por isso, a relação entre o político e os valores cultuados numa dada época no espaço público e político, por vezes, são conflituosos, sobretudo a respeito de temas morais, como o da homossexualidade. Por exemplo, o Senador Magno Malta³¹⁴ argumenta no sentido da impossibilidade da não desvinculação completa entre o político e suas crenças:

[8] ... mas tudo está posto dentro do debate, porque não dá para você desvincular o sujeito que é religioso de um debate desse até daquele que não é [...] Eu acho que o debate é importante quando ele vem, ele aflora, e você pode colocar, que não dá para você separar um homem professor, um homem filósofo, um homem teólogo, um homem religioso, das suas crenças, e isso que ele tem que colocar exatamente, do que pensa. Agora não dá para você também

³¹³ Exceto os discursos messiânico, populista e nacionalista que são construídos a partir da luta do bem contra o mal. Faz isso, justamente, por tomarem de empréstimo elementos discursivos da religião. Mas a acepção de política adotada aqui compreende conceitualmente o campo político como o que já foi definido.

³¹⁴ É pastor evangélico, cantor e Senador da República desde 2003 pelo Partido da República do Estado do Espírito Santo. É membro da Frente Parlamentar Evangélica e conhecido por Presidir a Comissão da Pedofilia.

fazer discussões sem fundamento e que não cabem dentro de uma discussão como essa. Você fala não dá. Por que é que não dá? Mas dá, dá porque é emocional mesmo, nós estamos tratando de problemas da sociedade, de causas da sociedade, e não tem como desvincular disso (BRASIL. CDH, p. 2007, p. 60).

Antes que se cobre demasiados detalhes a respeito do discurso político, importa ressaltar que o que impele esse meu empreendimento não é observar as características do discurso político em si mesmo, no entanto, analisar como no espaço político os discursos, os valores, as ideologias se atualizam, seja pela fala do sujeito político ou do sujeito que representa determinado grupo. Por ser assim, tenho focado nos discursos e características que moldam a relação entre sociedade, espaço público e político, ou seja, na perspectiva bakhtiniana, pretendo ver, como coloca Faraco (2009, p. 67), “a existência de jogos de poder³¹⁵ entre as vozes que circulam socialmente”, através das forças centrípetas e centrífugas, isto é, na disputa pela hegemonia discursiva (ANGENOT, 2008). Por isso mesmo, não estou entrando em muitos detalhes do discurso político, campo de estudo bastante explorado classicamente pela Análise de Discurso³¹⁶, apenas o suficiente e, portanto, quando necessário para a análise, trá-los-ei.

7.4 O ESPAÇO POLÍTICO E OS NOVOS SUJEITOS POLÊMICOS

No seio da democracia deliberativa e participativa, atualmente, dois grandes temas disputam espaço e ganham atenção política. Quais sejam, a questão ligada ao reconhecimento de grupos de identidade, destaco os movimentos afetivossexuais, que incluem a luta feminista e LGBT, e as questões ligadas ao retorno da religião à esfera pública, cujo encontro tem sido marcado por diversas polêmicas tendo o espaço político como uma arena na disputa pela hegemonia discursiva.

A questão que os teóricos da esfera pública colocam é de como integrar as demandas dos diferentes grupos na democracia deliberativa, discussão que se ocupam, sobretudo, John Rawls e Habermas, mas não apenas eles. Além disso, a questão é de como razões não-públicas (razões abrangentes) podem participar das discussões na esfera pública e como os diferentes grupos

³¹⁵ Importante esclarecer que a noção de poder que adoto não se vincula a nenhuma perspectiva marxista ou foucaultiana, mas uma perspectiva que vê o poder, relacionado ao próprio fenômeno da política, como constituído pela força comunicacional e da persuasão, portanto, está intimamente ligada às relações dialógicas, que não são neutras, como comenta Fiorin: “para o autor russo, não há uma neutralidade na circulação de vozes. Ao contrário, ela tem uma dimensão política. As vozes não circulam fora do exercício do poder; não se diz o que se quer, quando se quer, como se quer. Não se trata apenas da atuação do campo tradicional da política, ou seja, a esfera do Estado, estão em causa todas as relações de poder, que se exercem desde as relações do dia a dia até o exercício do poder do Estado” (2009). O que implica esclarecer que a análise das relações dialógicas mostra que o dialogismo incessante é uma utopia bakhtiniana, pois, na verdade, os grupos, normalmente, buscam centralizar o poder, busca a hegemonia discursiva.

³¹⁶ Pode-se lembrar desde os estudos de Pêcheux, Dubois, Maldidier até Courtine. Aqui no Brasil, lembra-se da tese de Osakabe (1979) sobre os discursos de Getúlio Vargas.

sociais podem se fazer representados na democracia deliberativa, na tentativa de conciliar os valores das instituições liberais com a soberania democrática. Na perspectiva de Rawls, há a pretensão de conciliar a ideia de liberdade e de igualdade em um liberalismo democrático³¹⁷; na perspectiva de Habermas, a pretensão é de conciliar e demonstrar a co-originalidade dos direitos individuais fundamentais (direitos humanos) e da soberania popular, de maneira que há uma convergência entre os dois nesse aspecto amplo.

Além dessa convergência no âmbito da democracia deliberativa, ambos acreditam que a racionalidade não é apenas instrumental, mas uma dimensão normativa, de maneira que veem a possibilidade de fundar autoridade e legitimidade em algumas formas de razão pública, o que Rawls chama de o “razoável” e Habermas de “racionalidade comunicativa”. Como comenta Mouffe, “em ambos os casos uma forte separação é estabelecida entre “mero acordo” e “consenso racional”, ao passo que o campo próprio da política é identificado com a troca de argumentos entre pessoas razoáveis guiadas pelo princípio da imparcialidade” (2005, p. 13).

Ambas as versões de democracia deliberativa admitem a pluralidade de valores e interesses e, em benefício da perspectiva agregativa, veem que “o consenso sobre o que Rawls chama de visões ‘abrangentes’ [*comprehensive*] de natureza religiosa, moral e filosófica deve ser abandonado” (MOUFFE, 2005, p. 15), Habermas (2006), depois, flexibilizará a questão. Mas, ambos os defensores não concordam de que isso impossibilite um consenso racional, um tipo de acordo consequente de um raciocínio moral livre entre iguais, a respeito de decisões políticas. Volto à questão mais à frente ao tratar do retorno do religioso ao espaço público.

Ora, no âmbito da análise dialógica é possível analisar como as diferentes vozes sociais aparecem por meio dos enunciados e argumentos mobilizados. Mas, é preciso conhecer como as próprias injunções dos espaços público e político, as quais moldam também a maneira como a linguagem e, portanto, os argumentos com suas questões devem ser manejados. Irei apenas delinear as questões mais importantes a respeito de ambos os campos (afetivo e religioso), porque tratarei elementos específicos na análise dos campos em disputa, na seção dedicada especificamente a cada um.

³¹⁷ “Entre a tradição associada a Locke, que dá maior peso ao que Constant chamou de as ‘liberdades dos modernos’, liberdade de pensamento e consciência, alguns direitos básicos da pessoa e da propriedade e o Estado de Direito, e a tradição associada a Rousseau, que dá maior peso ao que Constant chamou de ‘liberdades dos antigos’, as iguais liberdades políticas e os valores da vida pública” (RAWLS, 1993, p. 5 apud MOUFFE 2005, p. 13).

7.4.1 Os afetos no espaço público e político

Muitos são os elementos que moldam uma época, de maneira que todos eles, de alguma forma, passam pelo discurso. As diferentes imagens do espaço político são resultado de diferentes eventos, bem como o aparecimento de novos sujeitos atuando nesse lugar. Por exemplo, não se deve pensar que foi simples o fato de se falar de [9] “nova posição sujeito para os homossexuais”, como fala Jean Wyllys³¹⁸ numa audiência pública no Senado Federal Brasileiro (BRASIL. CDH, 2007, p. 24). Não entrarei em detalhes agora, mas para que em 2007 ele pudesse dizer isso numa discussão sobre um Projeto de criminalização à discriminação aos homossexuais, muitos fatores discursivos, portanto, culturais tiveram de ocorrer. Aqui, faço lembrar os movimentos intelectuais e sociais que vão desde Freud, passando por Reich, Marcuse, Simone de Beauvoir, os feminismos, Foucault a Butler, o Maio de 68 e as mudanças no seio da sociedade causadas pelas mídias de massa. Darei destaque aqui a estas e deixarei as questões intelectuais mais para frente.

Se a fronteira entre espaço público e político se tornou ainda mais tênue ao longo dos séculos, com a midiaticização da segunda metade do século XX, a fronteira entre o público e o privado começou a ruir velozmente. Isso se deu, de maneira que a midiaticização invadiu o espaço privado, descortinando-o para expô-lo ao olhar público. Assim, a vida doméstica, acostumada ao cotidiano dos afazeres internos do lar, tornou-se exposta nas cenas televisas de novelas, filmes e nas propagandas; o cidadão médio teve sua vida cotidiana no espaço coletivo também midiaticizada, regulando, por assim dizer, o comportamento individual; em certo sentido, como resume Charaudeau (2012, p. 26), “a vida dos sentimentos, que deveria ser completamente preservada do olhar público e que, entretanto, encontra-se na boca de cena televisiva”. Com outros a forte contribuição de outros elementos (a psicanálise, psicologia, a imaginação empresarial e o feminismo), os quais detalharei a partir de Eva Illouz (2011) no capítulo seguinte, os afetos saíram do armário e passam a ter voz na esfera pública e, mais tarde, começam também a pautar a ação política. Ou seja,

Por meio da publicidade, que transforma essas atividades em aposta comercial, os atores, em consumidores, e os objetos que circulam nesses lugares, em artefatos de consumo; pela realidade de pesquisas, que

³¹⁸ É Deputado Federal desde 2011 pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL, Rio de Janeiro). Ele é jornalista com mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor de Cultura Brasileira e de Teoria da Comunicação na Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e na Universidade Veiga de Almeida - ambas no Rio de Janeiro, além de ser escritor. Inicialmente, ele tornou-se conhecido após ganhar a edição de 2005 do reality show Big Brother Brasil, exibido pela Rede Globo.

transformam esses atores em seres de opinião; pelo debate de problemas que surgem nesse espaço que faz desses atores seres sofredores. Assim, tudo o que diz respeito ao privado (doenças, catástrofes, escola, empresa etc.) é tratado sob a ótica da responsabilidade civil (CHARAUDEAU, 2012, p. 26-27).

A política busca organizar a vida dos cidadãos em uma sociedade. Para tanto, segundo Charaudeau (2012, p. 27), em seu campo de ação, ela dispõe de três modos básicos de regulação: primeiro, regula “as relações de força com vistas a manter ou aplainar certas situações de dominação ou de conflito e mesmo tentar estabelecer relações igualitárias entre os indivíduos”; segundo, legisla, “mediante a promulgação de leis e de sanções, orientando os comportamentos dos indivíduos para preservar o bem comum”; terceiro, distribui e reparte “as tarefas, os papéis e as responsabilidades de uns e de outros mediante a instalação de um sistema de delegação e de representação mais ou menos hierarquizado (por nomeação ou por eleição)”.

Esses três modos dependem dos espaços de discussão e de persuasão, os quais são divididos em domínios ou setores de atividade. Assim, vê-se que o espaço público se organiza em torno de alguns tipos de atividades, que têm seus desafios particulares, cuja organização se dá em função de certos campos/setores de ação social, quais sejam, segundo Charaudeau (2012, p. 28): o jurídico, o econômico, o midiático e o político.

Mas é importante perceber que a experiência democrática recente tem demonstrado outros campos interagindo com maior frequência no espaço público e político, modificando a paisagem e obrigando os partidos a se reorganizarem, quais sejam: o campo afetivo, como mostra Eva Illouz (2011), ou as demandas de reconhecimento dos grupos identitários, como aponta Charles Taylor; e o campo religioso, como mostram Habermas, Berger (1999; 2017) e Montero (2009). Assim, há um conflito de imagens de mundo naturalistas e de ortodoxias religiosas no cenário público e político que têm colocado em discussão os pressupostos normativos do Estado democrático de direito.

7.4.2 Questões sobre o retorno da religião

As coisas não saíram como previstas no projeto iluminista e no processo de secularização da sociedade ocidental, de modo que o processo concorrente, chamado de *dessecularização* (BERGER, 1999), tem colocado em cena as razões religiosas nos espaços público e político, muito embora, como se sabe, no Brasil, as fronteiras entre religião e espaços públicos e político sempre foram bastante porosas. De todo modo, internacionalmente, muitos acontecimentos recentes, sobretudo a partir do ataque ao *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos, têm demonstrado um *retorno da religião* e levado importantes estudiosos de

diferentes áreas a revisarem seus conceitos com vistas a compreender a organização do espaço público à luz do Estado de Direito e das democracias deliberativas, como o fazem o filósofo político John Rawls (2000; 2001), o sociólogo Peter Berger, o sociólogo Jürguen Habermas (2006, 2007, 2013)³¹⁹ e tantos outros.

Há, nesse sentido, razoáveis desacordos a respeito do papel da religião no espaço público político nas sociedades que Habermas, em suas obras *Fé e saber* e *Entre o naturalismo e religião* de 2005, tem chamado de pós-seculares³²⁰ (*postsäkularen Gesellschaft*). Isso porque a problemática envolve diversas áreas, mas, sobretudo, a filosofia e as ciências políticas contemporâneas, a sociologia e a ciência da religião. Há, por assim dizer, uma polêmica a respeito do lugar da religião no espaço público político, de maneira que os dois intelectuais, defensores de seus modelos de democracia deliberativa, têm dado azo à discussão: John Rawls (2000), em sua obra tardia, *Liberalismo político*, sobre a noção de *Proviso* e Habermas³²¹ (2006), ante, sobretudo, aos acontecimentos político-religiosos dos anos 2000, com a noção de *tradução cooperativa de conteúdos religiosos*.

Para Rawls (2001), a democracia liberal é caracterizada pelo pluralismo “razoável”³²², portanto, a sociedade política e seus cidadãos podem ser chamados de racionais e razoáveis quanto às suas escolhas e decisões, o que está no âmbito da razão, que pode ser pública ou não-pública. A razão pública tem um conteúdo liberal e diz respeito aos “[...] elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica³²³” (RAWLS, 2000, p. 261). Ou seja, a razão pública é a razão do indivíduo enquanto cidadão de um corpo político da democracia liberal da qual

³¹⁹ Além dessas há ainda *A era das transições*, obra de 2001.

³²⁰ “As sociedades pós-seculares são caracterizadas pela persistente presença da religião não obstante o processo de *modernização social e cultural* pela qual passaram e decorrente da ideia de *verbalização* (*Versplachlichung*) do sagrado, conservando o *aspecto motivacional* dos seus conteúdos religiosos e contribuindo para a manutenção da *integração social*, alcançada não apenas através da dimensão normativa do Estado constitucional democrático de direito liberal” (FREIRE, 2014, p. 36, itálicos do autor).

³²¹ Freire (2014, p. 52, nota) pontua bem: “A *Religionstheorie* de Habermas constrói-se inicialmente a partir das influências do pensamento de Max Weber acerca do processo de modernização das sociedades a partir de sua dessacralização, dos avanços técnico-científicos dos saberes e da burocratização e normatização da vida. Se Habermas encontra-se mais próximo de Weber no início da formulação de sua *Religionstheorie* é a partir dos acontecimentos político-religiosos dos anos 2000 (11 de Setembro de 2001) e das obras que surgem a partir desse período, como *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2001) e *Era das Transições* (2001), que se percebe a atribuição de um papel cada vez mais proeminente da religião no cenário do debate habermasiano sobre a configuração da esfera pública política e quanto aos empréstimos de princípios e conteúdos valorativos que podem auxiliar na manutenção do vínculo social entre cidadãos seculares e religiosos. A hipótese revisionista parece ganhar força, sobretudo, a partir de obras como *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* (2005) e *Entre Naturalismo e Religião* (2005)”.

³²² O pluralismo razoável é definido por Rawls (2001) como resultado normal da cultura de instituições que são livres, portanto, convive com doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, de cunho religioso, filosófico e moral.

³²³ Somente os valores políticos têm voz para se pronunciar ante às seguintes questões, as quais vêm como tópicos do debate político: a) ao direito ao voto; b) à tolerância religiosa. C) à igualdade equitativa de oportunidades; d) ao direito de propriedade (FREIRE, 2014, p. 39).

participa, servindo-se do poder político e da coerção por meio da promulgação das leis e emenda da Constituição. Mas a razão pública, como explica Freire (2014, p. 39), “não se aplica a deliberações e reflexões particulares acerca de questões políticas”.

Contudo nem todas as razões são públicas, não podendo, portanto, participar dos debates públicos as razões não-públicas, quais são: as doutrinas abrangentes de cunho religioso, filosófico e moral. Nesse caso, questiona o próprio Rawls (2001, p. 196): “Como é possível – ou será possível – que os fiéis, assim como os não-religiosos (crentes), endossem um regime constitucional, mesmo quando suas próprias doutrinas abrangentes podem não prosperar sob ele e podem, na verdade, declinar?”.

A resposta de Rawls (2001, p. 200-201) à sua própria questão está no *Proviso*, o qual é um princípio que determina ao religioso a manifestação de compromisso com a democracia constitucional e a tradutibilidade das razões não-públicas, das doutrinas abrangentes religiosas, filosóficas ou morais, em razões políticas adequadas. Assim, Rawls (2001), com a noção de *Proviso*, responde à sua própria questão, esforçando-se para dar lugar à religião e às doutrinas abrangentes na esfera pública, sob a estratégia de se traduzir razões não-públicas para razões públicas, ou seja, as doutrinas abrangentes em argumentos de linguagem política³²⁴. Desse modo, assim como os juízes, os funcionários do governo, em cargos executivos e legislativos, e os discursos de candidatos a cargos públicos encarnam o ideal da razão pública, qualquer cidadão pode fazer parte do debate público utilizando-se da razão pública pelo processo de tradução, sem precisar negar suas doutrinas abrangentes (razões não-públicas), ou seja, sua cultura política de fundo (*background culture*).

Habermas³²⁵ entra nessa discussão e tenta traçar uma resposta ao problema maior e à questão de Rawls. Porém seu receio ante a polêmica que a relação entre laicismo e religião tem provocado centra-se no fato de que por falta de disposição à autorreflexão de ambos os lados, “em certo sentido ambas as tendências contrárias se dividem podendo pôr em risco a coesão da comunidade política mediante uma polarização das visões de mundo”³²⁶, por conta do processo

³²⁴ Rawls (2000) vai além tanto do secularismo dogmático quanto do fundamentalismo religioso a respeito do lugar da religião no espaço público. Assim, ele não se enquadra nem como exclusivista nem como inclusivista no que diz respeito a inclusão ou exclusão da religião no debate público.

³²⁵ Habermas volta as obras de Weber para pensar a religião frente aos conflitos étnicos da Europa da década 1990. De modo ainda mais específico, o autor se depara com a revitalização da política nos Estados Unidos e ver a necessidade de rever o paradigma da secularização weberiano. A partir disso em 2006 ele publica algo específico sobre religião que o artigo “Religião e esfera pública” no *Euroepan Journal of Philosophy* (vol. Nº14, 2006).

³²⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo”.

de modernização que saiu dos trilhos³²⁷. Isso coloca à prova o *common sense* da sociedade civil, por isso, Habermas (2006, p. 10) defende que “o *ethos* da cidadania liberal exige de ambas as partes o cerceamento reflexivo dos limites tanto da fé como do saber”³²⁸. Nesse sentido, cabe ao Estado liberal manter o princípio da igualdade cívica tanto de religiosos como de não religiosos, o que torna possível a solidariedade cidadã³²⁹, argumenta Habermas (2006).

Assim, sob os pressupostos da noção de poder comunicativo (*kommunikative Macht*), que dá a base para a co-originalidade entre a soberania popular e o sistema de direitos, fundamento do processo democrático da política deliberativa e de sua relação primordial com os direitos humanos, Habermas (2006) compreende que os destinatários do direito são ao mesmo tempo os autores de seus direitos. Essa possibilidade se dá pela inclusão política dos indivíduos “quanto à *formação da opinião* e da *vontade política*, onde a justificação e legitimação racional dos resultados alcançados discursivamente efetuam-se na *esfera pública*”³³⁰ (FREIRE, 2014, p. 18-19, *itálicos do autor*).

Por ser assim, através de um processo de mútua cooperação entre cidadãos religiosos e não-religiosos, seria possível um aprendizado em que ambos possam ultrapassar suas cosmovisões e participar, contribuindo, a partir de seu lugar no mundo, para uma tolerância³³¹ e solidariedade cidadã nos limites do Estado liberal. Ou seja, a proposta de Habermas (2007, p. 25-26) é “que a secularização cultural e social seja entendida como um processo de aprendizagem dupla, que obriga tanto as tradições do iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites”, de maneira que ambos levem a sério os argumentos do outro, mesmo em

³²⁷ Para Habermas (2005) são vários fatores que indicam essa saída dos trilhos do processo de secularização, Freire (2014, p. 52-53) resume bem: “a) A transformação dos cidadãos em sujeitos de direitos que lutam apenas pela preservação de suas liberdades negativas (direitos subjetivos); b) Mercados que não se deixam regular democraticamente; c) A esfera privada torna-se colonizada pela economia e pela burocracia e seus mecanismos de ação voltados para fins estratégicos e o sucesso; d) O privatismo do cidadão decorrente do esvaziamento da esfera pública, o que implica por sua vez, na perda da legitimação pública dada a impossibilidade de formação da opinião pública e da vontade política quanto a temas de interesse geral, sem contar os temas políticos de segmentos sociais com demandas específicas; e) A ausência de mecanismos internacionais promotores de processos democráticos de tomada de decisões relativas à solução de questões militares, políticas e econômicas de interesse mundial; f) O fracasso da constitucionalização do direito internacional como mecanismo de salvaguarda de minorias infligidas por conflitos político-militares”.

³²⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber”.

³²⁹ Isso está dentro de uma problemática maior colocada por Habermas (2006), qual seja, se o direito positivo ainda pode ser fiador da integração social, condizente com um pluralismo religioso pacífico, ou a se outras fontes da razão prática, no caso a religião, devem servir como esse mecanismo de solidariedade cidadã.

³³⁰ A noção adotada nessa obra é diferente da cunhada por Habermas em 1962 quando falava de “esfera pública burguesa”. Habermas em “*A mudança estrutural da esfera pública*” ele a trata como constitutivos a opinião e a vontade coletiva.

³³¹ Como comenta bem Freire (2014, p. 50): “Habermas (2006, p. 11) é reticente quanto à possibilidade da produção mecânica (política e jurídica) de uma mentalidade tolerante por parte dos cidadãos crentes e profanizados em curso prazo, pois este processo é histórico, portanto, lento, acidentado e gradual”.

linguagem religiosa quando numa discussão informal³³², diferente do que propõe Rawls com *Proviso*, “a formação da opinião e a vontade não pode canalizar-se por meio de certas proibições linguísticas, não se pode cortar o acesso a possíveis recursos de fundação de sentido”³³³ (HABERMAS, 2006, p. 13). Numa discussão nas esferas públicas formais, todavia, como regem as constituições democráticas, “todas as leis, decisões judiciais, prescrições e medidas sejam formuladas em uma linguagem pública, quer dizer, acessível a todos os cidadãos por igual”³³⁴, contendo, por assim dizer, uma justificação laica (2006, p. 13).

Numa sociedade pós-secular, ante a questões controversas de interesses coletivos, os cidadãos religiosos e não-religiosos, através do fluxo comunicativo de diálogo cooperativo, devem ser capazes tanto de reconhecer os limites da fé quanto da razão, lançando mão das razões corretas para alcançar as mudanças cognitivas necessárias à concretização de processos de aprendizagem social. Para tanto, nesse processo, cujo dissenso é inexorável, é necessária, portanto, uma carga de tolerância maior por conta dos interesses em questão.

No final das contas, tanto Rawls quanto Habermas querem conciliar as “liberdades dos antigos” com a “liberdade dos modernos”, o que gera uma tensão constitutiva entre duas lógicas, as dos liberais clássicos e das liberais radicais. Como resume Mouffe, “Rawls e Habermas querem fundamentar a adesão à democracia liberal com um tipo de acordo racional que fecharia as portas para a possibilidade de contestação. Eles precisam, por esse motivo, relegar o pluralismo para um domínio não-público, isolando a política de suas consequências” (2005, p. 16).

7.4.3 Espaço político em democracia e a análise polêmica

Há um ideal racionalista em ambas as perspectivas, qual seja, que o consenso racional seja possível entre as visões abrangentes. Ambas as abordagens de Rawls e Habermas servem tanto para mostrar como se dá o ideal do consenso ante ao conflito profundo de valores nos espaços público e político - o que muitas vezes se reflete nos ideais de consenso dos sujeitos políticos - quanto para mostrar que este trabalho não se filia a essa visão normativa de esfera pública, de

³³² Habermas (2006, p. 137) estabelece a distinção entre esfera pública informal (igrejas, instituições culturais, sindicatos, associações de interesse público) de esfera pública formal (parlamento, tribunais de direito, poder executivo – governo e funcionários públicos).

³³³ A crítica de Habermas vai no sentido de não obrigar o cidadão crente monolíngue a ter que traduzir suas razões para razões públicas, o que causaria uma dissimetria na discussão com um cidadão não-religioso. Habermas (2006, p. 138) argumenta: “La admisión en la esfera público-política de las manifestaciones religiosas que no han sido traducidas no sólo se justifica normativamente porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden renunciar al uso político de razones presuntamente privadas o apolíticas sin poner en peligro su forma religiosa de vida”.

³³⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “todas las leyes, decisiones judiciales, prescripciones y medidas estén formuladas en un lenguaje público, es decir, accesible a todos los ciudadanos por igual”.

maneira que o olhar que aqui se tem é de ver as interações argumentativas em sua modalidade polêmica. Ora, se a retórica é o rebento da política, tendo seu vínculo fundador com a democracia, ela também, numa perspectiva dialógica, é capaz de servir para se analisar as interações polêmicas nos espaços público e político, vendo como o espaço e o tempo se atualizam nas demandas argumentativas dos sujeitos.

Resumo a crítica que Mouffe faz ao modelo da democracia deliberativa:

Um dos defeitos da abordagem deliberativa é que, ao postular a disponibilidade de uma esfera pública em que o poder teria sido eliminado e onde um consenso racional poderia ser produzido, este modelo de política democrática é incapaz de reconhecer a dimensão do antagonismo e seu caráter inerradicável, que decorre do pluralismo de valores. Eis o motivo por que esse modelo está fadado a menosprezar a especificidade do político, vislumbrado assim como um domínio particular da moralidade (MOUFFE, 2005, p. 19).

Muito embora eu compartilhe dessa crítica de Mouffe (2005) e de muitos elementos de seu modelo agonístico de democracia, cuja atenção chama para o pluralismo de valores, para a ordem política como expressão de certa hegemonia, para a relação entre legitimidade e poder, para o fato de que a confrontação agonística é condição da democracia; no entanto, não adotarei, como o faz Ruth Amossy (2014), ao se vincular a Chantal Mouffe, nenhum modelo prévio de espaço público-político. Portanto, ponho-me a observar como os diferentes modelos se atualizam nas argumentações - razão pela qual esse apanhado da história das ideias é importante -, como atuam as forças da mudança e da conservação, como se busca certa hegemonia discursiva, e adoto, sim, alguns elementos retórico-dialógicos fundamentais que dizem respeito ao sujeito se constituindo intersubjetivamente em seus atos argumentativos: liberdade, responsividade, reponsabilidade, comunicabilidade e a dialogicidade.

Ora, todo esse processo comunicativo e político no espaço público se dá sob o império retórico de traduzir as razões de um campo nas razões do campo do outro, os valores de um campo nos valores do campo do outro. Não é sem razão que o processo argumentativo é característico desse processo de tradução, uma vez que há a adaptação ao auditório, fala-se uma linguagem em comum, linguagem pública, para efetivar-se o processo persuasivo com as mais diferentes estratégias retórico-argumentativas. No entanto, esse processo de tradução não garante em nada o êxito persuasivo, pois o conflito de visões e de valores são, muitas vezes, frequentes, de maneira que esse ideal da construção pelo diálogo não é tão simples, vindo a construção da identidade, tantas vezes, pelo confronto polêmico mais aberto. Ora, se o Estado é o mediador desses conflitos, muitas vezes, no plano mais profundo, eles são insuperáveis, embora, se possa estabelecer acordos políticos que ‘apazigua’ certa polêmica no espaço político, porém não a

elimina publicamente, uma vez que há ali visões em questão não apenas diferentes, mas profundamente divergentes.

7.5 O EVENTO POLÊMICO NO ESPAÇO POLÍTICO

Nessa polêmica religiosoafetiva, o que há são dois grupos de políticos que se dividem antagonicamente em torno do PLC 122, um que o propõe (proponente) e o outro que se opõe (oponente), fazendo o jogo político de representação para fazer valer o ponto de vista de seus representados, sob a face de um terceiro, os ideais democráticos. Mas não basta apenas dizer que há religiosos cristãos de um lado e militantes LGBT de outro para se afirmar que se tem dois campos discursivos, porque fazê-lo é partir de uma visão empírica de campo e, por consequência, não se terá uma boa compreensão do fenômeno, cujo produto descrito pode não ser razoável. Nesse sentido, parece-me ser apropriado olhar a cosmologia do campo e sua cosmogonia não de maneira essencialista, porém de maneira retórico-dialógica, para fazer ver a relação entre o eu e o outro e, portanto, de como eles se constituem mutuamente em um espaço político.

Inicialmente, pensei em passar a descrever as origens do campo religioso cristão até chegar à descrição de sua regionalização, o campo religioso antiplc122, aceitando como metodologia o fato da precedência cronológica da existência do campo religioso e assim fazer o mesmo com o campo afetivossexual pró-plc122. Mas logo descobri que esse procedimento não seria o mais apropriado, porque partiria de um ponto de vista da existência de um campo empiricamente em seus espaços “naturais”. No entanto, neste caso, ambos os campos não estão em seu lugar natural de existência, quais sejam, uma igreja ou a sede de uma associação LGBT *et cetera*, estão, todavia, em um espaço público político. Ambos os grupos não estão, por assim dizer, diante de uma esfera de atividade coberta por seus aparatos materiais de existência, onde lá se produziria seus gêneros próprios, todavia, estão em espaço que permite o aparecimento de ambos os discursos, o afetivossexual reformista e o religioso tradicionalista, em um gênero próprio ao campo político democrático, a *audiência pública*.

Nem a formação dos campos pode ser dada como naturais, nem mesmo a colocação da questão que é objeto de polêmica, pois, para que a criminalização da “homofobia” seja colocada em questão, é preciso ter condições sociais, ideológicas e políticas para tanto, questão que em outras épocas seria absurdamente ridícula em até mencioná-la. Mas, no espaço político democrático, elas são possíveis.

Nessas circunstâncias, preciso lembrar aqui como tenho adotado a ideia da cosmogonia de um campo, ou melhor, como ele se atualiza, marcando seu aparecimento, o que implica compreender as razões de as pessoas se reunirem em um grupo. Sendo assim, faz-se necessário compreender que as pessoas se reúnem em um grupo para defender, justificar ou reagir a um posicionamento, portanto, um grupo se forma em torno de um posicionamento, ou seja, de uma opinião (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 369-370). E toda opinião é uma resposta a um problema, portanto, pode-se dizer que as pessoas se reúnem em um grupo em torno de uma questão problemática e, se há respostas profundamente diferentes ao mesmo problema central, então, tem-se opiniões diferentes, logo, grupos diferentes³³⁵.

Sabe-se que o poder legislativo é formado por políticos que ocupam cargos de deputados federais e senadores, os quais se dividem em diversos partidos e se unem em torno de questões de interesses, seja como oposição, base aliada ao governo ou mesmo centro. Fato é, embora se possa falar de “os políticos brasileiros”, não se está diante de um grupo perfeito, no qual se identificaria todos os indivíduos como membros desse grupo, como se poderia quicá falar da humanidade como grupo perfeito. É prática normal e constitutiva da política, portanto, que os políticos se dividam em torno de interesses de seus partidos³³⁶. Entretanto, em torno de temas morais, existem elementos ideológicos mais fortes que fazem com que eles, para além da orientação dominante de seus partidos, se dividam de maneira diferente. É o que temos a esse respeito em torno do PLC 122/06, em que dois grandes grupos são formados em função dessa Proposição Legislativa.

Há, portanto, dois grupos que se formam em torno de uma questão que se revela fortemente problemática para os envolvidos e obriga a outros políticos a se posicionarem, tornando-se, ao longo do tempo, uma profunda polarização, ao se acionar valores e cosmovisões conflitantes. No entanto, esses grupos já não podem ser vistos como meramente grupo de políticos, embora o sejam, mas é preciso ver quais são as vozes que ali se atualizam, fruto da heteroglossia dialogizada da constituição social brasileira. Isso mostra que a questão em torno da qual se dividem remete a um conflito ainda maior de dois outros campos, portanto, que atualizam visões de mundo, crenças e valores não apenas diferentes, todavia, divergentes a respeito de diversos temas. Tem-se aí, em um espaço político, a atualização dos sentidos do campo afetivo e do campo religioso cristão em dois subcampos, os quais designo, respectivamente, como campo

³³⁵ As pessoas se dividem por grupos de interesses, por visões e por valores, teorias etc. Uma cosmovisão é capaz de reunir tudo e um *cronotopo* ou *Zeitgeist* reúne as cosmovisões de uma época.

³³⁶ Mostrar quais partidos estão na discussão e quais não políticos estão de cada lado.

afetivossexual reformista pró-plc122 e campo religioso tradicionalista antiplc122, em conflito em torno da aprovação do “PL da homofobia”.

De um lado, o grupo pró-plc122 propõe um projeto para responder a uma questão problemática, a criminalização do preconceito por sexo, orientação sexual e identidade de gênero. Como reação a essa proposição, forma-se um grupo de políticos que se opõe à aprovação da versão do PLC 122, alegando que ele acaba por criminalizar a opinião. No entanto, não basta dizer que se está ante a um grupo que se opõe ao PLC 122 para se sustentar que se tem aí um campo religioso antipl122, por isso, é necessário compreender por que se dá a reação ao PLC 122, trabalhar no nível dos argumentos e outros posicionamentos apresentados. Porque dizer que o projeto criminaliza a opinião seria um posicionamento possível a qualquer outro grupo. Esse posicionamento pode ser o central, no entanto, há para além dele, outras razões religiosas para se opor, as quais fazem com que o grupo seja formado em sua maioria por religiosos, acionado, sobretudo, pela Bancada Evangélica.

Esse olhar é possível ao se aplicar uma técnica de ruptura como princípio de compreensão da formação de um grupo. O *Tratado da argumentação* ajuda-nos a compreender melhor isso: “se alguém expressa uma opinião violentamente oposta à dos outros membros do grupo [...] importar-se-á uma ruptura, pois ver-se-á uma incompatibilidade entre a adesão a certa tese e a participação em certo grupo” (PERELMAN E OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 369). Esse mecanismo disjuntivo pode ser aplicado “quer pelo próprio indivíduo, quer pelos outros membros do grupo, quer por terceiros” (PERELMAN E OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 369). Na polêmica religiosoafetiva, os próprios políticos se organizaram em grupos em torno do PLC e não parece ter sido por exclusão. Portanto, estou apenas observando esse processo, mas para além do fato de os próprios partícipes das reuniões apontarem que há ali dois grupos, estou operando essa divisão com o olhar de que esses grupos constituem-se em dois campos discursivos.

O evento polêmico se efetiva justamente porque se dá uma polarização entre dois grupos, formados a partir de dois posicionamentos antagônicos, de maneira que ali se pode ver atualizar diferentes polêmicas numa recorrência à memória argumentativa disponível na esfera pública. Para tal análise dialógica da argumentação é preciso conhecer o gênero discursivo que será objeto de análise, digo, o *corpus*, e o Projeto de Lei da Câmara que é objeto das audiências públicas. Portanto, discorrerei sobre o gênero audiência pública, em seguida, sobre o Projeto de Lei e o Processo Legislativo brasileiro.

7.6 *CORPUS* - AUDIÊNCIA PÚBLICA: UM GÊNERO DEMOCRÁTICO

Na retórica aristotélica, o gênero deliberativo está para a deliberação política. Aqui, a audiência pública é um gênero discursivo que participa do domínio da política, já que não é adequado tomar enquanto objeto de análise a noção muito ampla de gênero deliberativo, muito embora, como aponta bem Rodrigo Barbosa, “os seus princípios constituintes continuam firmes, presentes e passíveis de serem utilizados como ferramenta analítica” (2015, p. 76). Centrar-me-ei em analisar duas audiências públicas ocorridas na Comissão de Direitos Humanos e Participação Legislativa, uma em 2007 e outra em 2011. Esses dois debates dispõem de um conteúdo rico e justifico a escolha de ambos porque, embora tenham havido outras audiências, estas são as que têm ambos os lados discutindo a matéria e em um intervalo de tempo razoável para observar a [re]ocorrência dos discursos e suas modificações. Para tanto, é preciso saber o que é uma audiência pública.

7.6.1 O gênero audiência pública e o PLC 122

Os gêneros discursivos se amoldam e são transmutados seguindo o fluxo da história e os anseios funcionais da sociedade. Por ser assim, por meio do estudo dos gêneros, é possível compreender como o tempo se atualiza no espaço, como já disse, o que Bakhtin (1998) designou como *cronotopo*, o lugar coletivo espaço-temporal de onde as histórias são contadas através das trajetórias dos gêneros. Analisar, portanto, os enunciados produzidos no espaço do gênero audiência pública é observar um processo histórico e ideológico em que tempo e espaço, ou seja, os homens se atualizam e se constituem no coração da democracia liberal e participativa, digo, no espaço público democrático. Pois bem, é justamente essa a proposta deste trabalho.

Sem dúvidas, a audiência pública é um gênero secundário, uma vez que ela se efetiva “nas condições de um convívio cultural mais complexo e relativamente muito desenvolvido e organizado” (BAKHTIN, 2011, p. 263), que é o próprio espaço público que abriga numa região menor o espaço político. Desse modo, a audiência pública é integrada por outros gêneros, como o Projeto de Lei, leitura de atas, de maneira que os políticos traduzem os valores e os anseios dos cidadãos, que lhes chegam, seja pela conversa do cotidiano, seja por relatos etc., representando-os no espaço político. Por ser assim, estudar o gênero audiência pública por meio dos enunciados concretos é estudar uma prática genuinamente democrática, já que, como assegura Evanna Soares, “a realização de audiências públicas está intimamente ligada às práticas democráticas” (2002, p. 263), cujo requisito principal de sua realização é a relevância da questão no âmbito dos direitos da coletividade, como o que podemos ver em debates em

torno do PLC 122/2006. Logo, não custa lembrar que a democracia participativa surge como consequência da insuficiência da então democracia representativa, majoritária no final do século XX, decorrente da necessidade de maior presença dos particulares no processo decisório público, cujos principais instrumentos são a consulta pública³³⁷ e a audiência pública.

A audiência pública é um gênero democrático através do qual as demandas cidadãs, de diferentes naturezas, chegam legítima e argumentativamente na instância governamental. Historicamente, fala-se de uma “*nova cidadania*”, de maneira que essa noção pode ser dividida em três etapas: “(i) a cidadania na civilização greco-romana; (ii) a cidadania individualista do Estado liberal; e (iii) a nova cidadania no Estado social”, cuja ideia norteadora é a de “participação” em que o povo torna-se parte principal do processo e de promoção (OLIVEIRA, 1997, p. 273), ou seja, tem-se aí o direito de participação dos cidadãos, direta ou indiretamente, nas decisões estatais. No Brasil, a Constituição Democrática de 1988 atualiza essa maneira de fazer democracia participativa, de maneira que isso mobiliza, desde a Constituinte, na década de 1980, as diversas esferas sociais para se fazerem representadas nesse processo, o que inclui a religião, sobretudo, os setores evangélicos (FREESTON, 1993) e católicos brasileiros, e os movimentos minoritários.

Ora, quando se analisa uma audiência pública, analisa-se cidadãos de uma democracia participativa argumentando, com transparência e legitimidade, nas tomadas de decisões a respeito de seus direitos, sob os princípios do direito de defesa, do contraditório e do devido processo legal. No Brasil, a audiência pública subsidia o desempenho da função legislativa, conforme art. 58. § 2º. 11. da Constituição da República de 1988, da função judiciária (art. 9º, § 1º. da Lei nº 9.868/1999) e da missão institucional do Ministério Público (art. 27, parágrafo único, IV, da Lei nº 8.625/1993); enquanto instrumento de instrução do processo administrativo federal, esse gênero tem previsão na Lei nº 9.784/1999, objetivando o desempenho da função administrativa pelos entes da Administração Pública Direta e Indireta, dos três Poderes da União (Legislativo, Executivo e Judiciário), além de ser tratada em leis específicas³³⁸ (SOARES, 2002).

O fundamento prático da realização da audiência pública consiste do interesse público em produzirem-se atos legítimos, do interesse dos particulares em apresentar argumentos e provas anteriormente à decisão, e, pelo menos em

³³⁷ Diferente da audiência pública, a consulta pública “tem a ver com o interesse da Administração Pública em “compulsar a opinião pública através da manifestação firmada através de peças formais, devidamente escritas, a serem juntadas no processo administrativo” (SOARES, 2002, p. 267).

³³⁸ São leis que regem o meio ambiente, as licitações e contratos administrativos, a concessão e permissão de serviços públicos (SOARES, 2002).

tese, também do interesse do administrador em reduzir os riscos de erros de fato ou de direito em suas decisões, para que possam produzir bons resultados. Tem a ver com o antigo “princípio jurídico *audi alleram pars*: es la necesidad política, jurídica y práctica de escuchar al público antes de adaptar una decisión. cuando ella consiste en una medida de carácter general, un proyecto que afecta al usuario o a la comunidad, al medio ambiente: o es una contratación pública de importancia. etc. [(GORDILHO, *Tratado de Derecho...*, p. XI-7)]” (SOARES, 2002, p. 264).

Pode-se afirmar, portanto, que a audiência pública é um gênero discursivo, genuinamente democrático, que possibilita setores da sociedade civil (pessoas físicas ou representantes civilmente organizados) e autoridades públicas se reunirem em um espaço para ampla discussão pública na modalidade argumentativa oral³³⁹, a respeito de um assunto de interesse dos cidadãos, os quais são capazes de influir, dialógica e persuasivamente, no processo decisório, administrativo, legislativo ou jurídico, da autoridade sobre a coisa pública. Sendo assim, a participação popular deve ser ativa, pois, do contrário, com “participação” apenas passiva, silenciosa e contemplativa, não se caracterizaria como audiência pública, mesmo aberta ao público³⁴⁰, cuja sessão deve ser previamente combinada e publicitada. Porque, afinal, é por meio da audiência pública que “o responsável pela decisão tem acesso, simultaneamente e em condições de igualdade, às mais variadas opiniões³⁴¹ sobre a matéria debatida, em contato direto com os interessados” (SOARES, 2002, p. 261).

No âmbito legislativo, a audiência pública, com o objetivo de integrar representante e representado, parte de um comando constitucional (art. 58. §2º, II, da Carta de 1988), cujo cumprimento é dever das comissões do Congresso Nacional e da Casa (Câmara e Senado Federal³⁴²), como se dá na análise em questão de uma audiência na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH). No Regimento Interno da Câmara, fixa-se um tempo de vinte minutos para o convidado, cujo prolongamento fica a juízo da Comissão, no entanto, tais detalhes não aparecem no Regimento do Senado, de maneira que os detalhes ficam a cargo da Comissão; o importante é que ela cumpra seu dever de ouvir os representados e representantes, defensores e opositores da matéria. Por exemplo, na audiência pública da CDH de 2007, o Presidente da Comissão estabeleceu, para cada painalista, um tempo de dez minutos

³³⁹ Soares assegura que a oralidade é o traço marcante da audiência pública (2002, p. 267).

³⁴⁰ A audiência pública do dia 08 de dezembro de 2011 teve participação apenas dos senadores, embora aberta ao público, o que poderia haver dificuldade de formalmente se classificar como audiência pública, no entanto, parece valer o fato de estarem ali representadas ambas as partes da questão. De todo modo, a sessão foi conduzida formalmente como audiência pública e reconhecida por seu Presidente assim.

³⁴¹ As opiniões podem acolhidas ou rejeitadas, dado o caráter consultivo da reunião (SOARES, 2002).

³⁴² O Regimento Interno do Senado Federal. no art. 90, II, estabelece como uma das competências das Comissões a realização de "audiências públicas com entidades da sociedade civil (Const. art. 58, § 2º. II)".

e mais cinco; na audiência de 2011, o tempo foi de dez minutos, com protestos a fim de alongamento. Em suma, vê-se que, na elaboração de uma lei, tem-se um processo profundamente dialógico e, por vezes, polêmico, envolvendo diversos setores da sociedade, num espaço público-político.

Neste trabalho, o conteúdo das audiências é analisado a partir do material audiovisual cedido pela Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal (BRASIL, 2007b; 2011b); no entanto, por ter disponível a transcrição completa fornecida pelo Senado Federal em forma de Ata de Reunião (BRASIL, 2007a; 2011a)³⁴³, utilizarei também a transcrição, pois, após avaliação cuidadosa e ajustes da fidelidade do texto ao conteúdo audiovisual, esse material me oferece uma economia formidável, já que precisaria fazer a transcrição do audiovisual. Com isso, esclareço que, enquanto audiência pública, que é majoritariamente oral, a análise deve se dar ao se verificar toda a contextualidade audiovisual para compreensão adequada dos pronunciamentos. No entanto, não focarei em análises verbovisuais ou semióticas específicas, porque foge ao intento imediato deste trabalho, cujo aparato teórico precisaria de elementos precisos para tanto.

Para situar melhor, o PLC é uma designação dada aos projetos de lei que são encaminhados da Câmara dos Deputados ao Senado Federal, o 122/06 é fruto de uma nova redação produzida pelos deputados a partir do PL 5003/2001, proposto pela então deputada Iara Bernadi (PT), ao qual foram apensados mais três outros projetos semelhantes (PL 5/2003, PL 3143/2004; PL 3770/2004). Desse modo, ele altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. O PLC 122, como é conhecida, já chegou ao Senado sob protestos dos senadores que faziam oposição, a maioria da Bancada Evangélica³⁴⁴, alegando que ele foi aprovado na

³⁴³ Os arquivos das atas estão nos Anexos desta tese. Originalmente, elas estão disponíveis. Respectivamente: *Ata da 24ª reunião (extraordinária) da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária, da 53ª legislatura*. Brasília: Senado federal, 2007. Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014. E *Ata da 96ª reunião (extraordinária) da comissão permanente de direitos humanos e legislação participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária da 54ª legislatura*. Brasília: Senado federal, 2011. Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.

³⁴⁴ Conhecida também pelo nome Frente Parlamentar Evangélica, na ocasião, em 2011, era constituída por 73 parlamentares, sendo 70 deputados federais e três senadores evangélicos.

Câmara a partir de uma manobra, cuja votação teria acontecido em um horário favorável aos interessados na aprovação do PL, pois a plenária estaria vazia.

No Senado, o projeto foi colocado para votação no dia 15 de março de 2007, mas logo retirado, marcando uma Audiência Pública³⁴⁵ para o dia 23 de maio, a qual ocorreu, tendo como resultado o reconhecimento de que ainda se precisava mexer no texto, para o agrado das partes envolvidas, e se faria um parecer pela senadora Fátima Cleide, o qual foi apresentado no dia 14 de outubro de 2007. Após isso, o PL 122 tramitou na Comissão de Assuntos Sociais (CAS), depois pela Comissão de Direitos Humanos (CDH); houve tentativa de se colocar o projeto com a mesma redação que veio da Câmara para ser debatido e ser votado, mas sem sucesso. Após isso, em 14 de outubro de 2009, a Senadora Fátima Cleide³⁴⁶ apresentou um novo parecer ao PLC fazendo mudanças para tentar atender as demandas, tanto da comunidade LGBT, quanto da ala religiosa do Congresso Nacional, remetido à CAS e à CDH. Depois disso, houve algumas solicitações de realização da Audiência Pública com a finalidade de instruir a matéria, mas no dia 12 de janeiro de 2011 o projeto foi arquivado, vindo a ser desarquivado no dia 08 de fevereiro de 2011, sob requerimento da Senadora Marta Suplicy. Esta veio a tornar-se relatora da matéria e que, depois de algumas tramitações, apresentou relatório pela aprovação da matéria na forma Emenda (substitutivo), cuja discussão, integrante do *corpus* em análise neste trabalho, deu-se na 96ª Reunião (Extraordinária) da Comissão Permanente de Direitos Humanos e Legislação Participativa. Esta tornou-se uma Audiência Pública, da 1ª Sessão Legislativa Ordinária da 54ª Legislatura, no dia 08 de dezembro de 2011; importa dizer que, nessa modalidade, apenas os senadores fizeram uso da palavra³⁴⁷.

³⁴⁵ Participou da Audiência Pública os convidados: Livia Nascimento Tinôco – Procuradora da República, representando Ela Wiecko, Subprocuradora da República e Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão do MPU; Jean Wyllys de Matos Santos – Professor Universitário; Paulo Fernando Melo da Costa – Advogado; Ivair Augusto dos Santos – Secretário Executivo do Conselho Nacional de Combate à Discriminação, representando Paulo de Tarso Vanucchi – Secretário de Direitos Humanos da Presidência da República; Paulo Leão - Presidente da Associação Católica de Juristas do Rio de Janeiro, representando o Padre José Ernani Pinheiro, assessor para questões políticas da CNBB; Reverendo Guilhermino Cunha – Membro da Academia Evangélica de Letras do Brasil; Evandro Piza – Mestre em Direito Penal. E os seguintes senadores fazem uso da palavra: Senadoras Ideli Salvatti, Patrícia Sabóia Gomes, Serys Slherissarenko, Fátima Cleide e as Deputadas Federais Cida Diogo e Manuela D'Ávila, os Senadores Paulo Paim, Geraldo Mesquita, Senador Marcelo Crivella, Wilson Matos, Eduardo Suplicy e Magno Malta e os Deputados Federais Robson Lemos Rodvalho, Hidekazu Takayama, Henrique Afonso, Iran Barbosa.

³⁴⁶ É graduada em Letras, tem forte ligação com os movimentos sindicais de professores. Foi Senadora da República Federativa do Brasil de 2003 a 2011 pelo PT do Estado de Rondônia.

³⁴⁷ Os senadores que fizeram uso da palavra: Sr. Presidente da Comissão, Paulo Paim (PT/RS) Marta Suplicy (PT/SP), Magno Malta (PR/ES), Eduardo Suplicy (PT/SP), Marinor Brito (PSOL/PA), Walter Pinheiro (PT/BA), Cristovam Buarque (PDT/DF), Lídice Da Mata (PSB/BA), Marcelo Crivella (PRB/RJ), Sérgio Petecão (PSD/AC).

Para melhor compreensão do que está em questão, julgo necessário se compreender melhor a história do PLC 122/2006 e o Processo Legislativo, objeto da próxima subseção.

7.7 O PROJETO DE LEI E O PROCESSO LEGISLATIVO

A luta por direitos numa sociedade democrática se dá em diferentes instâncias, desde a mobilização social dos cidadãos e dos grupos organizados até a instância legislativa, cujo objetivo é fazer as leis que lembrem o cidadão de seus deveres e garantam os seus direitos. No Brasil, como em tantos outros países, o processo de elaboração dessas normas não é tão simples, pois é resultado de um conjunto de atos previamente estabelecidos pela Constituição Federal (BRASIL, [1989], 2011a) e detalhado pelo Regimento Interno da Câmara dos Deputados (BRASIL, 2011b) e do Congresso Nacional (BRASIL, 2015), dos quais os Parlamentares fazem uso com vistas a legislar e a fiscalizar.

O Processo Legislativo, que diz respeito ao caminho de criação de uma lei, se instaura a partir de algumas proposições, definidas previamente pela Constituição Federal, em seu art. 59³⁴⁸, quais sejam: Propostas de Emendas à Constituição (PEC), Projetos de Lei Complementar (PLP), Projetos de Lei Ordinária (PL), Projetos de Decreto Legislativo (PDC), Projeto de Resolução (PRC), Medidas Provisórias (MPV). Desse modo, vê-se que uma proposição³⁴⁹ é toda matéria sujeita à deliberação da Câmara ou do Senado e, por ser deliberado, o caminho da Proposição, até tornar-se Lei, é profundamente dialógico em suas variadas dimensões, porque uma norma legal é constituída por disputas, concessões e vozes múltiplas, que se fazem e se perfazem na história.

Já que o foco deste trabalho recai sobre um Projeto de Lei da Câmara (PLC), em vista disso, focarei as considerações descritivas no que se chama de projetos de leis ordinárias, que são os mais comuns, dentro dos quais se enquadra o PLC 122/2006 (doravante, PLC 122/06 ou apenas PLC 122).

Importa deixar claro que cada tipo de proposição tem seu próprio caminho a trilhar até que seja aprovado ou rejeitada. No caso do PL, ele pode ser apresentado, como prefigurado no art. 61 da Constituição, por iniciativa de qualquer parlamentar (senador ou deputado), individual ou

³⁴⁸ Seção VIII, Subseção I.

³⁴⁹ Além dos elencados, há ainda outros tipos de proposição apreciados pela Câmara e pelo Senado, tais como: pareceres, emendas, propostas de fiscalização de controle, indicações, etc.

coletivamente, pelo Presidente da República, pelo Supremo Tribunal Federal, pelos Tribunais Superiores, pelo Procurador-Geral da República, ou por iniciativa popular³⁵⁰.

A Casa Iniciadora, que pode ser o Senado ou a Câmara dos Deputados, diz respeito ao local onde se origina o Projeto de Lei Ordinária, no caso em questão, originou-se na Câmara, proposto pela deputada Iara Bernardes. Dá-se, então, a primeira etapa, em que o projeto será objeto de avaliação das Comissões específicas ou, às vezes, pelo Plenário³⁵¹. Ao se apresentar um PL, tanto no Senado quanto na Câmara, a Mesa Diretora designa as comissões pelas quais a proposição deve passar para ser analisada; por exemplo, todo projeto deve passar pela Comissão de Constituição de Justiça³⁵² (CCJ), pois é a responsável por aferir a constitucionalidade da proposição, não entrando, todavia, na análise de mérito, ou seja, se o projeto é oportuno ou não à nação naquele dado momento, porém, analisa sua relação legal com a Constituição.

Em qualquer Comissão se tem uma diretoria e seu Presidente, o qual é o responsável por definir um parlamentar para ser o relator³⁵³ do projeto, cuja responsabilidade é a de emitir um parecer³⁵⁴, dito de outro modo, produzir um relatório que pode ser pela aprovação, aprovação com mudanças ou arquivamento da proposição. O relatório produzido torna-se objeto de apreciação dos integrantes da Comissão, os quais podem acatar ou não as mudanças propostas pelo relator.

Após as discussões resultantes de alterações, por ora, tanto do projeto original ou do relatório, o texto da proposição ganha o formato, ou melhor, a cara dada pela Comissão. Na Comissão seguinte, o texto da proposição deve ser exatamente o mesmo que saiu da Comissão anterior; semelhante princípio vale quando o projeto de lei passa da Câmara dos Deputados para o Senado Federal, ou seja, quando se torna um Projeto de Lei da Câmara³⁵⁵, o que ocorreu com o

³⁵⁰ “A Constituição Federal de 1988, em seu art. 14, inciso III e art. 61, § 2º, prevê a apresentação de projetos de iniciativa popular à Câmara dos Deputados desde que disponham sobre temas que não sejam de iniciativa privativa do Presidente da República e contenham a assinatura de, no mínimo, 1% do eleitorado nacional, originários de, pelo menos, cinco Estados, com não menos de 0,3% dos eleitores de cada um deles” (CAMARA DOS DEPUTADOS, 2016)

³⁵¹ Muitos projetos têm suas votações concluídas nas próprias Comissões sem precisar ir ao Plenário, outros seguem para análise do Plenário, em casos em que há recurso de um décimo dos membros da Casa.

³⁵² Normalmente, essa Comissão recebe por último o projeto, antes de ir para votação no Plenário.

³⁵³ O relator tem o poder de mudar a redação do projeto, incluindo texto ou o retirando, desde que não altere a essência da proposição.

³⁵⁴ É uma apreciação bem fundamentada a respeito da proposição, cujo resultado é um relatório a ser votado pela Comissão.

³⁵⁵ O último termo designa de onde procede projeto. Caso tenha saindo do Senado para a Câmara dos Deputados, passa a chamar Projeto de Lei do Senado.

Projeto de Lei 5003/2001, que, ao chegar ao Senado, tornou-se PLC 122/2006, com o mesmo texto da Casa emissora.

Quando passa de uma casa para outra, a que recebe o projeto é chamada de Casa Revisora, onde ele passa a ser analisado também pelas Comissões e, se for o caso, pelo Plenário. Ao terminar a tramitação na Casa Revisora, diz-se que o projeto foi aprovado pelo Congresso Nacional; A partir daí, a lei passa para ser sancionada pelo Presidente da República, seguindo imediatamente para publicação³⁵⁶, ou pode ser vetada³⁵⁷. Neste caso, a matéria volta para o Congresso Nacional e o veto, ao ser colocado em votação, pode ser derrubado ou confirmado, respectivamente, seguindo para a publicação ou para o arquivamento.

7.7.1 O Projeto de Lei 5003/2001: antecedente

O PLC 122/2006 é um projeto resultante do apensamento de vários outros projetos propostos na Câmara dos Deputados, poderia dizer que desde então é densamente dialógico, por isso farei um percurso por seus antecedentes para mostrar como se deu a constituição das redações que serão objeto de discussão pelos senadores e análise deste trabalho.

O Projeto de Lei 5003-01, apelidado, mais tarde, formalmente, como *PL da Homofobia*³⁵⁸, foi apresentado pela então deputada Iara Bernardi, do Partido dos Trabalhadores (PT), em 7 de agosto de 2001, que, para justificar sua propositura, invocou a Carta Magna em seu artigo 5º³⁵⁹ e defendeu a necessidade de o Congresso Nacional contemplar a diversidade da sociedade brasileira, resguardando, portanto, os direitos das pessoas discriminadas em relação à sua orientação sexual, a qual, segundo a autora, é “um direito personalíssimo, atributo inerente e inegável à pessoa humana” (BRASIL, 2001).

A redação inicial do PL prevê, no art. 1º, a sanção a qualquer pessoa jurídica que, por quaisquer meios, “promoverem, permitirem ou concorrerem para a discriminação de pessoas em virtude de sua orientação sexual” (BRASIL, 2001, p. 35606). No art. 2º, estão descritos quais são atos

³⁵⁶ Se a lei for sancionada, o Presidente da República tem 48 horas para enviar para publicação no Diário Oficial da União.

³⁵⁷ O veto pode ser parcial, como prevê a Constituição, art. 66: “§ 2º O veto parcial somente abrangerá texto integral de artigo, de parágrafo, de inciso ou de alínea”.

³⁵⁸ O epíteto dado ao PL consta na descrição como “Explicação da Ementa: PL da Homofobia” (BRASIL, 2001). No entanto, ainda não é possível ter certeza quando o PL 5003/2001 foi apelidado como PL da Homofobia, porque essa designação pode ter sido dada em anos posteriores, já que em 2001 as discussões giravam em torno da questão da discriminação por Orientação Sexual.

³⁵⁹ “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”(CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 2011).

de discriminação por orientação sexual, como: constrangimento ou exposição ao ridículo; proibição de ingresso ou permanência; atendimento diferenciado ou selecionado; preterimento quando da ocupação de instalações em hotéis ou similares, ou a imposição de pagamento de mais de uma unidade; preterimento em aluguel ou locação de qualquer natureza ou aquisição de imóveis para fins residenciais, comerciais ou de lazer; preterimento em exame, seleção ou entrevista para ingresso em emprego; preterimento em relação a outros consumidores que se encontram em idêntica situação e adoção de atos de coação, ameaça ou violência. Importa dizer que esse PL não tinha, inicialmente, a intenção de alterar a lei 7.716/89.

No art. 3º, estão elencadas as sanções que tinham apenas efeito administrativo, quais sejam:

- I- Inabilitação para contratos com órgãos da administração pública direta, indireta ou funcional;
- II- Acesso a créditos concedidos pelo Poder Público e suas instituições financeiras, ou a programas de incentivo ao desenvolvimento por estes instituídos ou mantidos;
- III- Isenções, remissões, anistias ou quaisquer benefícios de natureza tributária (BRASIL, 2001, p. 35606).

Ao justificar o PL apresentado, a deputada Iara Bernardi argumentou ainda que “a presente proposição caminha no sentido de colocar o Brasil num patamar contemporâneo de respeito aos direitos humanos e da cidadania” (BRASIL, 2001, p. 35607) e, por isso mesmo, conclamou todos a apoiarem o projeto. Após isso, o PL foi encaminhado para a Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania, recebido em 14 de setembro de 2001. Como relator, foi designado, em 12 de novembro de 2001, o Deputado Bispo Rodrigues³⁶⁰ (PFL – Partido da Frente Liberal)³⁶¹, o qual era integrante, à época, da Bancada Evangélica, que ainda era uma organização informal. Em 18 de dezembro de 2002, o projeto foi devolvido sem relatório, tendo sido arquivado em 31 de janeiro de 2003.

Passada a legislatura 1999-2003, um novo cenário se configura com a ascensão do Partido dos Trabalhadores ao poder, de maneira que, se antes havia 113 deputados mais à esquerda, o número aumentou para 150, em certa medida, o que possibilitava maior capacidade de articulação dentro da Casa e “a possibilidade de ocupação das instâncias decisórias do Congresso” (DIAP, 2002, p. 11-12). O que, de certa forma, ocorreu, pois na legislatura 2003-2007 houve um grande crescimento da esquerda sob liderança do PT. É importante dizer que foi nessa legislatura que a Frente Mista pela Livre Expressão Sexual, o que é atualmente a

³⁶⁰ Ele era um dos mais influentes líderes da Igreja Universal do Reino de Deus.

³⁶¹ Depois o Deputado passou para o Democratas (DEM).

Frente Parlamentar pela Cidadania LGBT, foi instalada. De igual modo, foi também oficializada a Frente Parlamentar Evangélica. De todo modo, o PLC 5003/2001 teve mais facilidade para tramitar, sendo desarquivado em 21 de março de 2003. Feito isso, ele seguiu para a Comissão de Constituição e Justiça e Cidadania, cujos relatores foram, por duas vezes, o Deputado Bonifácio de Andrada, do Partido da Social Democracia (PSDB/MG), e depois, por uma vez, o Deputado Aloysio Nunes Ferreira (PSDB), os quais devolveram sem manifestarem parecer sobre o projeto.

Embora um parecer não tenha sido emitido, O Deputado Bonifácio de Andrada requereu que fosse apensado ao PL 5003/01 o PL 05/2003, também de autoria da Deputada Iara Bernardi, o qual já intencionava alterar a Lei nº 7.716/89:

PL 05/2003, da ex-Deputada Iara Bernardi (PT/SP): “Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de Janeiro de 1989, e o § 3º do art. 140 do Código Penal, para incluir a punição por discriminação ou preconceito de gênero e orientação sexual” (BRASIL, 2003a).

Designado um novo relator em 2004, o Deputado Aloysio Nunes Ferreira também requereu o apensamento de mais quatro outros projetos que tratavam de maneira semelhante a matéria:

PL 3770/2004, do Deputado Eduardo Valverde (PV/BA): “Dispõe sobre a promoção e reconhecimento da liberdade de orientação, prática, manifestação, identidade, preferência sexual e dá outras providências” (2004a);

PL 381/2003, do ex-Deputado Maurício Rabelo (PL/TO): “Altera a redação do art. 1º e do art. 20 da Lei nº 7.716, de 5 de Janeiro de 1989, que ‘Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor’”, incluindo a punição por discriminação ou preconceito de “cultura” (BRASIL, 2003b);

PL 3143/2004, da ex-Deputada Laura Carneiro (PFL/RJ): “Altera a Lei nº 7.716, de 5 de Janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor”, incluindo a punição por discriminação ou preconceito por “sexo ou orientação sexual” (BRASIL, 2004b).

PL 4243/2004, do ex-Deputado Edson Duarte (PV/BA): “Estabelece o crime de preconceito por orientação sexual, alterando a Lei nº 7.716, de 5 de Janeiro de 1989” (2004c).

Mas o PL 5003/2001 só veio mesmo ter um parecer na relatoria do Deputado Luciano Zica (PT/SP), designado em 2005 para relator da matéria.

Pela primeira vez, como noticia o Jornal da Câmara dos Deputados (2005), lideranças da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Transgênero (ABGLT) se reuniram com um presidente da Câmara dos Deputados, Deputado Severino Cavalcanti, para pedir apoio em favor

de seus direitos, sobretudo para a tramitação do PL 5003/2001. Na ocasião, o Presidente da Câmara prometeu colocar as propostas em votação, no entanto, ouviria antes os líderes, “Já que as matérias tratavam de temas polêmicos”. Ele disse mais, que embora não impedisse a análise dos projetos, todavia, pretendia “descer da tribuna e combater aquilo em que não acredita” (JORNAL DA CÂMARA, 2005, p. 2).

A mobilização da *Frente Mista* pela *Livre Expressão Sexual* junto com a então chamada ABGLT estava sortindo efeito, de maneira que, segundo noticiou a Agência Câmara Notícias (2006), tal mobilização, naquele mesmo mês, “conseguiu que líderes de nove partidos (PFL, PL, PMDB, PPS, PSDB, PSol, PT, PCdoB e PV) assinassem requerimento pedindo a inclusão do projeto na pauta do Plenário” (AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2006).

Com o novo relator, Luciano Zica, designado em Março de 2005, naquele mesmo ano, no dia 03 de agosto, emitiu Parecer favorável, opinando pela aprovação de três dos projetos apensados (do PL 5/2003, do PL 3143/2004 e do PL 3770/2004) e pela rejeição de dois outros (PL 381/2003 e do PL 4243/2004). Na redação do voto, ele aponta a constitucionalidade dos projetos aceitos e argumenta de que “as proposições estão em consonância com os diagnósticos realizados há alguns anos em diversos eventos [...], especialmente aqueles do movimento de lésbicas, gays, travestis, transexuais e bissexuais, de direitos humanos e organismos governamentais” (BRASIL, 2005a, p. 2). Nesse sentido, esboça certa unanimidade dos militantes a respeito da necessidade de se criar mecanismos penais de combate à discriminação ligadas à orientação sexual, argumentando que tal necessidade já era explicitamente apontada no II Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), editado durante o Governo do ex-Presidente Fernando Henrique Cardoso, que versava: “116. Propor o aperfeiçoamento de legislação penal no que se refere à discriminação e à violência motivadas por orientação sexual” (BRASIL, 2005a, p. 2); e detalhadas com uma série de medidas pelo *Programa Brasil Sem Homofobia*, gerado a partir do II PNDH, editado no então Governo do ex-Presidente Luís Inácio Lula da Silva, que são:

II – Legislação e Justiça

10: apoiar e articular as proposições no Parlamento Brasileiro que proíbam a discriminação decorrente de orientação sexual e promovam os direitos homossexuais, de acordo com o Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo e a Intolerância Correlata e com as resoluções do Conselho Nacional de Combate à Discriminação (BRASIL, 2005a, p. 2).

Justificando seu parecer pelo acolhimento da proposição 5003/01 com os apensamentos, é interessante dizer que o Deputado relator discorreu sobre a questão de que a proposição deveria

contemplar, não apenas a discriminação por orientação sexual, que compreende a heterossexualidade, a bissexualidade e a homossexualidade, mas também por identidade de gênero, com vistas a abranger as transexuais e as travestis, já que, segundo ele, “trata-se de uma caracterização social diferenciada” (BRASIL, 2005a, p. 3).

Desse modo, o relator apresentou um substitutivo à redação inicial do PL 5003/01, de maneira que as sanções passaram a ter efeito penal e ele incluiu algumas proibições discriminatórias. Por conta da alteração proposta pelos apensos, à Lei n. 7.716/1989, propôs-se que no art. 20º, junto com as proibições de discriminação por raça ou cor, etnia, religião, procedência nacional, vigorasse as discriminações por gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero: “*Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião, procedência nacional, gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero*” (BRASIL, 2005a).

Quanto às práticas que passariam a ser criminalizadas, pode-se elencar: a dispensa por empregador ou preposto direta ou indireta; impedir ou proibir ingresso ou permanência em ambiente público ou privado, aberto ao público; a diferenciação dificultativa em seleção educacional, recrutamento ou promoção funcional ou profissional; a obstaculização ou sobretaxamento de hospedagem em hotéis, motéis, pensões ou similares; de igual modo de locação, de compra, de aquisição, de arrendamento ou de empréstimo de bens móveis ou imóveis de qualquer finalidade e, ainda, a proibição da livre expressão e de manifestação de afetividade em locais públicos ou privados abertos ao público, desde que sejam permitidas aos demais cidadãos.

As sanções também foram ampliadas, indo desde penas administrativas, aplicadas à pessoa física, e não mais apenas a pessoa jurídica, a penais de 1 a 5 anos de reclusão. Quanto às administrativas, o art. 16 vigora para efeito de condenação:

- I – a perda do cargo ou função pública, para o servidor público;*
- II – inabilitação para contratos com órgãos da administração pública direta, indireta ou fundacional;*
- III – proibição de acesso a créditos concedidos pelo poder público e suas instituições financeiras ou a programas de incentivo ao desenvolvimento por estes instituídos ou mantidos;*
- IV – vedação de isenções, remissões, anistias ou quaisquer benefícios de natureza tributária;*
- V – multa de até 10.000 (dez mil) UFIRs, podendo ser multiplicada em até 10 (dez) vezes em caso de reincidência, levando-se em conta a capacidade financeira do infrator;*
- VI – suspensão do funcionamento dos estabelecimentos por prazo não superior a 3 (três) meses.* (BRASIL, 2005a).

Além disso, houve um alargamento do campo semântico do que se entendia por discriminação ou preconceito dispostos no art. 20º: “*o disposto nesse artigo envolve a prática de qualquer tipo de ação violenta, constrangedora, intimidatória ou vexatória, de ordem moral, ética, filosófica ou psicológica*” (BRASIL, 2005^a, itálico do autor). A proposição inclui também o seguinte parágrafo 2º: “*Para fins de interpretação e aplicação dessa lei, serão observados, sempre que mais benéficas em favor da luta antidiscriminatórias, as diretrizes traçadas pelas Cortes Internacionais de Direitos humanos, devidamente reconhecidas pelo Brasil*” (BRASIL, 2005, itálico do autor). Por fim, interessa ressaltar que há o alargamento no art. 10, parágrafo 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, do Código Penal, que diz respeito ao crime de injúria, que passaria a vigorar incluindo o gênero, o sexo, a orientação sexual e identidade de gênero, com pena – reclusão de um a três anos e multa (BRASIL, 2005a).

Esse parecer e a versão do projeto foram colocados em votação na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania no dia 11 de agosto de 2005. A votação foi breve, e aprovado por unanimidade, tendo o voto em separado do Deputado José Divino pela não aprovação do projeto, o qual em sua principal afirmação alegou que “A opção sexual não é nativa: o ser humano não nasce hetero ou homossexual, ele opta pela vida íntima que levará a partir de um determinado período ao longo de sua existência.” (BRASIL, 2005b, p.38764).

Tendo sido aprovado, o PL 5003/2001 foi remetido ao Plenário para votação, nesse ínterim, o Movimento LGBT estava se articulando, de modo que representantes se encontraram com o então Presidente da Câmara, Deputado Aldo Rebelo (PCdoB)³⁶², para solicitar a inclusão do PL na pauta do Plenário, entregando-o um abaixo-assinado com 30 mil assinaturas em favor da proposição (JORNAL DA CÂMARA, 2005, p. 6). Fato que levou o Deputado Frankemberg (PTB-RR) a criticar o beijaço³⁶³ feito no plenário da Câmara por alguns homossexuais e a se manifestar contrário à aprovação do PL:

Frankembergen deixou claro que, se depender de sua atuação, as propostas não serão votadas tão cedo, e se conseguirem chegar ao Plenário, serão alvo de várias críticas. “Enquanto estivermos aqui não permitiremos esse tipo de coisa. Se houver votação, falaremos contra, em alto e bom som. Acredito que parlamentares sérios desta Casa, aqueles que procuram, realmente, defender a moral, a ética, os bons costumes, jamais darão guarida a esse tipo de atitude que contraria a natureza humana”, defendeu o deputado. Após ter sido adiada por quatro vezes, ter contado, em julho de 2006, com o clamor de vários líderes do Movimento LGBT no III Seminário Nacional de Gays, Lésbicas,

³⁶² Partido Comunista do Brasil.

³⁶³ Esta palavra tem sido utilizada para se referir a um tipo de manifestação em que casais, normalmente, homossexuais se beijam e fazem poses sensuais como forma de protesto em locais estratégicos com a finalidade de chocar para criticar posturas contrárias a pautas do movimento LGBT ou dos homossexuais.

Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros, que objetivava também impulsionar o PL JORNAL DA CÂMARA, 2005, p. 6).

É muito provável que o Deputado se referia à presença de participantes do movimento LGBT, por ocasião do 12º Encontro Nacional de Gays, Lésbicas e Transgêneros, ocorrido na Câmara, no dia 10 de novembro de 2005. No evento, inclusive, o presidente da ONG Estruturação Grupo Gays, Lésbicas, Bissexuais e Transgêneros de Brasília, Welton Trindade criticou o pouco avanço quanto à legislação relacionado às questões da violência contra homossexuais, mas ao mesmo tempo, “elogiou a existência da Frente pela Livre Expressão Sexual, com 84 integrantes. Segundo ele, esse é um grande passo para que a Câmara represente a diversidade brasileira." E foi específico: “Nós somos parte do Brasil e temos que estar na Casa. Temos que ter legislações que garantam nossos direitos.” (AGENCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS, 2005).

Além disso, após ter sido adiada por quatro vezes³⁶⁴, ter contado, em julho de 2006, com o clamor de vários líderes do Movimento LGBT no III Seminário Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2006), no dia 22 de novembro de 2006, foi aceito, pelo Presidente da casa, o Requerimento de Urgência do Deputado Rodrigo Maia (PFL)³⁶⁵ e o Parecer o Substitutivo do PL 5003/2001 proposto pelo relator Deputado Luciano Zica foi colocado em votação em Plenário. Na ocasião, não houve discussão, embora o Deputado Pastor Pedro Ribeiro (PMDB) tivesse feito manifestação contrária à aprovação do PL, alegando necessidade de discussão mais detalhada (COSTA, 2015, p. 40), mas o fez após a votação, portanto, não pode ser levada em consideração.

Depois de todo um trâmite e adiamentos, ao ir para o Senado, a Casa Revisora, o Projeto recebeu a designação de Projeto de Lei da Câmara, nº122/2006 e cumpriu caminho legislativo, cujas audiências na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa de 2007 e de 2011 analiso. Ora, todo esse percurso que fiz foi para mostrar a constituição dos espaços público e político e como as injunções que nele atuam têm a ver com o *idealtipo* de homem, portanto com as ideologias e as visões de mundo de cada época, desde os gregos, muito embora haja algumas tantas continuidades. E como faço lembrar Angenot, “Todo debate na opinião ‘pública’ ou em um setor determinado, por mais ásperos que sejam os desacordos, supõe um acordo prévio sobre o fato de que o assunto ‘existe’, de que ele é ‘digno’ de ser debatido” (2015, p. 55), esse acordo maior aponta para estarem ali pessoas de direitos e merecedoras de serem tratadas com igualdade. Por ser assim, o assunto da criminalização da “homofobia” só é possível de ser objeto

³⁶⁴ Em 12, 19, 20 e 25 de abril de 2006.

³⁶⁵ O pedido de Urgência foi feito em 19 de abril de 2006.

de debate e polêmica pública formal em um espaço político de uma democracia liberal e participativa, em que tanto espíritos afetivossexuais reformistas, com proposta legislativa, quanto espíritos religiosos tradicionalistas, com suas objeções, tenham condições de expor e confrontar seus argumentos numa modalidade argumentativa polêmica em um ambiente de liberdade.

8 O CAMPO AFETIVOSSEXUAL E SEUS POSICIONAMENTOS

O que é certo é que para além, para alguém, ao lado dos poderes estabelecidos, instituições da sociedade oficial, é uma nova soberania que se está afirmando.

(MAFFESOLI, Homo Eroticus, 2014, p. 37).

Assim como a gênese da mente humana não é monológica, como mostra-nos Charles Taylor³⁶⁶ (2009), mas dialógica, como já ensinara-nos Bakhtin (2013), a gênese de um campo discursivo não é monológica, todavia dialógica e não poucas vezes polêmica. Inicialmente, é justamente isso que já quero mostrar numa espécie de antevisão da constituição deste campo para seguir adiante com os aprofundamentos. Quando, por exemplo, a Senadora Serys Slhessarenko, favorável ao PLC 122, enfaticamente, diz: [1] “Eu vou sempre bater nesta tecla, de que este projeto não é uma mordação ou coisa do gênero, pois ninguém é obrigado a aceitar nada. Não precisa aceitar, mas tem que respeitar” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36). Nitidamente, seu enunciado se constrói em resposta a outro enunciado, podemos fazer uma reconstrução dialógica da voz do outro e teremos: [1’] “este projeto é uma mordação e não vamos o aceitar (aprovar)”. Veja que o simples fato de o sujeito argumentante responder à voz do outro, ele já está se constituindo em relação a esse outro de modo que este interfere na própria formulação do enunciado, o qual coloca em questão dois posicionamentos antagônicos.

Além disso, como sendo uma das vozes que sustenta o posicionamento favorável à aprovação do *PL da Homofobia*, enquanto um ato legislativo pela efetivação da igualdade, ela participa como sujeito do campo que chamo de *afetivossexual reformista*³⁶⁷. Entretanto, do outro lado, a voz adversária está alegando justamente o contrário, que o projeto não efetiva a igualdade, todavia põe uma “mordação” na liberdade de expressão dos religiosos e de quem é contrário às práticas homossexuais.

A voz do outro que ali emerge não é apenas uma simples voz dialógica, todavia, uma voz polêmica. Observe que o sujeito argumentante não apenas vê o posicionamento contrário ao

³⁶⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “La génesis de la mente humana no es, en este sentido, monológica (no es algo que cada quien logra por sí mismo), sino dialógica” (TAYLOR, 2009, p. 63). Em tal perspectiva de mente, Taylor se filia a Bakhtin.

³⁶⁷ Designo como campo afetivossexual porque ele figura como uma região do campo afetivo, como mostrarei mais à frente, cujas pautas dizem respeito às questões da ordem da sexualidade e do afeto. No entanto, não estou chamando de homoafetivo, o que até seria uma possibilidade, uma vez que compreendo que o termo afetivossexual abarca questões amplas de identidade de gênero, bissexualidade, transexualidade etc. que vão além da homoafetividade, e quais assuntos o PLC 122 toca.

seu como diferente, mas como a causa de seu problema. Por isso ele o odeia, uma vez que é condição de destruição do valor que ama - vale dizer que um posicionamento também é um ato polêmico, já que atualiza certo valor em disputa. Na continuação da fala da Senadora Shlessarenko, podemos constatar isso: [2] “E os que querem se manifestar contra os homossexuais tenham consciência de que suas ações podem dar subsídios para a violência e muitas vezes até para assassinatos [palmas]”. Em outras palavras, a liberdade de expressão que os religiosos defendem é o que, na visão da argumentante afetivossexual, dá “subsídios para a violência”, para a homofobia. Mas a voz religiosa de lá, polemicamente, responde: [3’] “mas nós também defendemos o combate à violência”. No entanto, isso é visto como engodo, pois, a Senadora já polemiza essa voz: [3] “essas mesmas pessoas que muitas vezes de forma ‘politicamente correta’ estão aí *dizendo que precisa combater a violência* e etc., etc., etc. e que, no entanto, às vezes até meio sem querer, não é, porque só se for inconsciente, estão aí contribuindo para mais e mais violência” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36, itálico meu). E nisso está um cruzamento beligerante de acusações: um acusa o outro de intenção totalitária e o outro acusa o “um” de promoção da violência. Poderia haver entendimento nesse debate?

Nesses breves excertos, já podemos ver como se dá a relação polêmica e como o *campo afetivossexual pró-plc122* se constitui em relação a seu outro. Os argumentantes polemizam nos posicionamentos, nos valores e nas mesmas palavras, porque o que para um é “combater a violência” para o outro é engodo, desfaçatez é, na verdade, promoção da violência, para usar a palavra polêmica, “homofobia”. Com isso, já temos elementos mais concretos que corroboram com a hipótese de que a polêmica é um desacordo profundo, proveniente do ódio velado aos valores do outro, cuja manifestação argumentativa se dá pela polarização. Esta acontece fundada em dois posicionamentos antagônicos, formando então dois grupos adversários, em que o processo argumentativo mostra que ali se atualizam dois campos discursivos, os quais se constituem, dialógica e polemicamente, em um dado espaço comum, neste caso, no espaço político brasileiro.

Sendo assim, é importante logo dizer que no grupo dos que são favoráveis à versão do PL estão 15 sujeitos argumentantes³⁶⁸ que tomam a palavra nas duas audiências públicas (2007 e 2011).

³⁶⁸ O grupo é composto por três deputados: deputada Cida Diogo (PT-RJ), Deputada Manuela D’Avila (PCdoB-RS) e Deputado Iran Barbosa (PT-CE); sete senadores: senadora Ideli Salvati (PT-SC), Senador Geraldo Mesquita Júnior (PMDB-AC), Senadora Serys Shlessarenko (PT-MT), Senadora Fátima Cleide (PT-RO), Senadora Marta Suplicy (PT – SP), Senadora Marinor Brito (PSOL – PA) e Senadora Lídice da Mata (PSB – BA); quatro convidados: Dra. Livia Nascimento Tinoco, Dr. Paulo Fernando Mello Da Costa, Sra. Tizuka Yamasaki, Sr. Jean Wyllys De Matos Santos e Sr. Evandro Pizza. Importa esclarecer que reuni nesse grupo aqueles que são favoráveis às versões do projeto, aceitando o posicionamento de que o projeto deve ser aprovado, embora possa se fazer

Os valores cultivados pelos espíritos afetivossexuais não aparecem isolados, ao contrário, hierarquizados. Isso ajuda a pensar que a polêmica também é, sobretudo, um conflito entre hierarquias de valores, afinal, estas “são, decerto”, como asseguram os proponentes da nova retórica, “mais importantes do ponto de vista da estrutura de uma argumentação do que os próprios valores” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 92). Ora, os valores aparecem em posicionamentos, os quais são a apreensão de um valor sob uma perspectiva apreciativa de um indivíduo ou grupo particular. Por isso, pode-se falar de posicionamentos polêmicos, uma vez que se está em oposição profunda a outros posicionamentos a respeito de um mesmo valor. Mas se a busca simultânea de determinados valores cria incompatibilidades³⁶⁹, a solução então é sua hierarquização. No entanto, em um espaço plural, o outro hierarquiza de maneira diferente os mesmos valores, de forma que surge não apenas um conflito de valores, porém um conflito de hierarquia de valores, o que me esforçarei para mostrar ao final deste capítulo e do próximo.

Com isso, nessa polêmica em análise, há dois posicionamentos centrais que são profundamente antagônicos, os quais desvelam dois campos em disputa. O encontro agônico entre ambos é a condição de possibilidade do evento polêmico, que por sua natureza dialógica, remetente à memória argumentativa, se dá pela atualização de outras polêmicas nos respectivos campos em disputa. Assim, a argumentação polêmica, enquanto evento vivo, acontece em um processo em que o eu vai se constituindo em relação a seu outro numa incompreensão mútua, como já mostrou Maingueneau (2008) em outros termos, porque a própria constituição do mesmo em relação a seu outro mostra um nível do encontro, porém esse encontro é marcado pelo ódio aos valores do outro, não pelo amor, razão elementar da incompreensão valorativa. Com isso, é possível ver como se dá a constituição dos discursos polêmicos, refiro-me aqui não apenas a uma semântica polêmica, todavia a uma retórica polêmica e a um dialogismo polêmico.

Na constituição desse campo, os sentidos dos valores da igualdade baseiam-se no reconhecimento da diferença, o que marca um posicionamento em favor do PLC 122 como atualização dos direitos humanos. Os sentidos do valor da sexualidade marcam um

ajustes. Portanto, o que une o grupo é ser favorável aos elementos básicos do PL, o que não implica concordância com todas as alegações dos pronunciamentos analisados. Coloquei no grupo favorável as duas relatoras do PL, a Senadora Fátima Cleide e a Senadora Marta Suplicy porque embora elas sejam as que negociam e pedem oficialmente vista, todavia, elas são favoráveis ao PL compartilhando dos valores básicos que funda o grupo afetivossexual pró-plc122.

³⁶⁹ Perelman e Olbrechts-Tyteca escrevem: “sentir-se obrigado a hierarquizar os valores, seja qual for o resultado dessa hierarquização, provém do fato de a busca simultânea desses valores criar incompatibilidades, obrigar a escolhas” (2005, p. 93).

posicionamento identitário a respeito da homossexualidade. Contudo, para compreender tudo isso, faço uma trajetória pela história das ideias para entender as condições de possibilidade do discurso afetivossexual na esfera pública e política, porquanto, argumento a respeito do surgimento do campo afetivo no século XX e sua regionalização no campo afetivossexual reformista. Em seguida, discorro sobre a formação da agenda anti-homofobia desde o plano internacional ao nacional, para então mostrar contra qual hegemonia o projeto é uma reação, discorrendo, ao final, como se dá a hierarquia de valores do espírito afetivossexual em disputa com o espírito religioso tradicionalista no espaço político brasileiro. Deste modo, aciono exemplos a serem analisados e apresento como eles fazem sentido à luz de uma memória interdiscursiva/argumentativa.

8.1 A COSMOGONIA DOS CAMPOS AFETIVO E AFETIVOSSEXUAL

Algumas correntes da política contemporânea, como as associadas ao movimento LGBT, orbitam ao redor da exigência de reconhecimento público, devendo esse se desdobrar em leis de Estado a fim de combater as imagens, historicamente, distorcidas dos sujeitos LGBT, as quais vêm gerando a desigualdade e a violência, que seriam, nessa perspectiva, fruto do não reconhecimento ou de um reconhecimento errôneo do sujeito discriminado. Desse modo, “a exigência de reconhecimento”, afirma Taylor (2000, p. 241), “assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade”. Nas palavras do famoso militante LGBT em seu pronunciamento em prol do PLC 122, a questão é colocada nestes termos:

[4] queremos, a curtíssimo prazo, uma lei que faça as pessoas homofóbica se lembrarem que nós, homossexuais, temos o direito à vida, à liberdade de ir e vir e de amar de maneira que nós faz mais feliz (BRASIL. CDH, 2007, p. 23-24).

Este é um excerto do pronunciamento do jornalista e professor³⁷⁰ Jean Wyllys na Audiência Pública da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, em 2007. As palavras desse argumentante colocam em questão o reconhecimento da identidade dos homossexuais, não à toa o PLC 122 versa sobre a “identidade de gênero”, cuja questão identitária, no sentido abrangente, diz respeito ao que a pessoa é, ao que a define enquanto ser humano em suas

³⁷⁰ Na ocasião ele ainda não tinha sido eleito Deputado. Desde 2011, é Deputado pelo Partido Socialismo e Liberdade do Rio De Janeiro (PSOL/RJ). É jornalista, com mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), professor universitário, baiano e tornou-se famoso no Brasil ao participar e vencer a 5ª edição, em 2005, do *Big Brother Brasil*, da Rede Globo.

características fundamentais. O discurso que dá sentido a tal posicionamento, que é similar aos dos movimentos minoritários³⁷¹, funda-se na seguinte tese, como delinea Charles Taylor:

A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora.

Assim posto, a imagem anômala que se tem do homossexual gera uma desigualdade que está vinculada também ao não poder amar em público, assim o enunciado [4] de Jean Wyllys aciona vozes que põem em contraste uma ordem tradicional com uma nova ordem: em que indivíduos possam não apenas amar privadamente, mas serem reconhecidos no direito ao amor pela esfera pública, como o são os amantes heterossexuais, protegendo-os da violência e dando-lhes cobertura ao amor e à felicidade afetiva. Afinal, atualmente, é a aparência pública que confirma a existência legítima da intimidade, por assim dizer, da identidade, *conditio* da felicidade do homem contemporâneo - ou como diria Eva Illouz (2011), do *homo sentimentalis* - em que aparecer é condição existencial do ser.

Como sabemos, os enunciados não aparecem no vazio histórico e social, emergem porque encontram condições para tanto e assim ganham sentido na relação com outros enunciados. Porém, os sentidos que deles se depreendem dentro de um campo não são os mesmos aos olhos de quem olha de outro campo, já que é no interior do campo que se dá atualização dos sentidos, como assegurou Bakhtin (2011). Por isso, antes de entrar a fundo no conflito, é preciso fazer um movimento de adentrar a esse mundo para compreender a sua constituição, digo, a do campo afetivossexual que é condição de existência dos atos e sentidos em análise.

Sendo assim, em consonância com a socióloga israelense Eva Illouz (2011), na próxima seção, argumento em favor da emergência de um campo afetivo, seus vínculos e suportes sociológicos e filosóficos; qual campo é condição de possibilidade do recorte específico de análise, que seria um subcampo, mas que chamarei de *campo afetivossexual reformista* (ou militante) pró-plc122. Isso porque toda uma forma de ver os afetos como um bem precioso molda a forma de se perceber a realidade e de argumentar, que vai desde a maneira de expressar a subjetividade na

³⁷¹ Não compartilha dessa premissa apenas os feminismos ou o movimento LGBT, mas também, os movimentos que discutem as relações inter-raciais e multiculturais (TAYLOR, 1994).

esfera pública ao modo de interpretar o que é a igualdade, ligando-a à identidade, neste caso, a identidade afetivossexual ou de gênero.

8.1.1 O afeto como campo moderno: *homo sentimental*

Os afetos são um dos elementos constitutivos da experiência humana. Eles são multifacetados, porque invocam o sentimento e a experiência, o comportamento e a fisiologia, bem como as cognições e as conceptualizações. Por isso mesmo, eles têm aparecido de maneira recorrente na história do pensamento, de maneira que cada disciplina tem colocado em pauta sua contribuição para o âmbito do que os antigos gregos chamam de *pathos*, a exemplo, da retórica aristotélica; na esfera da filosofia e da moral fala-se de paixões; no âmbito da medicina estudam-se os humores; já no âmbito da doutrina religiosa une-se aos pecados capitais; de paixões e sentimentos se ocupam a literatura, enquanto os psicólogos, os neurocientistas estudam as emoções, como Antonio Damásio (1999), Robert Solomon (2015), além dos analistas do discurso, como Cristian Plantin (2011) e Silvia Gutiérrez (GUTIÉRIZ; PLANTIN, 2010); ademais, os psicanalistas estudam os afetos, bem como os sociólogos. De todo modo, todos esses termos fazem parte de um campo abarcador que é o do estudo das emoções. Mas aqui, por enquanto, não iremos fazer distinções rígidas, embora priorizarei o termo *afeto* para melhor caracterizar o macrocampo e me alinhar de maneira mais elegante a Eva Illouz.

O interessante é observar que embora os afetos estejam presentes na história dos múltiplos campos de estudo, há um fenômeno completamente novo, que é a valorização do afeto de tal maneira que não mais a moral do cristianismo é o suporte para a construção das identidades, das relações como casamento e parâmetro para a relações afetivas, todavia o próprio afeto, ou mesmo, a própria sexualidade; de outro modo, emerge um campo autônomo em relação ao campo da religião, que ora o abarcava. E isso tem alguns motivos bastante interessantes, porém focarei no principal, qual seja, a emergência do capitalismo afetivo e de um conjunto de especialistas ocupados com o afeto, no caso, os psicólogos.

Essa é a tese defendida pela socióloga da cultura e professora da Universidade Hebraica de Jerusalém, Eva Illouz (2011, p. 11), com a qual dialogo, ela assegura: “Minha tese é que a criação do capitalismo caminhou de mãos dadas com a criação de uma cultura afetiva intensamente especializada”. Assim, em “*O amor nos tempos do capitalismo*”, ela traça os contornos do que denomina de capitalismo afetivo, fugindo das típicas análises marxistas e weberianas, já que ela não pressupõe que economia e afetos devam, ou possam, ser separados uns dos outros. Tal forma de ver remete, de certa forma, à “*Teoria dos sentimentos morais*” de

Adam Smith (1723-1790), em cujo tratado de filosofia moral e social, o autor argumenta que as pessoas são dominadas pelos instintos de autopreservação e interesse e, sobretudo, pelas paixões, no entanto, sob controle de valores interiores capazes de aprovar ou reprovar as suas ações, por ser assim, não permitindo que os indivíduos avancem, indiscriminadamente, uns sobre os outros (SMITH, 1999).

Essas questões levam à compreensão de que o capitalismo não é condição de possibilidade apenas para a polifonia do romance dostoiévskiano, ou para a pluralidade de visão de mundos no entrelaçamento das formações sociais, como mostra o próprio Bakhtin (2013) em “*Problemas da poética de Dostoiévski*”; mas, sobretudo, para colocar na esfera pública o eu privado. Isso porque os sentimentos são personagens centrais na história do capitalismo e da modernidade, de modo que “o eu privado nunca foi tão publicamente posto em ação e atrelado aos discursos e valores das esferas econômicas e política” (ILLOUZ, 2011, p. 12), de maneira que logo já remetemos à consonância com o enunciado [4] destacado de Jean Wyllys.

Em todo caso, a questão que se coloca, e já discorri sobre isso no capítulo anterior, é que a secularização característica da modernidade fez emergir diferentes adventos, como o capitalismo, a ascensão das instituições políticas democráticas e o individualismo. Para analisar tais fenômenos, os sociólogos se ocuparam de conceitos como exploração, mais-valia, mal-estar, racionalização, secularização, contudo pouco deu atenção em descrever as experiências em termos de afetos. Isso se observa não apenas no âmbito da sociologia, como pontua Illouz (2011), mas também, no âmbito da linguagem, e especificamente da retórica que foi deslegitimada pelo empirismo e pelo racionalismo e angustiada pelo positivismo, como também já apontei outrora, e só agora estudiosos da argumentação repousam densamente sobre os afetos, como se pode ver em *Les bonnes raisons des émotions* de Cristian Plantin (2011).

Fato é, os afetos estavam lá, apareciam tímidos nas descrições, contudo, presentes. Pode-se reunir alguns exemplos de clássicos e fundadores da sociologia para confirmar esse fato: o primeiro deles é Max Weber (2013), em cuja tese principal de sua grande obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* mostra que o impulso do empresário capitalista é uma angústia movida por uma divindade imperscrutável. Illouz (2011) lembra também de Karl Marx e o seu clássico conceito de alienação, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* escritos em 1844 [1932], em que promove a discussão a respeito do trabalhador com o processo e o produto do trabalho, o que o leva à desconexão da realidade, ou seja, ele perde o vínculo com o objeto, e tal vínculo é afetivo. Eva Illouz (2011, p. 9) argumenta que “quando a ‘alienação’ de Marx foi apropriada – e distorcida – pela cultura popular, isso se deu sobretudo por suas

implicações afetivas”. Em outras palavras, diz-se que a modernidade e o capitalismo embotam o afeto de maneira a separar as pessoas de si mesmas, umas das outras e da comunidade. Mas ainda não se pode esquecer de Emille Durkheim (1858-1917), ao tratar centralmente da solidariedade, em *As formas elementares da vida religiosa*, nada mais trata do que de um conjunto de sentimentos capazes de unir aos símbolos fundamentais da sociedade os atores sociais. Assim, o pai da sociologia ao buscar desvendar de que modo as sociedades modernas conseguiam se manter unidas, mesmo faltando a intensidade afetiva da vida das pequenas comunidades. Além disso, há também a voz de Rousseau, no século XVIII, a colocar as questões da intimidade e da vida emocional no centro de suas discussões.

Compreender a relação do homem moderno com o afeto é imprescindível para estudar o eu e a identidade modernos. De maneira que se pode dizer que “o afeto não é uma ação em si, mas é uma energia interna que nos impele a agir, que confere um ‘clima’ ou uma ‘coloração’ particulares a um ato”. Mais especificamente, pode-se definir, sociologicamente, o afeto, como o faz Illouz (2011, p. 9), “como o lado da ação que é ‘carregado de energia’, no qual se entende que essa energia implica, simultaneamente, cognição, afeto, avaliação, motivação e o corpo”. Tal afirmação leva a considerar o afeto de maneira situada, como mesmo já tenciona Bakhtin (2010) a respeito do ato, portanto, “os afetos são significados culturais e relações sociais inseparavelmente comprimidos” (ILLOUZ, 2011, p. 9). Neste caso, o afeto é uma especificidade do sentimento, que é uma noção abrangente.

Não é sem razão que uma frase como “Freud explica” aparece, de modo recorrente, como enunciado na boca de pessoas que, infelizmente, sequer sabem quem foi Freud, ou mesmo, o que a psicanálise estuda; e, quiçá, muitos não conseguiriam pronunciar o nome do pai da psicanálise se o visse grafado. Mas, por que usam a expressão? Ora, porque os apóstolos seculares da modernidade são os intelectuais e as ideias de Freud se espalharam pelos mais diferentes espaços da cultura de elite à cultura popular via a literatura, o cinema, mas, sobretudo, é claro, através do motor das mídias de massa.

Thomas Sowell (2011, p. 17), estudioso dessa questão, em sua obra monumental “*Os intelectuais e a sociedade*”, afirma a respeito de nossos dias: “Provavelmente, nunca houve outro período na história no qual os intelectuais tenham desempenhado um papel tão extensivo na sociedade”. Disso surge a questão de saber como isso acontece, ele logo explica: “Quando aqueles que são responsáveis pela geração de ideias [...] estão cercados por uma espessa penumbra de auxiliares [...] podemos, então, esperar que a influência dos intelectuais possa tomar, no curso da evolução social, proporções consideráveis ou mesmo cruciais”. E esses

auxiliares da formação da sociedade intelectual não são outros, senão “jornalistas, professores, funcionários públicos, burocratas e outros membros que compõem a *intelligentsia*” (SOWELL, 2011, p. 17).

Ao se falar então da formação de um campo afetivo, deve-se lembrar do ano de 1909 quando Sigmund Freud viajou aos Estados Unidos para ministrar suas conferências na Universidade de Clark. Lá, o pai da psicanálise fez ecoar em um auditório heterogêneo suas ideias, quais sejam, a família como origem do psiquismo e causa última de suas patologias, o caráter sexual da maioria dos desejos humanos, a vida psíquica tendo por centralidade os sonhos, o papel do inconsciente no destino dos seres humanos e os lapsos de linguagem. Estas cinco ideias deram base para se criar uma nova imaginação baseada na psicanálise, por assim dizer, elas foram largamente abraçadas pela cultura popular norte-americana e, juntamente, com teorias psicológicas dissidentes que vieram após a psicanálise, de certa forma, influenciaram na reconfiguração da vida afetiva no século XX.

O grande impacto, portanto, de Freud foi na reformulação “da relação do eu e sua relação com os outros, através de uma nova maneira de imaginar a posição do eu perante seu passado” (2011, p. 18). Ou seja, o eu foi pensando em relação à família, à sua vida cotidiana e em relação à sexualidade e, segundo Illouz,

o que permitiu à sexualidade ser tão fluentemente incorporada à imaginação moderna foi o fato de ela ser combinada com outro tema sumamente moderno, qual seja, a linguagem, o que levou a um distanciamento das conotações oitocentistas ‘primitivas’ da sexualidade (2011, p. 18).

Assim, um novo estilo afetivo começou a ser forjado pelas variadas correntes da psicologia clínica – freudiana, humanista, psicologia do ego, das relações objetivas. Esse estilo afetivo terapêutico diz respeito, por sua vez, à preocupação que a cultura do século XX teve com a vida afetiva, de maneira que elaborou técnicas científicas, linguísticas e interativas para poder lidar com os sentimentos. Dessa maneira, “o estilo afetivo moderno foi moldado, sobretudo, (embora não exclusivamente), pela linguagem da terapia, que emergiu num período relativamente curto entre a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais” (ILLOUZ, 2011, p. 14). Portanto, emergiu uma nova forma de as pessoas imaginarem suas relações interpessoais, agora, elas “são pensadas, desejadas, discutidas, traídas, disputadas e negociadas de acordo com roteiros imaginários que enchem de sentido a proximidade ou a distância sociais” (ILLOUZ, 2011, p. 15).

Essa nova forma de imaginação da identidade, baseada sobretudo na imaginação psicanalítica, foi formulada em diferentes temas fundamentais, os quais passaram a participar da cultura popular norte-americana, de maneira a se difundir por todas as vias culturais, sobretudo, o cinema, a literatura de aconselhamento, a linguagem industrial, a indústria do livro e as revistas femininas. Claro, os psicólogos ao passarem, ao longo do século XX, a se afirmarem com maestria em todas as áreas – da criação de filhos à Forças Armadas, passando pelo marketing e pela sexualidade - usando a literatura de aconselhamento, eles foram tendo um posto de orientar as pessoas em seus mais diferentes problemas e áreas de atuação profissional.

Mas em nenhuma área a atuação dos psicólogos foi visível como no meio empresarial dos Estados Unidos no início do século XX, de maneira que foi possível fazer emergir o que Illouz (2011, p. 38) chamou de *capitalismo afetivo*, o qual “realinhou as culturas dos sentimentos, tornando emocional o eu econômico e fazendo os afetos se atrelarem mais estreitamente à ação instrumental”³⁷². Assim, a linguagem moral vitoriana do caráter foi substituída por uma linguagem da psicologia, mais afetiva, importando categorias terapêuticas, em que a linguagem da afetividade foi sendo entrelaçada à linguagem da eficiência produtiva e econômica, numa mútua modelagem linguística. A conclusão que Illouz (2011) chega é que as crenças culturais da terapia, o modelo de produtividade econômica, junto com o feminismo, se misturaram de tal forma que possibilitou se ter o impulso moral, a lógica e os métodos para abrir as portas dos sentimentos apegados à vida íntima e trazê-los para o âmago da individualidade e da sociabilidade, gerido pelo modelo psicológico da comunicação³⁷³.

A questão é, passou-se a ter um ideal de comunicação em que a linguagem teria o poder para ajudar na compreensão e no controle do meio social e afetivo, o que levou à transformação³⁷⁴ da identidade dos homens e das mulheres das sociedades capitalistas dos séculos XX e XXI.

³⁷² Ao culminar com os interesses de novas teorias administrativas que intentavam organizar melhor e racionalizar o processo de produção, os psicólogos clínicos, por volta de 1920, foram convidados a pensar os problemas tanto de disciplina quanto de produtividade nas empresas. Assim, passou-se a introduzir a imaginação psicanalítica nas empresas e um dos principais responsáveis por isso foi Elton Mayo, psicólogo e sociólogo australiano, que fez experimentos prestando atenção às transações afetivas e observando que a produtividade aumentava à medida que se tinha cuidado e atenção aos sentimentos dos trabalhadores. Assim, como lembra-nos a socióloga da cultura Illouz (2011, p. 26): “ser um bom administrador passou a significar, cada vez mais, exibir os atributos de um bom psicólogo: exigia a capacidade de aprender escutar e lidar sem paixão com a complexa natureza afetiva das transações sociais no trabalho”.

³⁷³ Passou-se então a se levar em conta “a ética da comunicação como espírito da empresa”, isso muito antes das propostas de Habermas (1981?) sobre o agir comunicativo, a importância da comunicação, sob princípios terapêuticos, já circulava na literatura sobre administração e na cultura popular.

³⁷⁴ Isso se deu porque as empresas que mais investiram nessa nova estratégia foram do setor de serviços, concomitante à entrada das mulheres na força de trabalho, além da motivação do feminismo, porquanto, as esferas de produção colocaram o afeto no cerne da sociabilidade e os relacionamentos íntimos tomaram um modelo político e econômico como possibilidade de negociação e permuta.

Houve, então, uma sentimentalização da esfera pública em que os afetos foram transformados em “microesferas públicas, ou seja, em campos de ação submetidos ao olhar público, regulados por procedimentos discursivos e pelos valores da igualdade e da justiça” (ILLOUZ, 2011, p. 56).

Em concomitância, na construção do que Eva Illouz chama de campo afetivo, ao longo do final do século XIX ao XX, entrelaçou-se o otimismo do *ethos* de autoajuda, promulgado por Samuel Smiles em seu livro *autoajuda*, de 1859, - o qual acreditava que até os mais humildes dos homens podia construir-se e construir as suas realizações por si – ao pessimismo de Freud, cuja crença era de que não seria tão benéfico aos pobres se livrarem de suas neuroses, já que ela lhe dava o direito à assistência, além de que, por terem uma vida tão dura, livrar-se das neuroses apenas acentuaria sua miséria. Ou seja, Freud partia da visão psíquica e sociológica pessimista que diz que a classe social condiciona a capacidade de o sujeito ajudar a si mesmo. Então, ele faz uma afirmação interessante: “para que a recuperação ocorra, em suas palavras, é preciso que ela possa converte-se num benefício social” (ILLOUZ, 2011, p. 62). Freud diz então que o sofrimento pode ser capitalizado.

A cultura norte-americana conseguiu então mesclar essas duas perspectivas opostas, de maneira que “o *ethos* da autoajuda e a psicologia, o sofrimento psíquico – sob a forma de uma narrativa na qual o eu foi ferido – tornou-se agora uma característica da identidade compartilhada por proletários e gente abastada” (ILLOUZ, 2011, p. 63). Houve, por assim dizer, uma democratização do sofrimento psíquico, não mais limitada aos abastados contudo, direito de todos, cuja resposta disso foi o crescimento de uma indústria altamente lucrativa voltada, paradoxalmente, tanto para o *ethos* de autoajuda quanto para o sofrimento psíquico.

Com a contribuição da psicologia, e de perspectivas como de Carl Rogers e Abraham Maslow, construiu-se, por seu turno, as narrativas de autorrealização, em que não ser autorrealizado tornou-se uma doença que precisava ser curada. Aliada às questões ideológicas ligadas ao consumismo e à sexualidade, puxados pela revolução sexual da década de 1960, em que a sexualidade, o eu e a vida privada tornaram-se a base da formação da identidade, tudo isso contribuiu para a popularização dos credos da cultura e da narrativa terapêutica: “A narrativa terapêutica situa-se na junção tênue, conflituosa e instável entre o mercado e a linguagem dos direitos, que impregna a sociedade civil. É essa narrativa que se encontra no cerne do que muitos denominaram de culto à vitimização e cultura da queixa” (ILLOUZ, 2011, p. 82-83).

Todos esses elementos e atores trabalharam juntos para a criação de um campo em que a saúde mental e afetiva figura como mercadoria mais valorizada, envolvendo diferentes conflitos e setores:

Todos contribuíram para o surgimento do que chamo de campo afetivo, ou seja, uma esfera da vida social em que o Estado, o mundo acadêmico, diferentes segmentos das indústrias culturais, grupos profissionais credenciados pelo Estado e pela universidade, e ainda o grande mercado de medicamentos e da cultura popular entrecruzam-se para criar um campo de ação e de discurso com regras, objetos e fronteiras próprias (ILLOUZ, 2011, p. 91).

Vê-se, então, a criação e a autonomização do campo afetivo, de maneira que coloca em cena regras, leis visando fundar cada vez as identidades, não mais a partir de outros referentes absolutos, como a religião, mas, sobremaneira, a partir da autorrealização, da saúde afetiva, ou seja, do próprio campo do afeto³⁷⁵ com seus especialistas. Então, legitimado por tal campo que os movimentos como o LGBT³⁷⁶ se amparam para buscar seus direitos, sendo, por assim dizer, condição de possibilidade da fala [4] de Jean Wyllys: “[...] temos o direito à vida, à liberdade de ir e vir e de amar de maneira que nos faz mais feliz”. (BRASIL. CDH, 2007, p. 23-24). Desse modo, como regionalização desse campo, é preciso falar do campo afetivossexual, o qual tem suas agendas de lutas por reconhecimento e características singulares.

8.1.2 O discurso afetivossexual da igualdade na diferença

No momento em que os afetos são transformados em “microesferas públicas”³⁷⁷, uma nova igualdade é requerida, não mais a igualdade universalista do primeiro humanismo, todavia, uma que olhe para a diferença com “amor”, sem indiferença, da qual a antiga igualdade é acusada, portanto, um sentido de amor é atualizado e passa a fazer parte da retórica afetiva reformista, como vemos na fala do dr. Ivair dos Santos:

[5] amor você pode utilizar para vários sentidos, não é? Amor a Deus, amor às pessoas, amor às coisas, mas há um amor em especial que é você saber compartilhar a dor do outro, você saber se colocar no lugar do outro. Então o que eu estou me referindo nesse texto, quando eu falo em Direitos Humanos, eu falo desse tipo de amor, de saber compartilhar, qual é a

³⁷⁵ Há quem fale de uma revolução afetiva, como o faz o teólogo brasileiro Guilherme de Carvalho. Seu intento é compreender as relações entre o campo afetivo (especificamente, o movimento LGBT), o casamento e a igreja cristã. Ele busca oferecer uma reflexão e uma resposta cristãs às questões polêmicas envolvendo o campo afetivo e a igreja. Veja a palestra “A revolução afetiva”: disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=AtDpUa087PM>>. Acesso em 20 de setembro de 2015.

³⁷⁶ Antes de 2008, utilizava-se GLBT, mas a partir da Primeira Conferência Nacional GLBT, em 2008, a sigla LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais) foi adotada pelos movimentos de reivindicação de direitos e cidadania das minorias sexuais, marcando, por assim dizer, as articulações políticas do evento, mas, sobretudo, assinala também o caráter processual das identidades coletivas (NATIVIDADE, 2013).

³⁷⁷ Para Eva Ilouz o século XX passou por uma sentimentalização da esfera pública em que os afetos tornam-se públicos e passaram a ser regulados pelos valores da igualdade e da justiça (2011, p. 56).

vivência do outro, é desse amor que eu estou falando quando eu me refiro na minha fala (BRASIL. CDH, 2007, p. 11).

Amar, à vista do espírito afetivossexual, refere-se não necessariamente a amar a Deus e a sua palavra, como se refere o Reverendo Guilhermino Cunha e outros sujeitos do campo religioso, mas no campo afetivossexual amar é engajar-se na luta pelos Direitos Humanos, não mais dos Direitos negativos da primeira geração, contudo dos Direitos Positivos, ou nas palavras da Deputada Manuela D'Avila³⁷⁸, [6] “ter o verdadeiro amor pelo próximo” (BRASIL. CDH, p. 52). Portanto, como argumenta Ivair dos Santos, [7] “nós, que trabalhamos com Direitos Humanos, se não temos clareza no nosso sentimento de amor - eu digo de amor de compartilhar a dor do outro, não é no discurso de dizer tudo bem e tal, não, eu quero saber como que está a resposta para essas questões”. Ou seja, infere-se que alguns não têm clareza no sentido do que é o amor necessário para se trabalhar com Direitos Humanos. Aí está uma resposta à voz dos religiosos contrários ao Projeto, os quais fazem parte da Comissão de Direitos Humanos, e dizem também amar³⁷⁹. Assim, Ivair dos Santos, apelando para [8] “o espírito cristão” secularizado, diz: “eu peço para vocês o seguinte: essa lei é importante não para mim, para você, mas é para todos nós como Serys humanos. É só isso [palmas]”.

Assim, está em cena efetivamente uma forma distinta de argumentar, uma retórica do reconhecimento identitário baseado na diferença, cujo engajamento constrói um *ethos* público de quem ama, do *homo sentimentalis* militante. Eis a nova dimensão da política do reconhecimento no âmbito da igualdade com sua retórica engajada, convocando os espíritos fraternos a amar, que significa militar no reconhecimento pública da diferença, de maneira que essa retórica vem, nos últimos anos, com novas revoltas a sacudir a esfera pública, requerendo um olhar de reconhecimento para os sujeitos que são e se *sentem* marginalizados, invisíveis e oprimidos. Neste caso específico, oprimidos pela sua orientação sexual e identidade de gênero diferentes.

Alimentado por esse discurso, o *PL da homofobia* busca sua constitucionalidade no princípio da igualdade, de maneira que os que se reúnem em torno do posicionamento pró-plc122 se constroem como defensores da igualdade e dos direitos humanos, encarnação dos valores

³⁷⁸ Então Deputada Federal pelo Partido Comunista do Brasil do Estado Rio Grande do Sul entre 2007 a 2015. Ela é jornalista e exerce atualmente o mandato de Deputada Estadual em seu estado.

³⁷⁹ O Senador Marcelo Crivella, contrário ao Projeto, por exemplo, alega amar e argumenta que o projeto não é a encarnação do amor: “Você não pode ser violento comigo e nem eu com você, porque afinal de contas amor ao próximo não significa amor ao igual, mas amor ao próximo. Estamos próximos, devemos nos amar e nos respeitar. Isso o projeto não respeita” [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 41).

fraternos em sua versão afetivossexual reformista. Sendo assim, na defesa do projeto está uma das primeiras questões colocadas pela Procurada Federal Lívia Nascimento Tinoco:

[9] o grupo de trabalho do Ministério Público Federal tem entendido que a tipificação do delito de discriminação por orientação sexual é uma forma de dar densidade ao artigo 3º, inciso IV da Constituição Federal, e também ao princípio da igualdade, previsto no artigo 5º da Constituição, que impede o tratamento discriminatório em razão das questões que ali estabelece. [...] observando outros artigos que estão no seu corpo, permitem afirmar que a República brasileira não apenas não admite a discriminação por orientação sexual, como também impõe o dever ao Estado de proteger todos e todas contra as manifestações homofóbicas, inclusive por meio da repressão penal. Assim, na nossa visão, o projeto é constitucional. (BRASIL. CDH, 2007, p. 4).

Aqui, a noção de igualdade deixa de ser abstrata, particulariza-se na noção de direitos sociais ou positivos, chamados de direitos de segunda geração (BOBBIO, 2004) e se singulariza no PLC 122 na tentativa de proteger um grupo de indivíduos, porque haveria uma contradição entre a igualdade abstrata e a realidade. No entanto, para acionar a mudança é preciso fundar-se em um valor abstrato, porque talvez a abstração esteja vinculado ao espírito da mudança, como diriam Perelman e Olbrechts-Tytca, os valores abstratos “manifestariam um espírito revolucionário” (2005, p. 89).

Porém sob um mesmo objeto (a igualdade), duas visões se chocam. Portanto, numa percepção divergente a respeito do mesmo princípio, quem se coloca contrário ao projeto alega que ele tem efeito contraproducente, ao invés de igualar, discrimina, de maneira que essa também é uma forma de argumentar dos espíritos tradicionalistas em contraposição aos afetivossexuais reformistas. É assim que argumenta o Dr. Paulo Fernando Mello da Costa:

[10] Então, em relação a alguns princípios constitucionais, que no meu ponto de vista o projeto fere frontalmente, o primeiro deles é exatamente, *data venia* a ilustre Procuradora, fere na minha opinião o princípio da igualdade.

O texto, ao invés de mitigar preconceitos e discriminações, que seria o seu objetivo, contraditoriamente labora no sentido diametralmente oposto, uma vez retirado de seu texto a não preterição, ou seja, o que se traduz igualdade, mas incriminando quem discorde comportamentos, que a franca maioria da sociedade brasileira não aceita. Cria o preconceito de certa superioridade, de acordo inclusive com a linguagem utilizada no próprio texto, gêneros, e discrimina essa mesma minoria de quem adverte com esses modelos de conduta e pensamento. (2007, p. 8)

Nisso, atualiza-se uma polêmica entre visões de mundo, entre liberais clássicos de um lado e socialistas de outro, entre conservadores e progressistas. Tem-se então uma palavra, igualdade, mas entendimentos divergentes do que ela, de fato, deve significar. A questão é, ambos os lados, falam de igualdade, mas têm posicionamentos divergentes a seu respeito e não se entendem. Por quê? Vejamos como essa forma divergente de ver a igualdade se forma, passando a fazer parte do arsenal argumentativo da modernidade.

A noção de igualdade emerge na luta contra a desigualdade do Antigo Regime com sua ideia de honra, cuja pressuposição era de que para alguns ter honra, era necessário que nem todos a tivessem, pois a honra era uma questão de preferência e de distinção, como escreve Montesquieu (1689-1755) sobre a monarquia em seu *De l'esprit des lois* (“Do espírito das leis”), de 1748. Desse modo, contra a noção de honra opõe-se o de dignidade dos seres humanos, que torna-se fundamento para a igualdade. O igualitarismo nasce como uma política abolicionista, de maneira que a raiz do significado do termo igualdade é negativa.

A ideia moderna de igualdade tem, portanto, suas bases na concepção de dignidade humana, a qual não é fundada na natureza, que é desigual, todavia, na liberdade da vontade humana³⁸⁰, cujo legado é de uma visão teológico-ética cristã que rompe com a visão aristocrática de mundo legada dos gregos e funda a primeira moral universalista³⁸¹, não é à toa que a filosofia de Kant é uma secularização da mensagem teológico-ética cristã, o que permeará todo direito republicano. Ela se funda sobre a noção de que todos são iguais perante Deus ou, como formula Angenot, “A igualdade democrática é produto da igualdade das almas perante Deus”³⁸² (2010, p. 144). Uma célebre passagem que exprime essa ideia de igualdade está na *Epístola* de Paulo aos *Gálatas* (3. 26-28): “Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus [...]. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto, nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”.

Sob uma concepção liberal clássica, John Locke, em 1690, em seu *Second Treatise of Government* (Segundo tratado sobre o governo), lança as bases dos direitos do homem ao mostrar que os direitos são objetivos, podendo ser gozado pelos indivíduos tendo como base a vida, a liberdade e a propriedade. Na Declaração de Independência dos Estados Unidos, escrita por Thomas Jefferson e publicada em 4 de julho de 1776, essas ideias lá se refletem, ele diz: “que todos os homens são criados iguais e independentes, que dessa criação igual derivam direitos inerentes e inalienáveis”³⁸³ (HUNT, 2009, p. 219). A implementação desses direitos,

³⁸⁰ A parábola que encena essa ruptura é a dos talentos (Mateus 25.14-30), em que um senhor distribui a três servos talentos, a um dá cinco talentos³⁸⁰, a outro dois e a um terceiro um talento. Apenas àquele que ele dá um e que não o multiplica, porque o enterra que é expulso não recebendo o louvor como os dois outros. Enquanto a noção de justiça grega está ligada àquilo que é ajustado à ordem cósmica, nesse caso, ele não está relacionada à obediência aos mandamentos divinos, como acontecerá na religião cristã, numa perspectiva teológico-ética, cuja consequência direta serão valores morais e as leis a partir da cosmovisão cristã. (FERRY, 2012, p. 138-141).

³⁸¹ O cristianismo está “na origem da concepção moderna dos direitos do homem, os quais serão, basicamente, a simples secularização da mensagem cristã” (FERRY, 2012, p. 140).

³⁸² “La igualdad democrática es producto de la igualdad de las almas ante Dios”.

³⁸³ “Consideramos que estas verdades são sagradas e inegáveis: que todos os homens são criados iguais e independentes, que dessa criação igual derivam direitos inerentes e inalienáveis, entre os quais estão a preservação da Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade” (HUNT, 2009, p. 219).

com modificações, foi feita na positivação das dez primeiras emendas à Constituição Americana³⁸⁴, e depois na *Bill of Rights* (Carta dos Direitos), em 1791, cujas garantias eram contra o Estado, disposto como liberdade de religião, de expressão e de imprensa, direito de petição e associação pacífica, direito ao devido processo legal e igualdade perante a lei, proteção contra indevidas procuras e apreensões, contra penas cruéis etc.

Baseando-se³⁸⁵, muito provavelmente, na Declaração de Independência americana escrita por Jefferson, formou-se na França a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, resultado da Revolução Francesa, a primeira cláusula assegura: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser baseadas na utilidade comum” (HUNT, 2009, p. 225-226); de maneira que a opinião pública mundial passou a voltar os olhos para os direitos do homem. Mas essas declarações dividiam a opinião: a Americana, fruto do esboço de Jefferson, representava uma perspectiva conservadora a respeito das tradições e da visão do homem; a da Revolução Francesa, representava uma visão progressista, cuja liberdade era baseada na engenharia da razão, era assim que via o pai do conservadorismo moderno, o ensaísta Edmund Burke (2017) em *Reflexões sobre a revolução na França*, de 1790. De todo modo, em 1948, esses direitos foram adotados pelas Nações Unidas, publicando a Declaração Universal dos Direitos Humanos, cujo artigo 1º diz: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir uns para com os outros num espírito de fraternidade.” (HUNT, 2009, p. 230).

Tem-se então de uma visão mais liberal, a ideia de igualdade de processos, independente dos resultados serem ou não iguais. Desse lado do prisma, estão Burke, no século XVIII, Friedrich Hayek no século XX, dentre outros. Essa perspectiva vê que há desigualdades que são irremediáveis pela natureza complexa das relações. Por isso, há casos em que a busca por remediar a igualdade gera outras desigualdades perigosas, argumentam. Milton Friedman argumenta, em seu *Free to Choose*, de que “Uma sociedade que coloca a igualdade - no sentido de igualdade de resultado – diante da liberdade não terá nem igualdade nem resultado.” (FRIEDMAN apud SOWELL, 2011, p. 144). Porque a força empregada para se chegar ao resultado aniquilará a liberdade, além de que tal força se concentrará nas mãos de quem a usa

³⁸⁴ Russel Kirk (2014) argumenta que a Constituição Americana é primeiro grande evento conservador da modernidade.

³⁸⁵ Quando os franceses estavam pensando em redigir uma declaração de seus direitos, em 1789 Thomas Jefferson estava em Paris e, muito provavelmente, como argumenta Hunt, ele ajudou seu amigo e ex-colega de guerra, o marquês de Lafayette, a elaborar fundamentos de uma declaração francesa que foi revista e votada pelos deputados (HUNT, 2009).

para promover os interesses particulares. Contra isso se firma a defesa de igualdade de oportunidades ou perante a lei.

Nessa perspectiva, estamos diante de uma visão universalista de igualdade, uma igualdade cega para as diferenças, cujo argumento é acionado sempre pelos espíritos tradicionalistas. Por isso, os argumentos de quem é contra o PLC 122 tiram sua força desse arsenal argumentativo que subjaz uma polêmica moderna. A visão que diverge desta concorda com a igualdade de processos, mas o sentido é tomado de maneira diferente. Assim, os reformistas acreditam que igualdade de processo deve significar “*probabilidades iguais de poder atingir determinados resultados*, tanto na educação quanto no trabalho e na justiça” (SOWELL, 2011, p. 145), de maneira que isso pode ser feito por um processo de criar desigualdades para obter, segundo diria o Marquês de Condorcet, uma verdadeira igualdade, cujos casos representativos são as ações afirmativas e o que se chama de política da diferença ou da identidade. A atualização dessa forma de argumentar aparece claramente no debate algumas vezes como argumento em prol do PL, como no pronunciamento da Senadora Ideli Salvatti³⁸⁶:

[11] Gente, se alguém é discriminado... eu nunca vi, eu nunca vi você superar desigualdades tratando igual. Não tem. A gente já aprendeu isso. Só tem um jeito de você superar a desigualdade, é tratando com políticas afirmativas, não é? É tratando com algum tipo de compensação. Nós estamos trabalhando com a questão das cotas, não estamos trabalhando na educação? (BRASIL. CDH, 2007, p. 20).

A política da diferença é herdeira da ideia de dignidade universal, fundamento da igualdade liberal. Com ela, coloca-se a questão de que cada pessoa deve ser reconhecida por sua identidade única, assim, a política de identidade busca o reconhecimento da identidade do indivíduo ou do grupo como única. Na origem dessa forma de argumentar está Rousseau, o qual para satisfazer a necessidade de reconhecimento público converte a igualdade humana em identidade. Ele desconfia de qualquer diferenciação social e, por vezes, tende a uma homogeneização da política do bem comum.

O discurso do reconhecimento se dá, por assim dizer, em dois níveis: uma na esfera íntima, enquanto formação da identidade, e outro na esfera pública, como política de reconhecimento (TAYLOR, 2009, p. 69). Nesse sentido que ela desponta fomentando diversos movimentos ao redor do mundo, de maneira que, como se vê em diferentes ocasiões, “aos partidários da política original da dignidade, isto pode parecer-lhes uma inversão, uma traição, uma simples negação

³⁸⁶ é professora e foi Senadora da República da Federativa do Brasil pelo Estado de Santa Catarina de 2002 a 2011, filiada ao Partido dos Trabalhadores (PT).

de seu caro princípio”³⁸⁷ (TAYLOR, 2009, p. 73). Isso porque instala-se também um conflito³⁸⁸ entre a política da dignidade universal, que era cega às diferenças, com a da diferença, porque esta, “muitas vezes, redefine a não discriminação, exigindo que façamos dessas distinções a base do tratamento diferenciado” (TAYLOR, 2009, p. 72)³⁸⁹, não apenas reconhecendo a particularidade, mas que também a promova (TAYLOR, 2000, p. 254). Porque, afinal, “existir é ser reconhecido”, como lembra Vladimir Safatle (2017, p.5).

Vê-se então que, nessa polêmica religiosoafetiva, há um acordo no plano do valor abstrato da igualdade, todavia, a maneira como cada grupo particulariza tal valor mostra-se, na verdade, um profundo desacordo. Isso revela também que há lógicas diferentes para fundar tal valor, qual seja, uma lógica tradicionalista e outra afetivossexual que estão em divergência sobre o que é fazer a coisa certa: a justiça. Por isso é importante compreendermos como essa maneira de ver a igualdade se forma de maneira particularizada no âmbito das questões referentes à sexualidade, digo, da homossexualidade e da identidade de gênero. É sobre isso que discorro na próxima seção, cuja justificativa dou para a designação deste campo de afetivossexual pró-plc122.

8.1.3 A sexualidade como ética e seus fundamentos intelectuais

No embalo de tantos fatores, sociais, intelectuais, afetivos e políticos, a percepção da sexualidade de diferentes sociedades, nas últimas décadas, passou por transformações revolucionárias. Fala-se de uma revolução sexual, de maneira que, recorrendo à história da sexualidade comparada, como expõe Peter Stearns (2010) em seu livro *História da sexualidade*, é possível observar três grandes reações às essas transformações, uma de ‘acomodação’, outra de ‘adesão entusiástica’ e outra de ‘resistência’. Esta, normalmente, firma-se em tradições mais antigas, tendo por suporte, mas não apenas, grandes religiões, no caso do Ocidente, o Cristianismo, as quais são fiadoras espirituais da moral tradicional de suas sociedades que vê-se atacada.

A questão que tem ocupado também a história da sexualidade, com grande importância, é, como assegura Stearns (2010, p. 16), “investigar até que ponto praticamente todas as sociedades que se confrontaram com tremendas alterações nos fatores afeitos à sexualidade [...] ainda estão

³⁸⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “A los partidários de la política original de la dignidade esto puede parecerles una inversión de su caro principio”.

³⁸⁸ Fala-se isso, sobretudo, a respeito da discriminação a inversa, como, por exemplo, as políticas de cotas, cujas pessoas antes discriminadas obtém agora uma vantagem competitiva para ingressar em uma universidade.

³⁸⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial”.

tentando se ajustar”. Vê-se, portanto, que essas transformações mexeram/mexem com valores de maneira que colocam as pessoas e instituições em conflito: “Não causa surpresa o fato de que o processo gera, tanto no âmbito de uma mesma sociedade como entre as sociedades, profundas divisões, dissidências e controvérsias, acerca de questões que vão do sexo pré-marital ao homossexualismo” (STEARNS, 2010, p. 17).

Os sujeitos militantes do campo da sexualidade colocam em cena um discurso que assegura não ser a sexualidade apenas um dos elementos do sujeito, todavia, sua condição ética fundamental. Tal ponto de vista, como detalho mais à frente, ganha notoriedade a partir de Wilhelm Reich (1985) e chega com bastante força nos movimentos homossexuais através de Foucault (1978) e posteriores desenvolvimentos da *Teoria Queer*, de maneira que a crítica a certa prática da sexualidade seria a crítica à pessoa humana, já que a identidade de ser humano teria sua centralidade no impulso sexual, no “eros”. Por isso a crítica religiosa à prática homossexual figura como uma crítica à condição humana do sujeito, porque este tem sua sexualidade como bem mais elevado, na linguagem de Charles Taylor (2013), em sua grande obra *As fontes do Self*, o “hiperbem”³⁹⁰, o qual vem como tentativa de superação de concepções de bens e valores anteriores, o que, neste caso específico, marca seu caráter conflituoso com a visão tradicional da ética sexual cristã.

Tal discurso identitário, ao se encarnar na versão do PLC 122, ao espírito religioso tradicionalista parece absurdo, por isso esse discorda da lei que legitimaria tal forma de ver ao dar azo a se criminalizar a “opinião contrária” à prática homossexual, o excerto do pronunciamento de Paulo Leão traz a questão:

[12] Como já referido pelo eminente jurista, ex-Ministro do Supremo Tribunal Federal, ex-presidente da Câmara dos Deputados, esse Projeto de Lei, tal qual está redigido, reinstaura uma das maiores aberrações que jamais existiu nesse país, que é o crime de opinião. Ter opinião contrária a comportamento homossexual - não estou dizendo agredir homossexual, desrespeitar homossexual, mas ter opinião contrária, que é um direito - passa a ser crime - basta manifestar isso de alguma forma que possa ser constrangedor para alguém. (BRASIL. CDH, 2007, p. 16).

A crítica do sujeito argumentante acima coloca em confronto uma identidade do homem tradicional em confronto com uma política de identidade em que a pessoa é sua sexualidade, de

³⁹⁰ Taylor diz-nos que “Os hiperbens são, em geral, fonte de conflito” (2013, p. 92), porque eles vêm como tentativa de superação de éticas anteriores, como a ciência moderna que vem em superação da pré-moderna, ou como “o princípio do igual respeito não se define apenas por sua gênese histórica no início da idade moderna como negação das concepções hierárquicas de sociedade; ele segue adiante, encontrando novas aplicações – como por exemplo hoje, nas relações entre os sexos, contestando certas formas de vida ‘patriarcais’ que haviam sido originalmente mantidas incontestes por seus primeiros protagonistas modernos” (2013, p. 92). Ou seja, a eleição de um novo hiperbem pode ser o pivô de muitas polêmicas.

maneira que criticar o que ele chama de “comportamento homossexual” é criticar sua identidade enquanto ser humano, atingir sua dignidade, infligindo sua igualdade.

[13] Então me parece que é da tradição da nação brasileira, *data maxima venia*, tanto não aceitar como normal a prática homossexual - e me parece natural e democrático que isso possa ser expressado sempre respeitando-se a pessoa do homossexual, sempre - como também me parece que há amplos setores da população brasileira que, por motivos variados, até por proximidade familiar, muitas vezes, com situações de homossexualidade, tenham o respeito devido à pessoa do homossexual (BRASIL. CDH, 2007, p. 17).

A opinião respeitosa que parece “natural e democrático” no argumento de Paulo Leão é um absurdo ao espírito afetivossexual, porque é um posicionamento que é contrário à nova aplicação da igualdade sobre as questões da sexualidade. Dessa forma, essa perspectiva, à vista dos reformistas, é antidemocrática e é justamente essa maneira de ver que o Projeto visa combater por meio da criminalização do preconceito e da discriminação de “sexo”, “identidade de gênero” e “orientação sexual”.

A questão em confronto, de fato, é uma nova ética sexual, não mais baseada na moralidade cristã ortodoxa, contudo, numa ética em que a própria sexualidade torna-se princípio ético e identitário. Isso quer dizer que a verdade sobre o sexual já não é mais produzida pela religião, mas pelo sujeito afetivossexual ou grupos de especialistas engajados, razão porque o espírito religioso tradicionalista se vê ameaçado, diz o Reverendo Guilhermino Cunha: [13] “Assim esse Projeto de Lei, atualmente sobre a rubrica de PLC 122/2006, pretende criminalizar o comportamento ético e moral, bem como o ensino e a pregação da palavra de Deus sobre a sexualidade humana” (BRASIL. CDH, 2007, p. 27). No entanto, tentando moderar a questão da lesão ao bem jurídico na criminalização pública, Evandro Pizza, favorável ao 122, assegura: [14] “Então não será qualquer comportamento que trate da homossexualidade ou mesmo da raça que será criminoso, como se fosse uma grande censura pública sobre o tema, que na verdade não é isso que a lei pretende fazer, mas é criar um espaço público de respeito sobre o tema” (BRASIL. CDH, 2007, p. 59). No entanto, os religiosos não veem dessa forma, porque o conflito se dá tanto sobre os termos que tipificam a criminalização como, sobretudo, a respeito da própria sexualidade enquanto valor.

Deste modo, uma questão se impõe para aprofundarmos a dimensão desta análise, qual seja: como essa perspectiva discursiva de sexualidade se constitui e se atualiza na Proposição Legislativa? Para tanto, volto para compreender como se constitui essa lógica específica do campo afetivossexual na modernidade, colocando em cena a sexualidade afetiva na esfera pública em polêmica com a ordem sexual cristã tradicionalista.

Ora, há quem diga que se pode chamar o Ocidente do que quiser, mas não pode dizer que ele não é permissivo, de maneira que se considera o permissivismo como uma das características mais acentuada da sociedade ocidental, encarnado em um famoso slogan de *Maió de 68*: “proibido proibir”. Essa data marca na história uma “revolução inesperada”, preparada por diversas filosofias, sobretudo, pelo niilismo cultural, cujo objetivo era a dissolução da ordem moral então vigente para fazer surgir uma nova em que os instintos, portanto, a sexualidade estivesse no centro do mundo.

Em um plano mais amplo, as décadas de 1960 e 1970 veem surgir no campo das reivindicações políticas, para além do movimento operário, sob a influência da Nova Esquerda, surgem “Novos Movimentos Culturais”, as minorias sociais, buscando identificar e resistir as opressões que estariam além da esfera especificamente econômica e literalmente política, de maneira que se coloca em questão a reivindicação de direitos particulares, “o direito à diferença, reintroduzindo a noção de diversidade nas formas jurídicas e políticas clássicas de um direito universal através das mais diversas reivindicações de especificidades” (ZILLI, 2013, p. 38-39).

Como disse há pouco, além de tantos outros fatores, é claro, as teorias de Sigmund Freud moldaram o Ocidente e deram gás a muitos movimentos sociais, sobretudo, porque postulava que o homem depende mais dos impulsos que provem do inconsciente do que imagina, ou seja, os atos humanos são determinados pelo instituto sexual ou pela libido. Daí surge as neuroses quando as instituições sociais colocam um freio no pleno gozo da libido. Portanto, quanto à antropologia freudiana, “se pode dizer que Freud reduz o homem à sexualidade, e esta última se identifica ao prazer”³⁹¹ (FAZIO, 2007, p. 332). Desse modo, todos os outros âmbitos da vida, o religioso, o político e o social, não são mais que artificialidade resultante da censura da libido, ou seja, mera sublimação sexual.

A antropologia freudiana, ou seu pansexualismo, tornou-se uma *hermenêutica* para se interpretar o mundo, que junto aos movimentos revolucionários, sobretudo, marxista, produzirão os movimentos contraculturais dos anos 60. Assim, um dos grandes nomes que faz dialogar o freudismo e o marxismo, que foi influenciado também pelos escritos do antropólogo Malinowski³⁹², é Wilhelm Reich (1897-1957), pensador da esquerda freudiana e grande

³⁹¹ Tradução livre do autor. Texto original: “se puede decir que Freud reduce al hombre a la sexualidade, y esta última se identifica com el placer”.

³⁹² Ele escreveu o famoso e controverso livro *Sexo e repressão na sociedade selvagem*, lançado em 1927. A obra é resultado de uma pesquisa entre os povos Trobriandeses, em que aplica princípios da psicanálise ao mesmo tempo que faz duras críticas a Freud. Na pesquisa ele observa que os Trobriands era um povo menos repressivo com a sexualidade, o que para ele refletia na forma de organização social.

influenciador da revolução sexual³⁹³ da década de 1960³⁹⁴. Reich parte da ideia de que a inibição modifica o homem, pois inibe seus interesses naturais, fazendo-o sentir e pensar contra a verdadeira alegria de viver, cujo resultado é o homem autoritário, reacionário e agressivo, de maneira que as instituições tradicionais e todo signo de autoridade foi considerado como repressivo, inibitório, portanto, fascista no sentido bem amplo. É a respeito disso que esse pensador desenvolve em sua obra *Psicologia do fascismo*, de 1933, o qual foi desdobramento de outra obra, *Die sexualität im Kulturkampf* [A revolução sexual], de 1930.

Rompendo com a ideia de Marx de que o motor da história é a economia, Reich assegura que o que de fato move a história é a economia sexual e esta, enquanto científica, é “revolucionária”³⁹⁵ porque há revelado “as leis de formação das estruturas humanas e porque funda a luta por liberdade, não sobre slogans libertários, mas sobre as leis funcionais da energia biológica”³⁹⁶, escreve Reich (1985, p. 17). Assim, a causa do problema da violência humana está na inibição e proibição das paixões, liberando-as, portanto, a agressividade humana teria fim. Portanto, na sociedade da revolução pós-sexual, idéias contrárias à felicidade sexual devem desaparecer e, como resultado, terá que terminar com a família tradicional e com a Igreja³⁹⁷ tradicional”³⁹⁸. Nisto está um ponto, no campo da sexualidade, que figura como memória polêmica dos religiosos a respeito dos movimentos alinhados a essa perspectiva, a exemplo do enunciado [13] do Reverendo Guilhermino.

Os movimentos neo-malthusianos retomarão a tese de Reich para com ele concordar na necessidade de desvincular sexo de reprodução, cujo porta-voz de algumas dessas ideias na Inglaterra será Bertrand Russell (1872-1970). No entanto, diferente da perspectiva central, o

³⁹³ “Há amplas evidências para a afirmação de que as revoluções culturais do século vinte são determinadas pela luta da humanidade ao reclamar as leis naturais da sexualidade. Essa luta pela naturalidade e pela harmonia entre a natureza e a cultura reflete-se nas várias formas de anseio místico, de fantasias cósmicas, de sensações “oceânicas” e êxtases religiosos e, sobretudo, no progresso em direção à liberdade sexual. Esse progresso é inconsciente, impregnado de contradições neuróticas e de angústia e se manifesta freqüentemente sob as formas que caracterizam os impulsos perversos secundários. Uma humanidade que tem sido forçada, por milhares de anos, a negar a sua lei biológica e que, em consequência dessa negação, adquiriu uma segunda natureza — que é uma anti-natureza — pode apenas debater-se em exaltação irracional quando quer restaurar a sua função biológica básica e, ao mesmo tempo, teme fazê-lo”. (REICH, *A função do orgasmo*, p. 119).

³⁹⁴ “Em princípios de 1968, os estudantes convidaram o psicanalista Wilhelm Reich para uma palestra, mas as autoridades vetaram-no” (RIO GRANDE DO SUL, 2008, p. 15).

³⁹⁵ Esta revolução deveria atingir o mundo, pois tinha um objetivo internacional.

³⁹⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “las leyes de formación de estructuras humanas y porque funda la lucha por la libertad, no sobre consignas libertarias sino sobre las leyes funcionales de la energia biológica”.

³⁹⁷ Nesse caso, não está em questão a religião em si, mas a que não se alinha ao pensamento vigente. Para Reich, em *A Revolução sexual*, por exemplo, o Cristianismo primitivo era, em seus fundamentos, um movimento comunista.

³⁹⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “en la sociedade post-revolución sexual deben desaparecer las ideas contrarias a la felicidad sexual, y como consecuencia habrá que terminar con la familia tradicional y con la Iglesia tradicional”.

próprio Freud (1996), cujas obras deram fôlego à questão, não era tão entusiasmado com o poder libertador do instinto sexual, pois, para ele junto a *Eros* estava *Thanatos*, princípio da agressividade e da destruição, eis umas das questões colocadas na obra de 1929, *O mal-estar na civilização*. Tal conclusão freudiana discorda de Reich, pois a liberação sexual não daria, necessariamente, um lugar para a liberdade e não-violência, porque a batalha entre *Eros* e *Thanatos* não cessa, de maneira que certo nível de cultura repressiva seria necessário para manter certa convivência social³⁹⁹. Tal visão freudiana é tomada por muitos como o dogma do pecado original judaico-cristão de maneira secularizada, não à toa Foucault fará duras críticas a Freud e à psicanálise.

A Escola de Frankfurt, sobretudo, na pessoa de Herbert Marcuse, em *Eros e Civilização* (1955), irá retomar a tese de que a desinibição sexual seria algo libertador, cujo resultado seria uma sociedade solidária e mais humana a partir da teoria da repressão pela libido de Freud. Contudo, divergindo profundamente do mestre vienense no quesito respeitante à regulação do princípio do prazer pelo princípio da realidade, de modo que onde Freud (1996) via a possibilidade da civilização, Marcuse vê a fonte traumática do desenvolvimento humano, ou seja, na perspectiva freudiana o *eros* como deus não constrói uma vida em sociedade, para Marcuse *eros* endeusado é a condição de uma civilização não repressiva. Desse modo, assim como Reich, que compreendia que a revolução não era apenas política, mas, sobretudo, sexual, Marcuse também compreenderá que a emancipação das massas⁴⁰⁰ dependia, sobretudo, da alteração do comportamento ético-sexual, em que houvesse uma dessublimação controlada em cujo processo haveria uma libertação da sexualidade e da agressividade reprimidas simultaneamente, ou seja, a autossatisfação libidinosa não seria mais sublimada para atender às necessidades básicas, todavia se daria vazão às fantasias libidinosas acumuladas no inconsciente.

Assim, num resgate invertido do utópico de Engels⁴⁰¹ (1820-1895), Marcuse compreendia que por meio do desenvolvimento tecnológico poder-se-ia implantar uma sociedade onde a

³⁹⁹ Freud defendia que o homem deve trocar sua satisfação imediata dos instintos por sua restrição ou adiamento em favor da batalha pela sobrevivência civilizadora, ou seja, troca-se o princípio do prazer (*id*) pelo princípio de realidade (*ego*) (1996).

⁴⁰⁰ Essa emancipação seria de uma forma sofisticada de repressão, a da tecnologia das sociedades democráticas, já que as técnicas de manipulação e controle dos *mass-media* possibilitavam um policiamento sobre as mentes dos cidadãos de maneira mais eficiente. Adicionada a essa perspectiva, associou-se à teoria crítica da sociedade, de Adorno e Horkheimer, cujo primado não era mais o da economia, mas da lógica do domínio. Assim, a causa da desumanidade moderna está na razão instrumental, ou seja, o homem tornou-se instrumento do capital, portanto, “El sistema impone su própria racionalidad y se sirve de la indústria cultural – los modernos *mass media* -, para homogeneizar gustos e ideias y para “vender” la ilusión de una felicidad que en realidade oprime y anula. El sistema impide la creatividad y obstruciona la capacidad critica” (FAZIO, 2007, p. 338).

⁴⁰¹ Engels acreditava que o socialismo avançaria do utópico para o científico.

repressão sexual desaparecesse, de maneira que a sociedade seria, finalmente, solidária e igualitária. Assim, os intelectuais da *new left* (nova esquerda), Marcuse e Reich, influenciarão pautas do ‘Maio de 68’, que ecoarão pelo mundo, cuja influência anterior a esse evento eles já tinham nos meios acadêmicos brasileiros, mas a partir de 68, eles passam a ter influência aqui no Brasil nos discursos propagados pelos grupos da esquerda brasileira, que se uniam contra a Ditadura Militar e tornava-se *establishment*⁴⁰² cultural e na imprensa⁴⁰³. Pode-se dizer que a Revolução Sexual foi para a afetividade sexual na esfera pública, colocando em público uma outra moralidade sexual contraposta à cristã-tradicionalista, o que a Revolução Francesa foi para o discurso da laicização dos Estados republicanos, numa separação rígida entre estado e religião. O fundador do Grupo Gay da Bahia, o antropólogo Luiz Mott salienta “o papel propulsor da própria revolução sexual no desenvolvimento dos estudos sobre sexualidade humana: os movimentos sociais, mais uma vez, pressionando a Academia para não ficar a reboque da história!”⁴⁰⁴ (MOTT, 2007, p. 5).

Assim, as implicações dessas teorias recairão sobre os movimentos feministas do século XX, depois serão retomadas, mas agora sob a perspectiva genealógica por aquele que se tornará um grande teórico lido pelo movimento LGBT, sobretudo no Brasil, o francês Michel Foucault. Em 1975, Foucault veio à Universidade de São Paulo⁴⁰⁵ e a partir dali teve um grande impacto teórico sobre os pesquisadores brasileiros, na época, em meio à Ditadura, o intelectual francês ficou impactado com a morte de um jornalista interrompendo a sua aula com uma “nota em que falava da impossibilidade de se fazer uma discussão livre sob o tacão das botas da ditadura” (CORRÊA, 2001, p. 16).

A tese de Foucault não é a da repressão, mas uma “incitação ao discurso” para exercer o poder a partir da produção da verdade sobre o sexo, imantada pelo pastorado dos corpos, colocado em cena pelas práticas de confissão cristãs, condição de criação no Ocidente da *Scientia sexualis* do século XIX, enquanto o Oriente, ao contrário, teve uma *Ars erótica* (FOUCAULT, 1988). Embora tenha havido outros intelectuais a influenciar o movimento homossexual, mas em

⁴⁰² No plano cultural, a esquerda cresceu no Brasil em meio a Ditadura Militar tornando-se dominante no cenário da produção cultural, de maneira que mesmo seus críticos, o *antiestablishment*, estavam, de certa forma, próximo na perspectiva ideológica, ou seja, os grupos que se autodenominavam “marginais”, “alternativos”.

⁴⁰³ Os veículos de comunicação culturalmente progressistas deram visibilidade a tais discursos no país, como nos mostra Flávio Gordon em “*A corrupção da inteligência*”, por exemplo, em “*Realidade, Nova, Claudia, O Pasquim, Ex, Rolling Stones* etc”. Na tevê, tais perspectivas sobre a sexualidade notavam-se em *Malu Mulher* e, mais tarde, o *TV Mulher*, da rede Globo (GORDON, 2017, p. 256).

⁴⁰⁴ Mas a questão dos movimentos sociais influenciar a academia não parece ser unilateral, todavia, uma relação recíproca em que os intelectuais e a academia influencia os movimentos sociais e os movimentos sociais a academia e a sociedade.

⁴⁰⁵ Falou na ocasião, a convite dos estudantes, no Centro Acadêmico da Unicamp.

Foucault estão os elementos catalisadores para o desenvolvimento da *Teoria queer*⁴⁰⁶, sobretudo, sua afirmação de que a origem da homossexualidade moderna é uma categoria recente (SPAGO, 2017, p. 18). É importante dizer isso, porque muitos dos valores compartilhados pelo LGBT e pautas têm seu reforço teórico, ou são forjados teoricamente, a partir do pensador francês, sobretudo a genealogia que ele faz relacionando as práticas da sexualidade no Ocidente ao Cristianismo, sobremaneira, em *Histoire de la sexualité I (História da Sexualidade I)*.

Muito embora a crítica que o movimento LGBT faz à ideia de homossexualidade como pecado não se baseia apenas em Foucault, no entanto, tem nele seu maior suporte intelectual na conjuntura de sua obra. Disso é preciso então dizer que a relação entre Foucault e a religião não é das mais explorada, todavia, já se tem consideráveis progressos. A partir disso se pode ver alguns temas que se destacam como “os processos de individuação, subjetivação ou dessubjetivação” (CANDIOTTO; SOUZA, 2017, p. 17). Nesse sentido que o filósofo francês estudou o cristianismo como prática de si mesmo e como dispositivo de saber-poder, muito embora ele não tenha publicado obras específicas sobre o cristianismo, porém, como asseguram Cesar Candiotta e Pedro de Souza (2017, p. 17) em *Foucault e o cristianismo*, “foram as práticas religiosas cristãs ocidentais que proporcionaram maior interesse nas suas pesquisas genealógicas”.

As práticas sociais do homem moderno, na perspectiva de Foucault não sofreu ruptura absoluta, de maneira que a religião cristã e a cultura moderna/secularização eram de alguma forma íntimas. Isso se reflete, sobretudo, nas práticas de si, cuja origem está nas práticas confessionais, de maneira que é possível ver isso nas modalidades modernas de enunciação do eu promovidas pelas ciências. Estas são, genealogicamente, herdeiras das antigas práticas cristãs da *exagouresis*, exercida pelos primeiros padres da igreja e, mais tarde, tornou-se obrigatória enquanto confissão auricular, a *confession*. Um exemplo disso, para Foucault (1988), eram os próprios psicanalistas, para quem o divã era um prolongamento do confessionário cristão.

Para Foucault (1988), no Ocidente, o homem tornou-se um animal confidente. Essa prática ganhou diferentes formas na modernidade: jurídica, psiquiátrica, psicológica e psicanalítica. Por isso a ciência moderna gera a extorsão da verdade do eu, de modo que houve uma

⁴⁰⁶ “Em inglês, o termo ‘queer’ pode ter função de substantivo, adjetivo ou verbo, mas em todos os casos se define em oposição ao ‘normal’ ou à normalização. A teoria queer não é um arcabouço conceitual ou metodológico único ou sistemático, e sim um acervo de engajamentos intelectuais com relações entre sexo, gênero e desejo sexual”, escreve Tamsin Spargo (2017, p. 13).

substituição do discurso cristão sobre salvação e pecado, em certa medida, pelo discurso sobre a vida das ciências e do corpo, não à toa que, segundo Foucault, cria-se uma *Scientia sexualis* na modernidade, ao contrário, de uma *Ars erótica* do oriente.

A questão da sexualidade em Foucault tem a dimensão de um problema ético, porque para ele o sexo é “o impulso⁴⁰⁷ mais forte que se conhece do homem” (FOUCAULT, 2003, p. 310), semelhantemente é uma forma crucial de subjetivação, que envolve, por sua vez, valores e discursos. Por isso a *História da sexualidade*, mais do que ser uma genealogia da moralidade, é uma pretensão a uma genealogia da ética, pois toda ética é uma forma de expressão da subjetividade, portanto, discursiva e que pode ser investigada.

Então, com seu método genealógico, Foucault investiga os discursos racionais responsáveis por normatizar a prática sexual no Ocidente. Tal investida o faz concluir que a sexualidade⁴⁰⁸ é uma invenção burguesa da metade do século XVIII, resultado de um conjunto de processos históricos e sociais distintos, a partir dos quais as instituições modernas foram fundamentadas e consolidadas, de maneira que é certo afirmar, como o faz Ricardo Luiz de Souza, que a história da sexualidade foucaultiana é “uma história das instituições que a moldaram” (2014, p. 174). Dentre elas, a religião cristã, com sua invenção das práticas confessionais, é a mãe das demais instituições, quais sejam, as instituições científicas, jurídicas, as clínicas psicanalítica, psicológica e psiquiátrica, as escolas e a família moderna.

Não à toa, para Foucault, o sexo “representa 90% das preocupações das pessoas durante a maior parte das horas de vigília” (2003, p. 310). Por isso o sexo figura não apenas como pulsão ao governo dos homens, mas pode emergir como uma possibilidade de libertação. Nesse sentido, é que essa outra ética é antípoda à cristã a respeito da sexualidade.

Desse modo, podemos dizer que os valores fundantes relacionados à sexualidade e ao afeto do campo afetivossexual são inferidos de um processo imanente aos atos afetivo, sexual e do cuidado de si. Portanto, não são inferidos da instância transcendente, apolíneo-metafísica ou da moral judaico-cristã, todavia, resultantes do movimento empático do eu em direção ao outro e do outro ao eu, instaurando aí uma ética sexual imanente ao ato, numa constituição também intersubjetiva. Assim, uma espécie de evento afetivossexual, poderíamos chamar assim,

⁴⁰⁷ O sexo seria mais forte que o impulso da fome, da sede e do sono (FOUCAULT, 2003, p. 310).

⁴⁰⁸ A sexualidade foucaultiana é pensada em termos estritamente históricos, porquanto ele não a pensa enquanto dado biológico, mas como dispositivo histórico.

acontece quando o eu e o outro se fundem mutuamente⁴⁰⁹, essa unificação afetiva se dá no processo do ato sexual por “amor”⁴¹⁰, de maneira que ambos se veem embebidos e submersos numa torrente de vida unificante. Tal evento tem correspondência na metafísica primitiva vital constituinte dos mistérios e orgias báquicas ou dionisíacas, cuja crença era de que os participantes submergiam na fonte originária e unificadora do que se chamou de *natura naturans*⁴¹¹, de modo que toda individualidade se dissolvia nesse processo (SCHELER, 1942, p. 44-45). Não à toa que quem recupera esse discurso, a exemplo de Foucault, retoma uma tradição dionisíaca em contraposição à apolínea-cristã e utiliza sua homossexualidade como uma dimensão existencial, ou como ele mesmo assegura “Para mim, a sexualidade é uma questão de modo de vida, ela remete à técnica de si” (FOUCAUL, 2002, p. 339 *apud* SOUZA, 2014, p. 193). Assim, o discurso afetivossexual sobre a sexualidade está fundado em valores imanentes ao ato afetivossexual de onde retira sua ética imanente e seus sentidos, de semelhante modo o sujeito se constitui a partir da valoração do afeto e da sexualidade como um valor central (hiperbem), em torno do qual os outros valores giram, constituindo sua identidade não necessariamente como fixa, mas como um ser em devir.

À luz desse olhar para a história das ideias, agora, o enunciado de Jean Wyllys pode ser melhor compreendido:

[4] Então [...] nós vamos querer uma nova posição de sujeito para os homossexuais. O nosso papel é lutar por novas posições de sujeito que possam, a longo prazo, destruir a cultura do ódio e da violência contra homossexuais, mas queremos, a curtíssimo prazo, uma lei que faça as pessoas homofóbicas lembrarem que nós, homossexuais, temos o direito à vida, à liberdade de ir e vir e de amar da maneira que nós faz mais feliz. E que essa lei puna severamente sim, porque nessa cultura autoritária, alimentada pelo macho adulto branco no comando, que se recusa a se desfazer, os algozes só obedecem uma lei se houver pena. (BRASIL. CDH, 2007, p. 23-24).

Assim, no plano da política de identidade, busca-se uma “nova posição” para o homossexual na esfera pública, o que destruiria, com a força legal do Estado, a “cultura do ódio e da violência”, engendrada pela “velha posição sujeito”, cuja indiferença pública é vista como um dos motores da discriminação à sexualidade e aos gêneros diferentes. Por ser assim, como particularização dessa luta está a busca pelas criminalizações propostas pelo *PL da Homofobia*.

⁴⁰⁹ Scheler chamou de “fenômeno da fusão mútua” (1942, p. 44), porque essa unificação afetiva não se dá nem no tipo idiopático, em que o outro é absorvido pelo eu, nem heteropático em que o eu é absorvido pelo outro, pois é uma fusão mútua.

⁴¹⁰ Amor aqui está no sentido contrário de não ser um ato meramente interessado no gozo, utilitário etc. (SCHELER, 1942, p. 44). Mas, num plano amplo, isso não colocaria de lado os tipos de unificação envolvendo o masoquismo ou sadismo, que constitui-se uma aquisição empática/simpatética do poder, tornando o objeto do gozo (1942, p. 41).

⁴¹¹ “Natureza que cria” ou “natureza fazendo o que a natureza faz”.

Porém, uma outra questão preciso discutir, qual seja, como se forma então um campo político de luta contra a “homofobia”? Eis o que analiso na próxima subseção.

8.2 ANTI-HOMOFOBIA: DA MILITÂNCIA INTERNACIONAL À NACIONAL

Na esteira das mudanças da sexualidade em nível global, a homossexualidade foi colocada em cena por último, mas também, fruto dos desdobramentos mais amplos da sexualidade. Passou-se a ver a homossexualidade não como um comportamento ocasional, todavia, uma orientação permanente. Nos anos de 1950 a hostilidade contra homossexuais era grande. Nos Estados Unidos e na Grã-Bretanha, no período da Guerra Fria houve instauração de processos contra homossexuais, acusados de ameaça à segurança nacional. Na China comunista, por exemplo, que tinha certa tolerância, passou a atacar os homossexuais, e muitos foram executados, de maneira que eram acusados de serem o pivô da decadência do Ocidente, a qual os chineses não queriam para si.

No entanto, muitos produtos culturais, como romances de alta cultura e também livros que expunham corpos masculinos, voltados a esse público no Ocidente e no Japão, começaram a surgir e a se espalhar. Foi então nos anos de 1960, nos Estados Unidos, sob influência das lutas por direitos civis e das tendências mais amplas da sexualidade, que emergiu um grande movimento pelos direitos dos homossexuais, cuja lógica era: “se o principal propósito da sexualidade era o prazer, e se cada indivíduo, homem ou mulher, devia definir seu próprio prazer [...], então uma nova lógica sexual poderia ser aplicada aos homossexuais como a todas as pessoas” (STEARNS, 2011, p. 274). Um episódio nos Estados Unidos, em 1969, encorajou muitos homossexuais a defender publicamente seus direitos e influenciou em muitas outras atitudes públicas. Nesse ano, a polícia da cidade de Nova York fez uma batida em um local frequentado por gays, lésbicas e travestis de maneira que desencadeou uma série de protestos violentos.

Em 1973, a Associação Norte-Americana de Psicologia retirou a homossexualidade da categoria de patologia⁴¹². Dada a influência dos Estados Unidos, logo, essas mudanças ecoavam pelo mundo. Em 1978, a Associação Internacional de Gays e Lésbicas foi fundada no Norte da Europa com adesão de mais de setenta países. Esses ecos se espalharam de maneira que, em 1990, chegavam às cortes japonesas casos de discriminação e em 1997 o Superior Tribunal de

⁴¹² Mas até a década de 1980 os pacientes duvidosos de sua orientação sexual tenham continuado com tratamentos (STEARNS, 2011, p. 274).

Tóquio emitiu determinação para que os homossexuais fossem tratados como minoria respeitável pelo governo e população.

Muitas foram as mudanças e polêmicas, enquanto aumentava o foco de discriminação pelo fato de ter havido crescente aumento de casos de Aids entre muitos homens gays. Por outro lado, surgiu preservativo específico para gays e aumentava o esforço homossexual em defesa dos direitos legais, expandidos para grupos de bissexuais e transgêneros. Isso resultou em diversas conquistas, como a legalização do casamento gay em países como Espanha, Bélgica, Holanda, Canadá em alguns estados dos EUA.

Enquanto os grupos engajados aumentavam seus esforços, crescia também as dissensões, “em países como os Estados Unidos, as discussões sobre homossexualidade e a atuação dos grupos contrários e favoráveis causaram verdadeiros ‘rachas’” (STEARNS, 2011, p. 275). Fato é, as mudanças na questão da homossexualidade, que está dentro do fenômeno da sexualidade, não se deram isoladamente, mas num movimento global. Neste sentido, Peter Stearns discorre:

Como fenômeno global, a globalização deve ser sempre contrabalançada com padrões e reações regionais, e isso vale também para a sexualidade. A história contemporânea da sexualidade, alicerçada em tendências que começaram a surgir no final do século XIX, revela não apenas insólitas diversidades regionais, mas também uma intrigante alteração de equilíbrio. Um século e meio atrás, o Ocidente pode ter sido criticado por muitas coisas na arena sexual, incluindo a tolerância a costumes locais e a coerção abusiva das mulheres na colônia, mas a liderança na liberalidade não teria sido umas das acusações (STEARNS, 2011, p. 277).

Com isso, é importante compreender como se deu a “política homossexual” no Brasil, numa relação dialógica entre o global e o local, geradora de uma agenda anti-homofobia. Desse modo, recuperar a memória do PLC 122 é falar da agenda anti-homofobia e, portanto, do movimento LGBT brasileiro, o qual se estrutura em três momentos primordiais: o primeiro, em meados dos anos de 1970 aos anos de 1980, durante a ditadura militar no Brasil; o segundo, entre os anos de 1980 a 1990, emerge como resposta social em combate a Aids, numa articulação entre movimento e o Estado brasileiro; o terceiro momento se dá nos anos 2000 ligado a uma agenda anti-homofobia.

O primeiro momento, do que ainda se chamava de “movimento homossexual”⁴¹³ (FERNANDES, 2011, p. 45), se dá, em meados dos anos de 1970 aos anos de 1980, nos

⁴¹³ Fernandes explica que da expressão “movimento homossexual”, “ao longo dos anos, a nomenclatura do movimento, influenciada pela multiplicação de seus sujeitos políticos, transformou-se na sigla LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros), e não há ponto de unidade, nem na literatura nem no movimento, sobre uma

designados como “anos de chumbo” instaurados pela ditadura militar no Brasil (1964-1985). A ditadura atuou de duas maneiras quanto à emergência do movimento brasileiro dos homossexuais: por um lado, forçou o movimento a estar em coalizão com os novos movimentos sociais⁴¹⁴ de esquerda, sobremaneira o feminismo, contra a ditadura⁴¹⁵ (CORRÊIA, 2001); por outro lado, maior parte dos especialistas assegura (FERNANDES, 2011, p. 48) que o movimento homossexual sofreu retardo em seu desenvolvimento no Brasil, sobretudo, por conta das medidas impostas pelo governo militar⁴¹⁶. Mas tudo isso, digo, o fazer política em coalizão, a politização do privado e da sexualidade e o foco na transformação libertária, deu certa singularidade ao futuro movimento LGBT em que os direitos humanos, pauta das agendas internacionais dos homossexuais, e o socialismo, pauta da esquerda brasileira contra a ditadura, tornaram-se elementos do *ethos* do ativista LGBT (FERNANDES, 2011, p. 49-50).

É importante situar que, em um plano global, o movimento que surgiu com vigor, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, a partir da década de 1960, é uma nova “onda”⁴¹⁷ do feminismo, chamado de “feminismo de segunda onda”, cujo mote é a luta pelo prazer e pelo corpo contra o que se passou a chamar de patriarcado e crítica à socialdemocracia. Nancy Fraser mostra que “fomentada pelo radicalismo da Nova Esquerda (New Left), essa onda do feminismo começou como um dos novos movimentos sociais que desafiariam as estruturas normatizadoras da social-democracia pós-Segunda Guerra” (2007, p. 293). Por ser assim, muito importante para se compreender os demais movimentos que dela emanam em uma esfera global, por isso, explico-o melhor.

sigla que consiga encerrá-lo por completo (FACCHINI, 2005), sendo que alguns grupos usam TTT (travestis, transexuais e transgêneros), e outros propõem a inclusão de I (Intersex) ou Q (Queer ou então Questioning)”.

⁴¹⁴ Junto tanto com o movimento feminista e com os combates ao racismo, de modo que na segunda metade da década de 1970, “surgem as primeiras organizações do movimento negro contemporâneo, como o Movimento Negro Unificado, e do movimento homossexual, como o Somos - Grupo de Afirmação Homossexual, de São Paulo” (FACCHINI, 2017, p.2).

⁴¹⁵ Corrêa resume: “O movimento feminista no Brasil contemporâneo, que teve sua maior expressão na década de 1970, esteve intimamente articulado com outros movimentos sociais da época: movimentos populares – que iam desde a luta por moradia, passando por melhores condições de vida (água encanada, luz, transporte), até a luta pela criação de creches nas fábricas e universidades (o que era uma lei antiga, mas não cumprida); movimentos políticos – aí incluídos os movimentos pela anistia aos presos políticos, pela luta contra o racismo, pelos direitos à terra dos grupos indígenas do país e o movimento dos homossexuais” (2001, p. 13-14).

⁴¹⁶ De maneira geral, “tal como no caso dos movimentos negros que se debatem no interior de uma ideologia oficialmente consagrada da democracia racial, os movimentos homossexuais, entre tantos enfrentamentos, têm certamente um mais amplo e genérico: aquele que se reproduz no interior de uma espécie de ‘democracia sexual’. Foi-se produzindo na esquerda brasileira o que Edward McRae (1990) descreveu como sendo os temas ‘a serem tratados após a revolução socialista’, ou seja, o gênero, a raça e a sexualidade que nos anos 2000, durante o governo Lula, foram o eixo central das políticas sociais”, escreve Fernandes (2011, p. 49).

⁴¹⁷ A primeira onde surge no século XIX cujo foco da luta era pelo direito ao voto feminino e à vida pública.

Essa segunda onda é dividida em três fases, como proposto pela feminista Nancy Fraser (2007): a primeira fase, dos anos 1960-1980, pode ser caracterizada pela politização do “pessoal”, ele está próximo aos vários movimentos sociais energizados pelos anos 60, portanto, critica as naturalizações que o estado de bem-estar social teria validado, quais sejam: o sexismo, a repressão sexual e a heteronormatividade; na segunda fase, entre os anos de 1980 a 1990, as feministas passaram a ter como pauta as políticas de identidade⁴¹⁸, capturadas pelo imaginário culturalista e em um contexto de declínio da socialdemocracia; na terceira fase, dá-se como um momento pós-11 de setembro de 2001, cuja conjuntura social global imantada é de insegurança e, sobretudo nos Estados Unidos, de discussão sobre os valores familiares pelos conservadores e pelo evangelicalismo, especialmente, a respeito do direito ao aborto e do casamento gay, de maneira que as lutas feministas, segundo Fraser (2007), sob certo despertar internacional e a reunir os objetivos anteriores dispersos, passam então a centra-se na luta contra a injustiça com um problema tridimensional: uma retomada pela luta por redistribuição socioeconômica, por reconhecimento e por representação numa perspectiva transnacional. Assim, no contexto dessa terceira fase, está o movimento LGBT há alguns anos e não sem razão (FERNANDES, 2011, p. 47).

Ora, vemos então que o movimento homossexual foi bastante influenciado pelo feminismo⁴¹⁹, bebendo de suas fontes teóricas e sempre motivado “ao redor da construção de novas relações afetivas e sexuais” (FERNANDES, 2011, p. 53). Portanto, como argumenta Machado, “a moderna cultura dos direitos da sociedade brasileira tem relação estreita com o movimento feminista, que há décadas vem denunciando a visão patriarcal dos papéis de gênero nos discursos confessionais de maneira geral e o caráter religioso de nossa cultura sexual” (MACHADO et. al. 2010, p. 112).

Nessa relação dialógica com o feminismo, o movimento homossexual, com seu aparato teórico-ideológico, coloca em cena no Brasil uma outra percepção de realidade a respeito da

⁴¹⁸ Nessa fase, Fraser faz uma dura crítica ao movimento feminista, pois segunda a autora, ele “se preocupou com a cultura e foi atraído para a órbita da política de identidade” (2007, p. 293), esquecendo da crítica ao neoliberalismo econômico em função das políticas de reconhecimento.

⁴¹⁹ Desde o início houve uma relação próxima do movimento feminista brasileiro com o movimento homossexual, sobretudo, em Campinas nos arredores da Unicamp (CORRÊA, p. 20-21), tal diálogo parece ter sido, como assegura Corrêa (2001, p. 21), “crucial para a boa receptividade, anos mais tarde, dos estudos de gênero por pesquisadores⁴¹⁹” da Unicamp e na quebra das fronteiras teóricas de masculino/feminino; cuja influência já se fazia de Michel Foucault e ao campo que hoje se chama de *queer's studies*. De todo modo, nisso estava a relação entre a militância política e as pesquisadoras, de igual modo há relação entre esses primeiros movimentos com os estudos de gênero dos anos noventa (CORRÊA, 2001, p. 24). Assim, a noção de gênero, sob a influência de Simone de Beauvoir chega para responder a questões de raça, de maneira que os questionamentos feministas, juntos dos *queer's studies*, vão na direção da “desnaturalização e desessencialização das definições e classificações humanas [...]” (CORRÊA, 2001, p. 27).

sexualidade, contrastando com a percepção tradicional, qual seja, “os parceiros numa relação homossexual são hierarquizados e respectivamente relacionados a papéis sociais e sexuais relativos aos dois sexos biológicos (bicha-bofe, fancha-lady). Assim, a outra perspectiva é a de “que os parceiros são vistos a partir de uma lógica igualitária e a orientação do desejo se torna mais importante para nomeá-los dos que papéis sociais relativos a noções de masculino e feminino ou a atividade e passividade sexual (homossexual-homossexual, entendido(a)-entendido(a) ou gay-gay).” (FACCINNI, 2017, p. 2).

Mas, até chegar à fase de uma agenda de combate anti-homofobia no Brasil, oficialmente instalada no primeiro Governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2006), a epidemia da Aids⁴²⁰ nos anos 1980 fez aumentar a violência contra os homossexuais, mas também, numa esfera global, a mobilização em torno dela acabou servindo para dar mais contornos à política homossexual e, aqui no país, ao futuro movimento LGBT e a características peculiares à agenda brasileira LGBT de combate à homofobia.

A epidemia da Aids reestrutura o movimento LGBT, no Brasil e no Mundo, na medida em que constrói novas formas de “fazer política” baseadas na “solidariedade” (PARKER, 1994) e nas “respostas comunitárias” (PARKER, 2000) a um problema até então negligenciado pelo Estado. (FERNANDES, 2011, p. 50-51).

Do interior da comunidade homossexual, numa relação global-local, surgem os primeiros grupos em defesa da prevenção e do tratamento da doença, já que a doença atingia em grande escala os homens homossexuais, de maneira que se importou do movimento feminista de segunda onda uma categoria chamada de “direitos sexuais”⁴²¹ para melhor lidar com o problema. Assim, surge uma agenda internacional de direitos sexuais orientando as políticas públicas locais dos países a respeito do combate à epidemia, de igual maneira, posteriormente, surge também uma agenda, na relação global-local, de combate à homofobia. Ante a isso, a epidemia é um marco divisor entre a primeira onda⁴²² do movimento homossexual, como argumenta Regina Facchini (2005), cujo marco foi a fundação do “Grupo Somos” de

⁴²⁰ “A Aids foi um fenômeno global que impactou diferencialmente os Estados-Nacionais quando o vírus foi descoberto pelo médico do Instituto Pasteur na França Luc Montagnier, a partir dos primeiros casos registrados em grandes cidades como Paris e Nova York, inicialmente em indivíduos com práticas sexuais homoeróticas.” (FERNANDES, 2011 p. 52).

⁴²¹ “A emergência da categoria “direitos sexuais” nos anos 1980 e 1990 está também em relação com a articulação global feminista que se produz desde a primeira conferência mundial sobre a mulher em 1975 no México, tendo tido continuidade nas Conferências de Nairobi (1985), Cairo (1992) e Beijin (1995).” FERNANDES, 2001, p. 52.

⁴²² FACCHINNI (2005) divide a trajetória do movimento homossexual brasileiro em três ondas: a primeira, vai de 1978 com fundação do Grupo Somos em São Paulo, a aproximadamente 1983; a segunda, de 1984, abrangendo o período da Constituinte, a 1992, e a terceira, de 1992, cujo marco foi a colaboração do LGBT com o Estado e o mercado, ao momento atual.

afirmação homossexual em São Paulo, em 1978, e a segunda onda, em 1984, inaugurando uma nova maneira de fazer política no movimento homossexual, que incluía não apenas os direitos humanos, mas também, a prevenção e assistência ao HIV.

Na segunda onda, a violência e a discriminação contra os homossexuais aumentam, isso porque, segundo Veriano Terto Jr (2002), no imaginário social, dos anos de 1980, passa-se a se fazer uma relação semântica de transitividade entre Aids e homossexualidade masculina, por conseguinte, o sinônimo de homossexual é a HIV/Aids. Ou seja, estava ligado à doença e também ao pecado, pois falava-se da epidemia como uma punição contra o “pecado gay”. Nesse contexto, Luiz Mott assegura que em 1985, o Presidente do Grupo Gay da Bahia sofreu agressão “com um murro na cara dado por um Batista da Igreja Sião, no Campo Grande, por protestar contra a identificação da Aids como castigo de Deus contra os gays” (2013, p. 6).

Forja-se, nesse contexto, advindo do papel militante dos movimentos sociais, novos tipos de ativistas vinculado tanto à produção do conhecimento⁴²³ quanto às políticas públicas, o que permitiu traduzir suas demandas e razões abrangentes em razões públicas nos anos 2000, quando o movimento LGBT passa “a integrar o campo de implementação de políticas públicas contra a homofobia”⁴²⁴ (FERNANDES, 2011, p. 55-56). Nesse ínterim, deu-se a ampliação do movimento LGBT no Brasil e as articulações políticas e a implementação de uma agenda anti-homofobia, cuja culminância maior é o “Brasil sem Homofobia” e o PLC 122/2006.

Chamo atenção para o espanto de Jean Wyllys ante aos recursos de consulta interpretativa que os argumentantes antiplc usam para mostrar que os termos não são adequados como descrição de tipos penais, pois não estão nos dicionários de filosofia, ou “nos dicionários correntes da língua portuguesa”, como argumenta o jurista Paulo Leão (BRASIL. CDH, 2007, p. 17). O que aponta para a produção do campo de estudos que se forma em torno das questões de “gênero” e da “homofobia”:

⁴²³ Fernandes argumenta que “diferentemente dos Estados Unidos, onde ativistas, pesquisadores e Estado agiam em esferas separadas, a agenda anti-Aids no Brasil envolveu, nos anos 1990, a criação de uma “política de produção de conhecimento”, ou seja, de ativistas anti-Aids atuando ao lado de cientistas (especialmente médicos) na produção de saber sobre a epidemia. Isso reestruturou a relação entre saber e ativismo, conferindo às organizações homossexuais e a ativistas do movimento anti-Aids um novo lugar na política social, de ‘produtores’ e não apenas ‘consumidores’ de conhecimento” (2011, p. 55).

⁴²⁴ Houve, portanto, uma outra relação com o Estado, pois se no início da epidemia da Aids a relação era de oposição ao Estado, até porque inicialmente o governo não dera assistência, mas, em um segundo momento, houve uma mobilização de cooperação com o Estado, de maneira que as organizações se transformaram em um grupo importante de poder político. Assim, na década de 1990, muitos representantes de ONG são convidados a assumir a gestão de programas governamentais.

[14] E eu fiquei profundamente espantado que um jurista use como fonte de pesquisa um site de Internet e o Aurélio, sinceramente, com tanta discussão feita [palmas] aí em torno da identidade do gênero.

O enunciado com “tanta discussão feita por aí”, refere-se à gama de trabalhos ligados aos grupos de pesquisas que militam em torno das questões de gêneros, o que firma certa autoridade, embora não com tamanha credibilidade à vista do espírito religioso tradicionalista. Fato é, todas as questões centrais do projeto firmam-se a partir da militância engajada com o trabalho intelectual que agrega pessoas das mais diferentes áreas a fim de lutar pelas causas LGBT. De maneira que se têm pessoas nas mais diferentes instituições e ONGs, desde associações de gays, coletivos de lésbicas e travestis a instituições de ensino e pesquisa, associações profissionais, nos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário (MACHADO *et al.* 2010, p. 111). No campo estritamente político, com vistas a defender as causas LGBT e o combate legal à homofobia, como já disse no capítulo anterior, criou-se, em outubro de 2003, uma *Frente Parlamentar pela Livre Expressão Sexual*, que a partir de 2007 passou a chamar de *Frente Parlamentar pela Cidadania GLBT*, que em 2009, já contava com mais duzentos membros (RELATÓRIO DA COMISSÃO DE ASSUNTOS SOCIAIS, 2009, p.09).

Assim, em favor do projeto reuniram-se os espíritos fraternos⁴²⁵ que se mobilizam em diferentes organizações e coletivos. A agenda é a luta contra a discriminação sofrida pelos negros, mulheres, índios, imigrantes, religiões de maneira que o PL enquadraria como crime qualquer atitude resultante do que se passa a entender como discriminação ou preconceito, tanto é que diversas vezes os sujeitos argumentantes recorrem a exemplos e analogias para sustentar seus argumentos a favor do PLC 122.

Como marca da polemicidade do Projeto, tanto na audiência de 2007 quanto na de 2011, os debates são acompanhados por militantes dos dois lados que reagem com gritos e palmas eufóricas aos argumentantes que os representavam e, em algumas ocasiões, com vaias quando um argumentante diz algo que soa como absurdo, tanto que o Presidente da Comissão precisou algumas vezes chamar a atenção, sobretudo na audiência de 2011: [15] “Como já havíamos ajustado, serão permitidas as palmas; só não serão permitidas as vaias” (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

⁴²⁵ Em sua tese de doutorado Gonçalves afirma que “Durante a sua tramitação no Congresso, foi construído em torno do PLC 122 um Grupo de Trabalho que contava com membros da Comissão dos Direitos Humanos, parlamentares, representantes do Ministério Público e de órgãos do Executivo, representantes de organizações da sociedade civil, além de cidadãos e cidadãs que realizavam os seus trabalhos de forma voluntária, apresentando suas sugestões quanto ao conteúdo do projeto que estava sobre exame” (GONÇALVES, p. 13).

8.2.1 Contra a hegemonia religiosa tradicional

Sob o olhar dos espíritos afetivossexuais reformistas, o preconceito, a discriminação e a homofobia são fruto de uma sociedade tradicionalista, opressora porque não reconhece a diferença e mantém a heterossexualidade como norma nos moldes da crença cristã tradicional. Como reação a isso, o PL122 busca ser um remédio político e jurídico contra toda matriz da violência à comunidade LGBT, portanto, o objetivo não é apenas combater o “preconceito”, a “discriminação” e a “homofobia” no sentido tradicional dos termos, todavia, a partir de uma ótica subversiva dos estudos feministas e gays, que dão novos sentidos a esses termos, desenvolvidos por diferentes intelectuais ativistas das diversas áreas das ciências humanas e sociais. De modo que os termos polêmicos adotados advêm do seio das teorias dos estudos sociais, o que atualmente está sob o guarda-chuva do campo *Queer studies*, sob uma justificativa laica a partir dos princípios dos Direitos Humanos, instaurando uma nova lógica na forma de ver a sexualidade e os bens jurídicos a serem distribuídos publicamente contrários à hegemonia tradicional religiosa.

Falo aqui de uma hegemonia nos termos de Angenot (2008; 2015), ele a pensa como “a resultante sinérgica de um conjunto de mecanismos unificadores e reguladores que garantem ao mesmo tempo a divisão do trabalho discursivo e a homogeneização das retóricas, dos tópicos e das *doxas*” (2015, p. 28). Portanto é ela que determina o que pode ser dito, escrito e pensado. Se havia a respeito dos valores sexuais certa hegemonia cristã e tradicional, então, o PLC é a concretização de um *novum*, de uma *heteronomia*, em que é possível por meio dele ver não apenas uma mera divergência de opinião todavia uma outra lógica atuando, muito embora esse novo venha, em muitos casos, de maneira subversiva com patas de pombo, como diz Angenot (2015), utilizando-se dos mesmos termos da retórica dos direitos, mas se mostra sobre um fundo epistêmico e valorativo antagônico à lógica hegemônica, buscando também firmar não apenas como heteronomia, mas como nova hegemonia.

O novo que se instaura não é apenas uma novidade ostentatória, mas uma mudança radical na visão de mundo. Por exemplo, os termos que aparecem na primeira versão do PL, “sexo”, “identidade de gênero”, “gênero”, “orientação sexual”, cuja análise faço detalhadamente em outro capítulo, são resultado do ativismo intelectual que visa combater o mal social nas entranhas da sociedade brasileira em suas diferentes instituições de poder, mas também aponta uma outra forma de ver a sexualidade. Portanto, essas palavras mobilizadas fazem parte do horizonte de consciência da intelectualidade e militância afetiva, de maneira que quem não

participa desse horizonte de consciência, pois percebe a realidade de maneira diferente, não apenas não concorda no plano racional, como não consegue perceber os objetos da realidade da mesma maneira, porque há um *lebenswelt* diferente posto em cena, ou seja, os termos acionam uma realidade completamente diferente aos olhos do espírito tradicionalista. Essa mudança na percepção fenomenológica influencia profundamente na atribuição do valor semântico das palavras, de maneira que os sentidos conflitantes colocam em questão maneiras divergentes de ver a realidade, no caso, específico, o corpo⁴²⁶, a sexualidade e, por conseguinte, as violências alegadas.

O PL122 apresenta-se, aos olhos dos religiosos, como uma invertida dos espíritos afetivos tentando contra os valores cristãos e tradicionais da sociedade brasileira. Nesse sentido, há um conflito de éticas sobre a sexualidade, a pagã contra a cristã (SOUZA, p. 177). De maneira que os argumentantes pró-plc militam contra o pastorado sobre as instituições jurídicas e sociais. O campo afetivossexual reage a valores hegemônicos engendrados historicamente no Brasil pela religião cristã, de modo que há nesse processo de um lado uma força centrífuga, a da mudança, e de outra a centrípeta, a da conservação. Portanto, quando os argumentantes falam de “preconceito”, “discriminação”, “violência”, “homofobia” em seus pronunciamentos, é importante compreender como isso faz sentido à luz da memória argumentativa ou interdiscursiva.

Aciona-se todo um conjunto de argumentos para relacionar posicionamentos dominantes e atos da religião cristã à homofobia, como faz Evandro Pizza: [16] “Então as interpretações sobre a relação da divindade com o mundo, que são feitas às vezes pelos homens, esbarram, na verdade, na perpetuação do preconceito” (BRASIL. CDH, 2007, p. 28). Ele argumenta, lançando mão de exemplos e analogias, que desde as interpretações sobre os negros e a escravidão à interpretação sobre a questão homossexual, a religião contribui para “a perpetuação do preconceito”, de maneira que ao final do pronunciamento assegura: [17] “Passamos quinhentos anos com a escravidão, não precisamos de quinhentos anos de homofobia” (BRASIL. CDH, 2007, p. 30).

Ivair dos Santos, argumentando em favor do PL, lança mão de argumentos ‘por exemplo’, retirados de sua experiência de lidar com casos de discriminação e busca mostrar que a

⁴²⁶ Numa perspectiva religiosa e tradicional, o corpo humano é uma esfera elevada, cuja aparência é da divindade e receptáculo e criatura de Deus ou dos deuses. No entanto, na perspectiva afetivossexual, o corpo não é mais do que de um animal enraizado no mundo natural, servo de seus imperativos nebulosos e objeto das diferentes experimentações.

discriminação está em todas as instâncias da sociedade: família, escola, segurança pública, saúde e no convívio social, o que justificaria a aprovação do projeto anti-homofobia como aplicação do princípio da igualdade pelo Estado. Ele argumenta: [18] “trabalhar com a população GLTB é conviver com a discriminação no seu cotidiano, e é uma discriminação que as pessoas não têm vergonha, ou seja, as pessoas falam discriminadamente, seja no barzinho, no restaurante, na família. Não há respeito”. (BRASIL. CDH, 2007, p. 12). Voltarei ao pronunciamento de Ivair ao analisar o ato polêmico pelo exemplo.

A relatora de 2011, a Senadora Marta Suplicy, fala de uma civilização não civilizada, contra a qual o projeto inibiria a discriminação.

[18] E eu quero continuar esta discussão porque acredito que todos aqui respeitamos os direitos humanos, não queremos discriminar as pessoas. Então, que tenhamos este entendimento: nós não podemos deixar esses crimes acontecendo, não podemos permitir uma civilização que não é civilizada. (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

Esse argumento de uma civilização não civilizada remete a uma civilização que deixa perpetuar a violência, sem leis. À vista dos espíritos reformistas, o argumento faz sentido à luz do posicionamento recorrente em alguns pronunciamentos dos argumentantes pró-plc, o de que o Brasil é um país homofóbico. Por exemplo, argumenta a Senadora Marinor Brito⁴²⁷ (PSOL/PA), tentando persuadir a Senadora Marta a colocar em votação o projeto do jeito que está:

[19] Com todo o respeito – tenho muito respeito pela Senadora Marta Suplicy, eu acho que ela fez um esforço sobre-humano para apresentar aqui esse substitutivo –, eu disse, desde o início: “Não acredite nisso, Senadora”, porque não existe mediação com quem diz que não existe homofobia no Brasil” (BRASIL. CDH, 2011, p. 14).

A Senadora acredita que não adianta mediar. Isso porque a relatora Marta Suplicy⁴²⁸ havia retirado a proposta de votação da versão do PL apresentada, já que estava temerosa de o projeto ser rejeitado pelos senadores, pois ainda não se chegara ao consenso da maioria capaz de garantir votos os suficientes à aprovação. Nesse contexto, a discussão se dá, uma vez que o posicionamento dominante do grupo pró-plc é de que o Brasil é homofóbico, já para os anti-plc o Brasil não é homofóbico. [20] “Não vivemos em um país homofóbico. O homofóbico quer matar...”, assegura o Senador Magno Malta (BRASIL. CDH, 2011, p. 9). Em outro pronunciamento, a Senadora Marta replica: [21] “Quero ainda colocar que, em relação à observação aqui feita de que não vivemos num país homofóbico, eu discordo e quero dizer o

⁴²⁷ É sindicalista, professora e foi Senadora da República durante o ano de 2011 pelo PSOL do Estado do Pará. Atualmente é vereadora em Belém.

⁴²⁸ É psicanalista e sexóloga brasileira. É Senadora da República desde 2011. Ficou muito conhecida quando Prefeita de São Paulo de 2001 a 2005. Foi do PT até 2014, atualmente pelo PMDB (MDB).

porquê.” (BRASIL. CDH, 2011, p. 28), a Senadora Mata justifica que se agride homossexual por ele ser homossexual, diferente das agressões contra a parte das pessoas que é agredida no Brasil⁴²⁹ pela onda de violência, já que o argumento de Magno Malta era de que não apenas os homossexuais sofriam violência no Brasil, mas também outros grupos. Ele argumenta: [22] “Quem agride homossexual no Brasil agride aposentado. Quem mata um homossexual hoje mata um portador de deficiência” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

Na memória do campo afetivossexual estão os atos que são tidos como preconceito, discriminação, violência e morte ao longo da história brasileira. Quando o argumentante fala de homofobia da sociedade brasileira, ele aciona toda uma memória que lança sentido às suas palavras e torna-se condição para olhar todos os atos a partir dessa posição. O antropólogo Luiz Mott reúne um conjunto de enunciados e fatos que faz parte dessa memória argumentativa do campo anti-homofobia na sua relação com a religião no Brasil, datada desde 1547 ao ano 2006, ele coloca 14 “entradas”⁴³⁰ para trazer os atos e enunciados⁴³¹ que vão desde menções a respeito da prática por religiosos à violência aos homossexuais.

O antropólogo Luiz Mott enumera os casos que chama de “homofobia cristã”, trago alguns, quais sejam: Estevão Redondo, jovem criado em Lisboa, em 1547, foi o primeiro “sodomita” degredado pelo Tribunal da Santa Inquisição portuguesa para o Brasil, especificamente para Pernambuco. Isabel Antônia, natural do Porto, foi a primeira lésbica, em 1580 ser degredada pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição para o Brasil, sendo processada também pelo Bispo de Salvador, aqui na Bahia. O primeiro sacerdote homossexual a ser inquirido pela Inquisição no Brasil foi, em 1591, o Padre Frutuoso Álvares, de 70 anos, vigário no Recôncavo da Bahia na 1ª Visitação do Santo Ofício, chamado de “sodomita incorrigível”. Segundo Mott, o

⁴²⁹ Senadora Mata argumenta: “Foi mencionado por alguns Senadores que, assim como se agridem homossexuais, se agridem deficientes, se agridem várias pessoas que estão incomodando de alguma forma. É verdade. Mas eu nunca vi alguém esfaquear um deficiente porque ele é deficiente. (*Palmas.*) Não vi também – pode até ocorrer, Senador Malta, mas é raro e dá primeira página de jornal, como um escândalo gigantesco – esfaquear surdo porque é surdo. O senhor pode ter visto, mas não é o que ocorre todos os dias neste País. Nunca vi alguém... Eu posso ouvir. Nunca vi alguém...” (BRASIL. CDH, 2011, p. 28).

⁴³⁰ “1. Reconhecimento da existência da homossexualidade no Brasil 2. O “vício dos clérigos” 3. Padres homossexuais assassinados 4. Homofobia cristã 5. Moralismo homofóbico 6. Protestantismo 7. Judaísmo 8. Espiritismo 9. Candomblé 10. Ativismo contra a homofobia religiosa 11. Obras simpatizantes 12. Obras fundamentalistas 13. Benevolência e *aggiornamento* cristão 14. Igrejas pró-homo.” (MOTT, 2013, p. 1).

⁴³¹ Em 1549, o Padre Manoel da Nóbrega relata que “os índios do Brasil cometem pecados que clamam aos céus e andam os filhos dos cristãos pelo sertão perdidos entre os gentios, e sendo cristãos vivem em seus bestiais costumes” (MOTT, 2013, p.2). Em 1557, o calvinista Jean de Lery faz referência entre os índios Tupinambá de “tibira” “praticantes do pecado nefando de sodomia”. Há vários relatos do que chamou de vício dos clérigos, padres que era homossexuais, por exemplo, em 1669: “há fama pública e constante entre a plebe, clérigos, religiosos e nobreza da Bahia que o Padre José Pinto de Freitas exercita o abominável pecado nefando com homens, estudantes e rapazes, pegando-lhes pela braguilha, abraçando-os e beijando-os, acometendo-os com dinheiro, ouro e jóias, por ser rico e poderoso” (2013, p. 3).

primeiro homossexual condenado à morte no Brasil foi o índio Tibira Tupinambá do Maranhão, em 1613, executado como bucha de canhão ordenado pelos frades capuchinhos franceses em São Luís, “para desinfestar esta terra do pecado nefando” (2013, p. 6).

A sodomia⁴³² era considerada crime, como se pode ler, em 1707, nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no artigo 958: “Como se deve proceder no crime da sodomia”, considera-o “indigno de ser nomeado, que se chama nefando, que é o mesmo que pecado, em que se não pode fallar, quanto mais cometer”, de maneira que o infrator deve ser preso e encaminhado ao Tribunal da Inquisição de Lisboa. No artigo 964: “as mulheres que uma com outra cometerem o pecado de molície⁴³³, sejam degredadas por três anos para fora do Arcebispado e tenham penas pecuniárias”. No artigo 965: “Sendo homens que com outros cometerem o dito pecado de molície, serão castigados gravemente com penas de degredo, prisão, galés e pecuniária. E sendo clérigos, além das ditas penas, serão depostos do ofício, e Benefício.” (VIDE, 1853, p. 332-334). Em 1821, o houve a extinção do Tribunal do Santo Ofício Português pondo fim à pena de morte contra os sodomitas.

As mensagens de bispos e pastores entram na memória interdiscursiva do campo afetivossexual como “moralismo homofóbico”, o qual faz coro, segundo Mott (2013, p. 7), com os discursos dos parlamentares cristãos que se opõem aos projetos de ações afirmativas do movimento LGBT, no caso, o PLC 122. No campo católico, os discursos vão desde o uso de expressões bíblicas, teológicas e filosóficas, como ‘vícios’, ‘aberração’, ‘sodomia’, ‘nefando’, ‘antinatural’, para referir-se à homossexualidade à mescla do discurso medicalizante, como doença. Por exemplo, o Padre Charbonneau, em 1974, disse: “O homossexual é um indivíduo doente, que precisa de tratamento psicológico e psicanálise para se corrigir, não é um vício mas uma doença” (MOTT, 2013, p. 7-9); ou como a representação enviada por doze bispos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1997, condenando o Projeto de Parceria Civil Registrada, afirmando ser “deseducativo e lesivo aos valores humanos e cristãos”; em 2001, a CNBB enviou a todos os 513 deputados federais uma carta advertindo sobre “o perigo das uniões antinaturais” (MOTT, 2013, p. 8).

Entre os evangélicos, fala-se de maneira bastante semelhante à católica, mas há um foco maior na reorientação sexual. Por exemplo, no Congresso Batista da Bahia, em 1982, o Pastor Arauna

⁴³² É importante compreender que a palavra sodomia não é uma categoria identitária, tal qual a do homossexual que surge no século XIX com o discurso médico, mas alguém que cometia o ato da sodomia. Tinha-se a sodomia própria, o ato que não se tem bem definição entre homens, passível de prisão e a sodomia imprópria, praticada entre mulheres, a qual não era criminalizada, a tendência era se punir os com muito mais rigor do que as mulheres.

⁴³³ Refere-se ao pecado da molícia a prática da masturbação entre homens ou mulheres.

dos Santos, declarou: “O homossexualismo se trata de uma distorção da vida sexual normal. Deve ser combatido, quer através de um tratamento psicológico, quer através da assistência espiritual e do aconselhamento”. O famoso pastor Silas Malafaia, cuja participação seria, posteriormente, solicitada para uma audiência pública no Senado⁴³⁴ sobre o PLC 122, no Canal 24 (CNT-SKY), em 2001, declarou: “Homossexual é uma aberração. Deus fez somente o macho e a fêmea e já foi comprovado pela ciência que ninguém nasce homossexual. Eu como psicólogo sei que é a ausência paterna que propicia esse desvio. Nós evangélicos, temos que nos unir contra esse desvio da natureza...Abram os olhos senhores deputados evangélicos!” (MOTT, 2013, p. 10). Circula também muitas publicações sobre o tema, a exemplo do livro “O Averso do Amor”, do pastor Reuel Feitosa, Editora Betânia e outra que ficou bastante conhecida no meio evangélico, “*O movimento homossexual*”⁴³⁵ de Júlio Severo, publicada em 1998, falando sobre as estratégias do movimento na sociedade e na educação, cuja leitura fez um parlamentar contrário ao PLC 122⁴³⁶.

No horizonte de consciência dos sujeitos argumentantes do campo afetivossexual, o posicionamento cristão tradicional sobre a homossexualidade, legado do judaísmo⁴³⁷, aparece como a *causa profunda*⁴³⁸ da homofobia. Eis a razão de se argumentar recorrendo a exemplos e analogias lançando mão dessa memória argumentativa a favor do PL.

8.3 A HIERARQUIA DE VALORES DO ESPÍRITO AFETIVOSSEXUAL

Numa hierarquização de valores, pode-se observar que o valor da liberdade de expressão sexual, interpretado sob o princípio da igualdade de direitos, está acima do valor da liberdade de expressão, o que resulta no posicionamento central deste campo concretizado no 122, qual seja, a de criminalizar qualquer opinião preconceituosa sobre sexo, identidade de gênero e orientação sexual. Sendo assim, entre escolher um e outro, numa incompatibilidade, o espírito

⁴³⁴Em 29 de novembro de 2011, na ocasião, o grupo pró-pl não compareceu à Audiência Pública, de modo que os convidados do grupo religioso participaram, dentre eles o pastor Malafaia. “Participaram da audiência desta terça somente os pastores Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e Wilton Acosta, presidente da Frente Nacional Cristã de Ação Social e Política (Fenasp). Também foram convidados o presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Dom Raymundo Damasceno Assis, e o presidente da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), Ophir Cavalcante” (SENADO NOTÍCIAS, 2011).

⁴³⁵ A edição impressa, segundo Severo, teve contrato rescindido pela Editora Betânia em 2007, no começo do embate sobre o PLC 122/2006. Na época, tanto a editora quanto o autor receberam muitas ameaças de ativistas homossexuais”, escreve o autor na edição disponibilizada em seu site pessoal em 2011 e se identifica como “Servo do Rei Jesus Cristo e exilado pelo movimento gay do Brasil”.

⁴³⁶ O parlamentar seria o Bispo Robson Rodovalho, que participa da audiência pública, em 2007, objeto da análise (SEVERO, 2011).

⁴³⁷ “No judaísmo está a gênese (sic) da homofobia cristã”, afirma Mott (2013, p. 11).

⁴³⁸ Dedico um capítulo específico mais à frente para analisar essa lógica da causalidade que é fundante desta polêmica.

afetivossexual escolhe a igualdade, porque compreende que a opinião religiosa sobre a homossexualidade extrapola a liberdade de expressão, ou seja, usando o direito para agir com preconceito.

Venho até aqui designando os sujeitos do campo afetivossexuais de espírito reformista. Tal epíteto não é sem razão de ser, faço-o porque essa noção de espírito diz respeito aos valores cultivados e aos lugares que são, comumente, mobilizados na argumentação. De maneira que, como mostra Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005), é possível caracterizar o espírito clássico e o espírito romântico por meio da redução dos lugares acionados. Todavia, adoto aqui o termo tradicionalista para clássico e reformista para romântico⁴³⁹, por compreender serem mais formidáveis.

Os argumentantes evidenciam em sua argumentação os lugares que julgam ser aceitos ou, ao menos, aos seus olhos deveriam ser aceitos, quando não deixam evidenciar os lugares refutados. Assim, diferentes lugares podem servir a um objetivo argumentativo de modo que a observação de certo matiz topográfico, torna possível caracterizar⁴⁴⁰ o espírito que os mobiliza e contra qual ele imagina está militando. Por isso, para pôr em relevo o horror de uma revolução ou heresia, pode-se lançar mão de *lugares da quantidade*, “mostrando que essa heresia acumula todas as heresias do passado, que essa revolução, mais do que qualquer outra, amontoa conturbações sobre conturbações”, como escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 108). Ou, no mesmo ímpeto, pode-se lançar mão dos *lugares da qualidade* e ser enfático ao dizer que a revolução “preconiza um desvio inteiramente novo ou um sistema que jamais existiu” (2005, p. 108).

Portanto, o que se observa é que, por vezes, a escolha dos lugares mobilizados pode depender tanto da atividade do adversário quanto, por outro lado, da ação que se deseja desencadear, de maneira que caracterizar um espírito deve se fazer situadamente, na observação das relações dialógicas e semânticas que ali se atualizam. Quero com isso compreender como esse espírito afetivossexual reformista se atualiza nessa polêmica⁴⁴¹.

⁴³⁹ Respectivamente, poderia ser chamado de espírito conservador e progressista/revolucionário, como os autores do *Tratado* fazem menção. No entanto, pelas diferentes atualizações teóricas que esses termos têm, achei mais conveniente empregar tradicionalista/reformista; claro, apenas quando mais conveniente faço uso dos termos supracitados.

⁴⁴⁰ Os autores do *Tratado* falam da possibilidade de se apreender também as características da mentalidade de um grupo ou povo, por exemplo, “argumentações que Ruth Benedict, em sua interessante obra sobre o Japão, considerava características da mentalidade japonesa se explicam, para nós, pelo fato de o Japão era o agressor” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 108).

⁴⁴¹ Em uma polêmica, parece não se chegar ao acordo a respeito dos lugares, mas a observância do uso por cada grupo, permite compreender como cada lado interpreta os valores de referência e seus lugares de referência.

Ora, argumentar contestando a virtude da tradição, da maioria, da opinião comum, do número é estratégia pertinente aos lugares da qualidade, algo próprio aos espíritos reformadores, exaltando a qualidade de um ato em detrimento da quantidade. Nesse sentido, não importa quantos se oponham, quantos não concordam com a mudança, já que o que importa é fazer prevalecer a verdade enquanto valor, e “o verdadeiro não pode sucumbir, seja qual for o número de seus adversários: estamos em presença de um valor de ordem superior, incomparável” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 101). Por isso, a lógica do campo reformista opõe o valor de verdade da democracia contra o valor de verdade da tradição, ao que diz Evandro Pizza:

[23] Por último eu gostaria de retomar a idéia da tradição, não é? O que é essa tradição? Era tradição apedrejar as mulheres e todas as tradições devem ser preservadas? A única tradição que deve ser preservada é a tradição democrática. As demais tradições, elas devem competir dentro do espaço da liberdade de expressão, e liberdade não significa arbítrio, porque se alguém puder fazer uso da sua liberdade para atacar a existência do outro não teremos liberdade, teremos sim um Estado totalitário [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 29).

Quem deseja mudar algo, sem incorrer na quebra da norma magna, constrói uma justificativa de que seu intento não é uma mudança real, mas o que há realmente é uma adequação interpretativa ao real sentido da lei, como nos lembram Perelman e Olbrechts-Tyteca, “o juiz, que não pode mudar a lei, sustentará que a sua interpretação não a modifica, que corresponde melhor à intenção do legislador” (2005, p. 120). Assim, argumentam os defensores da proposição legislativa que o que propõe é a encarnação do verdadeiro sentido do direito democrático, estão cumprindo, portanto, o real espírito da Constituição, da Carta Universal dos Direitos Humanos. Como já mostrei no início deste capítulo, quem é a favor do PL, compreende que ele atualiza o direito à igualdade. Além dos exemplos ora mostrados, a argumentação de Jean Wyllys, nitidamente, vai nessa direção⁴⁴², de igual modo, Evandro Pizza⁴⁴³ utiliza-se desse raciocínio, mas destaco o argumento da Deputada Cida Diogo:

[24] Nós temos também, nesse Congresso, de colocar essa discussão dentro da Constituição, da efetivação da democracia nesse país. [...] Eu gostaria de não estar defendendo nenhuma lei que precisasse punir quem persegue homossexual, mas infelizmente a realidade do nosso país aponta para isso. Nós só vamos começar a ver as pessoas temerem o abuso, temerem o absurdo de achar que tem o direito de tirar a vida do outro, só porque ele está seguindo a

“Quando um acordo é constatado, podemos presumir que é fundado sobre lugares mais gerais aceitos pelos interlocutores, todavia, para indica-los, cumpriria recorrer a hipóteses que não são nem um pouco certas.

⁴⁴² “Cabe a um Estado laico, neutro, livre de ideologias religiosas, fundamentalistas, como prevê a Constituição, e em favor do bem estar de todos fazer com que esses direitos sejam respeitados. O Projeto de Lei que criminaliza a homofobia é uma ação nesse sentido” (BRASIL. CDH, 2007, p. 22).

⁴⁴³ “O que nós precisamos, na verdade, é fincar uma lei que efetivamente cumpra, não é, cumpra a Constituição quando ela afirma que a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais” (Dr. Evandro Pizza, 2007, p. 29).

sua orientação sexual, com lei. Não tem jeito, é a realidade que está dada”. (BRASIL. CDH, 2007, p. 47).

A Deputada fala não em nome de um mero desejo particular, de uma vontade de punição, mas em nome do desejo da força da justiça, de algo maior, de uma realidade que lhe solicita o apoio e não lhe faz ficar indiferente. Constrói-se com isso o *ethos* de um defensor da Constituição, da vida e da dignidade humana. Assim, as características dos sujeitos são contíguas à imagem que se tem do grupo e o grupo fornece subsídio à formação da imagem dos sujeitos, numa relação dialógica.

Sob essa mesma tópica, por outro lado, os espíritos tradicionalistas compreendem que se o direito está garantido na Constituição, então, não há razão para se ter uma lei específica, não há razão de ser da mudança. Portanto, sobre um mesmo objeto, há percepções divergentes, manifestando-se aí um ato polêmico sobre o valor da norma. O Senador Magno Malta argumenta: [25] “Está na Constituição. Precisamos de outro texto? É crime discriminar? Raça, cor, sexo, etnia?” (BRASIL. CDH, 2011, 8, 9), então não tem por que mudar, pois ela é genérica e abarca a todos, sem distinção⁴⁴⁴. Nessa polêmica, quem é contra a mudança fala que ela cria distinções que geram discriminação, o que seria contrário ao espírito da própria lei. Mas respondendo a essa voz, Cida Diogo justifica:

[26] ... eu sempre digo isso, as pessoas querem apenas exercer a sua orientação sexual, ela não quer agredir ninguém, ela não quer passar na frente de ninguém, ela não quer ser diferente de ninguém. Ela só quer exercer a sua orientação de uma forma livre, democrática, num país que se diz livre e democrático. (2007, p. 49).

O espírito afetivossexual recorre ao valor da democracia para falar do lugar da liberdade de ser único. Assim, o valor do único, da sexualidade, do reconhecimento da diferença, da identidade de gênero e pessoal, da singularidade de amar e ser feliz a seu modo, da proteção às minorias são recorrentes na argumentação do espírito afetivo, porque, recorrer sempre ao lugar da qualidade para caracterizar as ações, como nos dizem os autores do *Tratado*, “redunda na valorização do único” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 101) e na mobilização de valores concretos, característica dos românticos.

O valor concreto da sexualidade parece ao espírito afetivo único e, por isso, se torna precioso, porque, o que parece único ao humano é que se torna a ele seu bem mais precioso⁴⁴⁵, de maneira que desvalorizar seu bem mais precioso, o hiperbem, como já disse antes, é desvalorizar a

⁴⁴⁴ Ora, voltarei a isso quando tratar do campo religioso tradicional no próximo capítulo.

⁴⁴⁵ “O único é ligado a um valor concreto: o que consideramos um valor concreto nos parece único, mas é o que nos parece único que se torna precioso”, escrevem Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 101).

pessoa que ama tal bem e se constitui em torno dele, pois quem o faz não a reconhece em sua identidade, portanto, enquanto pessoa e, por sua vez, enquanto cidadão de direitos. Por isso que o espírito afetivossexual reage à argumentação de que se valoriza o homossexual enquanto pessoa, tratando-o como qualquer outra, porque esse reconhecimento enquanto pessoa dissolve o bem mais precioso, a sexualidade, numa generalidade que encobre a singularidade. Eis um dos despoletadores da polêmica. O espírito afetivossexual reformista não aceita ser tratado pelo que tem de semelhante aos demais, mas, naquilo que é diferente, cujo valor é o da singularidade.

Sob o olhar do espírito reformista, o valor do único, no âmbito da homossexualidade, expressa-se em oposição à normalidade sexual enquanto padrão, ou seja, o da heterossexualidade, a qual figura como fundamento da heteronormatividade, do heterossexismo e, por sua vez, de todas as formas de homofobia. Ou, como explica Daniel Borrillo, “essa qualidade normativa – e o ideal que ela encarna – é constitutiva de uma forma específica de dominação, chamada de *heterossexismo*, que se define como a crença na existência de uma hierarquia das sexualidades, em que a heterossexualidade ocupa a posição superior” (2010, p. 31).

Por isso, o direito à vida vem com o direito de ser reconhecido na esfera pública e o gozo de tudo que esse direito dá, que vai desde o não ser violentando, discriminado ao ser ofendido e ser ofendido passa significar também a discordância da orientação sexual ou prática homossexual, o que seria um ato homofóbico. Por exemplo, como argumenta Jean Wyllys: [27] “(...) eu sei que é normal que o exercício de alguns direitos afete outros. Mas deve se afetar nada quando se trata do direito à vida. O direito à vida é nosso, como é o direito de cada um dos parlamentares e dos seus filhos. É nosso também o direito de ir e vir e o direito de amar.” (BRASIL. CDH, 2007, p. 22).

Temos então um espírito reformista, num ímpeto centrífugo, que ao valorizar a sua sexualidade como bem valioso, traduz esse valor numa razão pública, portanto, no valor da igualdade de direitos para combater o preconceito dos sujeitos da comunidade LGBT. Desse modo, exalta a igualdade acima da liberdade de expressão do posicionamento religioso cristão tradicional, o que despoleta essa polêmica no seio do espaço político de deliberação democrática, de maneira que a retórica da igualdade de direitos faz guerra à retórica da liberdade de crença e expressão.

9. O CAMPO RELIGIOSO TRADICIONAL E SEUS POSICIONAMENTOS

Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluidos.
(HABERMAS, 2013, p. 16)

Mundo afora, como quem disse algo precipitado e precisa logo corrigir, os sociólogos da religião anunciam altissonante *o retorno dos deuses* à esfera pública. Cá, no Brasil, os deuses, no entanto, nunca deixaram esse *espaço* secularmente sagrado. Ao menos os representantes divinos sempre passearam por lá, seja como espírito laico ou fazendo *lobby* nas diferentes instâncias que pautam a discussão pública. Contudo, há alguns anos, novos espíritos reformistas surgiram no espaço público político. Eles apareceram indignados e, por isso mesmo, questionando veementemente a presença dos espíritos religiosos ali, de maneira que os conflitos têm se acirrado em torno de diversas questões, uma das quais é a de que me ocupo aqui: a criminalização da “homofobia”.

Como empiricamente já sabemos, há, no Brasil, uma religião pública cujos valores emanam do Cristianismo (MONTERO, 2016) e, por consequência, emana também a moralidade dominante. Isso explica por que os políticos argumentantes contrários à *Proposição Legislativa* reagem ao espírito afetivossexual que diz ser a sociedade brasileira homofóbica, uma vez que fazer essa alegação é de alguma maneira afirmar que os valores cristãos, como heterossexualidade, casamento hétero e família tradicional engendram em si mesmos a homofobia. Isso coloca, por assim dizer, os religiosos em posição de defesa dos valores tradicionais e no contra-ataque por se verem ameaçados. Cenário esse que figura com elementos típicos da polêmica pública, quais sejam, a polarização e a desqualificação do outro (AMOSSY, 2014).

Se antes os católicos dominavam a esfera pública política, ao menos através de *lobby*, com a chegada dos evangélicos⁴⁴⁶ pentecostais à essa arena, houve uma significativa mudança dos *modos operandi* da religião no espaço público político brasileiro. Como mostrarei em detalhes, com o intento de, primeiro, combater seus adversários católicos e do Candomblé e, mais tarde, os novos sujeitos afetivossexuais que ameaçavam os valores cristãos, a religião pública

⁴⁴⁶ Evangélico é o termo usado para dar uma identidade unificadora (FREESTON, 1993, p. 1), para falar tanto de batistas, pentecostais, neopentecostais, presbiterianos, metodistas etc., de maneira que no Brasil, evangélico e protestante são, normalmente, tomados como sinônimos; embora haja quem faça distinções. Usarei aqui evangélico de maneira englobante e, para algumas atuações específicas, utilizarei o termo pentecostal para o ramo pentecostal/neopentecostal.

brasileira passou a ter novos atores políticos e um *ethos* mais polêmico, construído em oposição a seus adversários públicos. Afinal, como rege o princípio da intersubjetividade e a cujas palavras de Alcardo Laría podemos assentir: “as pessoas ou grupos constroem sua identidade por oposição a outras pessoas ou grupos com as quais competem”⁴⁴⁷ (2011, p. 26). É assim que se dá a constituição desse *campo religioso tradicionalista antiplc122*. Desse modo, é importante logo dizer que no grupo dos que são contrários à versão do PL estão 13 sujeitos argumentantes⁴⁴⁸ que tomam a palavra nas duas audiências públicas (2007 e 2011).

Ante a um inimigo comum, católicos e evangélicos se unem para o combate, muito embora o protagonismo nessa polêmica religiosafetiva esteja a cargo da *Frente Parlamentar Evangélica*. De todo modo, pode-se constatar que o campo religioso tradicionalista antiplc122 compartilha de elementos fundamentais da religião pública brasileira, de maneira que o grupo reage ao ataque à *civis* cristã brasileira. Esta que, primeiro, foi construída pela hegemonia discursiva católica na sociedade e, atualmente, disputada pelo discurso evangélico pentecostal, cujo fundamento dos valores vinculados à moralidade sexual é o mesmo: a ortodoxia cristã. Por isso a fala do Reverendo Guilhermino Cunha:

[1] Portanto nós, cristãos e evangélicos deste país, acompanhamos com toda atenção o que acontece aqui em Brasília e particularmente nesta Comissão de Direitos Humanos. Reconhecemos a importância do assunto, mas nos posicionamos à luz das sagradas escrituras que cristalizam os princípios e valores cridos vividos e defendidos por 98% da grande Nação brasileira (BRASIL. CDH, 2007, p. 25).

O posicionamento polêmico em torno do qual o campo religioso tradicional se agrupa para rebater a versão do Projeto de Lei é o de que os valores cristãos seriam a causa da homofobia, tendo em sua fonte o discurso de que a homossexualidade é pecado, de maneira que, aos olhos dos tradicionalistas religiosos, a luta contra a homofobia capitaneado pelo PL é uma luta, via criminalização da opinião, contra os próprios valores cristãos. É sob essa ótica que esse campo

⁴⁴⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “las personas o grupos construyen su identidad por oposición a las otras personas o grupos con los que compiten” (LARIA, 2011, p. 26).

⁴⁴⁸ O grupo é composto por quatro deputados (Rodvalho (DEM-DF); Takayama (PAN-PR); Henrique Afonso (PT-AC); Neilton Mulim (PR-RJ)), cinco senadores (Magno Malta (PR – ES), Cristovam Buarque (Bloco/PDT – DF), Marcelo Crivella (Bloco/PRB – RJ), Eduardo Suplicy (Bloco/PT – SP), Sérgio Petecão (PSD – AC)), três convidados (Paulo Fernando Mello Da Costa, Paulo Leão, Reverendo Guilhermino Cunha). Importa esclarecer que reuni nesse grupo aqueles que são contrários às versões do projeto, aceitando as alegações dos religiosos de que o projeto atinge à liberdade de expressão religiosa. Portanto, o que une o grupo é a contrariedade à versão por essa razão que é o posicionamento central discordante, o que não implica concordância com todos as alegações dos pronunciamentos analisados. Além disso, o grau de disposição de aprovar o PLC 122 é bem variável. Vale lembrar ainda que fazer parte desse grupo não significa ser pessoalmente religioso, todavia, compartilhar de algum valor que constitui a identidade do grupo religioso tradicionalista antiplc122.

enxerga seu outro e, portanto, se constitui. Esse outro pode ser exemplificado pela fala do jornalista Jean Wyllys:

[2] De onde veio esse ódio em relação aos homossexuais? Sua fonte são os mitos religiosos, tomados como verdades absolutas por fundamentalistas que sempre estiveram no comando e fazendo as leis que nos governam. Ele foi engendrado, histórico e culturalmente, pelos meios hegemônicos de representação, pela maneira como os homossexuais foram representados ao longo dos tempos, pelas narrativas religiosas, pela pintura, pela literatura, a fotografia, o cinema, a teledramaturgia e a publicidade. (BRASIL. CDH, 2007, p. 23).

Sob essa ótica da luta afetivossexual por reconhecimento público, o pastorado cristão sobre as almas e os corpos, para usar uma linguagem foucaultiana⁴⁴⁹, teria engendrado o discurso homofóbico nas mais distintas instituições ocidentais, pois, os valores ocidentais firmam-se em dialogia com os valores da tradição greco-romana e judaico-cristã, numa hegemonia discursiva da cristandade. Assim, a imagem que se tem da religião tradicional, sob a ótica afetivossexual, é constituída por elementos que oprimem e engendram hegemonicamente o preconceito e a opressão, de maneira que há um conflito de hierarquia de valores, portanto, de posicionamentos em polêmica com o campo rival, o reformista.

A fim de mostrar como tudo isso se dá, inicialmente argumento em favor de se tomar o sentido de religião sob um olhar discursivo, apontando as razões de chamar o *grupo antiplc* de campo religioso. Junto a isso, recorrendo também à história das ideias, mostro que em torno do sentido de *religio* há uma polêmica entre cristãos e romanos, justamente pelo caráter doxologicamente exclusivista⁴⁵⁰ da religião cristã⁴⁵¹, cujo discurso contrário à relativização do dogma do pecado (a respeito da prática homossexual) é, de alguma forma, uma atualização das disputas pela representação e hegemonia discursiva.

Em um segundo momento, detenho-me no campo religioso brasileiro, sua constituição e seu argumento que o discurso desse campo religioso tradicionalista antiplc atualiza, nos

⁴⁴⁹ Remeto-me à linguagem teórica foucaultiana porque essa forma de argumentar que Jean Wyllys se vale é colocada em ampla circulação por Foucault, quando não, tem nele sua origem.

⁴⁵⁰ O termo refere-se às alegações de que o cristianismo bíblico é verdadeiro, cujas crenças religiosas divergentes dele serem, necessariamente, falsas. Até meados da modernidade, havia certa unanimidade na crença da exclusividade da religião quanto ao monopólio da verdade da fé salvífica em Cristo. Ante o pluralismo filosófico, sob a batuta dos desconstrucionistas e dos pós-modernistas, tem-se duas outras visões quanto a isso: 1) o pluralismo religioso radical, cuja premissa é “que nenhuma religião pode fazer qualquer reivindicação legítima de superioridade sobre qualquer outra religião” (CARSON, 2013, p. 26), pois todas são iguais; 2) o inclusivismo que compreende estar em Jesus o plano central da salvação de Deus para os seres humanos, mas que a salvação também está disponível em outras religiões; 3) o exclusivismo, embora não sustente que as outras religiões estejam erradas em todos os aspectos, contudo no ponto em que o cristianismo bíblico é verdadeiro, as outras crenças contrárias a esse ponto seriam falsas (CARSON, 2013). Estes adotam a pluralidade social, mas não o pluralismo, o qual figura como uma imposição de um igualitarismo religioso no plano hermêutico-filosófico.

⁴⁵¹ Religião cristã ou cristianismo tomarei na perspectiva tradicional, pois poder-se-ia falar de cristianismos, todavia, tomo aqui no sentido amplo e que preserva sua visão mais ortodoxa a respeito dos credos centrais da fé.

posicionamentos centrais, valores da religião pública brasileira, os quais os sujeitos argumentantes se veem como defensores e atacados pelos reformistas afetivossexuais. Ainda nessa seção, trago os conflitos em torno do sentido de laicidade. Em um terceiro momento, analiso o posicionamento religioso a respeito da homossexualidade e, por último, a hierarquização dos valores e os posicionamentos do campo religioso, mostrando a razão pela qual designo os sujeitos antipode de espíritos tradicionalistas ou tradicionais.

9.1 A RELIGIÃO COMO DISCURSO: DA *RELIGIO* ROMANA AO DISCURSO CRISTÃO

O significado da palavra “religião” não é unívoco, todavia equívoco e polissêmico. Ora, ele remete tanto a um conjunto de sentidos positivos quanto, por outro lado, a um conjunto de sentidos negativos. O termo religião assume, por assim dizer, entre os estudiosos, sentidos conceituais diferentes e divergentes, até mesmo entre os religiosos⁴⁵². É importante, portanto, inquirir o que se quer dizer com os vocábulos ‘religião’, ‘religioso’, ‘discurso religioso’, ‘campo religioso’. Por exemplo, quando o sujeito argumentante arrazoar: [3] “o discurso religioso não é homofóbico”⁴⁵³ (BRASIL. CDH, 2007, p. 27); cabe interpor a interrogação: que discurso religioso é esse e por que o outro desse enunciado diz ser esse discurso homofóbico?

Essas são questões pertinentes para se falar do estudo de um campo religioso. Quando se fala de discurso religioso não se pode depreender disso que seja uma coisa única, dada da mesma maneira em todo lugar, contudo só é possível entender qual o discurso religioso de maneira situada, colocando em questão o que se entende por religião em um campo religioso mais abstrato e sua atualização no campo específico, digo, esse ato compreensivo requer apreender o produto em seu processo, em seu evento vivo. Desse modo, não é adequado assegurar que o discurso religioso da Bancada Evangélica seja coincidente em tudo com o discurso religioso protestante/evangélico, nem muito menos apartar determinados posicionamentos da Bancada do discurso cristão dominante, já que para além dos atos dos sujeitos da Bancada, há outros sujeitos argumentantes e há discursos convergentes com a moralidade cristã brasileira. Porém, em que ponto eles convergem?

Nesse sentido, compreender o fenômeno religioso a se manifestar em um espaço singular não pode ser feito a partir do que deve ser uma religião, todavia a partir do que ela está sendo em

⁴⁵² É fácil ver que nem os próprios religiosos cristãos, muitas vezes, querem se dizer religiosos. É como se ouve sempre: “Ele é religioso, mas não é cristão”; ou, isso é “religião e não evangelho”.

⁴⁵³ Excerto do pronunciamento do Reverendo Guilhermino Cunha.

discurso, o que é tematizado, de quais sentidos religiosos unem aquelas pessoas em um grupo que mereça uma designação identitária, mesmo que alguns nem religiosos sejam. Nesse sentido, a questão é: o que faria dizer que se está diante de um discurso religioso, não apenas como produto, por se acionar um conteúdo religioso, mas também como processo?

Então, para a compreensão do campo religioso tradicionalista antiplc122, mostrarei que alguns posicionamentos são a atualização de produtos discursivos presentes na memória do campo do cristianismo tradicional brasileiro. Por isso, voltarei à noção de *religio* romana, cuja necessidade se faz de uma caminhada à história das ideias, para mostrar que nem mesmo essa palavra sagrada deve ser tomada como absoluta, pois enquanto produto da compreensão de religião no Ocidente, ela não passa da neutralização de uma polêmica entre romanos e cristãos dos primeiros séculos, de maneira que no próprio termo “religião” está cristalizado uma polêmica religiosa, filosófica e política.

9.1.1 A *religio* como arena de sentidos teológicos e filosóficos

O lexema *religio* tem dois sentidos⁴⁵⁴ básicos no interior do Império Romano: um estava atrelado aos antigos romanos e à sua relação com o sagrado em seus cultos politeístas; o outro sentido foi uma apropriação que os cristãos emergentes fizeram para diferenciar o seu culto monoteísta e sua relação com Deus da adoração prestada aos deuses chamados de pagãos. Os usos que ambos os grupos fizeram desses termos é, por assim dizer, muito importante para revelar algumas questões sobre a religião.

O termo *religio* não tinha o sentido englobante de “religião” como a concebemos hoje, seu sentido vem do uso cotidiano que os romanos faziam dessa palavra. Esse lexema matinha uma relação semântica com o termo *escrúpulo*, o qual é uma disposição subjetiva em relação ao divino. Esse sentido se confirma, portanto, pelo uso que se fazia de sua derivação, o *religiosus*, cujo significado é “o escrupuloso em relação ao culto” (BENVENISTE, 1969, p. 269 Apud AZEVEDO, 2010, p. 91). O étimo de *religio* é *relegere*, a qual, segundo Cícero, diz respeito ao “recolher para voltar e recomeçar, daí, *religio*, atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor e ou a piedade” (DERRIDA, 2000, p. 52). Benveniste assegura que *relegere* tem o sentido de retornar a uma síntese anterior para refazê-la. O *religio* dizia respeito, portanto, a um movimento de reflexão ante ao termo divino. Diz-nos Benveniste (1969, p. 272 apud

⁴⁵⁴ Cristiane Azevedo (2010)⁴⁵⁴, em seu excelente artigo “A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*”, mostra-nos essa relação muito bem.

AZEVEDO, 2010 p. 91) sobre o termo que “ele indica uma disposição interior e não uma propriedade objetiva de certas coisas ou um conjunto de crenças e de práticas. A *religio* romana, na sua origem, é essencialmente subjetiva”. Portanto, o *religiosus* coloca-se atento a escutar o ser dos deuses e dispõe-se a ter, como consequência, um comportamento a partir dessa leitura⁴⁵⁵. Ligado a esse sentido de *religio*, já se diferenciava uma verdadeira *religio* da crença cega e supersticiosa. Nessa perspectiva, Kerényi (p. 127 apud AZEVEDO, 2010, p. 92) diz que “a verdadeira *religio* é moderada, é uma abertura absoluta ao acontecer divino no mundo, um sutil escutar atentamente seus signos e uma vida encaminhada a ela e organizada em sua função”.

Dessa forma é que se pode ver que “a prática religiosa romana está associada ao zelo, a uma relação respeitosa com os deuses que torna necessária a repetição precisa dos ritos” (AZEVEDO, 2010, p. 91). Assim, tem-se disso pressuposto não apenas a existência dos deuses, mas duas outras condições de *religio*: “que alguma coisa de divino se dê nos acontecimentos do mundo e que esse divino seja perceptível a quem sabe escutar” (AZEVEDO, 2010, p. 92). Disso se diz que o contrário de *religio* é o *negligeré*, a negligência⁴⁵⁶.

No entanto, com o aparecimento dos cristãos⁴⁵⁷, adoradores de um único Deus em Cristo, cuja cosmovisão diferia tanto dos romanos quanto dos gregos, sentiram-se impulsionados a lançar mão de um termo para diferenciar a “verdadeira *religio*” em contraposição ao uso do vocábulo *religio* que os antigos romanos faziam⁴⁵⁸. Por conta disso, o “vocábulo *religio*, que antes dizia respeito ao culto romano, não poderia ser utilizado para designar a ‘verdadeira’ religião” (AZEVEDO, 2010, p. 92). O objetivo disso também era fazer saber o que era do domínio do culto cristão e o que lhe era estranho. A partir disso que se tem a criação do profano em contraposição ao sagrado da religião cristã, cuja representação estavam os deuses, conforme diz Tertuliano: “a passagem dos deuses múltiplos ao Deus único é a passagem do erro à verdade, [...] opondo à Romana *religio*, vã porque seus deuses não existem, a *vera religio veri Dei*. São apresentados dois sistemas religiosos, um deve substituir o outro, o erro deve ceder lugar à verdade” (BOUILLARD, 1976, p. 445, apud AZEVEDO, 2010, p. 92).

⁴⁵⁵ E, talvez, não à toa que *legere* também comporte um sentido de leitura, designando o ato de ler, cujo sentido anterior de *legere* era o ato de colher.

⁴⁵⁶ Cícero, em “*Sulla Natura degli Dei*, II, 3, 8, deixa-nos saber que os romanos podiam até se achar iguais ou mesmo inferiores às demais nações estrangeiras, no entanto, menos em matéria de religião, ou seja, do culto aos deuses, nesse quesito, eles achavam-se muito superiores.

⁴⁵⁷ Designado assim por outros por dizerem-se discípulos de Jesus, o Cristo.

⁴⁵⁸ Todos os atos não fugiam desse domínio.

Nessa relação entre verdadeiro e falso está também a separação da verdadeira sabedoria, pela fé no Deus cristão, da sabedoria calcada na mitologia ou na vida contemplativa dos filósofos. Eis então a relação entre filosofia e teologia. Ora, se já se tem a distinção entre a verdadeira religião, então é preciso uma etimologia diferente de *religio/relegere*, portanto, eis *religio/religare*, cujo sentido é a relação entre o homem e Deus.

Assim, os cultos pagãos e a filosofia são rejeitados por Lactâncio, justamente pela ideia de que sabedoria e religião deveriam ser unidas e a verdadeira sabedoria e filosofia estava na fé cristã, porque ela junta sabedoria à piedade. A esse sentido também está oposta a verdadeira religião à superstição, que já estava presente nos romanos, mas que ganha novo sentido. Portanto, para Lactâncio a falsa religião, cheia de superstições, era indigna de um espírito racional.

Vê-se que o termo *religare* surge dessa necessidade de separar os cultos pagãos, dirigido a vários deuses, da religião verdadeira, dirigida ao único Deus. Ser religioso agora não tem a ver com os ritos a partir de práticas refletidas, como propunha Cícero, mas em obedecer e viver em serviço ao Deus verdadeiro, de maneira que o *vinculum pietatis* fundava a relação entre criatura e Criador.

Santo Agostinho, ao retomar a etimologia, estabelece uma relação entre *relegere* e *religare*, o reelegere como aquele que passa da *negligeré* a Deus a um relacionamento reconstruído com o Criador. Daí, então, Agostinho contribui para um sentido único de *religio*, significando um vínculo baseado na vida de submissão e de amor entre Deus e o homem. No entanto, como defende Azevedo (2010), apoiando também nas conclusões que Derrida (2000) oferece em sua apresentação no “Seminário de Capri” sobre religião, “essa separação não se faz mais necessário hoje” (AZEVEDO, 2010, p. 95), já que ela era para marcar a diferença entre o culto pagão e o culto cristão. Nesse sentido, pensa-se numa reconciliação entre os termos, enquanto origem etimológica, porque quando se ouve o termo *religio*, pode-se pressupor *relegere* e *religare*, inicialmente, concorrentes, elas se cruzam em um mesmo ponto, já que diz respeito a uma re-união, uma re-coleção; ou melhor, uma reação resistente à disjunção. Tem-se, por assim dizer, em certa medida, uma complementaridade, como observa a filósofa da religião Cristiane Azevedo (2010, p. 95): “a observância escrupulosa do culto, a prática religiosa, e os laços de piedade e amor que unem os homens ao deus único”.

É compreensível o que assegura Derrida (2000), no entanto, é importante perceber que os cristãos se veem obrigados a buscar outra etimologia para marcar a diferença entre uma religião que tem sua fé orientada por um conteúdo proposicional revelado pelo Deus hebreu, atualizado,

em Cristo⁴⁵⁹. Assim, é sob a interpretação dos ensinamentos de Jesus Cristo que se firma toda a verdade fundamental da cristandade em contraposição à religião civil romana, bem como todos os cultos místicos espalhados pelo mundo Antigo. Ademais, na modernidade, o sentido de religião entra em constante polêmica com seus outros sentidos. Há uma polêmica, portanto, entre a maneira como o homem se relaciona com o senso divino. Por isso, é pertinente compreender o que o mito é e como se dá essa polêmica que se atualiza em tantas outras na disputa pela verdade fundamental, que é, essencialmente, uma disputada entre cosmovisões.

9.1.2 Mito, religião e verdades em disputa

Pode-se chamar de religião não apenas as que se baseiam no modelo das três religiões logocêntrica⁴⁶⁰, que se fundam sobre um conteúdo revelado, porque existem inúmeras outras que têm suas crenças a partir de mitos fundadores ou mesmo de conteúdos filosóficos. Ao deixar isso claro, cumpro dois objetivos nesta seção, compreender a natureza do mito e a sua relação com as demais instâncias do mundo da vida e mostrar com quais verdades o Cristianismo estava disputando em torno do termo *religio*.

A religião, enquanto relação empática com o divino, compartilha elementos mitológicos e simbólicos que são fundantes da relação do homem consigo mesmo, com o outro, com os objetos e com a natureza; e por que não dizer com a própria linguagem?! E a filosofia move-se a partir da secularização de mitos e teologias, o que torna possível a visão de mundo religiosa ter um alcance para além das fronteiras da religião concreta.

Mito e linguagem são irmãos. Embora esse lexema atualmente tenha vários significados⁴⁶¹, o vocábulo *mythos* tem o sentido original de “discurso” ou “relato”. Mais tarde, no desenvolver do pensamento grego, a palavra vinculou-se à narração da vida dos deuses, de maneira a separar-se dele um discurso explicativo, cujo sentido o *logos* tornou-se herdeiro. Como defende

⁴⁵⁹ Sobretudo, quando Jesus diz: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir [...]. Ouvistes que foi dito aos antigos [...] Eu, porém, vos digo [...]” (MATEUS, 6.17, 21-48). Nesse texto Jesus estabelece um acordo firmado sobre a Lei e os Profetas, sobre um fato/verdade, para persuadi-los a respeito da mensagem do Reino de Deus que ele passa, objetivamente, a anunciar (NASCIMENTO, 2013).

⁴⁶⁰ O Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, chamadas de religiões do livro.

⁴⁶¹ Existem duas matrizes de sentido para o termo: uma é positiva, refere-se à “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” (ELIADE, 1972, p. 6), a outra é negativa, refere-se ao sentido de ilusão, ficção, invenção, mas esse não é o sentido que antigos empregavam, originalmente. Eliade argumenta que “na história dos diferentes significados de que se revestiu o termo “mito” no mundo antigo e cristão. Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões “mitológicas” da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*; assim como, posteriormente, a história, o *mythos* acabou por denotar tudo “o que não pode existir realmente” (ELIADE, 1972, p. 6). O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da “falsidade” ou “ilusão” tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos” (ELIADE, 1972, p. 6).

Cassirer (1994, p. 182), não fica difícil compreender o fato de que, nos primeiros estágios da cultura humana, mito e linguagem foram quase indissociáveis, pois, como define Mircea Eliade, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento” (ELIADE, 1972, p. 9), que pode ser desde uma espécie animal ou vegetal, um comportamento ou uma instituição.

Por ser assim, ao se repousar o olhar sobre aquele homem ancestral, depara-se sempre com um ser em posse da faculdade da fala e sob a mágica função de produzir mitos⁴⁶². Uma parte significativa dos estudiosos concorda com Cassirer (1994, p. 183) de que “a mente primitiva, o mito e a linguagem são, por assim dizer, irmãos gêmeos. Ambos baseiam-se em uma experiência muito geral e muito primitiva da humanidade, uma experiência de natureza antes social que física”. Há, portanto, uma matriz de onde linguagem e mito emergem, até porque, a história das culturas deixa ver que todo fenômeno natural e da vida humana é passível de uma interpretação mítica e, ou mais, a solicita.

Numa visada antropológica, a relação entre mito, linguagem e argumentação, sobretudo, no ponto em que Emanuelle Danblon (2002) foca, a função mítica não teve apenas um papel na emergência da racionalidade, mais particularmente, na da argumentação. Ou, como mostra Rabatel, apontando os estudos do antropólogo francês, especialista em mitologia, René Girard, de que as narrativas míticas, sob a forma de narração dos males passados, a partir reconstrução mimética dos mortos, “criava uma espécie de visão compartilhada, de natureza mágica, a evocação do drama produzindo um efeito de terror mágico, suficientemente forte para dissuadir os sobreviventes a reviverem os dramas de seus mais velhos” (RABATEL, 2016, p. 42). O corpo, no processo de mimetismo, antes mesmo da linguagem, desempenha um papel reflexivo maior em que a mimese corresponde, de certa maneira, a um mecanismo de empatia cognitiva. Isso torna-se um dos elementos para a emergência da linguagem. Não apenas isso, mas, de acordo com a hipótese de Danblon (2002), os substratos primitivos das categorias retóricas do

⁴⁶² Há um posicionamento que assegura ser o mito nada mais que um subproduto da linguagem e de sua capacidade de gerar metáforas e ambiguidades, configurando-se numa espécie de disfunção da faculdade da fala. Ideia defendida pelo pai da Ciência da Religião, Max Müller, cuja assertória é a de que o mito é uma Doença da Linguagem; sendo, portanto, linguagem e pensamento inseparáveis, o mito seria também uma doença do pensamento.

ethos e do *pathos*, correspondentes ao orador e ao auditório, vêm dessa representação mimética de si e da representação de outrem.

O mito⁴⁶³ é um processo de simbolização concreta⁴⁶⁴ que expressa o sentimento ou a ansiedade do ser em busca de seu fundamento último (VOEGELIN, 2009). Desse modo, tanto para Eric Voegelin (2009) quanto para Ernst Cassirer (1994), o mito é muito mais que pensamento irracional, ao contrário, ele é pensamento pré-filosófico e pré-científico, compacto e indiferenciado, embrião de pensamentos diferenciados, incluindo o pensamento racional e científico. Diz-se que ele combina elemento teórico e artístico, havendo uma estrutura conceitual ao lado de uma estrutura perceptual, as quais repousam sobre um ato de crença, o que se pressupõe, por assim dizer, um objeto. Isso aponta para o fato de que tanto o mito quanto o pensamento científico, trilhando caminhos diferentes, é claro, parecem estar empenhados em buscar uma única e mesma coisa, o que se apresenta e designamos como realidade. Foi o Sir James Frazer que fez ecoar a tese que funda essa asserção, a de que parece não haver uma demarcação clara que delimite a arte mágica das formas atuais do pensamento científico (CASSIRER, 1994).

A mentalidade primitiva não enxerga a vida de modo a separar o prático do teórico, não a vê em categorias naturalistas, já que a natureza não se revela como um objeto de conhecimento ou de objetivos meramente práticos, porque sua mentalidade se caracteriza pelo sentimento geral da vida e não pelo pensamento lógico categorizador. Há, por assim dizer, um senso de unidade que emana da vida, cujo sentimento é o de pertencimento a um contínuo ininterrupto que não admite divisões claras e estanques. O meio pelo qual todo homem, e refiro-me aqui não apenas ao primitivo, capta tal sentimento, como assegura o filósofo holandês Dooyeweerd (2015, 2010), pode ser chamado de a região concêntrica do eu; ou, como diria Bakhtin (2010), de seu lugar único no existir-evento.

De todo modo, pode-se dizer, avalizado pelos estudos sociológicos inaugurados por Émile Durkheim, que a natureza não é, necessariamente, o verdadeiro modelo do mito, e sim a sociedade. Embora se possam interpor muitas questões a respeito de tal afirmação, o que se pode ver é que ele não é apenas um modelo de ordem cosmológica. Se essa tese, em certa medida, pode ser aceita, a parte da tese desenvolvida por Lévy-Bruhl, como aponta Cassirer

⁴⁶³ Fala-se de mitos aqui, sobretudo, a respeito das mitologias cósmicas, como a grega, a egípcia, a hebreia, a chinesa. Diz-se que todos os grandes impérios têm suas mitologias cósmicas (SANDOZ, 2010, p. 218).

⁴⁶⁴ É importante chamar atenção para o que esclarece Voegelin: “Todo símbolo concreto é verdadeiro à medida que visa à verdade, mas nenhum é completamente verdadeiro à medida que a verdade acerca do ser está essencialmente para além do alcance humano” (VOEGELIN *apud* SANDOZ, 2010, p. 220).

(1994, p. 134), não parece ser confirmada, porque o que ele diz a respeito de que a toda mentalidade primitiva é mítica ou pré-lógica entra em choque com os dados antropológicos e etnológicos. E isso me interessa, uma vez que já se pode ver que para além da esfera sagrada, mesmo no modo de vida primitiva, existia uma esfera profana, ou, como se pode dizer atualmente, secular. Assim sendo, “há uma tradição secular que consiste em regras consuetudinárias ou legais e que determina a maneira pela qual a vida social é conduzida” (CASSIRER, 1994, p. 134). Havia, portanto, certa ordem que marcava as diferenças das esferas e os modos como o ritual religioso era feito, de maneira que Malinowski, citado por Cassirer (1994, p. 135), assevera que “a questão mais essencial sobre a magia e o ritual religioso é que só vêm à frente quando o conhecimento fracassa.” Ele diz mais: “O cerimonial de fundamento sobrenatural surge da vida, mas nunca estultifica os esforços práticos do homem”. Além disso, algo a esse respeito é colocado de maneira esclarecedora por Malinowski: “o reconhecimento disso parece-me indispensável se quisermos estabelecer de uma vez por todas a verdade de que a religião tem seu próprio tema, seu próprio campo legítimo de desenvolvimento” (CASSIRER, 1994, p. 135).

No mito está a religião em potencial. A passagem da primeira para a segunda fase não se dá, necessariamente, por um rompimento abrupto, ou em uma revolução do sentimento, como acreditava Henri Bergson⁴⁶⁵; uma vez que “o selvagem tem sem dúvida o maior respeito por seus costumes e tradições tribais como tais; mas a força do costume e da tradição não é a única na vida selvagem”. Pode-se dizer ainda que “mesmo em níveis bem inferiores da cultura humana há vestígios de uma força diferente”⁴⁶⁶ (CASSIRER, 1994, p. 150).

As fases por que passou o desenvolvimento religioso grego, desde a fase que os deuses de Homero (*Odisseia*) e de Hesíodo (*Teogonia*) são questionados e, em certa medida, rejeitados, passando pela fase do aparecimento de ideais religiosos de homens individuais, havendo a humanização dos deuses em que se pode ver a conquista do Olimpo. Os deuses então passam a expressar, como Ésquilo, por exemplo, os mais altos ideais de justiça e ética; e na Tragédia, “o

⁴⁶⁵ Ao falar, de um lado da força, de religião estática, a que advém da pressão social; e de outro lado, de religião dinâmica, a que trabalha sob a lógica da liberdade, do rompimento com a tradição por meio do salto revolucionário. Importa considerar que tal pensamento de Bergson é a tentativa de uma elaboração coerente com o dogma que reinou no século XIX, cuja concepção era a de que a vida primitiva era governada por um mecanicismo rígido em que o pensamento e os atos de um homem não emanavam dele, mas de uma imposição externa, e qual mente funcionava sob a inércia e a submissão irrestrita ao grupo. Porém, pesquisas antropológicas posteriores mostraram que essa maneira de pensar a vida primitiva é estereotipada e foi considerada equivocada.

⁴⁶⁶ Tal visada pode ser contribuída pela narrativa dos capítulos iniciais de Gêneses (capítulos 2 e 3) em que Adão e Eva têm a possibilidade de romper com a ordem vigente ao escolher o fruto do meio do jardim, qual escolha, afinal, é feita.

homem grego podia ver diante de seus olhos a representação do mito pelos atores” (LEITE, 2001, p. 126), ocasião em que aprende a ser cidadão da *Polis* e a pensar o seu próprio caráter, seu *ethos*, agora, não mais como uma subjetividade definida pelos deuses, contudo por uma consciência ⁴⁶⁷diferenciada. Tem-se aí o fundamento da formação da religião apolínea grega que se tornou a religião pública da *Polis* e da filosofia grega.

No mundo cultural, mitológico e filosófico grego há uma antítese que influenciará não apenas as polêmicas dos filósofos gregos, mas também toda a cultura ocidental - remeto-me sumariamente a essa questão para mostrar a complexidade e o fundo polêmico da própria cultura ocidental. Essas antíteses, o filósofo Herman Dooyeweerd⁴⁶⁸ chamou-as de motivo base dialético da matéria-forma, em consonância com a terminologia aristotélica. Esse motivo central se origina do encontro da religião pré-homérica da vida e da morte com a religião cultural dos deuses olímpicos. Logo, o motivo da matéria surge dessa primeira religião, cujo motivo central, segundo Dooyeweerd (2010, p. 90), “é a corrente informe de vida fluindo através do processo de nascimento e declínio de tudo aquilo que existe em forma corporal⁴⁶⁹”, cuja expressão mais típica encontra-se no culto, importado da Trácia, a Dionísio. Já, por outro lado, o motivo forma, foi o motivo central da religião da forma, medida e harmonia, que predominou no período clássico grego por deificar o aspecto cultural da sociedade grega, em expressão máxima na *pólis*, qual seja, a religião olímpica⁴⁷⁰; cujos representantes máximos então cultuados são os deuses Delfos e Apolo, o legislador.

⁴⁶⁷ Mesmo assim, como explica Lourenço Leite, nessa consciência se “escondia duas potestades míticas que sempre estiveram como que inconciliáveis no mito: Apolo e Dioniso. O primeiro, sob a égide da tradição olímpica, e oraculado pela religião de mistério, mostrava-se quase desvelado no teatro. Era o senhor absoluto da razão que batizaria a própria filosofia. O segundo, filho bastardo de Zeus, [...], uma representação mítica estrangeira que tinha se propagado enormemente na cultura campestre. No entanto, é desse filho ilegítimo, [...] que nascerá a Tragédia da Polis. [...] Daí, que, no momento da representação da Tragédia no teatro, Dioniso estará escondido sob a máscara dos atores como se quisesse desvalorizar a própria natureza que faz aflorar os instintos e os desejos” (LEITE, 2001, p. 126-127).

⁴⁶⁸ O filósofo holandês, ao fazer uma dura crítica ao dogmatismo do pensamento teórico em relação aos motivos religiosos, defende, portanto, que a construção do pensamento teórico não é neutra em relação à religião, cuja ideia de neutralidade em relação à religião na filosofia e na ciência não é mais que um dogmatismo da razão, da qual consequência é obnubilação de um real criticismo. Isso porque, para ele, o pensamento teórico não é capaz de penetrar a realidade empírica como ela realmente é, ou mesmo, um campo metafísico do ser, pois eles não seriam independentes de possíveis experiências humanas. Em suas próprias palavras, “a falsa pressuposição de que a separação teórica do aspecto lógico de todos os outros aspectos de nossa experiência corresponde à realidade tem conduzido a conclusões bastante singulares”. (DOOYEWEERD, 2010, p. 61-62).

⁴⁶⁹ Essa era a religião da vida privada dos gregos que cultuavam aos deuses terrenos da vida e da morte. Pois eles acreditam que todos seres em forma corpórea estão sujeitos ao destino da morte, *anangke* ou *heimarmene tuche*, em grego.

⁴⁷⁰ De certa forma, apenas no âmbito público os gregos cultuavam os deuses da jovem religião pública da *polis*, porque os deuses olímpicos ao abandonarem o fluxo perene da mãe terra e sua inescapável *anangke*, eles tornaram-se pessoais, imortais, imperceptível aos sentidos, adquirindo o Olimpo como sua residência. Ou seja, “uma forma ideal de perfeita e esplêndida beleza, o protótipo genuíno da ideia platônica, como a forma metafísica imperecível

Vê-se então que nem a passagem do mito para a religião foi abrupta, nem da mitologia para a filosofia. Dessarte, isso que se chama de milagre grego, que é o nascimento da filosofia na Grécia, como defendeu Jean-Pierre Vernant (2002)⁴⁷¹ e, mais atualmente, Luc Ferry, deu-se a secularização da religião grega pela filosofia, “é a versão leiga ou racionalista da mitologia grega” (FERRY, 2011, p. 40). Escreve Ferry:

A filosofia sempre foi, pelo menos em seus maiores momentos, secularização de uma religião; ela é sempre parte de uma representação religiosa do mundo e das relações entre os homens e os deuses e, essencialmente, ela sempre agiu para secularizar, laicizar a mensagem religiosa (FERRY, 2011, p. 39).

Nesse sentido, é importante observar que “a religião traz em si uma cosmologia e uma antropologia; responde à questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana, e derivada desta origem os deveres e as obrigações do homem” (CASSIRER, 1994, p. 156).

Há dois discursos fundamentais que a filosofia grega seculariza da mitologia, qual seja, o da contemplação teórica do mundo e o teleológico. Importa dizer, como mostra Luc Ferry (2006, 2010, 2011), toda a história da filosofia se organizará em torno de três grandes questões⁴⁷². O primeiro discurso: para os estoicos o *cosmos* é divino (*theion*) e compreensível, porque ele é também *logos*, portanto, para encontrar o lugar natural (justo) nesse mundo é preciso da *theoria*. Essa noção cosmológica é a primeira mensagem a ser secularizada pelos filósofos, portanto, o mundo não é um caos, porém vai do caos ao cosmos, do conflito à harmonia, isto é, ele é organizado, justo, belo e bom de maneira que se tornará um modelo de justiça para os homens seguirem. Isso fica nítido na *Teogonia* de Hesíodo, cuja base dará à filosofia cosmológica, que percorre de Parmênides aos estoicos, passando por Platão e Aristóteles. Para tanto, não mais se falará de Gaia, porém da terra, Urano dá lugar ao céu, Hades torna-se o subsolo, a água toma o lugar de Poseidon etc.

Essa é a primeira grande mensagem da mitologia da qual a filosofia só terá que se apropriar e reformular em termos leigos, racionais – o que farão, notadamente, os estoicos, com certeza em consequência do nascimento de um espaço democrático que evidentemente estimula a argumentação racional e supõe, assim, que o ponto de vista do mito foi transposto. [...] Cícero

do verdadeiro ser. Mas esses deuses imortais não tinham poder sobre a *anangke*, o destino inexorável da morte” (DOOYEWEERD, 2010, p. 92).

⁴⁷¹ Ao falar do nascimento da Pólis, a função da palavra na Àgora e dos sábios que se tornam públicos, Vernant (2002, p. 58) assegura: “Os *Sacra*, outrora carregados de uma força perigosa e não expostos à vista do público, tornam-se sob o olhar da cidade um espetáculo, ‘um ensinamento sobre os deuses’, como sob o olhar das cidades, as narrativas secretas, as fórmulas ocultas se despojam de mistério e seu poder religioso para se tornarem as ‘verdades’ que os sábios vão debater”.

⁴⁷² Primeira questão é a da *theoria*: enquanto espaço de jogo da existência humana, com que o mundo se parece? A segunda diz respeito à moral: quais são as regras do jogo? E a terceira diz respeito a doutrina da sabedoria ou da salvação: qual a finalidade do jogo.

descreveu muito bem o procedimento, aliás, em várias obras dedicadas aos deuses: basta, por vezes, transformar os deuses em elementos para passar da mitologia à filosofia. (FERRY, 2011, p. 45-46).

O segundo discurso secularizado da mitologia vem da *Odisseia* de Homero, o qual diz respeito ao fato de que “o homem deve aceitar a morte para ocupar o lugar que lhe cabe” (FERRY, 2011, p. 50). Isso é retirado do dilema de Ulisses⁴⁷³ que deveria decidir se voltaria para casa em Ítaca, logo, concordaria com a ordem cósmica fiada por Zeus, ou tornar-se-ia um homem eternamente jovem pelo presente de Calipso, porém incompleto. Como se sabe, ele aceita a morte e cumpre seu *télos* ao voltar para seu lugar natural.

Mas então volto às três questões e às rupturas da nova religião, o Cristianismo instaura uma ruptura nos três níveis, teórico, moral e soteriológico, e isso irá ter consequências enormes na Cultura Ocidental. Focarei mais na segunda, no entanto cabe dizer que, primeiro, há uma revolução teórica, porque o *theion*, que são o *logos* e o *cosmos* gregos como estrutura anônima e cega do mundo, no Cristianismo ele se encarna em Jesus, o que Bakhtin (2010) chama de Evento do Cristo, algo inconcebível para os estoicos⁴⁷⁴. Assim, a forma de concebê-lo não é mais meramente pela razão, contudo pela fé, de maneira que a filosofia se torna serva da religião (I Coríntios 1.20-25), o que se pode ver com filósofos como Agostinho e Tomás de Aquino. Terceiro, há uma revolução soteriológica de modo que a ‘sabedoria’ não é mais um certo alinhamento do sujeito simplesmente à ordem cósmica, porém é uma pessoa consciente e singular, numa relação intersubjetiva e de comprometimento, cujo conhecimento de suas instruções é revelado pelas Escrituras, fundamento dos valores morais cristãos. Na linguagem de Dooyeweerd, o cristianismo rompe com o dualismo matéria-forma dos gregos e instaura o motivo triádico criação-queda-redenção⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Para Ulisses, a imortalidade não lhe completaria, pois o tornaria uma vida imortal porém fracassada, porque a sua salvação se daria ao estar conformado à ordem cósmica, ter uma vida mortal bem-sucedida, aceitando a mortalidade, todavia que busca encontrar seu lugar natural, como apregoava a filosofia aristotélica, sendo essa, por assim dizer, a finalidade maior da viagem de Ulisses. Há aí um ajustamento ético à harmonia, cuja resposta fundamenta a terceira pergunta que trata da sabedoria ou da salvação (soteriologia). Salvação de que? Do medo da morte. São três as possíveis respostas dos gregos: primeiro, gerando filhos para constituir uma descendência; segundo, o heroísmo para obter a glória como forma de transcender o efêmero; terceiro, é sendo sábio por meio da filosofia, encontrando seu lugar na ordem cósmica, há, portanto, uma espécie de misticismo cosmológico.

⁴⁷⁴ Para os filósofos estoicos o a harmonia divina do universo não era pessoal.

⁴⁷⁵ Segundo Dooyeweerd, a tentativa de adequar o motivo religioso criação-queda-redenção do cristianismo com o grego faz aparecer na Idade Média o motivo natureza-graça e da relação dialético-polêmica dessa com outros dois o motivo humanístico natureza-liberdade (DOOYEWEERD, 2010; 2015). Assim, as tentativas de síntese desses motivos religiosos no plano dialético teórico vão tentar resolver questões do âmbito de conflitos religiosos no plano racional, o que resultará em diferentes polêmicas atualizadas nos mais diferentes campos de atividade.

Uma das rupturas causadas pelo Cristianismo é o rompimento com a moral aristocrática⁴⁷⁶ grega, advinda de uma cosmologia-ética, em que há lugares naturais para todas as coisas, de maneira que “a dignidade moral de um ser se confunde com seus talentos; cuja consequência se vê no direito, na ética e na política gregas. Em Platão, por exemplo, a ordem justa é a imagem da ordem natural das coisas⁴⁷⁷” (FERRY, 2011, p. 82).

Segundo Sócrates, que ilustra aqui o traço mais fundamental desse universo antigo, a justiça não é nada mais do que a imitação dessa ordem natural enquanto tal (no texto grego original, é sempre a palavra “cosmos” que é empregada) — de modo que a igualdade democrática, que tanto valorizamos, teria sido para ele o cúmulo da injustiça (FERRY, 2010, [l. 2059-2062]).

Porém, a moral cristã rompe com essa ordem aristocrática, de maneira que o valor moral e a dignidade de um ser não provêm de seus dons naturais recebidos com o nascimento, todavia, do que ele faz deles, colocando em cena a questão da liberdade e da vontade do ser⁴⁷⁸ em oposição à natureza⁴⁷⁹, o que oferece base para as éticas laicas do humanismo.

Vê-se então que na arena do lexema *religio* há polêmica com as verdades gregas e imperial romana, cuja vitória foi da verdade do Cristianismo, que veio junto com a vitória pela representação da qual já teci comentários. Quanto a esse lexema, Derrida (2000, p.52) nos diz que “nem sempre houve, continua não havendo e nunca haverá por toda a parte algo, uma coisa una e identificável, idêntica a si mesma que leve religiosos ou irreligiosos a ficar de acordo para lhe atribuir o nome de ‘religião’. E, no entanto, diz-se, é **necessário responder**” (grifo do autor).

Então, o que pode ser entendido por religião? A polêmica em torno da etimologia do lexema *religio* nos diz que há algo de essencial que prevalece para a compreensão da religião, seja no *relegere* (colher, juntar, rever o que se fez) ou no *religari* (unir, ligar, religar), prevalece o fato de que a religião religa o humano ao divino e, por consequência, entre si numa comunidade de piedade⁴⁸⁰, ritos e símbolos. Recorro aqui a uma conclusão sintética que o filósofo Roger Scruton faz ao resumir as perspectivas de Richard Wagner, Nietzsche, René Girard e Darwin

⁴⁷⁶ *Aristoi [melhores] cratos [poder]*.

⁴⁷⁷ Semelhante ao corpo humano onde há o espírito no alto, na cabeça, o coração no diafragma, no meio e o desejo animal no baixo-ventre, assim há os filósofos no alto, os guerreiros no meio e os artesãos embaixo (FERRY, 2011, p. 82).

⁴⁷⁸ A aristocracia baseado na ordem da natureza assinalava o dever-ser, mas agora o ser pressupõe a liberdade.

⁴⁷⁹ No entanto, é importante pontuar que embora a moral cristã rompa com a Cosmologia-ética grega, não significa a rejeição das leis naturais, no entanto, uma re-hierarquização dos valores, à medida em que a ordem natural (*physis*) acompanha os princípios divinos revelados nas Escrituras.

⁴⁸⁰ Tem-se aqui a religião como fato social, de modo que “a piedade e a oração estão enraizadas no costume e precedem qualquer formulação de seu objeto. São moldadas pelas necessidades de uma comunidade e, por sua vez, também a moldam” (SCRUTON, 2017, p. 152).

sobre o assunto, qual seja, “a religião é uma reafirmação ritual do pertencimento a uma comunidade e uma postura em relação ao transcendente”⁴⁸¹ (SCRUTON, 2017, p. 163). Por ser assim, a relação que a consciência humana estabelece com o transcendente influencia a atividade⁴⁸² do homem no mundo, por isso a ética fundamental do religioso emana desse encontro, pois, como assegura Bakhtin (2011, p. 20), “onde a outra consciência é a consciência englobante de Deus temos um acontecimento religioso (uma oração, um culto, um ritual)”.

Em outras palavras, “a religião é a adoção de uma postura perante o mundo. Está enraizada no pertencimento a uma comunidade, influenciando, por isso, todos os aspectos da experiência, da emoção e do pensamento” (SCRUTON, 2017, p. 163-164). Nesse sentido, pode-se dizer que “a verdade do discurso religioso deriva do fato de que ele é proferido por essa instância transcendente” (FIORIN, 2013, p. 24), quer seja ela grafada ou não⁴⁸³. Desse evento religioso aparecem os discursos, os quais, por seu próprio mecanismo, são disseminados de maneira que se pode estudar o discurso religioso para além da esfera de atividade religiosa e de seus gêneros próprios.

Além disso, pode-se dizer que a religião tem a ver com a busca humana pela ordem, sua participação na comunidade do ser, como diriam os gregos clássicos. É a busca de integrar-se ao sentido último de sua existência e de lá tornar isso em rito, em prática na construção de uma sociedade que espelhe essa ordem buscada. Por isso, muitos já falaram e falam de religião política e de como os sentidos da verdade do Cristianismo e do Império Romano são ressignificados, por vezes, tornaram-se simulacros na modernidade para a criação das religiões civis, das regiões políticas e públicas com suas diversas matizes, desde o naturalismo, o liberalismo até mesmo o nazismo, o fascismo, o comunismo e o populismo. Ou, como disse Derrida (2000, p. 54) sobre a *religio*: “Qualquer que seja o partido que se tome neste debate, é a elipse desse duplo foco latino que remete toda a problemática moderna (geo-teológico-política) do ‘retorno do religioso’”.

Tomar, por assim dizer, a religião como discurso, no intento de compreensão do discurso religioso é buscar compreender o homem produzindo sentido na observação dessa instância

⁴⁸¹ Pode-se pensar a religião.

⁴⁸² Atividade aqui refiro-me ao sentido de ato bakhtiniano.

⁴⁸³ No Judaísmo tem-se a *Torah*, no Cristianismo a *Bíblia* e no Islamismo o *Corão*. A verdade da religião é fundamento da ética religiosa e seus valores, os quais nem sempre são grafados em livros, como Weber estudou as cinco éticas das “religiões mundiais” (Confucionismo, Hinduísmo, Budismo, Cristianismo e o Islamismo), mais o Judaísmo, e o fez pelo termo “ética econômica” da religião, o qual explica que “A expressão ‘ética econômica’ refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1979, p. 309).

transcendente, abarcadora da vida do indivíduo ou do grupo, capaz de atribuir sentido último à sua existência⁴⁸⁴, em um determinado lugar e por ele sendo moldado nessa relação dialógica entre esses dois mundos.

Para se pensar o discurso religioso cristão, deve-se ter em vista que sua verdade se funda no revelado, cuja adesão se dá por meio da fé. Pode-se dizer que é um discurso do necessário⁴⁸⁵ e o discurso cristão, no sentido *lato*, ao colocar em cena uma cosmovisão, objetiva explicar a totalidade da realidade, dando sentido a ela, submete o destino dos cidadãos e da sociedade a uma instância transcendente; nesse caso, o sujeito argumentante é um intérprete e comentador da vontade de Deus, codificada na *Bíblia*, cujo meta-enunciador é da instância da transcendência. Portanto, “como se pretende à verdade, ele funda uma ética que não admite outra e, por conseguinte, se estabelece como único” (FIORIN, 2013, p. 25). Por isso, como observei em um ensaio⁴⁸⁶ sobre a relação entre o campo político e o religioso pentecostal no Brasil, o campo religioso não se deixa subordinar ao político, caso veja que este, enquanto discurso do Estado ou do governo, se mostre absoluto ou divinizado, “pois o discurso religioso [exclusivista] funciona no modo da absolutização, regido pelo princípio da exclusão, não aceita, portanto, um concorrente, ou a ser submisso a algum outro campo” (NASCIMENTO, 2016, p. 108), ao menos, em seus valores fundamentais.

Sob essa perspectiva, o discurso cristão majoritário não relativiza determinados valores compreendidos como fundamentais. Sendo assim, é esse discurso que se atualiza na polêmica em torno do *PL da Homofobia*, de cujo ataque por parte do discurso afetivossexual reformista o campo religioso se defende, de maneira que se ouve do Reverendo Guilhermino: [4] “Protestamos contra toda e qualquer tentativa de relativização dos princípios bíblicos” (BRASIL. CDH, 2007, p. 25).

9.2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO E A SECULARIZAÇÃO

O espírito religioso tradicional é visto pelos espíritos afetivossexuais como aquele que continua assegurando o domínio da religião sobre o Estado laico, puxando-o para as trevas medievais,

⁴⁸⁴ Emilio Gentile diz que se deve compreender a religião como um “sistema de crenças, de mitos, de ritos e de símbolos que interpretam e definem o sentido e o fim último da existência humana, subordinando o destino dos indivíduos e das coletividades a uma entidade suprema” (GENTILE, 2006, p. 14 apud FIORIN, 2013, p. 24).

⁴⁸⁵ Porém, como assegura Fiorin (2013, p. 24), “a certeza sobredetermina a necessidade: se p é indubitável, então deve ser”.

⁴⁸⁶ Neste ensaio, “A persuasão política no campo da religião”, analiso um discurso da então Presidente Dilma Rousseff (PT), candidata à reeleição em 2014, em que ela discursa em um Congresso de Mulheres da Igreja Assembleia de Deus, ministério de Madureira. O enunciado analisado foi: “... o Estado brasileiro é laico, mas, citando o Salmo de Davi, eu queria dizer que ‘feliz é a nação cujo Deus é o Senhor’” (NASCIMENTO, 2016).

impedindo de as novas luzes progressistas e igualitárias brilharem na esfera pública política. Essa seria a razão pela qual, segundo os próprios, o projeto anti-homofobia não é aprovado, uma vez que os políticos antípodas ao PL é a encarnação da marcha da opressão religiosa contrária aos direitos humanos e à democracia. No espelhar dos olhos dos adversários, os espíritos religiosos se veem como homofóbicos. No entanto, eles não aceitam tal adjetivo sobre si, por isso revidam na obstrução da aprovação do PL, vendo o espírito afetivossexual com intenções totalitárias, como quem quer tanger a religião para a esfera privada, calando sua voz e relativizando suas verdades e seus valores.

Nesse embate, há maneiras diferentes e divergentes de ver a secularização. Fato é, os espíritos polêmicos ali reunidos compreendem a importância do estado laico para as respectivas liberdades, contudo divergem no sentido em que ele deve ser laico. Isso tem a ver com as duas formas de perceber a *lebenswelt* engendradas pelo processo de secularização por que passou o Ocidente, sobretudo, a Europa ocidental, matriz discursiva dessas divergências.

De um lado, tem-se os que se adaptaram, parcialmente, ao discurso secular posto em cena na modernidade pela *primeira onda de secularização*. Nessa fase, a religião concreta não fiava mais as decisões públicas, assim o mundo social passou a ser construído pelos vínculos consensuais, garantidos por leis seculares e pelas instituições que emergiram daí. Nesse processo, houve um afastamento da fé da esfera pública para um recolhimento privado e protegido por leis de liberdade de culto e expressão que o liberalismo clássico forjou, dialogicamente, com alguns espíritos religiosos, sobretudo, os protestantes. Mesmo com uma rejeição da metafísica, da fé na esfera pública e a exigência de razões públicas liberais no espaço público político, tidos por alguns como ateísmo metodológico, os homens da primeira secularização habitavam um mundo construído sobre os vínculos da fé e dos discursos metafísicos – “o mundo dos compromissos seguros, do matrimônio e do amor, das exéquias e do batismo, de presenças reais em vidas comuns e em visões elevadas da arte” (SCRUTON, 2017, p. 166). Podemos observar que esse discurso secular interpela os sujeitos do campo religioso antiplc, de modo que eles se adaptaram à brasileira ao espaço político, utilizando uma linguagem pública para defender seus posicionamentos. Isso confirma o fato de que a secularização causa uma mudança na percepção que os religiosos têm de si, levando-os a se adaptar a dois discursos, o religioso e o secular, como mostra Peter Berger (2017).

Contudo, os modernistas, em sua honestidade, se cansam de não acreditarem na transcendência e viver fingindo que acreditam. Assim, os vanguardistas, sobretudo nas artes plásticas e na arquitetura, rompem com a tradição, com o passado hierárquico, para definitivamente libertar

a sociedade de Deus, reconhecendo, de uma vez por todas que o homem é seu início e fim último, não Deus. Não é à toa que a *segunda onda da secularização* inicia-se com uma bateria de manifestos – modernista, socialista, comunista, futurista, dadaísta, simbolista – proclamando a ruptura desconstrucionista da tradição e buscando remover os últimos resquícios do sagrado. Afinal, “Deus está morto” e deve-se transvalorar todos os valores, porque “tudo que é sólido se desmancha no ar”, cujo efeito foi a permissividade do século XX a estourar na Revolução Sexual da década de 60. Por essa razão, como diria Zygmunt Bauman, vive-se em uma modernidade líquida, em seus diversos âmbitos. Surge então uma “rejeição generalizada ao sagrado – a expulsão das sombras divinas da vida da cidade, do corpo, das emoções e da mente” (SCRUTON, 2017, p. 177).

Ambas as ondas fazem parte de um mesmo paradigma e possuem um feixe de discursos. Contudo, esse último discurso contrário à religião faz parte de um posicionamento radical da vertente da secularização. Vale lembrar que o paradigma clássico de Weber da racionalização, cujo modelo é a Europa Ocidental, inspirou a teoria da secularização que pôs em relevo o discurso do secularismo⁴⁸⁷. Esse discurso vê no religioso o acúmulo do retrocesso em que o papel da religião, no máximo, diz respeito apenas à esfera privada, de maneira que seu lugar na esfera pública é visto como uma forma de opressão. Essa perspectiva, como já mostrei antes, luta pela vitória da razão, da ciência experimental, sobre o mito e a irracionalidade religiosa.

Oposto a esse paradigma clássico, está outro discurso divergente, fundando numa análise genealógica, que vê o processo de secularização como a persistência-perpetuação do religioso ao inverso, cuja lógica B não é outra coisa senão a secularização de A. Ou seja, a secularização como a racionalização e inversão da religião⁴⁸⁸, “a aplicação de um ‘verniz’ racionalizador com noções e esquemas religiosos não eliminados, senão, superficialmente maquiados e dissimulados”⁴⁸⁹ (ANGENOT, 2010, p. 142). O que Eric Voegelin (1982) chamou de

⁴⁸⁷ O secularismo é uma doutrina política que milita contra a presença do clero, as instituições e os valores religiosos no Estado e na esfera pública. Assim, o secularismo pode ser tomado como sentido amplo, como Mariano resume o sentido que a professora norte-americana Nikki Keddie, em *Secularism and its discontents*, dá ao termo, qual seja, “tanto como um projeto político quanto como sinônimo do avanço da secularização do campo político, do Estado, do conhecimento e da vida privada, resultando na diminuição da importância social, política e pública das organizações, crenças e práticas religiosas” (2011, p. 242).

⁴⁸⁸ O primeiro a propor tal hermenêutica foi Carl Schmitt com sua famosa ideia de “teologia política”. Essa tese da persistência é resumida por Angenot: “todo que apareció en los últimos dos siglos modernos *contra la religión* – los filósofos del progreso (conjetura expressamente anticristiana cuando encuentra su primera expresión en Condorcet), las ideas democráticas e igualitarias, los socialismos revolucionarios, la idea nacional (y sus avatares ‘palingenésicos’ totalitarios de corte facista), y la o las teorías jurídicas sucesivas del Estado y del derecho público moderno -, todos procede integralmente de la religión (cristiana)” (2010, p. 143).

⁴⁸⁹ Tradução livre do autor. Texto original: “la aplicación de un ‘barniz’ racionalizador con nociones y esquemas religiosos no eliminados sino superficialmente maquiados y disimulados”.

imantização do transcendente, perpetuação do gnosticismo e dos messianismos, tantas vezes, nas formas de sacralização da política. Essa seria a razão desse processo civilizatório rivalizar com a religião cristã, já que seria uma espécie de religião rival, cujos ataques foram feitos pelos filósofos do progresso anticristãos, dos quais em Marquês de Condorcet (1743 – 1794) se teve sua primeira representação e expressão vigorosa de substituir as concepções cristãs da condição humana pelas novas ideias baseadas em uma concepção completamente nova de mundo, fruto dos espíritos racionalistas e cientificistas.

Os argumentos provenientes desses discursos se atualizam nos debates na Comissão de Direitos Humanos no Senado. Desse modo, o religioso tradicionalista argumenta que o projeto intenta colocar uma “mordaca” no divergente, sobretudo, representado pela tentativa de relativização do dogma cristão de pecado, o que seria uma forma de cassar a liberdade de expressão e de credo em nome de teorias que associam a discriminação e a violência à crença cristã ortodoxa de que homossexualidade é pecado. O Reverendo Guilhermino Cunha em seu pronunciamento é enfático ao contra-argumentar a respeito dessa associação:

[5] Não abrimos mão dos direitos e das garantias individuais, especialmente não abrimos mão do direito de querer e de expressar livremente o pensamento religioso e exercer a liberdade, não apenas de crença, mas também de liturgia. (BRASIL. CDH, 2007, p. 25)

Vê-se que as ideias de “direitos e garantias individuais” estão associadas à *primeira geração dos direitos humanos* de um liberalismo clássico. Este foi fundado, sobretudo, a partir da ideia de liberdade de consciência e de crença, em que a ideia de direito individual figura como um de seus pilares. Todavia, mais tarde, ele vai dar base e, ao mesmo tempo, entrar em certo conflito com direitos sociais da *segunda geração dos direitos humanos*, cuja influência já recebe de ideias socialistas em que o foco maior é a sociedade, as classes e os grupos, colocando em questão outra perspectiva de igualitarismo, em que as liberdades individuais são relativizadas em favor da igualdade social ou da equidade. Com isso, os religiosos veem no projeto proposto uma forma de rasgar a bíblia legalmente, o que se apresenta aos sujeitos crentes como uma afronta à liberdade religiosa. Assim argumenta o Deputado Neilton Mulim⁴⁹⁰ (PR-RJ):

[6] Acho que isso deve ser tipificado, não é, como crime, mas entendemos também que este Projeto de Lei, sendo ele aprovado, nós estaremos caracterizando a quebra da liberdade de expressão e, portanto, estamos rasgando a Bíblia, e parece paradoxal, parece paradoxal esse pensamento e essa conclusão até porque nós fazemos parte de uma Nação eminentemente cristã, não é? E se pretende com este projeto punir aquele que discrimina o homossexual.

⁴⁹⁰ É psicopedagogo e foi Deputado federal de 2006 a 2012.

Por outro lado no bojo do projeto, da forma que ele foi desenvolvido, ele pretende também rasgar a Bíblia Sagrada. (BRASIL. CDH, 2007, p. 52).

A questão está na luta contra a violência para com o homossexual, contudo, a forma como isso é visto pelos grupos é diferente, já que a versão do PL faz os religiosos entenderem que há ali uma tentativa de reprimir os religiosos. É possível ver que o grupo antiplc122 se coloca contra essa natureza vista como totalitária do PL, uma vez que atentaria contra as liberdades de religião e de expressão. Nessa linha argumenta o Deputado Henrique Afonso⁴⁹¹ (PT-AC).

[7] Hoje, na verdade, o que nós estamos aposentados é a rejeição desse projeto, onde se estabeleça e defendemos o projeto que garanta a criminalização do preconceito e não o cerceamento da liberdade de expressão, de pensamento. Não queremos a polícia [palmas] contra a ética, contra um juízo de valor de qualquer cidadão desse país. Vamos ao debate. Isso vai para o plenário no Senado. Definir isso com o maior equilíbrio, com maior respeito, e que nós não sejamos considerados homofóbicos porque estamos querendo assegurar um direito alienável que é de liberdade de expressão, de pensamento, e não é só religioso. (BRASIL. CDH, 2007, p. 46).

Sob essa ótica, atentar contra a liberdade religiosa é atentar contra o fundamento da liberdade individual e vice-versa. Assim, argumenta-se que ser contra o projeto figura então não ser, necessariamente, contra a criminalização da violência para com os homossexuais, mas ser contrário à criminalização da opinião que o PL engendraria, de modo que é esse o argumento que os sujeitos anti-plc122 buscam sustentar. É isso que o Deputado pastor Takayama argumenta:

[8] Nós não somos contra [soa a campanha] esses crimes, essa homofobia que está acontecendo não⁴⁹². Porém nós também temos o direito de defender o nosso pensamento, e do jeito que está o bojo da lei, o escopo da lei, da maneira como está, vai criar dificuldades com relação às igrejas. Então com debate, eu acho que os homossexuais aqui já perceberam que nós não somos contra, só queremos que haja uma negociação de tal forma que as igrejas também não sejam tolhidas, porque nós não vamos aceitar pastores, padres e freiras e pessoas que não pensam como vocês sendo presos, como também não queremos que vocês sejam discriminados [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 43-44)

Sob a linguagem dos direitos, vê-se então que os tradicionalistas religiosos tentam construir seus argumentos e uma imagem de quem está combatendo um projeto com aspirações totalitárias e avesso à religião na esfera pública. Do outro lado da trincheira, o grupo reformista batalha para tentar mostrar que, na verdade, a não aprovação do projeto está ligada ao fato de o Estado não ser efetivamente laico, uma vez que um Estado sem a presença de ideologias religiosas aprovaria tal projeto. Tal posicionamento tem encarnação na fala de Jean Wylles:

⁴⁹¹ É professor universitário, pedagogo. Ele foi deputado federal pelo PT do estado do Acre e atualmente é deputado estadual pelo Partido Verde (PV).

⁴⁹² O deputado parece se atrapalhar com as palavras, que parece querer dizer que não é contra criminalizar os crimes de “homofobia”.

[9] Cabe a um Estado laico, neutro, livre de ideologias religiosas, fundamentalistas, como prevê a Constituição, e em favor do bem estar de todos fazer com que esses direitos sejam respeitados. O Projeto de Lei que criminaliza a homofobia é uma ação nesse sentido. E nós precisamos e exigimos que esse projeto seja aprovado [...] (BRASIL. CDH, 2007, p. 22).

Vê-se que os argumentos que são mobilizados pelos tradicionalistas antiplc122 constroem uma imagem⁴⁹³ desse campo. No entanto, é preciso ver como esses sentidos de Estado laico se atualizam, olhando, por assim dizer, para alguns elementos da memória desse campo religioso brasileiro, porque à luz desse prisma memorial, algumas questões fazem mais sentido. Na próxima seção, esclareço melhor por que afirmo ser, em alguma medida, o campo religioso antiplc122 uma atualização do campo religioso brasileiro majoritário, o que se pode chamar de *Religião Pública Brasileira* (MONTERO, 2016).

9.2.1 A religião pública em disputa constitutiva

O discurso antípoda ao projeto de lei é uma atualização da religião pública brasileira: católicos e evangélicos. É notório que a face do grupo antiplc122 é encerrada pelos políticos evangélicos. Mas por que não os católicos, já que na tomada de posição ortodoxa respeitante às questões homoafetivas os posicionamentos são teologicamente semelhantes? A questão parece estar ligada ao fato de como o catolicismo brasileiro participa, historicamente, na vida pública política e como os evangélicos pentecostais ganharam posição no campo religioso brasileiro e na esfera pública. Ademais, isso pode ter a ver com a maneira como o pentecostalismo se vê como religião fruto da modernidade (BERGER, 2017), adaptando-se ao que os sociólogos da religião têm chamado de retorno da religião à esfera pública. Essa tomada de vista ampla, clareia de como os religiosos tradicionalistas passam a ser vistos como homofóbicos e por que a sociedade brasileira é chamada de homofóbica, cujas dores esse grupo toma, porque, afinal, pode-se falar da formação de uma *civis* cristã brasileira.

No Brasil, diferente do paradigma weberiano da secularização, em que haveria um retraimento da religião para a esfera privada, a construção da sociedade civil brasileira se dá de maneira um pouco diferente, ou seja, a religião Católica foi uma das responsáveis por esse processo de construção da sociedade civil como esfera separada, de maneira que o processo de secularização como resultado do próprio trabalho religioso. Trabalhos nesse sentido têm sido feitos pela antropóloga Paula Montero (2006; 2009; 2012; 2014; 2015; 2016), focando a relação entre o campo religioso e a esfera pública brasileira. Desse modo, para compreensão da formação desse

⁴⁹³ Não é possível falar apenas de uma imagem, mas de várias imagens, já que os posicionamentos dentro de ambos os campos são variáveis. Todavia, existe aquele que prevalece e é central, contribuindo para uma imagem-tipo.

campo, sobretudo porque ela trabalha com a relação de controvérsias⁴⁹⁴ entre religião e espaço público, basear-me-ei, sobretudo, em seus trabalhos para compreender tal campo.

A Igreja Católica, embora tenha perdido espaço para a influência dos evangélicos pentecostais, firma-se como a instituição religiosa mais influente do país - sempre pautando temas polêmicos, como liberação de células-tronco, legalização do aborto etc. -, e atuou, material e simbolicamente, na proposição da ideia de direitos individuais, coletivos e culturais no Brasil⁴⁹⁵. Nesse processo, ela foi proeminente na construção de uma sociedade civil em três momentos, como descreve Montero (2012, p. 170): “do início da República até os anos 1970 lutou contra as forças positivistas e anticlericais pela definição dos atos civis e da liberdade religiosa; nas décadas de 1970 e 1980 colaborou na construção da ideia de direitos sociais⁴⁹⁶; nas décadas seguintes alinhou-se às lutas pelos direitos étnicos⁴⁹⁷”.

Frente à construção de um Estado republicano houve a necessidade de um complexo debate tanto a respeito dos direitos de propriedade da Igreja Católica, quanto de seu papel político e econômico naquele novo cenário que emergia no país. Junto a esse debate estava um projeto de laicização do Estado, cujas implicações mais importantes foram a “destituição dos efeitos civis associados aos sacramentos de batismo, extrema-unção e matrimônio” (MONTERO, 2012, p. 170). A Igreja teve, desse modo, um papel importante na inserção e moldura do direito à liberdade religiosa estabelecido pela Constituição de 1891⁴⁹⁸. Assim que surgem as fronteiras bastante fluídas que delimitam o domínio secular do religioso no Brasil, disso resultando, por assim dizer, uma ideia de liberdade religiosa menos definida pelo controle estatal e com um poder de autorregulação. O que não significa que a Igreja Católica tenha saído de espontânea vontade do aparato estatal, ainda assim ela “[...] tornou-se uma força política, entre outras, dessa esfera civil em construção” (MONTERO, 2012, p. 170).

⁴⁹⁴ A noção de controvérsia trabalhada por ele, de modo geral, condiz com uma noção alargada de polêmica enquanto divergência profunda de cosmovisões, embora ela não trabalhe com a noção de polêmica enquanto conceito.

⁴⁹⁵ Não à toa, mesmo não tendo encabeçado a discussão nessa polêmica religiosoafetiva, a opinião da CNBB figurou como importante nos debates.

⁴⁹⁶ Setores da Igreja Católica, no período pós-ditadura, alinharam-se a grupos políticos que requeriam direitos sociais aos mais pobres. De maneira que sob influência da “teologia da libertação” várias lideranças religiosas desempenharam um papel chave, tanto na formação das lideranças populares quanto na organização de movimentos sociais de base” (MONTERO, 2012, p. 171).

⁴⁹⁷ “Mais recentemente, a partir do final da década de 1980, setores da Igreja Católica, tendo como quadro de referência a “teologia da inculturação”, atuaram política e simbolicamente ao lado dos movimentos em defesa dos direitos culturais das minorias étnicas como as populações indígenas e populações tradicionais” (MONTERO, 2012, p. 171).

⁴⁹⁸ Colocar aqui a questão do direito de defesa das terras da igreja (MONTERO, 2012b, p. 171).

Essa separação entre Igreja e Estado no Brasil não significava o fim dos privilégios católicos ante o Estado, nem necessariamente o fim da discriminação às organizações mágico-religiosas, como as que se agruparam no gradiente espírita, afro-brasileiros e também aos evangélicos⁴⁹⁹. De modo que o catolicismo foi tomado como referência religiosa e num processo de modernização que envolvia correntes higienistas, criminólogos e cientificistas para estabelecer uma ordem e um espaço público moderno, de maneira que as outras práticas mágico-religiosas tiveram de se adaptar⁵⁰⁰, quando não, eram tidas como ilegais. Por exemplo, “a mediunidade e as práticas curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940” (MARIANO, 2011, p. 246). Contra os protestantes, no início do Estado Novo, em 1939, houve esforços do Departamento de Defesa da Fé para se defender “a nação católica” contra seus concorrentes. Na década de 1950, foi lançada outra estratégia na criação do Secretariado Nacional para a “Defesa da Fé e da Moralidade” com vistas a vigiar o crescimento das “falsas religiões” e combater a imoralidade da vida pública e particular. Nesse cenário histórico, os atos de intolerância contra os protestantes formam uma memória do campo, não à toa aparecem no pronunciamento do Senador Crivella, no caso, como argumento contrário ao Projeto:

[10] Sr. Presidente, nós, evangélicos, temos uma preocupação. Nossa caminhada no País, Senadora Marta Suplicy, tem muitos percalços, muita discriminação e preconceito. Em 1555, antes de haver Rio de Janeiro, na Ilha de Villegagnon, dois pastores foram assassinados. E sabem por quê? Porque, ao celebrarem a primeira santa ceia das Américas, eles usaram o pão do dia a dia e o vinho da mesa. E havia ali, naquela ocasião, um jesuíta que disse que aquilo era uma blasfêmia. Os dois foram amarrados e, com uma pedrada na cabeça, ficaram inconscientes e foram lançados na baía de Guanabara. O primeiro sangue derramado neste País, por intolerância, foi o sangue dos evangélicos. (*Palmas.*) A intolerância é uma coisa que conhecemos bem. Conhecemos bem nos processos políticos. A Constituição de 1924, outorgada, não permitia que nenhum culto evangélico fosse feito em público. Em 1871, Silveira Martins pediu demissão do cargo de ministro de D. Pedro II, porque não concordava que apenas católicos pudessem ser Senadores e Deputados e participar da vida pública. (BRASIL. CDH, 2011, p. 20).

A partir da década de 60, por diversos fatores que vão desde o *aggiornamento*⁵⁰¹, a influência da Teologia da Libertação e as Comunidades de Base, a dinâmica de um processo de pluralismo

⁴⁹⁹ Syvestre escreve: “No começo [da evangelização protestante no país] os crentes eram perseguidos, presos, torturados, expulsos de cidades, feridos em apedrejamentos, mortos em invasões de residências e de templos ou em traiçoeiras emboscadas [...] e que, ‘no interior do país, até os anos 50 ainda havia assassinato de crentes, derrubada de templos, agressões’ (apud MARIANO, 2011, p. 247).

⁵⁰⁰ Os espíritas passaram a assumir-se como religião para ter suas práticas descriminalizadas e legitimadas, embora não intentasse, pois não se enquadrava no modelo religioso vigente. Até os anos de 1940, “a polícia e o judiciário reprimiram severamente os ritos, cultos e práticas afro-brasileiras [...] enquadrando-os como crimes de feitiçaria, curandeirismo e charlatanismo” (MARIANO, 2011, p. 246).

⁵⁰¹ Foi a atualização feita pelo Concílio Vaticano II promovido pelo Papa João XXIII em 1961 em que, ao final, em 1965, sob o papado de Paulo VI, apresenta, de maneira atualizada, os princípios da fé católica para se viver na modernidade, ocasião em que reconhece o direito à liberdade social, civil e religiosa.

foi instaurada. Contudo, é a partir da década de 1980, quando entra em processo a descentralização da religião, que começa realmente a se firmar um pluralismo religioso no Brasil, sobretudo, puxado pelo pentecostalismo. Este movimento, ao contrário do kardecismo e dos cultos afro-brasileiros, é proselitista, conversionista, exclusivista e popular, passando a fazer parte da vida pública da sociedade por meio de rádios e tevês, o que rompe com o sincrético hierárquico⁵⁰², com o modelo hegemônico de relação inter-religiosa e coloca em “xeque a estreita identificação entre catolicismo e nacionalidade brasileira e... [passa a] dilatar enormemente a competição religiosa” (MARIANO, 2011, p. 248). Assim, os pentecostais contribuem para se estabelecer uma modernidade religiosa no Brasil, porque, segundo o sociólogo Paul Freston, o pentecostalismo “rompe com a tradição do campo religioso brasileiro e opera com os pressupostos do pluralismo” (1993, p. 19), “formando uma religiosidade popular protestante, a primeira religiosidade popular a rechaçar conscientemente o campo de forças institucional da Igreja Católica” (1993, p. 20).

Um marco simbólico da redemocratização brasileira e da inauguração do ativismo pentecostal na política partidária nacional foi a Assembleia Nacional Constituinte de 1986 (FRESTON, 1993; MARIANO, 2011). Os pentecostais passaram a superar sua autoexclusão da política, vista como mundana e diabólica, e a rejeitar seu famoso lema “crente não se mete em política”. Eles passaram a ingressar na arena política, sobretudo, por temor⁵⁰³ da ação de a Igreja Católica dilatar seus privilégios junto à República na Constituinte, ou como sintetiza Mariano “com a alegação de que urgia defender seus interesses institucionais e seus valores morais contra seus adversários católicos, homossexuais, ‘macumbeiros’ e feministas na elaboração da carta magna” (2011, p. 251).

A Constituição de 1988 estimulou a participação de minorias nos processos decisórios através da ampliação da base de representação, sob o discurso de representação democrática, construído a partir da emergência de um consenso internacional em que os Estados nacionais deveriam proteger e conceder direitos às minorias e aos cidadãos comuns. Nesse processo, padres, pastores e outros representantes religiosos conseguiram lugar nos novos fóruns deliberativos

⁵⁰² Paul Freston explica que “a tradição religiosa brasileira é *sincrética* [...] no sincretismo, as religiões se somam; no pluralismo, elas se subtraem. O modelo sincrético é de uma relação não-exclusiva; no Brasil, temos um *sincretismo hierárquico*, o qual combina a relação não-exclusiva com a aceitação da hegemonia institucional católica. O modelo pluralista é de várias opções em pugna” (1993, p. 20, itálicos do autor).

⁵⁰³ Esse temor não era exclusivo os pentecostais, mas também de outros grupos evangélicos, como a Ordem dos Ministros Batistas do Rio de Janeiro, que defendia em Documento de 29 de novembro de 1985 um Estado laico, sem privilégios para nenhum segmento religioso, o respeito às liberdades e aos direitos humanos (MARIANO, 2011, p. 250).

referentes a questões de políticas públicas. Assim, houve “uma dupla mutação na qual, por um lado, as demandas religiosas se representam nos fóruns decisórios e, por outro, agentes religiosos são chamados a colaborar na execução de políticas públicas” (MONTERO, 2012, p. 172).

Como resultado disso, têm-se novas concepções de religião, ética e de política, de maneira que, como sugere Talal Asad (2003, p. 182) citado por Montero (2012, p. 172), “quando as religiões se tornam parte integrante da política moderna seus quadros passam a interessar-se e a participar do debate sobre os rumos da economia, da ciência e da educação”. Nessa nova forma de participação democrática, baseada na interlocução dos Conselhos, Fóruns, Ouvidorias etc., as ações religiosas na intervenção social tiveram novas configurações, ampliando também os limites da ética e do trabalho religioso no Brasil. “Em termos gerais é possível afirmar que saúde, educação e assistência pública tornaram-se novas jurisdições religiosas” (MONTERO (2012, p. 173). Houve, dessarte, uma ampliação das competências religiosas de maneira que, em algumas situações, não é fácil distinguir se estar-se ante a um arranjo religioso, acadêmico, político ou empresarial.

Não apenas os profissionais do campo católico, mas também do campo protestante - a exemplo da RENAS⁵⁰⁴ (Rede Nacional de Assistência Social), uma rede de organizações protestantes que trabalha na capacitação de seus afiliados para o trabalho social⁵⁰⁵ -, elevaram sua participação no debate público “ajustando sua visão ética a uma linguagem mais secularizada e, assim, passaram a ter um novo e significativo papel na formação da cidadania brasileira, na condução da atividade parlamentar e na produção de novas leis” (MONTERO, 2012, p. 173).

Os lemas marcam o conflito no campo religioso: não mais apenas uma “nação católica”, mas também “o Brasil para Cristo”. Assim, da década de 1980 para cá, os evangélicos, em sua mais forte expressão popular, o pentecostalismo, cresceu em sua Bancada Evangélica e fundou até um partido, o Partido Republicano Brasileiro (PRB), liderado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

⁵⁰⁴ Ver trabalho de Eva Scheliga (2010): “*Educando os sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*”. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, FFLCHUSP.

⁵⁰⁵ A RENAS confere “treinamento acadêmico e técnico adequado, qualificou seus agentes para desenhar e executar projetos nas áreas de saúde, higiene, assistência pública, prestação de contas etc. Como consequência, muitos cristãos bem treinados como missionários e com boa formação acadêmica passam a ter um importante papel no desenho da agenda dos movimentos da sociedade civil em vários campos. Além disso, sua experiência profissional os torna, frequentemente, aptos a incorporar os conselhos governamentais no nível local e estatal” (MONTERO, 2012, p. 173).

Ante a isso tudo, a construção da visão de sociedade democrática brasileira se deu, segundo as pesquisas da antropóloga Paula Montero (2009; 2012), a partir de categorias religiosas de longa duração como ‘justiça’, ‘comunidade’, ‘participação’ e ‘direito natural’, que se magnetizaram num processo dialógico com tradições políticas. Dessa maneira “foi o debate público em torno da laicidade que esboçou a primeira configuração das fronteiras da esfera pública no Brasil, como um domínio separado do Estado” (MONTERO, 2012, p. 171).

Nesse processo, a Igreja Católica foi responsável por legar, ao que se chama de “sociedade civil”, vários termos, ou palavras memoriais, cujo conteúdo semântico reflete um discurso religioso de base, ou como se chama na antropologia da religião, é tributário a um modelo de organização da Igreja Católica, a exemplo das “categorias do ‘pobre’, ‘comunidade’, ‘caminhada’, ‘libertação’, ‘fraternidade’ etc., circulam até hoje no campo dos movimentos sociais para nos darmos conta da força persuasiva desse modelo” (MONTERO, 2012, p. 171). Além desses termos, a ideia de “participação” é legado do discurso teológico, especificamente da Teologia da Libertação, da década de 1970, ligado às Comunidades Eclesiais de Base, que o que “procuraram fazer no passado foi injetar no discurso político a ideia de uma ‘mobilização participativa’ advinda do discurso profético⁵⁰⁶” (MONTERO, 2012, p. 171), como aponta o trabalho de André Corten (1996).

Não apenas no passado, mas ainda hoje em relação às outras instituições religiosas, a Igreja Católica consegue ainda influir e pautar a agenda política brasileira, justamente por uma questão de construção histórica da legitimidade, diferente dos evangélicos pentecostais que, mesmo por sua presença na mídia, ainda não goza de tamanha legitimidade. O “catolicismo ainda mantém [...] a primazia simbólica e política na passagem dos valores para as normas” (MONTERO, 2012, p. 172). O pentecostalismo

Ainda não foi capaz de encontrar os meios para legitimar e produzir um discurso público aceitável, já que a associação entre fé, risco e dinheiro que promove e o exorcismo pouco tolerante dos exus que realiza em seus rituais, ainda não são formas religiosas bem aceitas pelas camadas cultas e pelas outras religiões, tendo levado, muitas vezes, a acusações de corrupção e intolerância religiosa (MONTERO, 2012, p. 172).

É possível observar que “o secularismo, enquanto doutrina política do Estado, não implicou necessariamente na separação entre as instituições religiosas e as instituições governamentais” (MONTERO, 2012, p. 172). O que faz acentuar os clamores dos que advogam certos direitos

⁵⁰⁶ No discurso profético o suporte da ação é uma representação teológica da política como signo da aliança com Deus e não, meramente, como pacto social.

às minorias ou decisões a respeito de temas polêmicos clamarem por um “Estado Laico” efetivo. De uma perspectiva extralocalizada, a relação entre Igreja Católica e Igrejas Evangélicas pentecostais quanto à participação na esfera pública política não houve, necessariamente, uma ruptura, todavia, a ampliação e a inovação na forma de ali participar. Sendo assim, ante ao retorno do religioso à esfera pública os pentecostais saíram na frente e pleitearam um protagonismo político, lançando candidatos para se fazerem, diretamente, representados, diferente do *lobby* católico (MACHADO, 2008).

Quanto à hegemonia discursiva da igreja Católica, houve uma constituição de uma espécie de *civis* cristã brasileira. Isso se confirma não apenas pelos números de o Brasil ter sido e ser o mais católico do mundo, cuja marca deixa em baixo-relevo na memória do campo religioso e da esfera pública brasileira, a qual se pode notar nos mais diferentes discursos, sobretudo no político (MONTERO, 2009, p. 14). Assim, o catolicismo tornou-se Estado/mundo civil/mundo privado.

Atualmente, embora o catolicismo esteja em disputa com os pentecostais/neopentecostais, ele quem forjou e ainda “forja a linguagem do que pode ser dito e pensado legitimamente nesse espaço, definindo os modos aceitáveis de dizer e aparecer, as formas legítimas de reivindicar direitos” (MONTERO, 2009, p. 14). Ou seja, advindo dos valores religiosos, forma-se na sociedade uma espécie de *common sense*. Por isso, quando aparece nos debates de que a sociedade brasileira é homofóbica, fala-se dessa *civis* brasileira fundada sob a hegemonia do discurso cristão sobre o sexo direcionado à procriação dentro do casamento e sobre os valores familiares antagônicos à perspectiva da ética afetivossexual patrocinada pelo movimento LGBT.

Pode-se resumir as características gerais do campo religioso brasileiro em quatro: primeiro, como tendo uma grande variedade de credos; segundo, por ter certa frequência na invenção de “novas religiões”; terceiro, pelo fato de as fronteiras religiosas serem porosas e, por último, pela crença quase generalizada da população na existência de um único Deus transcendente⁵⁰⁷ (MONTERO, 2009; 2011).

⁵⁰⁷ Como comenta Montero, “a bem disseminada concepção popular de um Deus único, onipotente e onipresente, inspirada no catolicismo, retém a idéia de que este ser incriado é a força que sustenta a existência humana e a fonte de toda forma de justiça. Nesse sentido, qualquer organização religiosa que inclua essa referência é reconhecida como um caminho legítimo para a conquista do bem comum. Cada forma religiosa particular é percebida como apta para exercer sua soberania sobre um segmento específico do universo e das forças sagradas” (MONTERO, 2011, p. 3).

Enquanto a Igreja Católica e, mais recentemente, os evangélicos têm se adaptado à esfera pública, tentando traduzir suas visões em linguagem pública, como diz Paula Montero (2012, p. 175), elas “têm desenvolvido interesse em disseminar entre seus agentes um *habitus* ajustado às exigências de uma cultura pública”. Por sua vez, os cultos de tradição Afro-brasileira, ao contrário, tendem a participar⁵⁰⁸ da esfera pública em posição menos central, a exemplo dos terreiros de Candomblé⁵⁰⁹. Mas é importante pontuar que essa invenção de novas religiões, que constitui a pluralidade religiosa brasileira, deu-se numa relação dialógica, portanto, com acordos e confrontos entre atores religiosos e não-religiosos numa polêmica médico-legal⁵¹⁰ e religiosa. Sobretudo, a partir do que os antropólogos da religião chamam de “código histórico implícito”⁵¹¹ (MONTERO, 2011, p. 3), determinando o que pode e não pode ser dito, enquanto legado da hegemonia discursiva Católica.

O campo religioso no Brasil, ainda sobre a influência da lógica católica, “[...] recomenda que benefícios materiais não sejam declarados como os objetivos primeiros da organização e que o ideal cristão da *caridade*, associado ao secular da *assistência social*, estejam presentes entre as principais práticas rotineiras do grupo”⁵¹² (MONTERO, 2011, p. 3, *itálico da autora*). Por isso, ao se falar de bem comum, fala-se de acordo com o discurso predominante ligado aos sentidos

⁵⁰⁸ De maneira contextualizada, pode-se ver a participação das religiões afro-brasileiras na esfera pública através da mobilização contra a intolerância religiosa, mas sempre ligada a movimentos negros em defesa dos direitos civis e na luta contra o racismo. Um exemplo disso foi a Marcha Contra a Intolerância Religiosa, em 1980, organizada por sacerdotes do Candomblé e da Umbanda constituindo-se em uma espécie de frente política em defesa da “liberdade religiosa”, protestando contra a violência física e moral dos Neopentecostais. Assim, há uma conexão entre raça e religiões Afro-brasileiras, cuja relação dialógica está inscrita nessa memória discursiva de tal maneira que o *Estatuto da Igualdade Racial*, proposto pelo Senador Paulo Paim no ano de 2003, incluí tanto as garantias contra a intolerância religiosa quanto o secularismo. Assim, é importante considerar que os ritos afro-brasileiros, ao serem tomados como tradições culturais, são mais facilmente adicionados ao *ethos* nacional do que quando são tomados como ritos religiosos (MONTERO, 2012, p. 176).

⁵⁰⁹ Paula Montero comenta que “talvez isso se dê em razão do fato de que as dinâmicas de produção de legitimidade das lideranças religiosas tradicionais se organizam em termos de outro tipo de interesse: com efeito, seu capital social depende, em grande parte, da capacidade da conservação do monopólio do conhecimento e do segredo nas mãos das mães de santo. Além disso, pode-se mencionar o desinteresse pela ética da responsabilidade social em um universo no qual a diferença entre o Bem e o Mal depende mais da qualidade da relação pessoal do indivíduo com seu orixá do que com seu compromisso com um bem comum pensado de maneira mais abstrata. A natureza da coesão social privilegiada nestes casos é mais do tipo comunitária. A autoridade patriarcal que dá sustentação a esse tipo de rede social absorve o indivíduo em um calendário de obrigações rituais que limita o interesse e as possibilidades de construção de redes de lealdades mais abstratas” (MONTERO, 2012, p. 175).

⁵¹⁰ “desenvolveu-se uma longa controvérsia, que envolveu médicos, juristas, jornalistas, quadros da Igreja católica e outros intelectuais, para estabelecer um consenso a respeito da legitimidade de certas práticas populares, percebidas como mágicas e supersticiosas e associadas a atos de feitiçaria e possessão” (MONTERO, 2009, p. 11).

⁵¹¹ Fala-se na antropologia de “gramática inconsciente da linguagem religiosa” (MONTERO, 2011, p. 3).

⁵¹² “Com efeito, a assistência gratuita aos pobres e sofrendores é parte da gramática inconsciente da linguagem religiosa reconhecida no campo religioso brasileiro. Além disso, paradoxalmente, para a percepção comum, o poder de toda força espiritual também depende de sua capacidade de controlar a feitiçaria africana. A ainda prevalecente perspectiva mágica na cosmologia popular, especialmente com relação à doença, ao amor e ao dinheiro, explica, em parte, a constante circulação das pessoas entre as fronteiras religiosas sem que os indivíduos se sintam obrigados a permanecer fiéis a nenhum sistema teológico ou doutrinário particular” (MONTERO, 2011, p. 7).

e valores imantados pelo Cristianismo de tradição majoritariamente Católica, uma vez que a *civis cristã* é a referência simbólica da formação da esfera pública brasileira (MONTERO, 2009; 2011). Não à toa o político constrói seu *ethos* muito ligado aos trabalhos de solidariedade junto aos seus eleitores.

Assim, a disputa entre católicos e evangélicos na constituição do campo religioso brasileira faz emergir características de uma identidade em processo. No entanto, eles são unidos por valores de que não abrem mão: casamento, sexualidade, concepção de morte e vida. Para além das divergências, muitos valores ortodoxos do Cristianismo criam uma identidade da religião pública brasileira.

Dados relevantes sobre mudanças na composição religiosa da população brasileira estão no “Novo Mapa das Religiões”, elaborado pelo Centro de Políticas Sociais (CPS/FGV), baseado em dados do IBGE, coletados na Pesquisa de Orçamentos Familiares de 2009. Os números mostram que, entre 2000 e 2003, houve uma estabilização da queda do catolicismo no país. O catolicismo, contudo, voltou a perder fiéis, ocorrendo hoje a taxa mais baixa da história do país (68,4%). Cresceu também o número de mulheres (5%) e homens (8,52%) “sem religião”. Verificou-se ainda o aumento de evangélicos tradicionais, de umbandistas, de espíritas e de professantes de outras denominações, além da estabilização do crescimento dos evangélicos pentecostais. O estudo aponta que 50% da população brasileira frequenta algum culto religioso, sendo que mulheres e idosos constituem os grupos mais aderentes (NÉRI, 2011). (NATIVIDADE, 2013, p. 36).

A relação estreita entre política e religião fez um obstáculo a um sentido mais radical de laicização da esfera pública brasileira, porque a “separação entre Igreja e Estado jamais resultou na privatização do religioso no Brasil, nem muito menos na exclusão mútua entre religião e política” (MARIANO, 2011, p. 254). Destarte, um pouco à semelhança de Portugal, Espanha e Itália⁵¹³, tal separação não causou um movimento anticlerical radical, como aconteceu na França, no Uruguai e no México, embora os discursos secularistas mais radicais se reflitam nos embates entre religiosos e laicos a exemplo de enunciados [9] em torno PLC 122.

Nesse sentido, o discurso religioso tradicional reflete a concepção da relação entre política e religião, de maneira que veem que o campo político ou Estado não pode estar acima das leis divinas, porque se vê a partir de uma hierarquia, como se vê na fala do Reverendo Guilhermino, que embora não seja político seu discurso é ilustrativo para se compreender a relação estabelecida:

⁵¹³ Ao estudar esses países católicos do sul da Europa, o historiador Fernando Catroga fala de uma “quase laicidade” (MARIANO, 2011, p. 254). Mas a grande diferença é que no Brasil há uma disputa acirrada entre católicos e pentecostais.

[11] Então nós estamos aqui para deixar alguns pensamentos, e se nós pensamos na hierarquia das leis, Constituição, os códigos, as leis, os decretos, nós devemos lembrar também que existe um ordenamento maior, existe uma fonte de inspiração de todas as leis, que é a lei daquele que criou os céus e a terra e tudo que neles há: é a lei de Deus. [palmas]. Nós também, em profundo respeito à lei de Deus, criador da natureza, também respeitamos as leis da natureza, e respeitamos com igual carinho as leis humanas, porque elas também derivam a sua inspiração exatamente da lei de Deus. (BRASIL. CDH, 2007, p. 25, grifo meu).

A “lei de Deus” é, portanto, a fiadora das demais, de maneira que qualquer lei que contradiga as divinas, o representante cristão se posiciona contrário, porque confronta seu posicionamento de fé e moral. Por conseguinte, na relação com a política, o campo religioso tradicional, em tese, não negocia a relativização de determinados valores que julga fundamentais, já que acima da lei humana está a lei de Deus. Nisso se atualiza, em certa medida, o princípio da representação do político cristão, do qual já falei. Contudo, vale lembrar o que disse Ambrósio no século IV d. C.: “Enquanto todos os homens que são súditos da lei romana servem (*militare*) a vós, imperadores e príncipes da terra, vós próprios servis (*militare*) ao Deus onipotente e à sagrada fé” (AMBRÓSIO, *Epistolae* apud VOEGELIN, 1982, p. 70). Assim se dá a participação política cristã que aceita negociar na medida em que não compromete seus valores essenciais e, em última instância, não serve ao Estado, mas a Deus. Por exemplo, no documento final do seminário “Os evangélicos e a Constituinte”, organizado pela Ordem dos Ministros Batistas do Rio de Janeiro, em 29 de novembro de 1985, estava escrito: “Somos pela existência de um Estado leigo. Preconizamos um tratamento equânime, da parte do Estado, para todos os credos e confissões religiosas” (SYLVESTRE, 1986, p. 98 *apud* MARIANO, 2011, p. 250). Pouco tempo depois, um documento foi encaminhado ao então presidente José Sarney por uma comissão de pastores e parlamentares evangélicos em que defendia a liberdade religiosa e a autonomia Igreja/Estado, ao mesmo tempo considerava “fundamental que a autoridade governamental esteja submissa à soberania divina” (SYLVESTRE, 1986, p. 98 *apud* MARIANO, 2011, p. 250). O que isso significa? Um tipo de laicidade cujos valores fundamentais firmam-se numa perspectiva cristã a exemplo dos Estados Unidos? Parece algo próximo, porém nem tanto.

Vê-se então que a lógica do campo religioso cristão ortodoxo reflete-se no campo religioso tradicionalista antiple, qual seja, de não aceitar a relativização dos princípios doutrinários.

9.2.2 Laicidade à brasileira e a linguagem pública

Se os reformistas, na audiência pública, sempre recorrem ao argumento da necessidade do “aprofundamento” do Estado laico contra seus opositores religiosos, do outro lado, os

tradicionalistas também se veem como defensores do Estado laico, como assegura o Senador Crivella: [12] “Quando se fala em Estado laico, somos os maiores defensores do Estado laico, porque só podemos existir com o Estado laico. (*Palmas.*)” (BRASIL. CDH, 2011, p. 20). É possível ver que uma voz que fala de Estado laico à qual o argumentante responde e se coloca não apenas como mais um defensor, todavia, como um dos “maiores defensores”. Mas o que essa voz diz mesmo? Ora, se ambos os grupos defendem um valor abstrato, a laicidade, então por que há trocas de acusações? O que nos mostra que há divergência sobre o sentido de *laicidade*.

É importante fazer algumas considerações sobre os termos *laicidade* e *secularização* por uma questão de operacionalização do uso, já que ambos se aproximam semanticamente. Na literatura de língua inglesa e alemã, o termo secularização e seus correlatos são majoritários. No entanto, em português, espanhol e francês encontra-se o termo laicidade (laico, laicização, laicista) para dividir sentido no que se refere à relação entre religião e política, igreja e Estado etc. Desse modo, enquanto o conceito de secularização abrange processos múltiplos relacionados à redução da influência religiosa na esfera pública lançando-a para a esfera privada, como já mostrei, por outro lado, “a noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas” (MARIANO, 2011, p. 244). As implicações disso vão desde o que está explicitamente no artigo 5º da Constituição de 1988 do Brasil - “VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” – até o que diz a “Declaração universal da laicidade no século XXI”⁵¹⁴:

Artigo 2º. Para que os Estados tenham condições de garantir um tratamento igualitário aos seres humanos e às diferentes religiões e crenças (dentro dos limites indicados), a ordem política deve ter a liberdade para elaborar normas coletivas sem que alguma religião ou crença domine o poder e as instituições públicas. Consequentemente, a autonomia do Estado implica a dissociação entre a lei civil e as normas religiosas ou filosóficas particulares. As religiões e os grupos de convicção devem participar livremente dos debates da sociedade civil. Estados não podem, de forma alguma, dominar esta sociedade e impor doutrinas ou comportamentos *a priori*. (LOREA, 2008, p. 7-8).

Contudo, a questão não parece tão simples, não à toa é objeto de muitas polêmicas ao redor do mundo: o que seria a ‘crença dominar’? O que seriam normas religiosas e filosóficas particulares? E a participação da religião e grupos de convicção nos debates da sociedade civil?

⁵¹⁴ Declaração apresentada ao Senado francês, em 09 de dezembro de 2005, no contexto das comemorações do centenário da separação Estado-Igrejas na França. O documento contém 18 artigos.

Ou como diz o artigo 3: “A igualdade não é somente formal; deve-se traduzir na prática por meio de uma constante vigilância para que não haja qualquer discriminação contra seres humanos no exercício dos seus direitos...” (LOREA, 2008, p. 8). Nesse caso, ambos os grupos na polêmica religiosoafetiva reclamam de discriminação e um lado ver que o outro quer “impor” valores particulares aos demais.

Ora, à vista dos afetivossexuais, os religiosos tradicionalistas não são bem vistos no espaço político defendendo suas ideologias, de maneira que é obrigação do Estado garantir sua laicidade e uma forma disso acontecer, que faça sentido para as minorias sexuais, é aprovar a proposição em pauta. O pronunciamento de Jean Wyllys, como já trouxe lá atrás, coloca isso em questão. Ele argumenta:

[9] Cabe a um Estado laico, neutro, livre de ideologias religiosas, fundamentalistas, como prevê a Constituição, e em favor do bem estar de todos fazer com que esses direitos sejam respeitados. O Projeto de Lei que criminaliza a homofobia é uma ação nesse sentido. E nós precisamos e exigimos que esse projeto seja aprovado... (BRASIL. CDH, 2007, p. 22).

Na argumentação de Wyllys, a aprovação do PL figura como a encarnação do respeito à laicidade do Estado, o que se infere de que a não aprovação é ferir a laicidade. Sob essa lógica, o “exigimos que esse projeto seja aprovado” ganha sentido e tornar-se uma obrigação como afirmação de um Estado laico. Nessa perspectiva, a laicidade é ferida no fato de se ter a presença de “ideologias”, ou seja, valores religiosos influenciando o espaço político, o que é uma pedra no caminho do PLC 122.

No mesmo tom do excerto anterior [9], no enunciado abaixo, a argumentante fala de “aprofundamento do Estado Laico”. Sendo assim, a vitória do PL já representaria esse avanço, o que seria, nessa perspectiva, algo bom também para todos os grupos religiosos, como argumenta a Deputada Manuela D’Avila:

[13] Nós, na realidade, quando defendemos o profundamente do Estado laico e democrático, porque não se trata apenas da questão de ser laico ou não. Aqui nós estamos tratando da questão dele ser mais ou menos democrático. Nós estamos garantindo inclusive que além de homens e mulheres, negros e brancos e índios, heterossexuais e homossexuais possam conviver com os seus direitos resguardados. Nós estamos defendendo inclusive que seja aprofundada a concepção que lhe garante a liberdade religiosa, que garante que esse país, hoje, não possa mais ser tido oficialmente como um país católico, mas que seja um país que conviva com os evangélicos. (BRASIL. CDH, 2007, p. 51).

Na argumentação da Deputada, os argumentos mobilizados aproximam o “laico” do “democrático”, cujo efeito de sentido pretendido é de que os direitos de todos, nesse caso, seriam resguardados. Ademais, se o termo “laico” é aproximado do termo democrático é porque

um sentido específico o segundo termo dá ao primeiro, qual seja, o sentido de o Estado ser o garantidor de que a perspectiva das minorias seja legitimada.

[14] As leis existem para garantir que os conflitos sejam mediados, para garantir que jovens e idosos convivam em harmonia, para garantir que mulheres e homens tenham direitos iguais, para garantir que aqueles que têm orientação sexual X, Y ou Z, ou seja, são heterossexuais ou são homossexuais ou são bissexuais, tenham os seus direitos garantidos. Esse é o sentido do Estado democrático, do Estado laico. (BRASIL. CDH, 2007, p. 50).

No final do excerto [14], a Deputada D’Avila levanta a questão de o Estado ser “oficialmente” tido como católico, o que parece remeter para o fato de os valores que norteiam as decisões sobre os temas morais serem de influência da religião cristã legados pelo catolicismo, argumento que supostamente agradaria a ala evangélica.

Nesse embate, os reformistas veem que os deputados ali representam a homofobia que vigora no Brasil. O raciocínio é o seguinte [15 a, b]: assim como há intolerância no país legitimado pela religião, dentro do Parlamento também há, pois, embora o Estado seja “laico”, ele não é o suficiente. Esse é um argumento presente no campo afetivossexual, cujo pronunciamento da Senadora Marinor Brito (PSOL-Ba) formula:

[15a] o Projeto nº 122, 123, 334, 999, 888, seja o número que for, a intolerância também está aqui dentro... (*Palmas.*)

[15b] E nós precisamos trabalhar para reverter isso, para ter maioria, para combater a intolerância. E não é só aqui, é em todo o País.

[15c] Para concluir, quero dizer mais uma coisa: o nosso Estado, de acordo com a Constituição, é laico. Essa foi uma conquista! Não é uma luta, uma briga entre religiões não, porque em todas as religiões há gente intolerante; em todas as religiões há pessoas que defendem os direitos humanos.

Argumenta-se, então, não contra a religião genericamente, todavia contra as ‘religiões’ que não defendem os direitos humanos no sentido ali compreendido pelos afetivossexuais. Argumenta-se, portanto, contra a religião na vertente ortodoxa (tradicionalista/conservadora), ou seja, contra a religião pública brasileira.

Muito embora, majoritariamente o apelo ao Estado laico seja dos reformistas, entretanto, os religiosos também argumentam na defesa do Estado laico: [12] “Quando se fala em Estado laico, somos os maiores defensores do Estado laico, porque só podemos existir com o Estado laico. (*Palmas.*)” (2011, p. 20). Tal argumento vai no sentido de que os evangélicos foram, por muito tempo, perseguidos pelos católicos no Brasil, o que reflete o excerto [14] da Deputada D’Avila: “... não possa mais ser tido oficialmente como um país católico, mas que seja um país que conviva com os evangélicos”. Com isso é possível ver que existem diferentes sentidos apreendidos do que é a laicidade do Estado, de maneira que os sentidos só podem ser compreendidos remetendo a como esses sentidos se constituem sócio-historicamente.

Ao longo do tempo, sobretudo, após a Constituição de 1988, as polêmicas entre religiosos cristãos e setores laicos e laicistas⁵¹⁵ (secularistas) se intensificaram e se proliferaram a respeito de diferentes temas: o lugar e o papel da religião na esfera pública, liberdade religiosa, ativismo político, midiático e o reflexo disso sobre questões que vão de estudos científicos a direitos requeridos por minorias sob as premissas dos direitos humanos. O resultado disso é que tanto religiosos católicos e evangélicos, quanto militantes seculares, de diferentes matizes, têm buscado ampliar seu poder político, acadêmico e midiático a fim de combater seus adversários.

Os temas a respeito dos quais as polêmicas têm se dado nas duas últimas décadas são diversificados. Eles giram em torno de projetos de descriminalização e legalização do aborto e uso de drogas, a união civil de homossexuais, a inclusão de direitos sexuais e reprodutivos enquanto direitos humanos, a criminalização da homofobia, a atuação de psicólogos na reorientação sexual, o ensino religioso na esfera pública, as novas tecnologias reprodutivas, o uso de células-tronco embrionárias, o uso de símbolos e artefatos ou frases religiosas em repartições públicas, a concordata firmada entre Santa Sé e o governo brasileiro, dentre outros.

Essas polêmicas acerca desses temas mostram que os grupos religiosos e laicos dispõem de sentidos não apenas diferentes, mas divergentes de laicidade, de maneira que a própria ideia de laicidade enquanto valor torna-se uma arena de disputas que revela dissensos profundos. Quanto a isso, o sociólogo Ricardo Mariano corrobora com a perspectiva aqui defendida, ele escreve: “As divergentes interpretações de religiosos e laicos sobre a laicidade estatal, o lugar e o papel da religião na atualidade decorrem, em boa medida, do fato de que se fundamentam em saberes, bases axiológicas, interesses, posições sociais e institucionais distintos e, frequentemente, antagônicos” (2011, p. 252). O que justamente estamos vendo nesse evento polêmico.

Há, de fato, um conflito de percepções da realidade nesse evento polêmico. Os grupos de laicos e laicistas tendem a lançar mão do modelo chamado de combativo da tradição francesa, colocado em cena na Revolução Francesa, que é rigoroso na separação entre Estado e igrejas e bastante restrito, quando não hostil, quanto à influência e participação de religiosos e seus grupos no espaço público. Já os grupos religiosos tendem a ter uma visão mais ampla de laicidade, que é formidável a sua participação nos debates, nas polêmicas e nos arranjos

⁵¹⁵ Os grupos de laicos e laicistas encontram-se artistas, cientistas, feministas, homossexuais, jornalistas, professores, políticos, autoridades e gestores públicos que atuam nas secretarias de Direitos Humanos e de Política para Mulheres, nos Ministérios da Educação e da Saúde. Também, organizações militantes defensoras da laicidade, a exemplo do Movimento Ministério Público Democrático, Brasil para Todos etc.

políticos, apontando para *o retorno da religião* de que têm se falado tanto nos últimos anos. Fato é, ambos os grupos concordam com o valor abstrato de laicidade, contudo discordam quanto à sua forma de atualização concreta. Por isso, como também aponta Mariano em seus estudos ao falar da laicidade, “os agentes religiosos e seculares em disputa no Brasil, em geral, alegam respeitá-la e defendê-la” (MARIANO, 2011, p. 253).

Passo agora a tratar da adaptação dos religiosos à esfera pública. Ora, os espíritos afetivossexuais advogam na esfera pública uma perspectiva antípoda de sexualidade que é uma ofensa ao espírito religioso tradicionalista. Nesse sentido, a oposição ao projeto não se dá apenas porque a religião está sob ataque em sua liberdade de expressão, embora seja essa a causa principal dessa polêmica no Senado, mas porque os tradicionalistas se veem, profundamente, ofendidos na dessacralização da esfera pública-civil, sobretudo, na proposição de um PL. Assim, a primeira manifestação contrária no Grande Expediente da Câmara dos Deputados ao intento do que viria a ser o PL 122 está no pronunciamento⁵¹⁶ do Deputado Milton Cardiais (PTB-RS), realizado no mês de junho de 2003. O Deputado argumenta contra a homossexualidade em favor dos “bons costumes”:

Então, convenhamos, Sr. Presidente e nobres Parlamentares: se a conjunção carnal entre pessoas do mesmo sexo não é ofensiva aos bons costumes, que mais o será? A gravidade do homossexualismo ultrapassa a do adultério, que é tipificado como crime no art. 240 do Código Penal. (...) Os defensores do homossexualismo alegam que o Brasil é um Estado laico, em que os argumentos religiosos seriam irrelevantes. É fácil provar a falsidade de tal afirmação.(...) Assim sendo, a existência de Deus e o respeito a Ele devem nortear a interpretação de toda a ordem constitucional, donde se conclui que a religião (o liame entre o homem e Deus) tem relevância em nosso direito e os argumentos religiosos não podem ser desprezados como impertinentes.(...) Quero, Sr. Presidente, deixar registrado o meu clamor, como brasileiro, como Parlamentar ou como Pastor da Assembléia de Deus, para que sejam preservados os nossos bons costumes e para que não haja mais nesta Casa, mesmo entendendo ser esta o emblema maior da democracia, nenhum tipo de glorificação a opções sexuais. (BRASIL, 2003).

As primeiras reações às proposições, como o PL nº 5.003/2001, que já circulavam na Câmara dos Deputados, mostram um posicionamento reativo em defesa dos valores cristãos, fundantes da moral pública brasileira. Por isso, como se vê no pronunciamento do Deputado Cardiais, fala-se em nome dos “bons costumes”⁵¹⁷ da família contra o que ele chama de “glorificação”

⁵¹⁶ Esse pronunciamento se dá no contexto da criação da Frente Parlamentar Evangélica que seria fundada, oficialmente, em setembro de 2003.

⁵¹⁷ Ao analisar a questão, Gonçalves define: “Entende-se por ‘bons costumes’ o conjunto de valores e regras de conduta, e de práticas de vida situadas nas relações sociais e familiares, que são aceitas por um determinado grupo, neste caso o religioso, e que compõem aquilo que é considerado correto, honesto, evitando relações que afetem os

do homossexualismo; o que os sujeitos afetivossexuais no entanto chamariam de “reconhecimento” da diferença ou, como diz Jean Wyllys, [16] “uma nova posição sujeito” (BRASIL. CDH, 2007, p. 24). Em um primeiro momento, de 2003 a 2005, quando o PL ainda estava na Câmara, há um uso de uma linguagem e “argumentos religiosos⁵¹⁸ para justificar o seu posicionamento sobre as questões relativas à opção sexual” (GONÇALVES, 2017, p.18), como mostra Rafael Gonçalves⁵¹⁹.

No primeiro momento, a partir de 2003, os evangélicos concentravam sua contrariedade baseados em preceitos bíblicos, com uma postura confessional dogmática, já no segundo momento, em 2005, buscavam justificativas em argumentos caracterizados como “científicos”, e por fim, a partir de 2011, sustentavam a contrariedade, baseados em preceitos legais, tendo a Constituição Federal como elemento de apoio”. (GONÇALVES, 2017, p. 211).

Então, quando o PL vai para o Senado, em 2006, os políticos religiosos foram adaptando sua linguagem à esfera pública política em torno do tema, assim como os movimentos afetivos se adaptaram a essa esfera reunindo intelectuais, profissionais das diferentes áreas em torno de suas concepções ideológicas particulares e dos interesses defendidos. Fato que mostra a injunção de um discurso democrático liberal, digo, de um discurso secular, respeitante ao modo de os sujeitos se construírem na esfera pública política, de adaptar os argumentos a uma justificação pública. Como já discuti no capítulo específico, os dois grandes intelectuais que debatem a questão é John Rawls (2001) e Habermas (2006; 2007; 2013), os quais tratam a respeito da *tradução* de *razões abrangentes* (razões não-públicas) para *razões públicas* na esfera pública e política, tradução essa que se constata de ambos os grupos ao transformarem suas razões abrangentes em linguagem dos direitos humanos.

A adaptação da linguagem religiosa para uma pública se deu, sobremaneira, por necessidade de combater seus adversários ideológicos. Como acabei de mostrar, no início da polêmica em torno do que viria a ser o PLC 122/2006, os argumentos mobilizados ainda eram de cunho um tanto

bons costumes ou a violação das normas preestabelecidas, interferindo na harmonia social” (GONÇALVES, 2017, p. 180).

⁵¹⁸ “Os discursos sobre estes temas na Câmara recebem dois vocabulários diferentes, um com características laicas e outro com características religiosas” (2017, p. 179). Gonçalves mostra que a maior parte dos pronunciamentos (43) dos deputados provém dos parlamentares da Igreja Assembleia de Deus, parte do segmento evangélico-pentecostal. Os demais são: Metodista (6), Presbiteriana (7), Igreja do Evangelho Quadrangular (6), Batista (9), Igreja Universal (5), Igreja Brasil Para Cristo (3), Igreja Renascer (1), Igreja Internacional da Graça de Deus (1), Igreja Sara Nossa Terra (1), num total de 82 pronunciamentos (2017, p. 184).

⁵¹⁹ Em sua tese de doutorado em Ciências Sociais e Políticas, ele coleta “todos os pronunciamentos provenientes de parlamentares evangélicos e não evangélicos que mencionam o PLC 122/2006, assim como outros pronunciamentos que tinham como característica o enfoque sobre assuntos relativos à homofobia, homossexualidade e orientação sexual” (2017, p. 181) na Câmara dos Deputados, compreendendo o período da fundação da Frente Parlamentar Evangélica em 2003 até 2014 e faz uma análise discursiva dos pronunciamentos.

religioso (GONÇALVES, 2017), contudo, com a oficialização⁵²⁰ da *Frente Parlamentar Evangélica*, em 2003, os políticos religiosos foram adotando ao longo do tempo a estratégia de utilizar uma linguagem mais laica e mais científica. Isso como forma de compensar o fato de parte dos políticos ali vir de um universo de pouca escolaridade e pobreza, e, por ser assim, adotaram essa estratégia com o objetivo de mudar a imagem negativa, uma vez que eram vistos como partícipes de uma bancada de sectários e proselitistas pentecostais e neopentecostais, cuja discriminação a eles sempre fora latente na esfera pública (FREESTON, 1993). Na análise feita por Gonçalves na Câmara dos Deputados, em torno do que viria a ser o PLC 122, “o discurso evangélico na Câmara sobre a homossexualidade não busca sustentar-se apenas em preceitos confessionais, visto que foi identificada em alguns pronunciamentos uma tendência em tornar “científico”, ou seja, de “laicizar” o conteúdo discursivo sobre o assunto” (2017, p. 198).

Tal adaptação dos políticos religiosos se dá com vistas a marcar seus posicionamentos na esfera pública política e defender os pontos de vista quanto a temas que contrariavam os valores religiosos e da moral majoritária. As justificativas deles passariam a não ser mais apenas religiosas, mas laicas, porque seus argumentos “eram científicos, técnicos, ligados ao campo da economia e da defesa do Estado Nacional”, como apontam os estudos⁵²¹ de Christina Vital e Paulo Victor Leite Lopes (2012, p.156). Nesse sentido, o objetivo da Frente Evangélica é “defender a família e a sociedade, no respeito aos bons costumes e à moralidade”. (REVISTA DA FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA, 2004, p. 06)”, todavia com argumentos laicos. Por exemplo, o pastor Silas Malafaia na audiência pública⁵²² acerca do PLC 122, na Comissão de Constituição e Justiça da Câmara Federal, cita Jorge Gilbert como argumento de autoridade e mostra que sua defesa é validada pela perspectiva “sociológica, antropológica e biológica” e não religiosa. A partir dessa referência, ele queria destacar a ameaça à espécie humana com a expansão da homossexualidade nas sociedades⁵²³.

⁵²⁰ “A FPE, de 1993 até 2002, seria, conforme declarações de um dos entrevistados, “um grupo de parlamentares evangélicos que se reuniam para orar ou pra discutir alguns assuntos”. Já em 2003, a FPE tornou-se oficial, passando a dispor de regimento interno, estatuto, requisitos para ser aceito e também para ser excluído da Frente, quando for o caso. Foi nesse momento que se instituiu a diretoria, a presidência e os grupos temáticos de trabalho. Os temas cobertos pela FPE são: saúde, educação, questão indígena, questão da mulher, violência contra a criança, questão LGBT, pedofilia. Sendo assim, há os parlamentares que são acionados como referência em cada área temática” (VITAL DA CUNHA, LOPES, 2012, p. 157).

⁵²¹ Eles realizaram a pesquisa “Religião e Política no Brasil”, pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), entre setembro de 2011 e agosto de 2012.

⁵²² Este debate não entra como *corpus* de análise porque julguei razoável analisar, diretamente, apenas os debates em que ambas as partes estivessem representadas. Na ocasião, como já expliquei, o grupo pró-plc122 não compareceu à audiência pública em forma de boicote.

⁵²³ O discurso do pastor Silas Malafaia está disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=U7F0STMkFq0>>. Consultado em junho de 2015.

Nas duas audiências públicas aqui analisadas, os políticos religiosos servem de uma linguagem mais pública, apresentam normalmente seus argumentos com justificativas laicas. Claro que recorrem a argumentos religiosos para mostrarem de onde vem suas crenças e seus posicionamentos, porém cuidam de oferecer justificativas que se revestem de argumentação laica. Desse modo, a estratégia argumentativa é mostrar que o PL122 afronta não apenas a liberdade religiosa, todavia a liberdade de expressão, como argumenta o Deputado Henrique Afonso (PT-AC): [16] “... e que nós não sejamos considerados homofóbicos porque estamos querendo assegurar um direito alienável que é de liberdade de expressão, de pensamento, e não é só religioso. Não é só religioso que é contra a prática da homossexualidade” (BRASIL. CDH, 2007, p. 45). Usa-se uma justificativa do próprio Direitos Humanos para argumentar contra a versão do projeto e defender uma visão abrangente contra a prática da homossexualidade.

Quem mais intensamente recorreu a um fundamento teológico foi justamente o Reverendo Guilhermino Cunha, na audiência de 2007, a qual além de líder religioso é formado em Direito e participou dos debates em torno da formulação da Constituição de 1988, cujos argumentos ainda assim se mesclam com justificativas também laicas:

[17] É verdade sim, Senador Presidente, que todos são iguais perante a lei sem distinção de qualquer natureza. Portanto, é inviolável a liberdade de consciência, de crença e a manifestação do pensamento. É por isso que nós temos esta audiência pública. [...]A liberdade de conto [culto] e de liturgia é consagrada na Constituição Federal, a liberdade religiosa precisa ser prevalente em casos de conflito de competência, Srs. Senadores. Queremos lembrar o que a palavra [soa a campainha], a lei de Deus preconiza: primeiro, ao criar todas as coisas, ele criou o homem macho e fêmea [palmas] (BRASIL. CDH, 2007, p. 25-26).

Em estratégias eminentemente retóricas, muitos defensores do projeto recorreram a argumentos de fundo religioso para tentar persuadir os religiosos a respeito da necessidade de se aprovar o projeto. Por exemplo, a Deputada Cida Diego recorre a um argumento contrafactual⁵²⁴ para tanto: [18] “Jesus Cristo foi a pessoa que mais defendeu a paz, o amor e o direito das pessoas viverem com liberdade. Isso ele estaria hoje defendendo junto conosco aqui” (BRASIL. CDH, 2007, p. 48). Contudo, nem sempre a estratégia funciona, porque os religiosos veem o mesmo fato de outra maneira (veja excerto [24]).

As justificativas públicas de rejeição do PLC 122 abarcam argumentos da instância técnica (jurídica, legislativa), do campo trabalhista e, sobretudo, dos direitos humanos com alusões a questões sociais e morais. Na instância técnica, na audiência de 2007, o jurista Paulo Fernando

⁵²⁴ Um raciocínio contrafactual, como define Angenot (2015, p. 84) “raciocinam sobre o mundo empírico a partir de mundos alternativos”.

Mello Costa argumenta que o Projeto fere o princípio da igualdade, da legalidade constitucional por falta de clareza e objetividade dos tipos penais, o que daria margem à “discricionariedade do juiz”, fere ainda “o princípio da pessoalidade da pena”, o princípio da “continuidade do serviço público”, que implica também o mercado de trabalho, e ele arrazoa sobre as “penas desproporcionais” e a “dosimetria das penas”. Ao final, ele assegura: [19] “Pelo exposto o nosso Parecer é pela inconstitucionalidade, injuridicidade e má técnica legislativa, sem análise do mérito” (BRASIL. CDH, 2007, p. 7-11). Tal argumentação, em muitos pontos, serve de base para ser retomada pelos demais argumentantes para falar não apenas de que fere o princípio da igualdade, mas também da má técnica legislativa; claro, o que é objeto também de desacordo pelos defensores do projeto, já que eles argumentam que detalhes técnicos podem ser revistos, por ser assim, como assegura Procuradora Federal Livia Nascimento Tinoco, [20] “na nossa⁵²⁵ visão, o projeto é constitucional” (BRASIL. CDH, 2007, p. 4).

Embora questões técnicas pudessem ser superadas como se acreditava, a divergência se dá em torno de diversas questões profundas, o que dificulta o acordo. Por exemplo, na audiência de 2011, a versão do Projeto recebeu alterações para resguardar a manifestação do pensamento religioso no art. 3º:

Art. 3º O disposto nesta Lei não se aplica à manifestação pacífica de pensamento decorrente da fé e da moral fundada na liberdade de consciência, de crença e de religião de que trata o inciso VI do art. 5º da Constituição Federal. (BRASIL, 2011).

Tal artigo reafirma explicitamente o que já está na Constituição. Além disso, a partir de negociação prévia com os senadores Magno Malta e Crivella e setores do LGBT, as palavras “praticar” e “incitar”, que constavam no art. 20 do projeto original, foram substituídas pela palavra “Induzir” no art. 7º:

Art. 7º Induzir alguém à prática de violência de qualquer natureza, motivado por preconceito de sexo, orientação sexual ou identidade de gênero. (BRASIL, 2011)

As modificações foram feitas na tentativa de um acordo para aprovação e, como assegura a relatora Senadora Marta Suplicy, [21] “Eu acredito que isso, de certa forma, vai inibir, mas protege pastores e padres e religiosos nas suas falas e, ao mesmo tempo, dá às pessoas homossexuais que se sentem ofendidas o direito de irem à Justiça e de o juiz decidir” (BRASIL. CDH, 2011, p. 6). No entanto, não houve acordo, tanto os oponentes ainda não ficaram satisfeitos, como setores LGBTs mais radicais também ficaram insatisfeitos, uma vez

⁵²⁵ O plural no excerto refere-se ao Grupo de Trabalho Direitos Sexuais e Reprodutivos do Ministério Público Federal.

que a relatora modificou a proposta original, de modo que o PL foi retirado para reanálise. Na verdade, a discordância por parte dos religiosos se dá pela própria natureza do projeto, como deixa claro o Senador Malta ao tomar a palavra após as considerações da relatora:

[22] É preciso fazer um breve relato, todas as vezes em que temos de debater o assunto, Sr. Presidente, do histórico e da história do PL nº 122. Aliás, esse número apodreceu. [...] Penso que o que o Brasil espera que nós versemos é sobre um texto que fale de intolerância. [...] Ninguém tem direito de ser intolerante com homossexual, como ninguém tem direito de ser intolerante... (*Palmas.*) ...com católico, com padre. (*Palmas.*). (BRASIL. CDH, 2011, p. 7)

[23b] Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda. (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

O principal argumento contra o projeto é justamente, como mostrarei em análise dos atos polêmicos mais à frente, de que o PL, ao tentar combater a intolerância (preconceito, discriminação) instaura outra intolerância, cujo argumento o Senador Malta desenvolve [22] utilizando-se da regra de justiça.

Trago outros excertos mais à frente. No entanto, já é possível afirmar que a construção do discurso do campo religioso tradicionalista atiplc122 se dá acionando argumentos do âmbito jurídico, da técnica legislativa, do campo trabalhista e dos direitos humanos com vistas a mostrar que o projeto não deve ser aprovado nas versões apresentadas. Volto à razão da mobilização desse arsenal argumentativo, porque se vê a necessidade de oferecer justificativas laicas aos posicionamentos, tecendo uma teia intertextual, porquanto, interdiscursiva entre os diferentes campos de atividades, o que não apenas este trabalho constata⁵²⁶, mas também outros (GONÇALVES, 2017; VITAL DA CUNHA, LOPES, 2012).

9.3 O POSICIONAMENTO RELIGIOSO SOBRE A HOMOSSEXUALIDADE

O discurso cristão sobre a homossexualidade está dentro do desenvolvimento da história da sexualidade cristã. Desse modo, narrativas e textos bíblicos são utilizados como *discurso constituinte*⁵²⁷ para sustentar um discurso cristão sobre a homossexualidade.

⁵²⁶ Gonçalves constata que “Atualmente os evangélicos, atentos ao crescimento e à necessidade de dar novos embasamentos às suas justificativas, mobilizam outros discursos provenientes de campos distintos ou de épocas diferentes, onde um discurso particular pode estabelecer uma relação interdiscursiva com unidades de dimensões bem variáveis e, neste caso, torna-se perceptível a relação do discurso religioso com o científico, a presença, por alusão ou citação, de um discurso em outro. Trata-se de discursos ligados por um conjunto de relações interdiscursivas. O funcionamento através de uma intertextualidade externa, mobilizada por discursos de campos distintos (MAINGUENEAU, 1998).” (GONÇALVES, 2017, p. 199-200).

⁵²⁷ A acepção aqui é de Maingueneau, quando se toma o *discurso constituinte* como aquele que é condição de possibilidade de outros discursos, portanto dá sentido à coletividade. Ele emerge de si mesmo, tem regras específicas de funcionamento e de circulação. Dentre eles está o discurso religioso, o científico, o filosófico e literário. Explica Maingueneau: “Pode-se então falar aqui de uma categoria propriamente discursiva que não se

O discurso cristão a respeito da sexualidade está fundado na cosmogonia judaica, numa perspectiva em que a figura de Deus compreende toda realidade, porque ele é o criador dos céus e da terra. Sendo assim, lá no início ele criara macho e fêmea para povoarem a terra, firmando-se, por assim dizer, como o fiador das leis universais, cuja vontade suprema está gravada nas Escrituras e se manifesta também nas leis naturais. Por isso, os discursos cristãos sobre a sexualidade são de ordem religiosa e moral.

No que diz respeito aos discursos sobre a homossexualidade, eles são construídos a partir da interpretação de textos bíblicos que servem de modelos teológicos e morais para se discutir a questão e fundá-los, quais sejam: o livro de *Levítico* que trabalha a partir da noção de pureza/impureza, no sentido de ser a prática homossexual uma abominação; a narrativa de “Sodoma e Gomorra” como construção da sodomia e as cartas de Paulo, Apóstolo, a respeito da relação homossexual serem “contrárias à natureza” na perspectiva da idolatria⁵²⁸ (MUSSKOPF, 2012). Todos esses discursos aparecem nos debates.

No pronunciamento do Senador Magno Malta, ele recorre à narrativa de “Sodoma e Gomorra” para argumentar sobre o posicionamento contrário à “opção” homossexual:

[24a] Quando a Deputada [Manuela D’Avila, 20] disse aqui que se Jesus aqui estivesse... Jesus, a Bíblia diz que ele comeu com os pecadores. Jesus não fez defesa de opção sexual de ninguém [palmas], não fez. [24b] E se nós olharmos dentro do livre arbítrio que Deus deu ao homem, à luz do velho testamento, nós vamos descobrir as razões pela qual Deus destruiu Sodoma e Gomorra. Eu não quero colocar... a minha tônica é a seguinte: o projeto, como está, ele é draconiano. (BRASIL. CDH, 2007, p. 60).

O argumentante refuta o argumento da Deputada D’Avila sobre o argumento contrafactual a respeito de Jesus⁵²⁹ e rapidamente toca na questão de “Sodoma e Gomorra”, todavia prefere não entrar nesses detalhes, porque talvez o melhor seja desconstruir o projeto dentro da própria lógica dos direitos humanos e da Constituição. Entretanto, o discurso cristão a respeito da

deixa reduzir nem a uma grade estritamente lingüística, nem a uma grade de ordem sociológica ou psicossociológica. Tais discursos partilham numerosas propriedades ligadas a sua maneira específica de se inscrever no interdiscurso, de fazer emergir seus enunciados e de fazê-los circular” (2000, p. 6).

⁵²⁸ A proposta não é discutir os sentidos dos textos bíblicos, todavia, apontar as referências fundantes do(s) discurso(s) cristão(s) a respeito da homossexualidade. Para uma abordagem a partir de dois pontos de vista diferentes, digo, divergentes, seguem duas sugestões: HELMINIAK, D. A. *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*. São Paulo: Summus, 1998.; DEYOUNG, K. *O que a Bíblia ensina sobre a homossexualidade?*. São José dos Campos, SP: Fiel, 2015.

⁵²⁹ O argumento por exemplo [20] da Deputada Manuela D’Avila é objeto de repúdio, no seio dele, vê-se que há uma polêmica sobre formas de ver a própria figura de Jesus Cristo, pois há quem o veja como um revolucionário e precursor do socialismo. Magno Malta o retoma [25a] e discorda dele. Como ainda tratarei desta questão, mas antecipo que se trata aí de um exemplo polêmico em que por meio do exemplo do Senador Malta é possível ver a resposta ao exemplo da Deputada, portanto, no tocante a se persuadir a respeito de uma regra, ele figura como exemplo invalidante, como mostra o *Tratado* (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005). Não mais analisarei este excerto, mas volto à noção no próximo capítulo.

homossexualidade tem na narrativa do Sodoma e Gomorra seu discurso constituinte, cuja recorrência aparecia mais vezes quando o PL estava ainda na Câmara dos Deputados, como nota Gonçalves⁵³⁰ (2017).

Ademais, o discurso da abominação aparece na fala do Reverendo Guilhermino Cunha:

[25a] E ainda mais: nós lemos nos princípios da lei mosaica, que é fundamento para as leis em todo o mundo, uma declaração fortíssima que está em Levítico [Levítico], capítulo 18, versículos 22 e 23: com o homem não te deitarás como se fosse mulher; é abominação. Nem te deitarás com animal para te contaminares com ele. Nem a mulher se porá perante um animal para juntares com ele, é confusão. Assim diz a palavra de Deus [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 26).

A referência a Paulo e o reforço de se condenar a homossexualidade de maneira indireta pelo fato de o cristianismo velar para relação heterossexual aparecem no excerto do pronunciado do Reverendo Guilhermino Cunha:

[25b] E ainda mais, queremos lembrar [soa a campainha] um dos luminares da humanidade, que foi Paulo de Tarso, educado aos pés de Gamaleão [Gamaliel], quando ele declara com todas as letras o que nem todos têm prazer de ouvir. Na epístrofe de Paulo aos Romanos, no Capítulo I, versículos 23, 24, 26 e 27: Deus entregou tais homens à imundícia pelas concupiscências de seu próprio coração para desonrarem o seu corpo entre si. Por causa disso os entregou Deus a paixões infames, porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro contrário à natureza. Semelhantemente os homens também deixando o contato natural da mulher se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza homens com homens e recebendo em si mesmos a merecida punição do seu erro. Essa palavra vem do apóstolo Paulo. [25b] Por tudo isto [palmas], e muito mais, exigimos respeito e esperamos não continuar a sofrer violência e discriminação por simplesmente agirmos e proclamarmos aquilo que a palavra de Deus ensina. Temos garantia pelo Estado de direito a tranquilidade àqueles que buscam viver uma vida simples do lar, que levam em alta conta os valores da família, o matrimônio, como venerado, respeitado e digno de honra entre todos. Aos que são apenas marido, mulher e filhos, esta é para nós a ordem natural e não pode ser simplesmente desconsiderada. Homofobia não. Quem defende a si mesmo, quem valoriza o matrimônio e considera a origem sagrada da família não é homofóbico, não está atacando ou execrando a quem quer que seja, mas agindo de maneira legítima e natural. Não se pode equiparar um bom pai de família [palmas] ou um cristão sincero, verdadeiro e cumpridor dos seus deveres, a um assassino neonazista. (BRASIL. CDH, 2007, p. 26-27).

O desenvolvimento do argumento [25] vai no sentido de considerar a bíblia e Deus como autoridades, de maneira que o posicionamento religioso teria um fundamento válido, por isso ele diz: [25b] “exigimos respeito e esperamos não continuar a sofrer violência e discriminação

⁵³⁰ “Outro ponto, que deve ser destacado sobre os discursos coletados, é relativo ao constante uso do relato bíblico de Sodoma e Gomorra. A utilização recorrente desta passagem pelos deputados evangélicos está relacionada ao que eles consideram como a primeira referência ao assunto citado na Bíblia. Para os evangélicos, tal passagem serve como elemento central na argumentação contrária às demandas do segmento LGBT. Trata-se de um exemplo de discurso constituinte cristão, pois almeja fundar outros discursos, instituindo um elo com uma Revelação.” (GONÇAVES, 2017, p. 188).

por simplesmente agirmos e proclamarmos aquilo que a palavra de Deus ensina”, cuja garantia é dada pelo “Estado de direito”.

Contudo, antes de ir à questão específica da memória dos valores correspondes à homossexualidade no campo cristão, é importante deixar claro que o termo homossexualidade⁵³¹ recobre alguns fenômenos sexuais que diferem da heterossexualidade. Porém, não há entre os especialistas do assunto um consenso nem em sua definição nem do que seja exatamente a homossexualidade. Logo, os termos “sodomia, homossexualismo, homoerotismo, homoafetividade, entre tantos outros conceitos, são tentativas de descrever comportamentos que se afastam dos heterossexuais tradicionais.” (PRADO; MACHADO, 2008, p. 28).

Dito isso, volto para situar algumas questões sobre a moral sexual hebraica. Lá, encontramos códigos simples e diretos, mas que são possíveis de observar nitidamente suas orientações. O casamento monógamo tinha seu lugar fundamental de maneira que atos que pudessem atrapalhar a relação entre o casal tinham sua proibição, como a prostituição. No entanto, como a procriação tinha uma importância singular, permitia-se, por vezes, a poligamia, ou mesmo, relação do homem com suas concubinas.

À luz dessa visada, a emissão do sêmen sem o propósito específico era considerada errada, por isso a masturbação era condenável, já que destoava da procriação. Nesse bojo também está a homossexualidade, uma vez que não procria, além de ela estar associada à prática ligada a outros deuses. Desse modo, a homossexualidade deveria ser extirpada dos arraiais hebreus, como se vê no livro de *Levítico*.

Como disse, a moral sexual do Cristianismo tem seu pano de fundo a moral sexual judaica, contudo não apenas, porque a cultura romana e a filosofia grega darão sua parcela de contribuição. Assim, o ideal da procriação judaico, retomado pelos cristãos, achou na filosofia dos estoicos⁵³², cuja crença era de que o ato sexual era bom quando vinculado à procriação. Reforçado, sobretudo por Agostinho, Bispo de Hipona, o qual teve grande importância para

⁵³¹ “O termo "homossexual" não existia antes de 1869, quando o autor Belga, K. M. Kentbeny, usou o termo para argüir contra as leis rigorosas conta a "sodomia", na Prússia”. (FARRIS, p.8)

⁵³² O estoicismo fazia um dualismo entre alma e corpo, relegando este e exaltando aquele. Como assegura (TORRES, 2006, p. 145) “São genitores dessa mentalidade os filósofos epicuristas e o próprio Sócrates, na narrativa platônica que irá colocar o corpo como prisão da alma, reservando a ela maior valor e dignidade do que ao corpo”.

delinear parte da ética sexual do Cristianismo e, especialmente, da Igreja Católica, cuja visão maniqueísta dos gregos ele ajudou a fundar na história da Igreja.

Agostinho, neoplatônico, via o desejo sexual de maneira negativa, porque era fonte de incentivo a pensamentos e a atos pecaminosos, interferindo na relação íntima com Deus e nas capacidades racionais. Na teologia agostiniana, o casamento deveria ser para procriar e ajudar a conter o desejo sexual por meio do ato sexual, além de cultivar a relação de fidelidade entre o homem e a mulher e manter a estabilidade social. É assim que vai funcionar a moral sexual da Igreja Católica Romana:

A teóloga Ranke-Heinemann analisa que tanto nas concepções estóicas do século I, quanto nas encíclicas sobre o controle de natalidade do século XX, os atos sexuais permanecem relacionados com a procriação. Pelo mesmo motivo, o sexo entre homens passa a ser condenado, ligado ao desregramento e à desordem, pois não gera filhos (TORRES, 2006, p. 145).

Especificamente sobre a homossexualidade, existem alguns estudiosos que se dedicam à questão, dentre eles está Boswell (1987), cuja tese defendida, numa perspectiva da história, é a de que, no Cristianismo dos primeiros séculos, havia uma maior tolerância aos relacionamentos homossexuais, de maneira que padres, santos e nobres vivenciavam suas vidas amorosas com pessoas do mesmo sexo. No entanto, essa tese é confrontada por outros estudiosos, a exemplo de Richards (1993) que alega ser difícil polemizar a questão, porque o sexo nos ensinamentos cristãos estava relacionado à procriação e se visto de outra maneira era uma forma de pecado contra a natureza. Por outro lado, Vainfas (1997) corrobora, em partes, com Boswell (1987), ao assegurar que embora não tenha havido espaço para chancelar a homossexualidade nos cânones da moral cristã, não havia penas graves para quem praticava a sodomia. Entretanto, a questão é, como coloca Stearns, que “Entre os historiadores ainda se discute se a oposição cristã ao homossexualismo não tardou a chegar ao auge ou se a condenação plena teve de esperar até o século XI ou XII” (2010, p. 91).

No limiar do século VI, não se achava muita evidência da prática da homossexualidade. Diz-se que por conta da condenação da prática homossexual as atividades homossexuais se refugiaram na clandestinidade. No entanto, no século VIII, desponta uma questão curiosa aos estudiosos, já que o Papa Gregório III propusera a instituição de penitências para homossexuais masculinos e femininos⁵³³, o que apontava o pecado, mas também mostrava um modo de expiação.

⁵³³ A pena de indulgência para os homens era duas vezes maior que para as mulheres, porque eles tinham menos espaço para desculpas do que as mulheres, sobretudo, os padres (STEARNS, 2010, p. 91).

A designação da prática da homossexualidade de “sodomia”⁵³⁴ foi interpretada posterior a Agostinho como uma ira por conta da prática da homossexualidade em Sodoma e Gomorra. Segundo Torres (2006), isso deu aval para a perseguição de homossexuais e “Já não seriam somente os atos homossexuais condenados, mas a própria pessoa em questão. Esse momento se dá com uma grande unificação do imaginário social que irá propor que existe um grupo, praticante da sodomia, que precisa ser eliminado” (TORRES, 2006, p. 147).

Contudo, é importante notar que no clero sabia-se de padres que praticavam a sodomia, como mostra Vainfas:

Sodomia, "vício dos clérigos", assim a viu Pedro Damiano, autor de importante livro de Gomorrah, no século XI, a espelhar a forte tendência de identificar-se o pecado nefando e a união sexual entre homens pelo "vaso posterior", como então se dizia. Os saberes eruditos não limitaram sua concepção de sodomia à cópula anal, mas, prisioneiros desta última, ficaram a meio caminho da posterior noção de homossexualidade (VAINFAS, 1997, p. 155).

Stearns (2010, p. 91) assegura que “acusar grupos, incluindo monges e padres, de comportamento homossexual tornou-se uma forma significativa de insulto e escárnio”. Além disso, “homossexuais e atos homossexuais eram vinculados ao bestialismo, aos judeus, aos muçulmanos e aos necrófilos”. Desse modo, “cada vez mais, não apenas as regras da Igreja Cristã, mas também as leis de Estado, passaram a estabelecer severas punições para casos de atividade homossexual” (STEARNS, 2010, p. 91).

A ética natural, cuja influência teve de Tomás de Aquino, juntou concepções gregas dualistas entre alma-corpo às judaicas sobre o corpo. “A teologia clássica, inspirada na cultura helênica, principalmente em Aristóteles, não conseguirá valorizar o corpo, nem uni-lo de fato à alma” (TORRES, 2006, p. 149). Aí já se está sob a influência filosófica da escolástica, a qual tentou acomodar elementos da filosofia grega com o cristianismo, trabalhando na relação antitética de natureza-graça, a qual influencia toda a cultura posterior e dará abertura também ao humanismo moderno. Nisso está o fundamento do direito natural, de modo que as questões morais não dependiam apenas da revelação da fé, porquanto poderiam ser concluídas pelo raciocínio humano, como comenta Charles Taylor, “quando a Igreja Católica afirma que, por exemplo, as suas doutrinas sobre a sexualidade não dependem dos fundamentos teológicos católicos, mas podem e devem ser aceitas por pessoas razoáveis que adotam outra crença ou nenhuma” (2017, p. 122).

⁵³⁴ Sodomia era uma palavra usada, em geral, para referir-se ao coito anal, mas o enfoque tornou-se a homossexualidade masculina (STEARNS, 2010, p. 91)

Nessa época, houve maior regulamentação das práticas sexuais e os “nefandos”, ao serem reconhecidos, eram, por vezes, objeto de discriminação. Contudo havia um grau variável de tolerância, cuja intensidade dependia da cultura europeia e da posição social do sodomita. Como mostra Vainfas (1997, p. 160), até o século XIII e XIV ainda havia certa tolerância, mas a partir daí aumentou a hostilidade. Por conta da peste que matou parte da população, acendeu o foco de associar o sexo à procriação, o que ajudou, segundo Stearns (2010, p. 91), a explicar o aumento do rigor sobre a homossexualidade. A consequência disso foi permitir homossexuais serem executados na fogueira, vindo a ocorrer alguns casos.

Em 1400, um líder da Igreja exigiu a pena de morte para as lésbicas, reivindicação que o Sacro Império Romano a seu código penal em 1532. Foram estabelecidas algumas distinções entre parceiros ativos e passivos – em contraste com a maior parte das culturas que expressavam preocupação sobre atos homossexuais, em que a passividade era o aspecto perturbador (na Grécia clássica, por exemplo). Entre os cristãos a tendência era condenar mais os parceiros ativos que os passivos. Na lei e na concepção geral, o cristianismo elevou o homossexualismo a um novo nível de hostilidade. E essa constatação se aplica tanto para as posições da Igreja Ortodoxa quanto as do catolicismo: os patriarcas da Igreja do Oriente equipararam a homossexualidade aos atos mais graves de adultério, e a lei bizantina decretou pena de morte para os homossexuais (STEARNS, 2010, p. 92).

No Brasil, como já mostrei no capítulo anterior, houve condenação da prática da homossexualidade. Porém, o que me interessa aqui é mostrar a ressonância da perspectiva cristã ortodoxa na constituição do campo religioso tradicionalista, o qual considera a prática da homossexualidade como pecado. Na audiência de 2011, o Senador Crivella, argumenta:

[25a] E quando um evangélico – por favor, aceitem isso de quem fala do fundo do coração – diz que é pecado, ele não diz isso para humilhar, para menosprezar, para subalternizar ou diminuir. Ele diz isso porque tem convicção absoluta de que é a maneira mais honesta e sincera de expressar o seu amor e o seu respeito por seu semelhante. (*Palmas.*)

[25b] Nós não consideramos errado dizer o que a Bíblia diz e que o homossexualismo é pecado, mas jamais fecharemos qualquer uma de nossas milhares de igrejas neste Brasil à entrada e ao convívio com qualquer homossexual, seus amigos e suas famílias. Vocês são convidados. (*Palmas.*) (BRASIL. CDH, 2011, p. 21).

O posicionamento é claro a respeito de se considerar a homossexualidade como pecado, o que é uma realidade metafísica dissonante da ordem criada por Deus. Portanto, ao espírito religioso isso não é preconceito, e sim expressão de “amor e respeito”, posicionamento este que é um absurdo ao espírito afetivossexual.

Antes de tratar especificamente da hierarquia de valores, é importante dizer que - de certo modo, boa parte dos evangélicos acompanhava os posicionamentos do grupo contrário ao PLC 122. Gonçalves fez uma pesquisa que mostra isso a partir de “informações obtidas através da leitura

de sites de notícias, jornais e revistas provenientes de igrejas evangélicas”⁵³⁵ (2017, p. 204). Muito embora sua pesquisa refira-se mais ao projeto na Câmara, todavia, os posicionamentos não mudam centralmente. Segundo ele, “Diante do que é discutido na Câmara, pouco difere a argumentação utilizada nos sites e jornais evangélicos, com exceção da Igreja Universal que apresenta um discurso mais caracterizado pela conciliação, e menos de crítica sobre a tramitação do PLC 122.” (GONÇALVES, 2017, p. 204).

9.4 A HIERARQUIA DE VALORES DO ESPÍRITO RELIGIOSO TRADICIONAL

Há um conjunto de valores cultivados que permite chamar os argumentantes do campo atiplc122 de *espírito religioso tradicionalista*. Tradicionalista porque se utiliza de uma retórica tradicional, cujos valores podem ser reduzidos aos lugares dos espíritos clássicos ou conservadores, cujo conteúdo divide lugar com sedimentos discursivos religiosos. Utilizo o termo tradicional/tradicionalista para não incorrer em reduções do espírito conservador⁵³⁶, no entanto, pode-se dizer, como faz Russell Kirk, um dos principais expoentes do conservadorismo do século XX, que “a maioria dos conservadores têm convicções religiosas” (2014, p. 113).

O espírito tradicionalista preza pelo que é duradouro, estável, valorizando a verdade como o que é eterno, em contraposição às opiniões do momento, que não foram testadas na experiência do tempo. A lógica desse valor está na perspectiva, como diria Aristóteles, de que o “que é mais duradouro e seguro é preferível àquilo que o é menos” (*TÓPICOS*, III, 2, p. 80), por isso recorrem, com frequência ao lugar da ordem, próprio aos lugares da quantidade, defendendo que uma coisa é superior a outra por razões quantitativas. Nesse sentido é que a concepção de democracia desse espírito tende a olhar o que é semelhante a todos, fundamento das concepções da razão que assimilam esta ao *senso comum*. Portanto, a superioridade não está no que é diferente, mas no que é comum à maioria e que os une.

O Reverendo Guilhermino Cunha aciona um argumento, como trouxe no início deste capítulo, que mostra o valor da tradição e da quantidade: [1] “nos posicionamos à luz das sagradas escrituras que cristalizam os princípios e valores cridos vividos e defendidos por 98% da grande

⁵³⁵ “Foi realizada a coleta de notícias sobre o PLC 122 nos seguintes meios de comunicação evangélicos: Notícias Gospel Mais; Jornal Folha Universal; Jornal Mensageiro da Paz (Assembleia de Deus); Revista Aliança (Assembleia de Deus Vitória em Cristo); Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD News); Igospel (Igreja Renascer), Portal Universal.org; Portal Igreja Quadrangular” (GONÇALVES, 2017, p. 204).

⁵³⁶ Muitas vezes, utiliza-se o termo conservador no sentido pejorativo ou como sinônimo de reacionário, o que é um equívoco, muito embora o conservadorismo seja uma ideologia reativa e posicional, como mostra o cientista político João Pereira Coutinho em sua obra *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários* (2014). Por ser assim, aqui, o termo não assume nenhum juízo de valor previamente negativo.

Nação brasileira” (2007, p. 25). Nessa polêmica religiosoafetiva no espaço político, o espírito religioso tradicionalista coloca-se como defensor da maioria⁵³⁷, da moral pública brasileira no que se refere à sexualidade. Por isso, argumenta Paulo F. M. da Costa:

[26] O texto, ao invés de mitigar preconceitos e discriminações, que seria o seu objetivo, contraditoriamente labora no sentido diametralmente oposto, uma vez retirado de seu texto a não preterição, ou seja, o que se traduz igualdade, mas incriminando quem discorde comportamentos, que a franca maioria da sociedade brasileira não aceita” (BRASIL. CDH, 2007, p. 7).

Ao valor da maioria do espírito tradicionalista, o espírito reformista coloca que ele não deve ser uma ditadura da maioria⁵³⁸, argumenta a Senadora Lídice da Mata⁵³⁹ (PSB-BA):

[27] É aqui que se formam os textos que podem expressar o comportamento majoritário, que nunca será o comportamento apenas da maioria, porque, se for, estaremos entrando na ditadura das maiorias. Nós temos que permitir, no texto democrático, a existência do texto que permita o exercício da maioria, do pensamento da maioria, mas onde possamos deixar o espaço para que a minoria possa se pronunciar e possa existir. (BRASIL. CDH, 2011, p. 62).

A maioria se opõe à minoria quando esta ameaça os direitos da maioria. dessa forma é construído o discurso do espírito tradicionalista contrapondo-se à voz que o acusa de “ditador”, argumentando que essa minoria representada pelo PL quer impor suas peculiaridades à maioria, ao criminalizar a opinião divergente, no caso, a opinião do “povo brasileiro”. Assim argumenta o Senador Magno Malta no excerto [23a, b]:

[23a] O indivíduo pode fazer a opção para ser o que ele quiser e pode requerer direitos. A única coisa que o homem não pode é requerer os seus direitos criminalizando quem não concorda com ele. (*Palmas.*). [...].

[23b] Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda. (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

Os lugares da qualidade são apresentados como aspectos da qualidade. Dessarte, na argumentação do Senador Malta, válido é o projeto que serve para combater a intolerância contra todos os grupos, não contra um grupo específico em contraste à maioria. O valor da

⁵³⁷ Vê-se como representante da maioria dos brasileiros é uma forma de argumentar constatada também nos discursos dos deputados na Câmara em torno do PLC 122/2006, como mostra Gonçalves: “Também é possível verificar nesses trechos que os evangélicos se assumem como porta-vozes de uma maioria que, na concepção destes, é contrária às iniciativas promovidas na defesa dos interesses dos homossexuais, visto o recorrente uso de argumentos como: ser “(...) contrário ao que pensa a grande maioria da população brasileira (Dep. Antonio Cruz, PTB – MS)”, “(...) digo isso em nome da imensa e esmagadora maioria dos brasileiros (Dep. Pastor Frankemergen, PTB – RO).” (2017, p. 187).

⁵³⁸ Quem é a favor do projeto tenta construir de que a maioria do povo está a favor do PL também, para tentar mostrar que representa a vontade da maioria, como o faz o Senador Geraldo Mesquita Júnior (PMDB-AC): “eles sabem que tem a emoção da grande maioria dos brasileiros, a cumplicidade e a solidariedade, mas eles precisam sobretudo da nossa ousadia, da nossa coragem” (BRASIL. CDH, 2007, p. 33).

⁵³⁹ É economista, é senadora da república desde 2011 pelo Partido Socialista Brasileiro do Estado da Bahia.

maioria está vinculado à tradição, o que foi aprovado pelo tempo, como argumenta o Senador Wilson Matos⁵⁴⁰ (PSDB-PR): [28] “Precisamos, como educador que sou e gestor da educação, o direito de educar na escola, na academia, sobre *os princípios naturais e sedimentados na cultura da sociedade*” (BRASIL. CDH, 2007, p. 44, itálico meu). Ou como argumenta Paulo Leão: [29] “Então me parece que *é da tradição da nação brasileira, data maxima venia*, tanto não aceitar como normal a prática homossexual - e me parece natural e democrático que isso possa ser expressado sempre respeitando-se a pessoa do homossexual” (BRASIL. CDH, 2007, p. 17, itálico meu). Portanto, fala-se de preservar uma tradição, cuja resposta antagônica do espírito reformista é: [29’] “A única tradição que deve ser preservada é a tradição democrática” (BRASIL. CDH, 2007, p. 29), argumenta Evandro Pizza.

No lugar da essência, o que é valorizado é o que é universalmente válido, sendo que o normal figura então como regra, como padrão afetivo e sexual. Portanto, é valorizada a heterossexualidade (a criação original de Deus), como argumenta Guilhermino: [30] “primeiro, ao criar todas as coisas, ele criou o homem macho e fêmea” (BRASIL. CDH, 2007, p. 26). Concepção de essência que é absurda e causa da homofobia, aos olhos do espírito afetivossexual, o qual contrapõe o valor da essência ao que é único, raro, excepcional, como já mostrei.

Assim, para o espírito tradicional, “o que é universal e eterno, o que é racional e comumente válido, o que é estável, duradouro, essencial, o que interessa ao maior número, será considerado superior” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 111) e fundamento de valor. Portanto, o valor da democracia para o espírito religioso está ligado à encarnação da vontade da maioria e a igualdade é valorizada pelo que os homens têm em comum.

Ao final, pode-se dizer que assim como o espírito conservador que não é imóvel, mas “favorece um progresso refletido e moderado”, ou seja, ele “procura reconciliar as exigências da permanência e as exigências da progressão”, como assegura Kirk (2014, p. 112). O espírito tradicional se divide entre os que querem buscar uma nova lei discutida, moderada e os que não veem nada de bom na versão da lei por refletir uma vontade de querer criminalizar “quem não concorda”, como assegura o Senador Magno Malta. Ou seja, os valores concretamente amados

⁵⁴⁰ É professor, reitor da Unicesumar - Centro Universitário Cesumar. Senador da República entre 2007 a 2014 pelo Partido da Social Democracia Brasileira do Estado do Paraná.

pelo espírito afetivossexual reformista são odiados pelo espírito religioso tradicional e os valores concretamente amados pelo espírito religioso são odiados pelo espírito afetivossexual.

10 A LÓGICA CAUSAL DA POLÊMICA RELIGIOSOAFETIVA

Que é dar uma boa razão em matéria de lei? É alegar bens ou males que essa lei tende a produzir... Que é dar uma falsa razão? É alegar, pró ou contra uma lei, qualquer outra coisa que não seus efeitos, seja em bem, seja em mal.

(BENTHAM, *Oeuvres*, p. 39⁵⁴¹).

Richard Wagner, o famoso músico alemão que muito influenciou Nietzsche, chamou de *Leitmotiv* o tema que se repete na passagem da ópera ligada a um assunto ou a uma personagem. Essa técnica depois foi bastante utilizada por literatos e cinematógrafos com a finalidade de acenar, elegantemente, o reaparecimento de um tema em suas obras. Por ser formidável ao intento e mais pela sofisticação da noção do que pelo intento conceitual-analítico, gostaria, por assim dizer, de chamar o argumento de causalidade como o argumento *leitmotiv* dessa polêmica religiosoafetiva. Explico.

Como já ficou bastante claro nos capítulos precedentes, o posicionamento de que a sociedade brasileira e as interpretações tradicionais da religião cristã a respeito da homossexualidade seriam a *causa* da homofobia constitui-se um dos principais motivos dessa polêmica entre afetivossexuais reformistas e religiosos tradicionalistas. Sendo assim, a resposta a essa posição reaparece incendiando a necessidade de mobilização de outros argumentos a respeito dos quais não se estabelece acordos capazes de aprovar a *Proposição Legislativa*. Ao contrário, aparece uma acusação de que o PL causa preconceito e intolerância aos religiosos tradicionalistas.

Sim, é isso que estou chamando de argumento *leitmotiv* da polêmica, porque a ele, sempre, de alguma maneira, os argumentantes retornam. Pensando bem, poderíamos chamar esse mecanismo de *intrarretorno do mesmo*, tanto porque o posicionamento que ele funda precisa ser sustentado pelo grupo proponente e refutado pelo grupo oponente, quanto porque o argumento causal desencadeia uma cascata de outros argumentos, afinal, ele é o despoletador do evento polêmico. Com isso, podemos falar não apenas de argumento de causalidade, mas de uma *lógica de causalidade*, uma vez que é a partir dela que o macroprocesso argumentativo nessa polêmica se organiza, o que possibilita observar uma linha racional (lógica) dessa relação de ódio e amor em torno dos valores em polêmica.

⁵⁴¹ Citado por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 303).

Se em outra época, em outro *cronotopo*, argumentar nesses termos não seria possível, então questiono: o que torna possível que tal relação causal faça sentido e tenha força entre os espíritos afetivossexuais reformistas, mas, por outro lado, seja também vista como absurda pelos espíritos religiosos tradicionalistas? Ora, é nessa vontade de compreensão que entra a memória argumentativa, dado que esta figura como condição de sentido do discurso argumentado. Porquanto, não basta ver a interação polêmica esquematicamente, é necessário ver os sentidos que ela atualiza e que opõe os argumentantes. E não é isso que temos feito até aqui?

Acabei de dizer categoricamente que nessa polêmica religiosoafetiva estamos na presença de um ato polêmico de causalidade. Os atos polêmicos constituem, simultaneamente, o evento polêmico em que os argumentantes empregam seus recursos argumentativos para sustentarem seus posicionamentos. Nesse movimento, é possível ver como os argumentos mobilizados são possíveis porque atualizam uma memória argumentativa polêmica remetendo sempre a certo discurso polêmico fundante da lógica daquele campo, já que determinado posicionamento a um, parece muito razoável, e a outro, absurdo.

Desse modo, primeiro, minha análise repousa sobre tal ato polêmico causal. Em seguida, examino o argumento *por exemplo* e de *analogia*, uma vez que ambos os usos são uma tentativa de mostrar que o vínculo causal pretendido faz sentido. Num terceiro momento, trago os argumentos de definição para análise, porque tenta-se oferecer uma definição dos termos utilizados para precisar o fenômeno causal. Ora, todo esse movimento analítico busca compreender o evento polêmico religiosoafetivo, ao mesmo tempo em que corrobora para confirmar a segunda e a terceira hipóteses, quais sejam, a de que um evento polêmico é atualização de outras polêmicas e que isso se dá, sobretudo, no nível dos atos polêmicos.

10.1 ATOS POLÊMICOS DE CAUSALIDADE

Um mesmo acontecimento pode aparecer encadeado por uma multiplicidade de fatos que alguém pode se esforçar para chamá-los de causas. Isso se dá porque diante do sujeito podem se apresentar algumas possibilidades causais, das quais, mormente, ele lançará mão das que melhor lhe convier para alcançar seus propósitos persuasivos. Diz-se então que os argumentos que visam ao vínculo causal se dão a respeito daqueles que, primeiro, a partir de um acontecimento busca-se descobrir uma causa e, segundo⁵⁴², busca-se evidenciar quais são os

⁵⁴² Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 299) destacam mais um “as que tendem a relacionar dois acontecimentos sucessivos dados entre eles, por meio de um vínculo causal”. Mas este, melhor se enquadra para se analisar a relação indutiva, como bem apontam os próprios autores.

efeitos resultantes de um acontecimento dado (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 300). Ora, os efeitos de se dizer que a prática da homossexualidade é pecado são o preconceito, a discriminação e a homofobia estruturantes, por ser assim, é preciso combater o mal em sua causa, argumentam os espíritos reformistas. Qual meio para remediar esse mal? A criminalização da “homofobia” através do Projeto de Lei da Câmara, nº122/2006, assim defendem os sujeitos pró-plc122.

Todavia, a percepção dos sujeitos religiosos é que tal Projeto, se aprovado, causaria “problemas”⁵⁴³ para as igrejas, pastores e padres, ou seja, seria um cerceamento da liberdade de expressão e de consciência de quem falasse contra a prática homossexual enquanto pecado. Ora, este ato enunciativo fruto de uma ‘ideologia fundamentalista’, aos olhos dos afetivossexuais, é absurdo. Por outro lado, para os tradicionalistas, absurdo é tentar criminalizar a voz religiosa respeitante à homossexualidade, de maneira que aí se chocam a verdade da religião e seus afins *versus* a verdade do movimento afetivossexual e seus afins. Pois bem, como tenho feito quase sempre até aqui, nesta análise interpreto os argumentos através dos olhos dos religiosos e depois dos afetivossexuais (ou vice-versa), oferecendo, é claro, os acabamentos necessários de meu lugar de analista.

Retomo a questão da causalidade. Percebamos que o vínculo causal pode se desdobrar, basicamente, em três possibilidades de causas: primeiro, a *causa imediata*, apresentada como o motivo mais próximo de um dado efeito, podendo ser chamada também de causa material; segundo, a *causa profunda*, porque supõe-se um encadeamento dos fatos para se chegar a uma causa mais longínqua e, terceiro, a *causa final*, a qual “não é o antecedente necessário para produzir um dado fenômeno, mas é o desígnio buscado. Nesse caso, o fenômeno é um meio para atingir um determinado fim” (FIORIN, 2015, p. 153), havendo, portanto, uma personificação da causa.

Ambos os grupos em agonismo, em certa medida, reconhecem que há discriminação, preconceito e agressão contra homossexuais e se colocam contra tais atos, ou, como diz o Reverendo Guilhermino, em [1b] “veemente protesto contra qualquer forma de violência contra quem quer que seja”. Dessa forma, no nível da causa imediata, parte dos posicionamentos é concordante de que cristãos não cometem, em geral, agressão física contra a comunidade

⁵⁴³ “... só queremos que haja uma negociação de tal forma que as igrejas também não sejam tolhidas, porque nós não vamos aceitar pastores, padres e freiras e pessoas que não pensam como vocês sendo presos, como também não queremos que vocês sejam discriminados [palmas]. [...] Do jeito que está a redação da lei vai trazer *problemas* para todos nós e não é isso que nós queremos, assim como também vocês não querem que tragam prejuízos a vocês”, argumenta o Deputado e pastor Takayama (BRASIL. CDH, 2007, p. 44).

LGBT. Contudo, o desacordo profundo se desponta quando se remete à causa profunda da homofobia, porque o discurso cristão tradicional, à vista dos afetivossexuais, legitimaria a violência contra o homossexual, dado que, em si mesmo, esse posicionamento religioso seria preconceituoso, discriminatório, heteronormativo, ou seja, “homofóbico”. É a essa voz polêmica que o Reverendo Guilhermino Cunha esforça-se para refutar:

[1a] Portanto, afirmamos de todo coração que não temos qualquer homofobia e sim respeito à vida, às leis naturais e às leis bíblicas, ou seja, estamos do lado da teofilia. [b] Registramos o nosso veemente protesto contra qualquer forma de violência contra quem quer que seja. É inadmissível que qualquer cidadão sofra violência ou discriminação. Repudiamos toda e qualquer manifestação discriminatória porque cremos no princípio fundamental do Estado Democrático de Direito quanto à dignidade da pessoa humana, conforme expresso em nossa Constituição desde o seu primeiro artigo. [c] Cremos sim que a Bíblia é a palavra de Deus e regra infalível de fé e de prática para as pessoas que tenha esta fé para viver. [d] *Abominamos a idéia [palmas] de encontrar sinonímia entre pecado e discriminação, entre pecado e violência.* [e] Protestamos contra toda e qualquer tentativa de relativização dos princípios bíblicos. (BRASIL. CDH, 2007, p. 25, *itálico meu*).

Nesse excerto, é possível ver a relação polêmica entre causa imediata e causa profunda. Quando o orador registra o protesto contra qualquer forma de violência, ele está colocando-se contra a causa imediata da violência: [1b] “Registramos o nosso veemente protesto contra qualquer forma de violência contra quem quer que seja. É inadmissível que qualquer cidadão sofra violência ou discriminação. Repudiamos toda e qualquer manifestação discriminatória” (BRASIL. CDH, 2007, p. 25).

Dialogicamente, há uma voz polêmica que diz: [1b’] “encontramos sinonímia [vínculo causal] entre pecado e discriminação, entre pecado e violência”. Desse modo, por um expediente de dissociação se pode ver nas palavras do sujeito a recusa em aceitar como causa profunda da discriminação a correspondência entre pecado e homossexualidade. Muito embora o argumentante utilize o termo “sinonímia”, o sentido, no entanto, pode ser compreendido nessa relação de causalidade, cujo vínculo ele busca dissociar, utilizando-se, na recusa da relação, o verbo “abominar”, qual sentido expressa forte repúdio diante de algo abominável, pecaminoso. Esse verbo advém do substantivo “abominação”, parte da memória argumentativa cristã, porque é muito utilizado no Antigo Testamento⁵⁴⁴ para se referir ao repúdio de Deus a respeito de um pecado grave, inclusive, para referir-se ao de homossexualidade (Levítico, 18.22). Pode-se ver

⁵⁴⁴ A Bíblia coloca no rol de “abominação” vários pecados considerados mais graves, cito alguns: a idolatria (Deuteronômio 7.25), sacrifícios de animais defeituosos (Deuteronômio 17.1), consultas a necromantes, feiticeiros, adivinhadores, prognosticadores (Deuteronômio 18.10-12), de prática de injustiça (Deuteronômio 25.13-16; Provérbios 11.1), de hipocrisia religiosa (Isaías 1.13), de relações sexuais ilícitas (Ezequiel 22.11), dentre outros.

que tanto o Reverendo cita⁵⁴⁵ especificamente tal texto bíblico, como outro argumentante⁵⁴⁶ também fará alusão indireta a ele depois. Veja que, neste caso, atualiza-se aí o sentido de que “abominação” não é apenas a prática da homossexualidade, mas acusar os cristãos de ser a causa da discriminação ao homossexual: [1a] “*Abominamos a idéia de encontrar sinonímia entre pecado e discriminação, entre pecado e violência*”.

A voz polêmica do outro que aparece nesse pronunciamento é a atualização de um discurso que não está apenas fazendo uma crítica a uma noção de pecado, contudo a uma tradição e a seus vínculos, ou seja, a vários elementos da tradição ocidental que emergiram no seio da cristandade. A crítica à noção de pecado é a crítica à causa profunda que teria dado condição de possibilidade a uma civilização confessante de seus pecados, ao capitalismo, enquanto gestor dos vícios e das disputas entre os homens, e à ciência sexual que categorizou os desvios e as aberrações sexuais, puniu judicialmente e fez o homem moderno falar sobre o sexo para impor sua verdade (FOUCAULT, 1988). Eis um olhar foucaultiano, de cuja perspectiva o movimento afetivossexual militante compartilha, ao tratar especificamente sobre a formação do campo afetivossexual.

Com isso, aos olhos do espírito afetivossexual, nas próprias palavras do Reverendo estaria o preconceito velado, já que colocar-se contra a discriminação e a violência ao “diferente”, ao homossexual, imiscuindo-o com [1d] “quem quer que seja” é não reconhecer a diferença, por assim dizer, a igualdade requerida pelas “políticas de identidade”. Ou seja, tratar o diferente apenas em sua igualdade é não reconhecer a igualdade na diferença, uma forma de manter a opressão ao diferente, argumentam o espírito afetivossexual. Ademais, estar do lado das “leis naturais”, das “leis bíblicas” é posicionar-se do ponto de vista da heteronormatividade engendrada pela tradição ocidental e cristã. Por isso mesmo, diz a voz polêmica reformista, [1e’] “é necessário relativizar os princípios bíblicos”, nem que seja pela força do Estado. Contra tal tentativa, o Reverendo opõe-se firmemente, utilizando-se de um verbo muito próprio ao contexto de indignação democrática, qual seja: [1e] “protestamos”.

E a causa final? O homofóbico é o que encarnaria a causal final da homofobia, ele é o agente por trás de todo o processo, seja uma instituição religiosa, jurídica, governamental ou um

⁵⁴⁵ “nós lemos nos princípios da lei mosaica, que é fundamento para as leis em todo o mundo, uma declaração fortíssima que está em Levítico [Levítico], capítulo 18, versículos 22 e 23: *com o homem não te deitarás como se fosse mulher; é abominação. Nem te deitarás com animal para te contaminares com ele. Nem a mulher se porá perante um animal para juntares com ele, é confusão*. Assim diz a palavra de Deus [palmas]” (BRASIL. CDH, 2007, p. 26, itálico meu).

⁵⁴⁶ O Senador Crivella diz: “quando falamos de que homossexualismo é considerado na Bíblia uma abominação, não fazemos com desprezo” (BRASIL. CDH, p. 40).

indivíduo. O homofóbico é o motor causal dos males contra os homossexuais e onde quer que ele se encarne precisa ser combatido e quem é acusado de homofóbico vê-se como encarnação do mal absoluto. Volto à análise do termo ao tratar especificamente do microato polêmico no último capítulo.

Apenas nesse excerto acima [1], temos um micropanorama dos posicionamentos dessa polêmica, de modo que se não se concorda na natureza da causa, não se pode concordar nos instrumentos de solução do problema. Porém o quadro ainda é muito mais grave, na relação em que o valor que o eu ama é odiado pelo tu e vice-versa, então a consequência é que a própria solução do problema para um grupo é vista como causa do problema que o outro teme ou combate, uma profunda relação de ódio aos posicionamentos do outro. Por quê? Para compreender esse encontro polêmico, precisamos compreender a lógica interna do próprio argumento de causalidade, o qual funciona como lógica desse conflito, não à toa que religiosos e afetivossexuais retornam sempre a ele.

10.1.1 O intrarretorno do mesmo polêmico

Se o argumento de causalidade é *leitmotiv* dessa polêmica, então, deve haver uma razão de se voltar sempre a ele. Porque ante a não-adesão ao posicionamento do vínculo causal entre cristianismo e homofobia ou entre PLC 122 e “evangélicofobia”, cabe aos proponentes do vínculo argumentar que há o vínculo causal respondendo a algumas questões, mas, claro que essas questões não aparecem explicitamente, todavia, faz parte do processo de se argumentar ante a polêmica em torno desse argumento. Nesse caso, vejo que aparecem argumentos que tentam responder a algumas questões que constituem a lógica da argumentação causal, as quais são colocadas por Douglas Walton. Nesse caso, a lógica do próprio argumento de causalidade entra em dialogia na constituição dessa polêmica, de maneira que algumas questões pertinentes à lógica do argumento precisam ser levadas em conta. Explico quais são.

Na relação causal em que o posicionamento religioso do “pecado homossexual” (e valores fundantes da sociedade brasileira) pode figurar como *A* e os casos de “homofobia” (preconceito ao homossexual) podem figurar como *B*, teríamos então, a partir de uma correlação positiva entre *A* e *B*, uma relação causal em que *A* causa *B*. O raciocínio seria o seguinte:

Há uma correlação positiva entre *A* e *B*.

Logo, *A* causa *B*.

Quanto a essa correlação, algumas questões são levantadas por Douglas Walton que dizem respeito à verificação da validade do raciocínio de causalidade pelos envolvidos na discussão, de maneira que a falha em responder a uma dessas perguntas pode revelar fraqueza ou vulnerabilidade do argumento ou ao respondê-las pode mostrar a razoabilidade do argumento⁵⁴⁷. Meu intento não é apontar como os argumentos são falaciosos, todavia, mostrar o funcionamento da lógica causal e que há uma divergência profunda na forma de responder às perguntas.

A primeira pergunta (1) é: “Há uma correlação positiva entre A e B?”. Para os religiosos, não há. Para os reformistas, há sim. Segunda (2): “Há um número significativo de casos de correlação positiva entre A e B?”. Para os religiosos, não há. No entanto, para os afetivos há muitos e vão tentar provar isso através de exemplos (analogias e comparações) que analiso a seguir. Terceira (3): “Há boas provas de que a relação causal vai de A para B e não somente de B para A?”. Para os religiosos, não há. Para os afetivos, há. Quarto (4): “É possível descartar a possibilidade de a correlação entre A e B ser atribuível a um terceiro fator (uma causa comum) que causa tanto A quanto B?”. Acabei de mostrar, os religiosos acreditam que há um terceiro fator. Mas os afetivos acreditam que são as ideias e valores religiosos tradicionais que causam a homofobia. Quinta (5): “Se há variáveis intermediárias, é possível demonstrar que a relação causal entre A e B é indireta (mediada por outras causas)?”. Os religiosos defendem que não há nenhuma relação, mesmo indireta; os afetivossexuais acreditam que há relações diretas e indiretas. Sexta (6): “Se, fora de uma série de causas, a correlação não se mantém, será que os limites dessa série podem ser claramente identificados?”. Não havendo concordância a respeito da pergunta 6, esta torna-se quase inútil. Sétima (7): “É possível demonstrar que o aumento ou mudança em B não se deve apenas à definição dada a B, à maneira de classificar as entidades que pertencem à classe dos Bs ou a critérios de definição ou classificação dos Bs, que se modificam com o tempo?” (WALTON, 2006, p. 322-323). Para os religiosos, é possível demonstrar que as definições são equivocadas. Para os reformistas, elas são suficientes.

Podemos observar que instaura-se uma série de atos polêmicos no seio da lógica de causalidade que envolve essa polêmica. Ora, a justificativa da aprovação da Proposição Legislativa tem por base uma identificação de causalidade, então pretendo mostrar que seu processo argumentativo está ligado à lógica desse argumento, assim uma confluência dialógica de lógicas constituiria a

⁵⁴⁷ Walton esclarece que “mesmo com os sete requisitos fortemente estabelecidos numa discussão crítica, a conclusão de que A causa B é, no máximo, um pressuposto ou hipótese prática, não devendo ser tratada como fato cientificamente estabelecido” (2006, p. 326).

lógica causal dessa polêmica. Mostrarei como isso se dá por meio das análises a seguir, acionando os enunciados e também os remetendo a uma memória argumentativa como atualização de certo arsenal argumentativo moderno.

10.1.2 A lógica da causalidade afetivossexual reformista

O discurso que se apresenta vinculando os males contra os homossexuais à sociedade tradicional e à religião cristã tradicional está fundado em uma forma de argumentar tipicamente moderna. Ora, quando alguém diz que a sociedade vai mal e que isso é imoral continuar assim e que, portanto, deve-se pôr um fim a tal mal social, está-se diante de uma maneira de argumentar, parte do arsenal argumentativo da modernidade, a qual teve seu florescimento desde os tempos românticos, cuja argumentação desagua na promessa de um *Mundo Novo*. Essa forma de argumentar é parte de uma lógica que Marc Angenot (2008), em diálogo com Eric Voegelin, designou de utópico-gnóstica, a qual busca a *causa primeira* dos males sociais para aplicar-lhe o remédio. Com isso, o discurso afetivossexual reformista atualiza essa lógica no seio do espaço político brasileiro. Explico. Antes recorri à história das ideias para mostrar como se constitui ambos os campos em disputa, agora, de modo mais breve, mostro como essa lógica causal se atualiza.

Veja bem, é nesse sentido que “a análise retórica permite perceber, na média duração, *o eterno retorno do mesmo*” (ANGENOT, 2015, p. 100, *italico do autor*). É possível, desse modo, traçar ou acionar certos *idealtipos*, em cuja base estão tendências retóricas que atravessam gerações atualizando-se de época em época nos mais diferentes temas e polêmicas. Ou seja, ver o processo migratório de um discurso e, enquanto memória, observar como esta ajuda a produzir sentido argumentável em um dado *cronotopo*.

No século XIX, a miséria, a exploração do trabalho, a opressão das mulheres, o obscurantismo religioso, o casamento indissolúvel, a prostituição, dentre tantos outros são designados como os males sociais, que são escandalosos e intoleráveis, cujo dever dos espíritos filantrópicos e reformistas e dos grupos revoltados com tal ordem estabelecida é remediar e erradicá-los. Assim, as ciências sociais, como a encarnação do esclarecimento, sob a perspectiva positivista, nascem em 1820, em busca de fazer uma crítica social e de poder determinar a causa primeira dos males sociais do mundo para remediá-los. Ou seja, “a sociedade não é o mal em si, o mal não é, em última instância, o fato de vilões que a dominam e que são felizes nela, ela é alguma coisa que vai mal e é este mal funcionamento que torna malvados os maus, que produz a

dominação dos maus como ele engendra a aflição dos fracos e dos justos”⁵⁴⁸ (ANGENOT, 2008, p. 354).

Nessa visão, os males do mundo são explicados recorrendo a intenções humanas, escolhas imorais, cuja solução está em políticas sociais racional e moralmente planejadas. Essa perspectiva é elaborada sistematicamente por William Godwin na obra *Enquiry Concerning Political Justice*, cuja inspiração teve de alguns pensadores do século XVIII, para citar os mais notáveis: Rousseau, Condorcet, Voltaire, Thomas Paine e Holback; mais tarde, no século XIX, essas ideias acharam guarida em vários outros pensadores, sobretudo, em George Bernard Shaw e nos socialistas fabianos⁵⁴⁹ ingleses (SOWELL, 2012), figurando na base daqueles que fundam as ciências sociais enquanto crítica dos males sociais.

Dito de outro modo, a sociedade vai mal porque, em seu fundamento, é mal organizada, por isso ela precisa ser reformada e corrigida: ora, se ela é imperfeita, ela é reformulável, portanto. Aí está a base do pensamento do voluntariado militante da lógica utópica. Não posso ser mais preciso que Angenot, porquanto o traduzo: “E se o mal está em todos os lugares, essa grandeza simplifica o problema porque sugere buscar, na raiz dessa ubiquidade, se posso dizer, uma causa única, subjacente e global e encontrar, no processo, uma cura, assim ‘radical’ e decisiva”⁵⁵⁰ (2008, p. 354).

Como enunciava Étienne Cabet, na primeira página do prefácio de seu famoso livro “*Voyage en Icarie*”⁵⁵¹, escrito de seu exílio na Inglaterra: “mas se esses vícios e infortúnios não são o resultado da vontade da Natureza, devemos procurar a causa em outro lugar”⁵⁵². Onde procurar então? Com uma pergunta retórica no parágrafo seguinte, o proponente do socialismo utópico responde: “essa não é a causa da má organização da Sociedade? E o vício radical desta

⁵⁴⁸ Tradução livre do autor. Texto original: “La société n’est pas le mal en soi, le mal n’est pas, ultimement, le fait des scélérats qui y dominant et y sont heureux, elle est quelque chose *qui va mal*, et c’est ce mal fonctionnement qui rend méchants les méchants, qui produit la domination des méchants comme il engendre le malheur des faibles et des justes”.

⁵⁴⁹ Corrente do socialismo que surgiu na Grã-Bretanha no final do século XIX e teve como grande representante Bernard Shaw.

⁵⁵⁰ Tradução livre do autor. Texto original: “Et si le mal est partout, cette omniprésence *simplifie* le problème car elle sugere de chercher, à la racine de cette ubiquité, si je puis dire, *une* cause unique, sous-jacente et globale et de trouver, dans la foulée, un remède tout aussi ‘radical’ et décisif”.

⁵⁵¹ Originalmente o título do livro era “Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie”, publicado em 1839, sob pseudônimo de Francis Adams com tradução para o francês de Th. Dufruit, escrevera originalmente em inglês, já que estava exilado na Inglaterra por ser partidário dos Jacobinos. Em 1840 ele assinou com próprio nome e tornou mais conciso o título do livro.

⁵⁵² Tradução livre do autor. Texto original: “Mais si ces vices et ces malheurs ne sont pas l’effet de la volonté de la Nature, il faut donc en chercher la *cause* ailleurs”.

organização não é a desigualdade que serve de base"⁵⁵³ (CABET, 1848, p. i.). Assim, a argumentação da substituição possível e necessária do mal pelo bem - ou nas palavras de Cabet (1848, p.i), “L’Égalité à l’Inégalité” (a igualdade à desigualdade) - está na origem da problemática do remédio social.

O século XIX vê ressurgir no seio do movimento reformista progressista a indissociabilidade entre o bem e o mal. Nesta perspectiva, o socialismo, no sentido genérico, parte do princípio que do mal não provém nenhum bem potencial, nem nenhum mal pode vir do bem. Assim, as perspectivas que se reúnem sob o termo de crítica social radical partem da demonstração não de doenças difusas e dispersas socialmente, mas da acumulação e onipresença do mal, ou seja, “O mundo de hoje é o pior mundo possível, é pior do que todas as sociedades passadas”⁵⁵⁴ (ANGENOT, 2008, p. 356). Isso porque, como dizia o socialista utópico francês e um dos pais do cooperativismo Charles Fourier (1772-1837), o mal está na própria civilização com todos os vícios herdados da era bárbara até a sociedade então vigente. Por ser assim, a crítica social procura dar um diagnóstico a esse mal onipresente enquanto anomalia e curá-la.

Ora, para vencer esses males, é preciso ir ao seu Primeiro Motor, como diria Aristóteles. Por isso, para Victor Considérant (1834), “não se trata de gritar contra o vício, o crime, o mal: até aqui são três mil anos que se faz em vão, e a moral deve ser rouca. Devemos ir às causas do vício, do crime e do mal, e remover essas causas”. Isto porque “[...] atacar os efeitos sem voltar às causas, é abrir uma loucura, é querer parar a pedra de moinho com a mão, ao invés de parar, abaixando a válvula, a água que a faz mover.”⁵⁵⁵ (1834, t. I, p. 60). Eis a busca da causa enquanto ideograma que, por sua capacidade de aceitação e reativação (ANGENOT, 1999), migrará entre os socialistas.

Assim, nesse movimento interdiscursivo, o socialista utópico Alphonse Toussenel (1803 – 1885), em sua obra antissemita, “*Judeus, reis da época, história do feudalismo financeiro*”⁵⁵⁶, gritou contra o capital enquanto causa primeira do vício da anarquia social que engendra a opressão. Robert Owen, em seu *Livro do novo mundo moral*⁵⁵⁷, de 1847, gritou contra *propriété*

⁵⁵³ Tradução livre do autor. Texto original: “Cette cause n’est-elle pas dans la *Mauvaise organisation* de la Société? Et le vice radical de cette organisation n’est-il pas l’*Inégalité* qui lui sert de base”.

⁵⁵⁴ Tradução livre do autor. Texto original: “Le monde actuel est le pire des mondes possibles, il est pire que toutes les sociétés passées”.

⁵⁵⁵ “Il ne s’agit pas de crier contre le vice, le crime, le mal: voilà tantôt trois mille ans qu’on le fait en vain, et la morale devrait être enroutée. Il faut aller aux causes des vices, du crime, du mal et enlever ces causes. S’en prendre aux effets sans remonter aux causes, c’est ouvrir folie, c’est vouloir arrêter la meule d’un moulin avec la main, au lieu d’arrêter en baissant la vanne, l’eau qui la fait mouvoir”.

⁵⁵⁶ “*Les juifs, rois de l’époque, histoire de la féodalité financière*”, de 1845. (ANGENOT, 2008, p. 357).

⁵⁵⁷ “*Le livre du nouveau monde moral*”, 1847.

privé (a propriedade privada), que seria o mal absoluto, a causa primeira de todos os outros males, cujo remédio seria a socialização de todos os meios de produção. Karl Marx, herdeiro do socialismo científico⁵⁵⁸, reecoará estrondosamente esse grito dizendo ser os modos de produção capitalista o grande mal, engedrado pela burguesia. Atualizando-se no campo afetivossexual, Wilhelm Reich, em 1930, retomando Freud, dirá que o mal é a repressão da libido, cujo remédio seria a sua liberação total por meio da revolução sexual. Mais tarde, Foucault, como um ambiguo herdeiro do iluminismo⁵⁵⁹, gritará dizendo ser isso as instituições, sobretudo, o biopoder engedrado por uma civilização pastorada, portanto, por um homem que “aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”⁵⁶⁰, profere o intelectual francês no seu curso *Sécurité, territoire, population*, no *Collège de France*, em 1978 (FOUCAULT, 2008, p. 174). Portanto, é preciso haver a libertação desse pastoreio sobre o corpo e a sexualidade.

Em outras palavras, relembro: o marxismo depois reunirá vários elementos dessa crítica e relido por Reich e pela Escola de Frankfurt, leia-se Hebert Marcuse, terá grande influência nos movimentos de revolução sexual que floresce na década de 60 e, no Brasil, como já mostrei estarão vários movimentos socialistas protestando contra a ditadura e pondo em prática as estratégias de “hegemonia cultural” do marxismo de Antonio Gramsci, entre eles o movimento homossexual. Essa missão de reformar a sociedade chega ao movimento LGBT via, sobretudo, os movimentos feministas, mas também, via os influentes trabalhos de Michel Foucault e da *Queer Theory*, leia-se aqui, sobretudo, Judith Butler. O próprio marxismo tem sua crítica à religião, no entanto, o intelectual francês tem maior importância, uma vez que sua crítica é sobre religião e sexualidade, cujo diálogo ele faz entre uma crítica socialista e genealógica.

Nessa perspectiva, o mal da homofobia está espalhado por todas as instituições sociais, como tenta mostrar Ivair dos Santos (BRASIL. CDH, 2007, p. 11-14), Secretário Executivo do Conselho Nacional de Combate e Discriminação, em seu pronunciado em que narra sua experiência no atendimento a homossexuais. Ele mostra que desde a família, as instituições hospitalares, policiais, a mídia engendram a homofobia, cujo remédio da igualdade o PLC 122

⁵⁵⁸ A proposição de que “o socialismo é uma ciência” não é uma tese originária de Marx e Engels, embora haja que pense assim. “Es la recuperacion que ellos hacen de una pretensión consubstancial al movimiento obrero desde su nacimiento” ([ver] ANGENOT, 1999, p. 52-53).

⁵⁵⁹ No capítulo dedicado a Foucault (“Foucault e a modernidade”), em “*As razões do iluminismo*”, Paulo Rouanet, argumenta que Foucault é um herdeiro do iluminismo em seu espírito crítico, contrariado a tese defendida por Habermas de ser ele um pós-moderno (1987, p. 217-228).

⁵⁶⁰ “O homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida, jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”, proferido por Foucault no curso “Segurança, Território, População” (1977-1978), em 8 de fevereiro de 1978.

pode encarnar, aplicado pelo Estado através de suas leis. Volto a ele daqui a pouco. Como diz [2] Jean Wyllys, o ódio nasce nos mitos religiosos e foi engendrado pelas diversas instituições. Mas se falei do ideolegema da causalidade social, é importante mostrar como essa causa torna-se a religião.

Embora não seja necessário em uma análise se ter presente dois sujeitos dialogando em uma mesma plenária, é importante trazer os enunciados de ambos, caso o discurso polêmico se encarne, é o caso do excerto do pronunciamento seguinte [2]. Vê-se no enunciado abaixo, produzido pelo orador professor Jean Wyllys, uma vinculação causal entre o ódio, que gera a violência ao homossexual, com a religião. No contexto, depreende-se ser a religião cristã, representado pelos convidados, deputados e senadores presentes na Audiência Pública de 2007.

[2] De onde veio esse ódio em relação aos homossexuais? Sua fonte são os mitos religiosos, tomados como verdades absolutas por fundamentalistas que sempre estiveram no comando e fazendo as leis que nos governam. Ele foi engendrado, histórico e culturalmente, pelos meios hegemônicos de representação, pela maneira como os homossexuais foram representados ao longo dos tempos, pelas narrativas religiosas, pela pintura, pela literatura, a fotografia, o cinema, a teledramaturgia e a publicidade [...] (BRASIL. CDH, 2007, p. 23).

Esse vínculo causal é assaz polêmico, porque além de colocar como causa mais imediata do ódio os legisladores vinculados à religião, coloca como causa profunda a religião em questão, mas apenas coloca a sociedade tradicional em suas múltiplas dimensões valorativas como causa da homofobia. Essa vinculação causal provoca reações no sentido de se buscar argumentar contra o vínculo causal estabelecido e pode fazer parecer que ao se buscar combater o fenômeno por meio de uma lei, busca-se fazer combater a suposta causa profunda dele, no caso, os valores tradicionais da religião cristã. Portanto, o projeto que visa combater a violência e a discriminação ao homossexual, na consciência do sujeito argumentante acima, busca ao mesmo tempo combater “os mitos religiosos” que seriam a causa profunda da violência contra o homossexual. Tal vinculação causal entre religião cristã e homofobia está inscrita como posicionamento no campo pró-plc122 a partir das noções de heteronormatividade, homofobia, preconceito de gênero, por ser assim, não é apenas uma valoração do argumentante Jean Wyllys. Para compreender melhor, é preciso ir além dessas palavras e ver como, de fato, esse argumento passou a ser elaborado e aí se atualiza.

O pensamento do progresso em sua nascente tem um ímpeto antirreligioso, sobretudo, anticristão, cujo nascedouro está no Marquês de Condorcet. Este tinha "a vontade e a firme intenção em romper com as concepções cristãs da condição humana e substituí-las por uma

visão completamente nova"⁵⁶¹ (ANGENOT, 2010, p. 148) e um de seus grandes herdeiros será Michel Foucault, enquanto herdeiro dos ideais nietzschianos de transvaloração dos valores e da crítica iluminista e progressista, o que se atualizou em seus escritos na crítica ao cristianismo.

O movimento iluminista é a máquina que rivaliza com a religião cristã para substituí-la socialmente em suas funções e fundações. Então, entra em cena o que se chama de Religião do Progresso⁵⁶² (DAWSON, 2012), ou, numa visão genealógica, fala-se de movimentos gnósticos modernos (VOEGELIN, 1982), base do que Marc Angenot (2008) chama de lógica utópico-gnóstica.

A conclusão lógica para isso é que se a causa profunda da homofobia é a relação entre pecado e homofobia, é preciso não mais se pregar que homossexualidade é pecado, o que, na visão do Reverendo Guilhermino, levaria à “relativização dos princípios bíblicos” e forçar a isso, por meio do PL 122, seria atingir outro direito, qual seja, o de exercer a liberdade de expressão e de crença. Assim, o dilema dessa polêmica fica mais nítido neste excerto: [3] “É preciso proteger a integridade física daqueles [homossexuais] sem prejudicar a liberdade das famílias de ensinarem os princípios bíblicos, da Igreja de pregá-los com coragem profética e fidelidade bíblica” (BRASIL. CDH, 2007, p. 26).

A estrutura do argumento de causalidade, como mostra Douglas Walton (2006, p. 321), funciona basicamente da seguinte maneira: “há uma correção positiva entre A e B. Logo, A causa B”. Ou seja, o argumentante do campo afetivossexual assegura que: há uma correlação positiva entre (A) a crença manifesta da homossexualidade como sendo pecado e (B) a homofobia. Logo, (A) a crença na homossexualidade como pecado causa (B) a homofobia. Postula-se, portanto, não apenas a correlação mas a casualidade entre A e B, o que pode ser uma conclusão plausível, caso não se consiga mostrar que haja a interferência de outros elementos, ou mesmo, se discorde da correlação. Assim, funciona a lógica de implicação causal de discurso homofóbico por parte dos cristãos tradicionais.

⁵⁶¹ “tenía la voluntad y la firme intención de romper con las concepciones cristianas de la condición humana y substituir-las por una visión por completo nueva”.

⁵⁶² Dawson explica o motivo dessa nova religião: “apesar de seu caráter não ortodoxo e mesmo anticristão, todos os elementos positivos do novo credo foram derivados da velha tradição religiosa do cristianismo. Pois uma civilização não pode despir-se de seu passado da mesma maneira que um filósofo descarta uma teoria. A religião que governou a vida de um povo por mil anos entra em seu próprio ser e molda todo o seu pensamento e todo o seu sentimento” (2012, p. 224).

10.1.3 A lógica da causalidade religiosa tradicional

O que fazem os argumentantes religiosos ante a acusação de homofobia? Respondem discordando da correlação causal A-B, não vendo, por assim dizer, correlação positiva entre ambos, como já mostrei ao analisar um excerto [1] do pronunciamento do Reverendo Guilhermino. Portanto, para esse argumentante não há relação de causa e efeito entre o discurso religioso e a homofobia: [4] “o discurso religioso não é homofóbico, uma vez que não nasce da homofobia e sim da teofilia, do amor a Deus e à sua palavra”⁵⁶³ (BRASIL. CDH, 2007, p. 27). Nas palavras do Deputado Neilton Mulim (PR-RJ), não haveria real antagonismo sobre o tema, [5] “o que existe na verdade é por um lado o entendimento de que existe por parte do cristão, digamos assim, um preconceito ao homossexual. Isso é absolutamente absurdo, não existe nenhum preconceito (BRASIL. CDH, 2007, p. 52). Percebe-se que um procedimento bastante comum na polêmica é a dissociação das noções, sobretudo por parte de quem está argumentando contra uma voz acusante, por isso, a todo momento tenta-se dissociar a relação entre pecado e preconceito, intolerância, discriminação, homofobia.

Ora, essa relação causal é constantemente negada pelos espíritos religiosos. Trago um trecho do pronunciamento do então Senador Marcelo Crivella:

[6a] O que nós precisamos, já que temos todos uma coisa em comum, nós porque amamos a Bíblia e que quando dizemos dos dizeres de Paulo, quando falamos de que homossexualismo é considerado na Bíblia uma abominação, não fazemos com desprezo, pelo contrário, nos sentimos honrados, e Deus sabe que falo a verdade [6b] quando um homossexual vem à nossa Igreja, quando está triste, quando nos liga, quando pede oração, isso para nós é um encher de glória, [6c] independente de mudar ou não [palmas] por questões de amor ao próximo. [6d] Duvido que algum de nós aqui, evangélico, em qualquer momento da sua vida, tenha pregado violência contra homossexuais

[6e] Acho que deve... eu não acho que o pastor deve ser punido quando ele diz no púlpito o que ele aprendeu, o que ele acredita, o que ele ama, que é a palavra de Deus. Ele deve ser punido se ele fechar a porta da Igreja para um homossexual. Essa é uma punição. Agora vamos incentivar a violência? Agora nós somos, nós pensamos diferentes, nós temos que nos respeitar dessa maneira. Eu acho que é pecado, você acha que não. (BRASIL. CDH, 2007, p. 40-41).

O Senador argumenta no objetivo de mostrar o sentido concreto de se dizer que a prática da homossexualidade é “abominação” e “pecado”, na tentativa de refutar a imputação de correlação entre pecado e homofobia. Para tanto, ele mostra que [6b] os homossexuais procuram a Igreja em busca de ajuda espiritual, assim descreve como os trata ali, com “amor

⁵⁶³ Mas observemos que o fato de o discurso religioso funda-se na interpretação tradicional da Bíblia é o motor da homofobia aos olhos do espírito afetivo-militante.

ao próximo”, a fim de argumentar que não os trata com discriminação, cuja punição o pastor deveria sofrer se fechasse [6e] “a porta da igreja para um homossexual”.

Todavia, o espírito afetivossexual não consegue conceber que nisso não esteja um mal, pois, em sua lógica está inscrita que nenhum bem vem do mal e que nenhum mal vem do bem, se pecado é algo ruim, então não é possível conceber o homossexual pecador como um ser humano digno de bondade, ou dignidade. Ora, ao afetivossexual, esse tratamento de amor é o que se chama de “homofobia pastoral”⁵⁶⁴ (NATIVIDADE, 2013), uma vez que oferece a ajuda espiritual a fim de que o sujeito homossexual seja transformado, muito embora o Senador Crivella tenha dito: [6c] “independente de mudar ou não”, o que mesmo assim denota a intenção primeira de que mude a prática da homossexualidade ou deixe de ser homossexual.

Tal forma de amar é, na verdade, odiada pelo espírito afetivossexual. Por exemplo, alguém no meio do debate levanta um cartaz, nele se escreve: “declare guerra a quem finge te amar”⁵⁶⁵ (BRASIL. CDH, 2011, p. 25). O enunciado traduz bem uma resposta ao sentido do amor cristão ao homossexual, o que é conhecido numa frase: [7] “Deus odeia o pecado, mas ama o pecador”. Ou seja, odeia a prática homossexual, mas ama a pessoa do homossexual. Nesse conflito, a questão é que a imaginação moral do militante afetivossexual é divergente do ativista religioso.

Ora, se ao dizer que a prática da homossexualidade é abominável, contrário aos desígnios do Criador, porém se nega que esse discurso seja a causa profunda da homofobia, então, julga-se que há um ou mais fatores causais que, realmente, seriam os responsáveis pelo preconceito aos homossexuais. Por ser assim, na lógica do espírito religioso tradicional, esse argumento causal é falacioso, ou seja, um erro de raciocínio, porque no posicionamento dos argumentantes desse campo, além de não haver correlação, existiriam outros fatores que levam à homofobia: entre A e B, haveria um Y, um X ou Z pelo meio (seria a resposta à pergunta 4). Douglas Walton argumenta que o uso do raciocínio que estabelece A como causa de B “pode ser falho quando algum outro fator responde pela correlação, mostrando que a aparente relação causal entre A e B é na verdade falsa e enganosa” (2006, p. 321).

Há uma causa profunda para a violência contra os homossexuais, na lógica dos religiosos tradicionalistas é o fato de que o homem é dado a agir com preconceito e violência. Na

⁵⁶⁴ Seria um conjunto de práticas, a começar pelo arrependimento do pecado (homossexual) até à transformação, em muitos casos, como descreve Natividade, envolvem “aconselhamentos pastorais para o casamento e obtenção de prole, prescrições normativas do gênero, além da recomendação para submissão a rituais de libertação e exorcismo que teria por objetivo expulsar espíritos que induziriam à homossexualidade” (2013, p. 45).

⁵⁶⁵ O Senador Sérgio Petecão lê o cartaz de um militante presente na plateia.

argumentação do Senador Magno Malta, como já apontei antes, é de que não apenas os homossexuais sofriam violência no Brasil, mas também outros grupos, ele argumenta: [8] “Não vivemos em um país homofóbico. O homofóbico quer matar... [interrupção] Quem agride homossexual no Brasil agride aposentado. Quem mata um homossexual hoje mata um portador de deficiência” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

Discorda-se, sobretudo, da atribuição de causalidade da *Proposição* em debate. Nesse embate há, portanto, visões de causalidade em conflito, há um discurso que ali se atualiza. Políticas são feitas a partir de visões e elas se perpetuam por séculos, como afirma Sowell “visões determinam os temas tanto para o pensamento quanto para a ação” (2012, p. 21). E aqui estou aproximando, em certo sentido, visão da noção de lógica utilizada por Angenot (2008).

Esse evento polêmico atualiza uma polêmica ancestral que divide os homens na modernidade, porque coloca em lados opostos duas visões de mundo irreconciliáveis. Há, como já está claro, entre os dois grupos um conflito entre duas visões antagônicas de causalidade e isso determina tudo. Na base de ambos os grupos há crenças fundamentais a respeito de como o mundo funciona e deveria funcionar, ou seja, há cosmovisões distintas. Uma visão⁵⁶⁶ é um ato cognitivo pré-analítico e tem consistência lógica, pois ela diz respeito às premissas fundamentais a partir das quais os indivíduos veem a sua realidade, sendo uma maneira de perceber como o mundo funciona, figura mais como um palpite ou um ‘instinto’ do que um exercício de lógica silogística ou de verificação factual. Essa é razão para o fato de que antes de haver uma teoria, um paradigma ou hipóteses científicas, há ali uma visão por base (SOWELL, 2012).

Se, por um lado, há o discurso dos que vinculam a causa profunda da homofobia à toda estrutura social cujo fundamento genealógico estaria na religião cristã, assegurando que nenhum bem pode surgir do mal – ligado aos socialistas, a um espírito mais romântico e utópico⁵⁶⁷. Por outro lado, na modernidade há uma lógica que assegura que do mal pode eventualmente surgir o bem - ligada aos defensores do livre mercado, aos liberais clássicos, a um espírito clássico,

⁵⁶⁶ Uma visão pode ser descrita como um “ato cognitivo pré-analítico” (SCHUMPETER⁵⁶⁶ *apud* SOWELL, 2011, p. 17). É o que o ser humano percebe ou sente antes de construir qualquer raciocínio sistemático que poderia ser chamado de teoria, e muito menos antes de se deduzir quaisquer consequências específicas como hipóteses que devem ser testadas mediante provas.

⁵⁶⁷ Essa aproximação tem o efeito de um enquadramento levando em consideração os tipos ideias, pois os elementos internos são multifacetados e à medida que eu for trabalhando as análises, quando necessário, farei as devidas considerações.

conservador. Este último está na composição do que tenho chamado de espírito religioso tradicionalista contrário ao plc122.

Na origem dessa visão moderna está Adam Smith, o qual acredita que o problema fundamental está na natureza humana, nisto sua influência vem da tradição cristã. Nessa perspectiva, seja no âmbito econômico, político, jurídico e social o foco não está no resultado, mas nos elementos necessários ao processo para se ajudar a chegar aos resultados desejados, por isso fala-se de “livre iniciativa”, “direitos de propriedade” etc. Nessa visão, os males que assolam a humanidade são vistos como resultados das escolhas restritas e mal feitas dada a condição de limitação moral e intelectual própria aos seres humanos. Sendo assim, para minorar esses males e galgar o progresso a opção é confiar em processos sociais, cujas características foram forjadas pelo tempo e exhibe certo padrão, por exemplo, as tradições morais, a família ou o livre mercado; perspectiva formidável ao espírito clássico. São muitos os intelectuais que também fazem parte dessa visão, como Thomas Hobbes, no século XVII, Edmund Burke e os escritores de *Os Artigos Federalistas*, até Milton Friedman, Von Mises, Friedrich A. Hayek que escreveu sobre teoria social geral no século XX. É justamente a essa *visão restrita*⁵⁶⁸ da natureza humana, em seus múltiplos desdobramentos, que os socialistas, tendentes a uma *visão irrestrita*⁵⁶⁹ da natureza humana vão polemizar.

Eles divergem na noção de igualdade, justiça e poder. Quanto à igualdade, os afetivossexuais veem a desigualdade entre héteros e homos, de maneira que é absurdo o preconceito e a violência contra os homossexuais, cuja causa é uma sociedade que tem como ideal a heterossexualidade, engendrado pela ideologia, sobretudo, do cristianismo. Os cristãos também compartilham de que há certo nível de desigualdade sintomada pela violência homofóbica, no entanto, discordam da causa dessa violência, como já mostrei acima. Para os adeptos dessa forma de ver, os afetivossexuais com sua solução criam outras desigualdades e preconceitos ao tentar garantir de qualquer forma uma lei que proteja o homossexual da “homofobia”, colocando em cena uma forma pragmática de argumentar. Por outro lado, os afetivossexuais

⁵⁶⁸ Este é a expressão que Sowell (2012) reúne as concepções intelectuais dos que pensam a natureza humana dentro de uma limitação moral, egocêntrica e que não podem essencialmente ser modificadas, mas incentivadas a se fazer o melhor possível moral e socialmente, como diz Edmundo Burke, “Não podemos mudar a natureza das coisas e dos homens, mas devemos agir sobre eles da melhor forma possível” (*apud* SOWELL, 2012, p. 29).

⁵⁶⁹ Com esta expressão Sowell (2012) reúne as concepções intelectuais dos que pensam a natureza humana dentro de uma perspectiva de que ela pode ser essencialmente modificada, nessa visão, “o homem era capaz de sentir diretamente as necessidades das outras pessoas como mais importantes do que as suas próprias e de agir, portanto, de forma imparcial, mesmo quando estavam presentes seus próprios interesses ou os de sua família” (2012, p. 29). Nesta visão se reconhece o potencial egocêntrico humano, no entanto, não como característica permanente, mas que deve ser modificado porque foram corrompidos pela sociedade.

defendem que não concordar com isso e impedir a lei é ser conivente com a homofobia porque isso já seria homofóbico. Nesse sentido, embora os princípios morais sejam semelhantes, as implicações dessa visão de igualdade são opostas.

Há uma divergência profunda entre as duas mentalidades, ao atualizar os sentidos da lógica utópica e visão irrestrita, os afetivossexuais tendem a ver sob a perspectiva de que a natureza humana é avessa ao crime, portanto, se os homens cometem crimes é porque a sociedade na qual ele é formado que o motiva por meio de suas injustiças, opressões e insensatezes, porquanto, o criminoso seria apenas o sintoma e o transmissor de uma causa mais profunda que deve ser eliminada (SOWELL, 2012). Por isso cada homossexual que é agredido ou é morto não é o apenas pelo indivíduo, contudo, por toda a sociedade, já que o homofóbico é produto dela. Nessa perspectiva, não adiantaria aprovar uma lei que não combata a causa profunda da violência ao homossexual, qual seja, a heteronormatividade.

Por outro lado, sob a lógica tradicionalista e a visão restrita, os religiosos tradicionalistas veem a inclinação para o crime como resultado do condicionamento social, que envolve honra pessoal e sentimentos humanos, presentes em todas as sociedades, mas cuja responsabilidade é, sobretudo, pessoal. Porquanto, incentivos sociais contra o crime devem ser criados para inibirem esses indivíduos a o praticarem, como por exemplo, uma lei moderada que não crie outros preconceitos contra grupos de pessoas.

Ora, como se vê, o espírito religioso argumenta que a versão do PL122 cria novas desigualdades e preconceitos. Ao fazerem isso, os sujeitos argumentantes recorrem a uma argumentação pragmática, e por que fazem isso? Bentham, o utilitarista, diz-nos: “que é dar uma *boa razão* em matéria de lei? É alegar bens ou males que essa lei tende a produzir... Que é dar uma *falsa razão*? É alegar, pró ou contra uma lei, qualquer outra coisa que não seus efeitos, seja em bem, seja em mal” (BENTHAM, *Oeuvres*, p. 39 *apud* PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 303).

Os religiosos ao mostrarem que a lei discrimina a si, sobretudo, na audiência pública de 2011, argumentam da necessidade de se fazer uma lei contra todo tipo de discriminação, não apenas contra os homossexuais. Com isso eles passam a argumentar dentro do mesmo expediente lógico que seus adversários proponentes, porém numa perspectiva ideológica divergente:

[9] Assim, Sr. Presidente, nós tentamos construir uma lei. O que achamos que seria inteligente? Que fizéssemos uma lei que pudesse unir todos contra a intolerância [...]. Intolerância contra evangélico, contra homossexual, contra pobre, intolerância contra nordestino... Nós

queremos construir uma lei que não coloque brasileiros acima de outros brasileiros (BRASIL. CDH, 2011, p. 21).

Qual a razão dessa outra proposição? Essa outra proposição seria fundada numa perspectiva divergente das políticas de identidade, porque dissolveria a homofobia junto de outras discriminações e violência, o que claramente o espírito afetivossexual não concorda e acha uma afronta.

Com isso a lei que visa combater a “homofobia”, à vista dos religiosos, é um evento que criaria outro tipo de discriminação, a “evangelicofobia”, como denota a fala do deputado do PT, Henrique Afonso, ou fobia contra os cristãos e os tradicionalistas: [10d] “Se homofobia é ódio aos homossexuais, o medo que eu tenho é que esse debate resulte no medo aos evangélicos ou aversão ou ódio aos evangélicos” (BRASIL. CDH, 2007, p. 47).

Nisso está o fato de que um mesmo evento ser visto de maneira divergente pelos participantes, pois ali está em funcionamento a lei do posicionamento (CLARK, HOLQUIST, 2004) a respeito de uma argumentação pragmática avaliativa e incitativa⁵⁷⁰: a homofobia é intolerável, mas, para um grupo, o evento legislativo PLC 122 gera consequências positivas, para outro, gera consequências negativas. Assim, enquanto os afetivossexuais argumentam sob o expediente da causalidade, identificando a causa para punir (causa-efeito/efeito-causa), os religiosos servem da mesma ligação de sucessão para argumentar pragmaticamente (efeito-causa/causa-efeito), revelando, por assim dizer, uma profunda ruptura argumentativa que contribui para bloquear a aprovação do PL. Isso porque “o argumento pragmático só pode desenvolver-se a partir do acordo sobre o valor das consequências” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 304), o que não há acordo nem sobre o fato de a consequência se atribuir pecado à homossexualidade ser a causa profunda da violência ou que a sociedade brasileira seja homofóbica, nem que, por outro lado, o projeto tenha por consequência uma discriminação aos cristãos e uma “ditadura gay”. A esse respeito o Deputado Henrique Afonso discorre:

[10a] O preconceito tem que ser punido na sociedade, mas não é apenas o preconceito aos homossexuais. Nós somos contra a discriminação, nós somos contra o preconceito. O que me parece que está aqui como foco e rejeitamos esse projeto, não é por uma questão apenas de fé. Também de fé, não podemos nos omitir nisso, mas por vícios de inconstitucionalidade, problema de técnica legislativa. [...] [10b] Eu estou aqui com o jornal onde está aqui uma manifestação de intolerância. Uma imagem do Papa João Paulo II - eu

⁵⁷⁰ Luiz Fiorin mostra que nos argumentos pragmáticos é possível se ver neles três modalidades de proposições: proposições descritivas, “que apresentam um fato ou aquilo que se considera como tal”; as avaliativas, “as que fazem apreciação sobre um dado elemento”, e as incitativas, “as que convocam a realizar uma ação ou a evitar que algo se produza” (2015, p. 165).

sou evangélico, não tenho nenhuma adoração ao Papa, adoro só o meu senhor Jesus - sendo queimado pelo movimento GLBT [palmas]. Isso aqui é intolerância, isso aqui é espalhar o ódio. Nós queremos verdadeiramente estabelecer, viu Senador Paim, um processo democrático.

[10c] Hoje, na verdade, o que nós estamos aposentados é a rejeição desse projeto, onde se estabeleça e defendemos o projeto que garanta a criminalização do preconceito e não o cerceamento da liberdade de expressão, de pensamento. Não queremos a polícia [palmas] contra a ética, contra um juízo de valor de qualquer cidadão desse país. Vamos ao debate. Isso vai para o plenário no Senado. Definir isso com o maior equilíbrio, com maior respeito, e que nós não sejamos considerados homofóbicos porque estamos querendo assegurar um direito alienável que é de liberdade de expressão, de pensamento, e não é só religioso. Não é só religioso que é contra a prática da homossexualidade. Extra religioso temos manifestações na sociedade. É a sociedade que nós estamos vivendo, uma sociedade contraditória, uma sociedade pluralista e que esse Congresso Nacional, ele reflete efetivamente nisso e nós temos que ir para o equilíbrio. Nós vamos conversar com os Senadores, levar a nossa mensagem? Vamos. Vamos aos Estados conversar com as nossas lideranças? Vamos. [10d] Mas nós precisamos ser respeitados, de não sermos chamados de discriminadores, de preconceituosos ou de homofóbico, se é que a etimologia dessa palavra permite dizer homofobia. Se homofobia é ódio aos homossexuais, *o medo que eu tenho é que esse debate resulte no medo aos evangélicos ou aversão ou ódio aos evangélicos*, que me parece que pela imagem do Papa sendo queimada, já está se espalhando o ódio sobre aqueles que professam a fé. Não é o que nós queremos [palmas]. Em nome de Jesus, nenhuma forma de preconceito, nenhuma forma de discriminação. Somos contra esse projeto, pedimos a sua rejeição, mas queremos que tenhamos lei severa para criminalizar o preconceito em toda as suas formas de existir na sociedade. (2007, p. 46-47, itálico meu).

Vê-se que para os religiosos, a consequência discriminante do evento PLC 122 já estaria acontecendo, como traz à sua argumentação o Deputado H. Afonso [10b] sobre o fato de imagens do Papa terem sido queimadas. Exemplo semelhante também é trazido pelo Senador Malta sobre uma faixa carregada por alguém na marcha do orgulho LGBT em São Paulo, nela estava escrito: [11a] “Se o Papa engravidasse, aborto era sacramento”. A respeito dela ele argumenta: [11b] “ninguém tem o direito de levar para a avenida os santos que são sagrados, símbolos da Igreja Católica, como fez o movimento gay. Levou para sua passeata e colocou os santos em posição sensual.” (BRASIL. CDH, 2011, p. 8). Assim, os exemplos são trazidos para mostrar como esse evento tem gerado atos discriminatórios aos evangélicos e cristãos, o Senador Sérgio Petecão⁵⁷¹ argumenta:

[12a] Lá no meu Estado, no último movimento, na última parada que houve... Essa coisa está indo para um rumo que eu, sinceramente, estou ficando preocupado. [...] A última parada em Rio Branco, capital do Estado do Acre, foi aberta com um hino evangélico. Isso não é bom. Poderia até ter sido aberta com um hino evangélico, não sei. Não sei como é esse entendimento, mas o problema é que foi aberta com um hino evangélico no sentido de provocar. Eu digo porque depois ouvi várias pessoas conversando. Por que isso? Nós não precisamos chegar a esse ponto. (BRASIL. CDH, 2011, p. 25).

⁵⁷¹ Político brasileiro. É Senador da República desde 2011 pelo Partido Social Democrático (PSD) do Estado do Acre (AC).

[12b] [...] Antigamente, eu não via isso. Nas paradas não havia esse negócio de quebrar santo, de tocar hino evangélico. Não existia isso. Em meu Estado não existia isso. [12c] *E a coisa está se acirrando de uma forma que, sinceramente, estou ficando com medo.* (BRASIL. CDH, 2011, p. 26, itálico meu).

Vê-se que o medo é uma emoção básica que funciona não apenas fisiologicamente, mas também discursivamente como estratégia de ação frente a um perigo, como assegura Robert Solomon, o medo⁵⁷² se dá “a respeito de algo que nos coloca em perigo, alguma coisa assustadora” (2015, p. 57). O Senador diz: [12c] “E a coisa está se acirrando de uma forma que, sinceramente, estou ficando com medo” (BRASIL. CDH, 2011, p. 26). Portanto, enquanto sentimento (*pathos*), a partir desses excertos [10d; 12], pode-se observar três *eixos retóricos*⁵⁷³ principais: interpretação de atos de acirramento de um conflito social; possível falta de controle sobre as consequências frente (o acirramento) à polarização social; atribuição de um processo causal de responsabilidade aos defensores do PLC 122 que dizem ser os cristãos homofóbicos. Com isso, esse medo é utilizado para justificar também uma reação movendo os sujeitos religiosos [10d; 12b] a se posicionarem firmemente contra a versão do Projeto, o que é visto pelo espírito religioso como o melhor a ser feito.

Ora, quanto a tais atos sociais discriminatórios alegados pelos sujeitos acima [10; 11; 12], o sujeito argumentante explicita que isso se dá como fruto de uma imagem de “homofóbico” que se passou a ter dos evangélicos, de certa forma, consequência do evento polêmico, ele assegura: [12b] “Antigamente, eu não via isso. [...] Não existia isso”. Antigamente, quando? Parece ser antes da mobilização nacional e polarização em torno do PL, cuja divulgação da polêmica a mídia cuidou de fazer.

Além disso, tornou-se pauta de mensagens pastorais em igrejas e mídias (rádios, tevês, sites) cristãs e evangélicas, havendo, por assim dizer, como mostrou Gonçalves (2017), um *continuum* entre os posicionamentos dos parlamentares contrários ao 122 na Câmara, o que não seria muito diferente no Senado, e a opinião majoritária das igrejas evangélicas, sobretudo, “as igrejas pentecostais, principalmente a Igreja Assembleia de Deus, demonstram um posicionamento incisivo sobre os projetos de lei que mencionam questões direcionadas à orientação sexual, homossexualidade ou homofobia, suscitando situações de embate diante dos temas” (2017, p. 204). Vale pontuar que o maior crítico evangélico ao PLC 122 é o pastor Silas Malafaia através

⁵⁷² Esse medo pode tanto ter uma razão de ser, quanto pode ser irracional e persistente, o que colocaria, muito provavelmente, no quadro das fobias (SOLOMON, 2015).

⁵⁷³ Utilizo a expressão tomando-a emprestado de Christian Plantin, que faz em *Les bonnes raisons des émotions* uma análise de três *axes rhétoriques/eixos retóricos* a respeito do medo (*peur*) em um artigo sobre “la vampirisation des campagnes/vampirização do campo” (2011, p. 211).

de seu programa de tevê *Vitória em Cristo*, transmitido em diferentes canais de televisão aberta, o qual tornou-se ícone de oposição ao PL122, como já disse, a ponto de participar de uma audiência pública no Senado. De todo modo, como assegura Ruth Amossy a respeito de como dialogicamente se constrói a polêmica publicamente, ela pontua que “ao gravitar simultaneamente no espaço público, todos [mídias, blogs, fórum de discussão, programas de televisão] contribuem para a construção de uma polêmica sobre determinado assunto de interesse público” (2017, p. 101). Ou seja, a polêmica é construída como “conjunto de confrontos verbais sobre uma questão social” (AMOSSY, 2017, p. 101), cuja circulação e efeitos os políticos estão de alguma maneira atentos.

Vemos, portanto, nesses excertos, uma argumentação pragmática em que os oradores utilizam de exemplos reais para mostrar efeitos da mobilização em torno do 122. Nisso se vê o efeito de um evento polêmico no espaço político, desencadeando uma série de outros atos em outros espaços e instâncias sociais, o que mostra a operacionalidade da teoria dialógica bakhtiniana, a qual aponta tanto para o caráter respondente quanto para a projeção do vir a ser dos atos (eventos, enunciados), digo, os atos futuros a se desencadear.

Ora, como se pode esperar, uma contra-argumentação por parte dos pró-plc122 a respeito dos efeitos negativos é desenvolvida, de modo que se tenta dissociar os atos das pessoas como isolados de seu grupo, como o faz a Senadora Lídice da Mata: [13] “Nós não podemos generalizar comportamentos. [...] porque um comportamento de uma manifestação de um movimento gay não quer dizer que seja o comportamento de todos aqueles que têm essa orientação sexual” (BRASIL. CDH, 2011, p. 18). Aqui, embora ela se refira aos exemplos do Senador Malta, porém, observo que essa é uma forma de argumentar a respeito dos exemplos trazidos pelos tradicionalistas sobre as consequências do evento polêmico. Além disso, discorda-se da do acirramento social, Senadora Marta responde:

[14] Essa proteção o homossexual tem que ter, sim, Senador [Magno Malta]. (*Palmas.*) Porque, hoje, quando um Senador fala do acirramento, o acirramento é verdade, o acirramento está ocorrendo na sociedade, à medida que nós vemos cada vez mais pessoas que vão e pregam e falam a respeito da homossexualidade de uma forma que é bastante negativa (BRASIL. CDH, 2011, p. 29).

A razão que a argumentante reformista apresenta para o acirramento é justamente o posicionamento tradicional dos cristãos evangélicos sobre a homossexualidade. Há aí um contra-ataque ante a acusação de que os afetivossexuais seriam os responsáveis pela polarização social, porque estariam cada vez mais pregando contra a homossexualidade. O que se pode avaliar é que o evento polêmico, em sua publicização, levou a se falar e a se posicionar

publicamente a respeito do tema, no entanto, o posicionamento contrário à prática homossexual sempre foi o mesmo, o que muda é que a polêmica acendeu os ânimos e convidou as pessoas a emitirem opinião.

A partir desses excertos acima e de um olhar para a *memória argumentativa*, podemos perceber que há uma disputa em torno da *verdade* sobre a causa da violência contra os homossexuais. Assim, de um lado está a verdade dos críticos sociais progressistas, dos militantes afetivossexuais e de uma visão irrestrita, dizendo que a *causa profunda* da violência está na organização social, cujo fundamento ideológico é o posicionamento da religião cristã ortodoxa, qual solução é um remédio social radical através da criminalização da “homofobia” na aprovação do PLC 122. Do outro lado do polo, está a verdade da teologia, da metafísica e de uma visão restrita de natureza humana, apontando para a causa da violência ser a natureza humana em seu ímpeto violento, cujo incentivo para diminuir a intolerância ao homossexual é o mesmo que faria diminuir a intolerância e a discriminação aos demais discriminados, porquanto, propõe-se um outro PL que não gere discriminação a outros grupos.

Volto à questão (4): “É possível descartar a possibilidade de a correlação entre A e B ser atribuível a um terceiro fator (uma causa comum) que causa tanto A quanto B?”. Acabei de mostrar, os religiosos acreditam que há um terceiro fator. Mas os afetivos acreditam que há uma *causa profunda* cuja base é a religião, não havendo esse terceiro fator englobante. A outra questão é (5): “Se há variáveis intermediárias, é possível demonstrar que a relação causal entre A e B é indireta (mediada por outras causas)?” (WALTON, 2006, p. 322-323). Os religiosos defendem que não há nenhuma relação, mesmo indireta; os afetivossexuais acreditam que há relações diretas e indiretas. O religioso acredita que as relações humanas e a sociedade é complexa, mas que intencionalmente não são causas da homofobia, nem direta nem indiretamente. Mas o afetivossexual vê no posicionamento religioso cristão a *causa profunda* da homofobia.

Passo agora a analisar os *exemplos polêmicos* acionados pelos sujeitos argumentantes, seja para sustentar a relação causal entre posicionamentos cristãos e homofobia, seja, por outro lado, para argumentar contra tal relação apontando consequências possíveis caso se aprove o PLC 122.

10.2 EXEMPLOS POLÊMICOS

Em uma sociedade democrática, as leis são convencionadas com vistas ao bem comum dos cidadãos, observando, por assim dizer, os princípios fundamentais preceituados nas legislações maiores, como a Constituição e a Carta Universal dos Direitos Humanos. Por isso, cada grupo

tende a observar se as condições reais de convivência que lhe permitem exercer seus direitos fundamentais, não satisfazendo o ideal, tenta-se, por sua vez, demonstrar a necessidade de modificações na legislação, lançando mão de casos prototípicos para fundar uma especificação legislativa com vistas a gozar dos direitos fundamentais.

Por essa razão que, na busca por direitos, os oradores nas reuniões das comissões em favor da causa LGBT lançam mão de casos prototípicos para fundar uma norma que vise penalizar casos semelhantes de discriminação. Esses casos que justificariam a aprovação do PL, quando trazidos como recurso argumentativo, são chamados de *exemplos*⁵⁷⁴ que justificam a necessidade de tornar aquela conduta exemplificada em fato tipo, em delito, antijurídico e culpável, ou seja, em dispositivo ou preceito legal através da descrição do *tipo penal*⁵⁷⁵, cujo vocábulo “tipo” é utilizado como modelo. Desse modo, como assegura Gustavo O. D. Junqueira, “o tipo penal incriminador seria o modelo de conduta proibida, a princípio” (2009, p. 61).

Um *exemplo* é um fenômeno detonador de uma generalização (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005). Porém ele é acionado numa argumentação quando não há acordo a respeito da regra particular. No caso do PLC 122, os exemplos são acionados tanto para confirmar a necessidade de uma legislação específica que visa combater o preconceito e a discriminação por sexo, identidade de gênero e orientação sexual, os quais tornar-se-iam o *bem jurídico* protegido, quanto para se argumentar em favor de quais devem ser os conteúdos específicos da lei, seus artigos e parágrafos. Mas também, por outro lado, os exemplos são mobilizados para buscar invalidar a lei forçando à mudança prévia, assim, como os argumentantes mobilizam-nos para mostrar que há casos de intolerância motivados pelo próprio espírito da lei, ou mesmo, por grupos aliados aos proponentes da *Proposição Legislativa*, como mostrei há pouco.

Nesta seção, pretendo mostrar que os exemplos utilizados pelos sujeitos são atos polêmicos, cuja natureza discursiva imantada pelo evento polêmico, em que, vale lembrar, dois campos antagônicos encontram-se em disputa pela hegemonia discursiva no espaço público político. Por isso, primeiro, mostro como alguns exemplos acionados pelos oradores não são em si mesmos polêmicos, mas se tornam em função das generalizações para as quais servem de casos

⁵⁷⁴ No *Tratado da* argumentação, eles fazem parte das ligações que fundamentam a estrutura do real e estão na categoria de “fundamento pelo caso particular” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 399).

⁵⁷⁵ Como observam Zaffaroni e Pierangeli: “o tipo é a fórmula que pertence à lei, enquanto a tipicidade pertence à conduta. A tipicidade é característica que tem uma conduta em razão de estar adequada a um tipo penal, ou seja, individualizada como proibida por um tipo penal”. (ZAFFARONI; PIERANGELI, 2002, p. 445).

particulares. Em seguida, mostro que existem exemplos que são polêmicos em sua própria estrutura, já que é possível ver polemicamente o outro exemplo discordante; terceiro, mostro como se constrói o exemplo contraproducente. Ao final desta seção, teço algumas considerações sobre como cada sujeito vê o argumento de maneira divergente por injunção semântica de sua posição no campo discurso, o que gera a interincompreensão.

De tudo isso, vale lembrar que busco mostrar que os exemplos são mobilizados pelos argumentantes para confirmar ou infirmar certa generalização sobre as relações causais, respondo, por assim dizer, a questão (2): “Há um número significativo de casos de correlação positiva entre A e B?”. Dito isso, toco nesta questão à medida que eu for desenvolvendo a análise. Para tanto, preciso fazer uma incursão para discutir o que é um exemplo.

10.2.1 O que é um exemplo?

Um exemplo - ou como diriam os latinos, um *exemplum* - é uma espécie de indução retórica (ARISTÓTELES, I, 1, 1368 [2007, p. 24]), em que de um caso particular infere-se uma classe e, depois, dessa classe se defere outro caso (BARTHES, 2001). Para explicar-nos melhor essa relação, Barthes faz-nos lembrar o exemplo do famoso orador latino, Quintiliano: “Tocadores de flauta se tinham retirado de Roma foram chamados de volta por um decreto do Senado; com maior razão deve-se chamar de volta grandes cidadãos com grandes méritos na República e que a desgraça dos tempos forçara ao exílio” (2001, p. 55). Está aí o elo indutivo, a classe de pessoas que foram úteis mas expulsas e por terem sido outrora úteis foram, portanto, trazidas de volta.

O exemplo funda uma generalização que cria uma regra. Como diria Perelman, “argumentar pelo exemplo é pressupor a existência de certas regularidades cujos exemplos fornecerão uma concretização” (1999, p. 119). Deste modo, lançar mão de exemplos é buscar sustentar uma tese baseado em casos particulares, o que faz dessa argumentação indutiva, porque se parte do particular para a generalização, buscando uma estrutura ou regularidades que o exemplo revela. Nos exemplos acionados pelos afetivossexuais nos debates aqui analisados, eles apontariam uma regularidade de preconceito e discriminação à comunidade LGBT.

O que poderia, então, servir de exemplo? Um *exemplum* pode ser “uma palavra, um fato, um conjunto de fatos e a narração desses fatos” (BARTHES, 2001, p. 55). No entanto, é importante considerar que, numa situação concreta de argumentação, deve-se buscar saber em favor de qual regra o exemplo mobilizado constitui um argumento, ou seja, a qual posicionamento ele se liga. Pois nem toda descrição fenomênica deve ser levada em conta como se fosse um exemplo. Tal observação é fundamental porque um exemplo em si pode não ser objeto de uma

polêmica, no entanto, ao se vincular a um posicionamento para o qual serve de argumento, aquele exemplo torna-se parte de uma polêmica e, por ser assim, já não dá para dissociá-lo dela, porque ali aquele conteúdo é imantado por uma nova dinâmica dialógica de sentido, como mostro abaixo.

Para Aristóteles, o exemplo pode ser de duas categorias: “uma consiste na menção dos fatos passados recentes; a outra, na invenção dos fatos pelo orador” (Livro II, cap. 20 [2007, p. 120]). A respeito deste último, ele subdivide em paralelo ilustrativo e a fábula, os quais Perelman e Olbrechts-Tyteca chamam de ilustrações. A respeito desses últimos, Whately, ao comentar sobre Aristóteles, assegura: “se, no entanto, o devido cuidado é que a instância de ficção, o suposto caso, aduzida, não seja desprovida de probabilidade, muitas vezes não será menos convincente do que a outra”⁵⁷⁶ (1861, p. 102). Já a respeito dos fatos passados recentes são os exemplos que podem ser melhor considerados como prova.

Assim, Aristóteles ([2007] 1368, I, 9), ao falar dos tipos de provas apropriados a cada gênero retórico, diz-nos que o exemplo (o *paradeigma*) é o argumento adequado ao deliberativo⁵⁷⁷, enquanto ao epidíctico é a amplificação e ao jurídico o entimema. Quanto a isso Victor Ferry (2011), em seu artigo “La pertinence de l'exemple historique pour la délibération”⁵⁷⁸, levanta duas questões: a primeira diz respeito ao fato de se esse recurso argumentativo seria mais eficiente para se argumentar em situações deliberativas ou seria utilitário na orientação da melhor decisão; a segunda diz respeito ao formato prototípico do exemplo que melhor se encaixa no deliberativo. Porque o próprio Aristóteles diz que o exemplo também é uma evidência comum em todos os outros gêneros retóricos⁵⁷⁹. O que leva Ferry (2011, p. 121) a questionar: “o exemplo deliberativo é um tipo particular de exemplo?”⁵⁸⁰. Ao colocar bem essa questão, ele propõe observar qual tipo de exemplo é o mais adequado para o deliberativo e o exemplo que mais se emprega também em outros gêneros.

Tais objetivos colocam a obrigação de se compreender em que medida o exemplo é útil numa deliberação. Aqui está a se falar de uma “história exemplar”, como assegura Danblon (2008, p. 43-44). O argumento de Aristóteles vai no sentido de tomar o exemplo como um argumento

⁵⁷⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “If, however, due care be that the fiction instance, the supposed case, adduced, be not wanting in probability, it will often be no less convincing than the other”.

⁵⁷⁷ Ao epidíctico está a amplificação e ao jurídico o entimema (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 9).

⁵⁷⁸ “A pertinência do exemplo histórico para a deliberação”.

⁵⁷⁹ Notamment en II, 20, 1393b : “Il nous reste à traiter des preuves communes à tous les genres, puisque nous avons parlé de celles qui sont communes à chacun. Ces preuves sont de deux genres : l'exemple et l'enthymème”

⁵⁸⁰ Tradução livre do autor. Texto original: “Faut-il en déduire que l'exemple délibératif est un « type » d'exemple particulier?”

pragmático, em que, como esclarecem Perelman e Olbrechts-Tyteca, se aprecia “um ato ou acontecimento consoante suas consequências favoráveis ou desfavoráveis” (2005, p. 303); porquanto, assim argumenta o mestre Estagirita: porque "os exemplos, por seu turno, são mais apropriados aos discursos deliberativos; pois é com base no passado que adivinhamos e julgamos o futuro". Portanto, os argumentos pelos fatos da história são mais úteis para deliberação (*Retórica*, I, 9, 1368a), porque, na maioria das vezes, o futuro se assemelha ao passado (II, 21, 1394a). Aristóteles exemplifica:

Falar de fatos passados consistiria, por exemplo, em alguém dizer que era preciso fazer preparativos contra o rei da Pérsia não permitindo que dominasse o Egito. Porque já anteriormente Dario evitara atravessar a Grécia sem antes ter tomado o Egito, e que só depois de o ter tomado é que passou à Grécia; e que, por seu turno, Xerxes também não atacou a Grécia sem antes haver tomado o Egito, e que só depois de o ter submetido é que se dirigiu para a Grécia. Assim, se o rei tomar o Egito, passará à Grécia; por isso, não se deve consentir que o submeta. (*Retórica*, II, 20, 1393b)

Dessa maneira, o lugar comum de Aristóteles é que “às vezes, o futuro é como o passado”, assim, o exemplo, neste caso, digo, o exemplo histórico, serve ao deliberativo como argumento pragmático, portanto, entra nas relações de sucessão. Mas a isso pode ser interposta o ponto de visto contrário, como o faz Ferry (2011) ao trazer a posição defendida por Hegel:

Cada época, cada nação está em tais circunstâncias especiais, formam uma situação particular que seja apenas com base nesta situação única que deve decidir: grandes personagens são precisamente aqueles que, de cada vez, encontrou a solução adequada. No tumulto dos acontecimentos mundiais, uma máxima geral também é pequena ajuda que as memórias de situações semelhantes que ocorreram no passado, como uma lembrança pálida é impotente na tempestade soprando sobre o presente; ele não tem poder sobre o mundo livre e o viver atual⁵⁸¹ (HEGEL, 1965 p.35- 36 *apud* FERRY 2011, p.123).

Nesse caso, vê-se que o exemplo é reduzido por Hegel a não mais que uma figura de linguagem; mas teria ele o poder que Aristóteles pretende ou seria apenas uma questão de figura de linguagem? Parece que a questão não é tão simples. As palavras de Ferry (2011, p. 123) discernem bem a questão: “Se o exemplo é eficaz, se ele convence o público da relevância de uma decisão política, não somos capazes de relacionar a eficiência e utilidade potencial para

⁵⁸¹ Tradução livre do autor. Texto original: “Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière que c’est seulement en fonction de cette situation unique qu’il doit se décider: les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée. Dans le tumulte des événements du monde, une maxime générale est d’aussi peu de secours que le souvenir des situations analogues qui ont pu se produire par le passé, car un pâle souvenir est sans force dans la tempête qui souffle sur le présent ; il n’a aucun pouvoir sur le monde libre et vivant de l’actualité”.

determinar que esta escolha é realmente o melhor possível”⁵⁸². Mas fato é que ele serve de argumento para se justificar a mudança sobre a inércia (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005).

Para Emanuelle Danblon (2008), ao tratar da narração como argumento, ela assegura que o orador, em uma deliberação, constrói uma imagem de um homem experiente ao trazer uma narração de um acontecimento presente na memória coletiva da comunidade, ou seja, ao valer-se de um exemplo histórico (*paradeigma*). Como reforça Ferry (2011), a importância desse argumento se dá pelo sentimento e interpretação que ele provoca na comunidade visada, dando uma representação viva do que está em discussão, funcionando, por assim dizer, semelhante às histórias, às fábulas e aos provérbios.

Contudo essa representação viva causada pelo uso do exemplo em uma argumentação se dá de maneira diferente da explicação da realidade, sobretudo, das narrativas mitológicas⁵⁸³, porque, como argumenta Ferry (2011, p.126), “se o exemplo é uma maneira de dar sentido ao mundo, neste sentido, não é um status epistemológico, mas um status que pode ser semelhante a uma ficção”⁵⁸⁴. Dessa maneira, o exemplo retórico para fins deliberativos retira sua relevância do poder de representação, do “como se”, pois, “a decisão certa poderia ser evidente à medida que a deliberação envolve um futuro necessariamente incerto”⁵⁸⁵ (FERRY, 2011, p. 126-127). Sendo assim, em diálogo com Emanuelle Danblon⁵⁸⁶, Victor Ferry (2011, p. 127) conclui que “seria indiferente à força persuasiva do exemplo que ele seja tirado de fatos reais ou inventados: o importante é que o público tem de compartilhar uma leitura do mundo com o orador e uma visão das ações necessárias a resolver questões abrangidas pela decisão”⁵⁸⁷. Será mesmo? É fato que compartilhar da visão de mundo é muito importante, mas, não haveria diferença entre

⁵⁸² Tradução livre do autor. Texto original: “Si l'exemple est efficace, s'il convainc l'auditoire de la pertinence d'une décision politique, nous sommes dans l'impossibilité d'établir un rapport entre cette efficacité et une éventuelle utilité pour déterminer que ce choix est effectivement le meilleur possible”.

⁵⁸³ O mito nas culturas antigas e orais, como explica Ferry (2011, p. 126) recorrendo aos estudos de Danblon, tem um valor epistemológico total e completo e a narração visa a explicação da realidade.

⁵⁸⁴ “Si l'exemple est un moyen de donner du sens au monde, ce sens n'a pas un statut épistémologique, mais un statut qui pourrait être apparenté à une fiction”.

⁵⁸⁵ Tradução livre do autor. Texto original: “la bonne décision pouvait être évidente alors que la délibération porte sur un avenir nécessairement incertain”.

⁵⁸⁶ Tradução livre do autor. Texto original: “On l'a dit, l'exemple en tant qu'argument du délibératif est souvent un événement marquant, présent dans la mémoire orale de la communauté. Mais il peut aussi bien être une histoire exemplaire, une fable, une légende ou encore des formes hybrides entre le proverbe et la parabole, sortes de petits récits gnomiques que l'orateur utilisera pour «illustrer» son propos. En conséquence, le critère de la fiction ou de la réalité n'est pas pertinent pour la qualité rhétorique de l'exemple, et partant, pour sa force persuasive”. (DANBLON, 2004 *apud* FERRY, 2011, p. 127).

⁵⁸⁷ Tradução livre do autor. Texto original: “serait indifférent pour la force persuasive de l'exemple qu'il soit tiré de faits réels ou inventés: l'important est qu'il dispose l'auditoire à partager une lecture du monde avec l'orateur et une vision des actions à mener face aux enjeux sur lesquels porte la délibération.”

se retirar um exemplo de fatos reais ou inventados? Acredito que cada caso é um caso a ser observado na argumentação concreta, ou seja, dependendo da finalidade do que está em questão, porque não se argumenta em favor da proposição de uma lei sobre fatos inventados, mesmo que não se concorde com o sentido atribuído aos fatos, ou mesmo, qual efeito teriam os exemplos [10; 12] que analisei há pouco sobre o acirramento social em torno do evento polêmico religiosoafetivo?

Em certos casos, embora não se possa duvidar a respeito de um acontecimento, a interpretação dada a ele pode ser objeto de contestação, não seu estatuto de fato. Seria talvez nesse sentido que os proponentes do *Tratado* argumentaram: “seja qual for a maneira pela qual o exemplo é apresentado, em qualquer área que se desenvolva a argumentação, o exemplo invocado deverá, para ser tomado como tal, usufruir estatuto de fato, pelo menos provisoriamente” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 402); já que a confiança na conclusão depende da realidade que ele evoca. Embora, o argumento pelo exemplo possa ser sempre contestado, no entanto, ao se recorrer a exemplos, “o que poderá ser discutido [...] é o alcance da regra, que justifica o caso particular mas não o próprio princípio de generalização”, assegura Perelman (1999, p. 119).

Nessa situação, seria possível considerar que tanto o exemplo factual e o histórico quanto o inventado servem para fundar uma determinada regra? No caso, poder-se-ia propor uma lei como o PLC 122 a partir apenas de exemplos inventados para generalizá-los? Parece que Perelman e Olbrechts-Tyteca compreendem que não, já que eles devem gozar do *status* de fato. No entanto, para se refutar a necessidade desse PL, é possível se inventar exemplos com casos hipotéticos? Parece que sim. O que se questionaria, necessariamente, não o exemplo em si, contudo o alcance da regra para a qual ele funciona como caso particular.

Dessa maneira, o que está em questão é quais exemplos o argumentante pode lançar mão e como, em cada situação, os efeitos de sentido desses argumentos vão funcionar. Pode-se dizer que sua força persuasiva depende de como a interpretação do acontecimento será processada, podendo, inclusive, ele ser objeto de polêmica, como coloca Amossy (2010), já que pode haver uma divergência de interpretação a respeito de um mesmo acontecimento histórico, ou ainda, não se concordar a respeito da tese que ele está sendo orientado a fundar numa argumentação. Ora, mesmo que um exemplo seja um fato, mas dependendo de a qual causa se vincula aquele fato, pode-se ter sobre ele uma divergência profunda, como se observa a respeito dos casos trazidos de violência ao homossexual nos diferentes pronunciamentos em análise logo à frente.

No caso de uma polêmica na instância deliberativa, além de podermos observar quais são esses exemplos mais mobilizados, em uma polêmica como a religiosoafetiva, até porque, *o Tratado* diz-nos que o exemplo serve tanto para fundar uma norma como para infirmá-la (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005). Sendo assim, cabe buscar compreender como funcionaria o exemplo enquanto ato polêmico. Nesse caso, preciso mostrar a natureza dos exemplos históricos, tanto os fundantes quanto os que servem enquanto analogias. De igual maneira, buscar compreender quais são os exemplos que são utilizados para infirmar as regras; compreender, por assim dizer, em que sentido eles são polêmicos.

10.2.2 Exemplos fundantes

Os exemplos, nem sempre são polêmicos em si mesmos, porém eles se tornam em função da norma a respeito das quais são mobilizados para servirem de caso, quando um caso torna-se argumento para sustentar um posicionamento, ele entra na dinâmica semântica do problema em questão. Nessa polêmica religiosoafetiva, tenta-se mostrar que há uma homofobia generalizada na sociedade brasileira, cuja causa são os valores fundamentais da sociedade, logo, haveria a necessidade de uma lei contra a homofobia. Ora, sob esse evento, mesmo que não houvesse outras marcas explícitas da modalidade polêmica, poder-se-ia na análise dos pronunciamentos perceber a polêmica de maneira velada, uma vez que os argumentos não são uma resposta direta a outros argumentos explicitamente dados, já que a polêmica pode muito bem se manifestar em uma modalidade mais negociada (AMOSSY, 2008). Com mais razão, porque polêmica, no sentido que aqui tenho tomado, diz respeito ao ódio velado ao valor do outro manifestado na argumentação, porquanto, na oposição de teses profundamente dicotômicas, de maneira que é possível identificar as teses (ou posicionamentos) que se opõem polemicamente, podendo se ver ali a imanização semântico-discursiva dos demais atos polêmicos.

Assim, se o argumento por exemplo é descritivo, apresentando “fatos”, a polemicidade, neste caso, é atraída pelo posicionamento que ele é mobilizado para sustentar. Observa-se isso no pronunciamento de Ivair Augusto dos Santos, na Audiência Pública de maio de 2007, em que ele faz um discurso com vistas a mostrar que o espírito do PL122 está de acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos em seu artigo 1º: “todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos, são dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade” e tentará mostrar que o PL será um resgate da [15a] “complexidade e a autoridade dos direitos humanos no Brasil” (BRASIL. CDH, 2007, p. 11). Para tanto, ele prefere não recorrer a uma argumentação formalista do âmbito jurídico,

preferindo, no entanto, contar “fatos”: [15b] “os fatos com que eu convivi nos últimos doze anos na Secretaria Especial dos Direitos Humanos, e eu faço questão de relatar alguns deles” (BRASIL. CDH, 2007, p. 11). Utiliza-se de um *storytelling*⁵⁸⁸, uma narrativa a partir da experiência pessoal, adotando um estilo persuasivo e adequado a relatar sofrimentos psíquicos e afetivos, uma estratégia bastante eficiente para sensibilizar, sobretudo numa cultura afetiva em que se vive atualmente, como mostrou Eva Illuz (2011).

Como disse Aristóteles, “as emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer” (*Retórica*, II, 2, 1378b). Assim, a estratégia da exposição de Ivair é apelar para os *pathos*, construir seus argumentos no âmbito das emoções, fazendo o outro sentir com ele a dor que ele sente ao ter convivido com os casos, ele argumenta: [15c] “quando eu falo em Direitos Humanos, eu falo desse tipo de amor, de saber compartilhar, qual é a vivência do outro, é desse amor que eu estou falando quando eu me refiro na minha fala”. (BRASIL. CDH, 2007, p. 11). Aqui ao apelar ao sentimento de empatia, retoricamente o argumentante tenta persuadir apelando à compaixão-misericórdia⁵⁸⁹ (*éleos*, piedade), a qual, segundo Aristóteles “consiste numa certa pena causada pela aparição de um mal destruidor e aflitivo, afetando quem não merece ser afetado, podendo também fazer sofrer a nós, ou a algum dos nossos” (*Retórica*, II, 8, 1385b). O argumentante tenta, portanto, acionar tal emoção através de um valor muito próprio ao discurso cristão, o amor, que se traduz em misericórdia; vale lembrar aqui o mandamento jesuânico que diz: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (*Mateus*, 22:39). Isto mostra da parte do orador que seus adversários são honrados⁵⁹⁰, porque são capazes de sentir compaixão, mas não apenas isso, que eles têm o dever de agir com misericórdia enquanto cristãos.

Ora, se essa estratégia patêmica busca despertar a compaixão, ao mesmo tempo ela visa, ao menos veladamente, aplacar a indignação que o espírito religioso está sentido ao ser, a seus olhos, injustamente acusado de homofobia. Isso porque, se a misericórdia é sentida à vista de um mal injustamente sofrido, a indignação é resultante de um mal também injustamente sofrido, afinal, “estas paixões serão seguidas das suas contrárias”, neste caso, Aristóteles diz-nos que “contrapõe-se sobretudo à piedade o que se chama indignação. À pena que se sente por males imerecidos contrapõe de algum modo, embora provenha do mesmo caráter, a pena

⁵⁸⁸ Significa contar uma história, fazer uma narrativa (GALLO, 2014).

⁵⁸⁹ Acompanho a perspectiva de Souza e Figueiredo (2010), que é semelhante a de Michel Meyer no prefácio de *Retórica das paixões* de Aristóteles, que traduzem *éleos* como misericórdia/compaixão e, por vezes, piedade.

⁵⁹⁰ Aristóteles diz que “sente-se piedade quando se crê que existem pessoas honradas (aquele que não tem consideração por ninguém pensará que todos são merecedores de mal)” (*Retórica*, II, 8, 1386a).

experimentada por êxitos imerecidos” (*Retórica*, II, 9, 1386b). Nisso, vê-se que até mesmo na estratégia retórica no nível do *pathos* há uma oposição polêmica constitutiva, o que daria um estudo assaz interessante, entretanto, não dá tempo adentrar nos meandros dessa questão.

Ivair dos Santos, ao final, deixa-nos saber que seus exemplos são para responder a uma voz que diz que os direitos humanos não são para a comunidade LGBT.

[16] Esse sentimento que a gente conviveu, eu convivi e convivo nos últimos doze anos recebendo casos desse tipo, casos de violência, e alguém veio dizer para mim que os Direitos Humanos não é para eles. Com base no quê? Que a Constituição não é para a população GLTB. Com base no quê? Esses não merecem compartilhar nenhum tipo de sentimento em relação a essas pessoas. Eu tenho que tratá-los como indiferentes, agora essa dor eu queria que vocês pudessem compartilhar comigo.” (BRASIL. CDH, 2007, p. 14).

Assim, ao tempo em que responde, polemicamente, essa voz, ele argumenta no sentido de persuadir que os direitos humanos precisam ser efetivos para os homossexuais no Brasil e um caminho é o PLC 122/2006. Deste modo, no mesmo instante em que polemiza com essa voz, ele polemiza com os que são contrários ao PL, porque se este é uma atualização dos direitos humanos e está sendo rejeitado, então, de alguma maneira, está dizendo na prática que os direitos humanos não são para a comunidade LGBT. Ora, nisso reside o traço polêmico desse pronunciamento, porque como assegura Maingueneau, “Para que uma polêmica se desenvolva, é preciso que indivíduos que ocupam determinado lugar percebam certos enunciados como intoleráveis do ponto de vista desse lugar, a ponto de julgarem necessário entrar em conflito com sua suposta fonte” (2015, p. 101), cuja polêmica se dá pela natureza constitutiva da identidade do posicionamento em questão.

Ivair então busca mostrar que o PL é um remédio para um mal constitutivo de todas as instâncias sociais.

[17] A Declaração Universal dos Direitos Humanos, então, ela não faz, ou seja, ela prega a nenhum tipo de distinção, ou seja, a base da nossa declaração está nesses dois artigos em especial, que são dois princípios, o princípio da igualdade, você não tratar pessoas com discriminação, mas desde 1995, o primeiro caso que chegou às minhas mãos quando eu trabalhava no atendimento a denúncias de violência, o primeiro caso que me chegou, que me chamou a atenção, foi de um jovem que não conseguiu ser atendido no hospital. O jovem entrou e ele foi identificado como gay, tinha levado uma facada e o hospital disse: “não vamos atender você e pronto, acabou”. Ele foi na polícia, e quando você lia o relato, você percebia uma coisa interessante, ou seja: ele, de vítima, passava a ser réu, ou seja, o fato dele ser homossexual declarado o tornava, a princípio, já de vítima para réu, todo o processo fazendo com que ele fosse o culpado de levar uma facada. Não havia nem explicação do que, mas ele já era culpado a priori. (BRASIL. CDH, 2007, p. 12).

Além da discriminação sofrida pelas autoridades hospitalar, o jovem sofreu também discriminação das autoridades policiais. Na sequência, o orador cita mais um exemplo, dessa feita, casos em que a discriminação começa pela família.

[18] E os casos que eu fui verificando, inclusive de mães, não é, há casos chocantes onde não só a mãe reprimia como estimulava que a pessoa fosse prostituta, ou seja, levava para a prostituição, ou seja, a família não é o primeiro lugar onde esse menino, esse jovem, recebe a sua atenção, que é uma coisa que me chocou muito com relação a isso.

Em seguida, ele intercala vários pequenos exemplos ilustrativos de como um homossexual é discriminado nas piadas de programas de televisão, na sala de aula, no emprego e fala da discriminação policial, contando um caso de abuso de autoridade por parte de policiais contra dois travestis⁵⁹¹.

[19] Eu lembro do caso que eu acompanhei de Salvador. Dois meninos estavam sentados na beira da praia, conversando como nós estamos conversando. De repente chegou a polícia e falou: “escuta, vocês estão fazendo o que aqui? Os dois vão ter que entrar no mar”. “Entrar no mar, mas eu não sei nadar”. “Vai entrar no mar”. Entrou e morreu? Por quê? Porque era gay. (BRASIL. CDH, 2007, p. 13).

A violência física é a violência prototípica que o homossexual sofre, portanto, ela tem lugar nos casos trazidos para sustentar a argumentação que funda o PLC 122. O sujeito argumentante cita mais um caso de violência contra um cozinheiro que foi agredido e arrastado por dois motoqueiros, os quais, depois, vão tomar cerveja:

[20] Um cozinheiro, um menino jovem, vinte e um anos, estava lá fazendo a sua... terminou o dia de trabalho, o que ele faz? Vai para casa. No meio do caminho aparece alguns motoqueiros, “está fazendo o que aqui? Você é gay e tal, vai apanhar”. Aí bate, bate, bate. Aí amarra o menino na motocicleta e arrasta. Aí depois o menino está lá, vem e tal, aí vão tomar cerveja. Aí continua. (BRASIL. CDH, 2007, p. 13).

Com mais esse exemplo terrível, o orador mostra que não apenas um setor da sociedade pratica violência física, cuja consequência pode ser a morte, mas a própria estrutura social favorece o resultado dessa violência.

[21] Então em cima dessa verdade que eu vivenciei, que eu vivencio no meu dia, com o meu espírito cristão, que eu peço para vocês o seguinte: essa lei é importante não para mim, para você, mas é para todos nós como Serys [seres] humanos. É só isso [palmas] (BRASIL. CDH, 2007, p. 14).

Vemos, nesses casos, que o sujeito argumentante busca persuadir pela compaixão, na tentativa velada de aplacar a indignação contrário ao PL, ao mesmo tempo em que mostra os exemplos para apontar injustiças sofridas. Por ser assim, ele busca gerar certa indignação contra tal estado

⁵⁹¹ O professor Jean Wyllys retoma o caso em sua fala e complementa com esta informação.

das coisas, o que em certo nível os religiosos compartilham, já que opõem-se à violência ao homossexual. No entanto, eles não compartilham nos mesmos termos a indignação.

De todo modo, vê-se que a modalidade do pronunciamento não é essencialmente polêmica com certo “tom” polêmico e seus registros de negação, interpelações, injúrias, violência verbal (MAINGUENEAU, 2015; AMOSSY, 2008; 2014), ou mesmo não há a desqualificação aberta do outro, ao contrário. Ou seja, há um compartilhamento de indignação, um apelo à sensibilidade humanitária, democrática e cristã do outro. Então, como a polêmica se mostra? A polêmica se mostra, nitidamente, na regra (posicionamento) que os exemplos são convidados a fundar, o PL122. De maneira que os exemplos são, na verdade, os “efeitos”, cuja causa é a homofobia da sociedade, seus valores e instituições.

10.2.3 Exemplos invalidantes

Todo exemplo pode ser remetido a outro invalidante, ou o que se chama de *exemplum in contrarium*. Neste tipo de exemplo é possível ver nele uma natureza mais polêmica, pois ele se constitui uma resposta ao argumento do outro, de maneira que é possível por meio dele enxergar seu outro. Contudo, é importante se observar que esses exemplos só podem ser interpretados dentro da situação para buscar compreender o porquê de um se contrapor ao outro.

O exemplo funciona também dentro da cadeia causal em que a relação vai do efeito à causa. Nos excertos em análise, como já disse, é possível ver quais exemplos são acionados para mostrar que o PL pode ser a causa de outras discriminações e violências. Por ser assim, está em questão uma argumentação pragmática, porque “as consequências, fonte do valor do evento que as acarreta, podem ser observadas ou simplesmente previstas, podem ser cabais ou puramente hipotéticas; a influência delas se exercerá sobre a conduta ou unicamente sobre o juízo” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 304).

Interpor um *exemplo invalidante* é uma maneira de se opor à tese defendida ou à lei universalizante para a qual ele é um caso particular, como diz Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 402-403), “A rejeição do exemplo, seja porque é contrário à verdade histórica, seja porque é possível opor razões convincentes à generalização proposta, enfraquecerá consideravelmente a adesão à tese que se queria promover”. Isso significa que é possível se opor à norma, de cujo exemplo se serve de base para generalização, mas se pode fazer isso utilizando um outro exemplo, que pode ser, inclusive, hipotético, é o que me interessa analisar.

Tento aqui destacar alguns casos em que os exemplos são polêmicos, cuja tentativa é funcionar como casos invalidantes. No enunciado abaixo [22], o *exemplo fundante* pode ser visto sob o acento valorativo do jurista Paulo Costa de absurdidade da regra em que se atingiria não apenas o comércio como a todos que dele dependem.

[22a] Outra coisa importante é um princípio do direito penal que é o princípio da pessoalidade da pena, ou seja, o impedimento de ingresso de uma pessoa num determinado estabelecimento em razão da discriminação, levará a suspensão - passem Srs. Senadores - de três meses da atividade do empresário [23b], ou seja, [por exemplo] se algum dono de bar, de restaurante, cometer um ato indevido de discriminação, o seu estabelecimento será fechado por três meses. *Isso é uma coisa absurda* porque a penalidade [por exemplo] será aplicada ao seu gerente, aos seus funcionários, à família dos empregados que ficarão por três meses sem ter rendimento [23c], e além do que, no princípio da economia, o princípio da liberdade de iniciativa, que visa resguardar o livre funcionamento do mercado. (BRASIL. CDH, 2007, p. 9, itálico meu)

No caso acima, o argumentante se esforça para mostrar que a nova norma contradiria o princípio de pessoalidade da pena e de liberdade de iniciativa, cujo exemplo [22a] é usado para mostrar isso. Assim, ele tenta reduzir o *tipo penal* ou a norma generalizada pelo exemplo fundante a uma consequência próxima ao absurdo (*reduction ad absurdum*), tanto que ele diz: “*isso é uma coisa absurda*”, uma vez que a pena atingiria uma gama de pessoas sem culpa [22b]. Tal procedimento está no âmbito da demonstração e é análogo ao ridículo na argumentação, quando afirmação do outro é inadmissível porque suas consequências seriam ridículas. Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 233) asseguram que “uma afirmação é ridícula quando entra em conflito, sem justificção, com uma opinião aceita” ou um princípio admitido. Neste caso, “no princípio da economia, o princípio da liberdade de iniciativa” e o da individualidade da pena.

Ora, para quem é do campo religioso, essa nova regra pode parecer ridícula. No entanto, pode não o ser para o outro campo, porque tem uma outra forma de hierarquizar os valores e julga o valor que defende mais importante de ser protegido do que os princípios que ele possa vir a coagir.

Outro exemplo que usa de estratégia semelhante é o do Reverendo Guilhermino:

[23] Do jeito que está não pode prosperar, assim pensamos nós, e lembramos inclusive o que está preceituado nos artigo 7º, 8º, A e B, onde permite as manifestações de intimidade e de sexualidade publicamente, contrariando o decoro e contrariando também o ensinamento de que nós precisamos respeitar o pudor público. Porque se consagrarmos esse tipo de princípio, nós vamos contemplar relações sexuais lícitas ou ilícitas nos corredores desta Casa e quem sabe até em bancos de Igreja. Para efeitos desta lei... (BRASIL. CDH, 2007, p. 27).

Aqui, contesta-se a lei pelas consequências ridículas que ela geraria, “relações sexuais lícitas ou ilícitas nos corredores desta Casa e quem sabe até em bancos de Igreja”. Tais atos seriam

contrários à moralidade pública tradicional e ao decoro institucional. Veja que alguns exemplos são polêmicos pelos elementos que correlacionam na formulação, cuja adesão não terá do outro grupo porque a interpretação do caso se baseia em valores que são contraditórias à hierarquização dos valores do outro campo, havendo uma espécie de simulacro. No seio desse argumento acima há, por seu turno, um desacordo, como coloca a Deputada Cida Diogo:

[24a] Então, eu gostaria aqui de colocar que quando respeitosa e reverendo que falou à Mesa cita a questão dos homossexuais estarem de público assumindo o carinho, o amor, o afeto por uma outra pessoa do mesmo sexo, eu fico me perguntando aqui: por que é que... quando um heterossexual faz isso de público, ninguém questiona? [palmas] Por que é que não pode? [24b] Agora a lei é clara: externar carinho, amor, afeto de público, a lei não pune ninguém, mas a lei pune também os heterossexuais que resolvem ter relação sexual no meio do restaurante, no meio da rua, então ela vai punir qualquer um porque isso está colocado na lei [palmas] e é para todo mundo. A lei tem que ser para todo mundo, hetero e homossexual. [...] Eu tenho absoluta certeza que se nós conseguirmos avançar nesse país na perspectiva do respeito, as pessoas que querem apenas... eu sempre digo isso, as pessoas querem apenas exercer a sua orientação sexual, ela não quer agredir ninguém, ela não quer passar na frente de ninguém, ela não quer ser diferente de ninguém. (BRASIL. CDH, 2007, p. 48).

A contra-argumentação da Deputada coloca em questão uma contradição do Reverendo ao explorar [23] o ridículo das consequências da lei de ultraje público ao pudor⁵⁹², o que se configura aos olhos de Cida Diogo como uma falácia, um *argumentum ad consequentiam*. De acordo com ela, [24b] o PLC 122 não sanciona a manifestação pública homossexual que contradiga a lei do pudor público do *Código Penal*, assim, ela utiliza-se de um *ad hominem* para expor a contradição do Reverendo Guilhermino.

Quanto a isso, o que está discursivamente em questão é que o próprio ato de manifestação pública entre homossexuais, mesmo aqueles que não configurariam crime entre os heterossexuais, aparece à paisagem moral de alguns sujeitos religiosos tradicionais como obsceno. Isso porque tal ato fere o senso de pudor de muitos religiosos tradicionais, um ultraje à sua forma de ver a *lebenswelt*, o que seria uma espécie de sacrilégio público (SCRUTON, 2017). Claro que isso não se aplica a todos os religiosos tradicionais, porém a uma parte sim.

Ao final da audiência de 2011, o clima esquenta entre o Senadora Marta Suplicy e o Senador Magno Malta, de maneira que ambos travam um debate alternando turnos de fala, algo possível na Audiência Pública quando se dá o direito de réplica ao se ser mencionado. Trago então o exemplo em que Marta Suplicy discorda da afirmação de que não se mata por crime de

⁵⁹² “Art. 233 - Praticar ato obsceno em lugar público, ou aberto ou exposto ao público: Pena - detenção, de 3 (três) meses a 1 (um) ano, ou multa”. Código Penal, Decreto-Lei 2.848/40.

homofobia no Brasil. Nesse enunciado, pode-se ver a tese e o exemplo utilizado para fundar a tese em confronto.

[25a] Mata-se por crime homofóbico neste País, infelizmente. [25b] Agora, se V. Ex^a vai fazer um discurso dizendo que os crimes são porque a pessoa incomodou, por qualquer motivo e que existe esfaqueamento de pessoas portadoras de síndrome de Down ou de surdos ou de deficientes, o senhor faz à vontade, mas não corresponde à realidade. (*Palmas.*) [25c] Não corresponde à dor, não corresponde ao que essa mãe estava ali falando, que mataram o seu filho; não corresponde àquele pai que teve a orelha decepada, porque foram confundidos com casal *gay*. Não corresponde, Senador! O senhor pode falar o quanto o senhor desejar, mas a rua tem a verdade. E a dor que sentem os pais que têm seus filhos assassinados por homofobia está presente. (BRASIL. CDH, 2011, p. 26, itálico do autor)

Mata-se por crime homofóbico é a tese defendida [25a], cuja negação polêmica vem da fala do Senador Magno Malta, já mencionada [8]⁵⁹³, o qual afirma que o Brasil não é homofóbico, cujas mortes de homossexuais se dão porque há um problema de violência generalizada. Nesse exemplo, vê-se que a negativa não é lateral ao argumento, por mostrar consequências. Todavia há um confronto agônico no seio do próprio argumento por exemplo, de maneira que ele serve como *exemplo ao contrário*, porquanto, ele tem uma natureza propício à polêmica.

Ora, como tenho apontado, os exemplos servem tanto para fundar como para infirmar uma regra. Para os autores do *Tratado da argumentação*, um exemplo invalidante pode resultar na rejeição da lei que o engloba ou em sua reformulação. Ou seja, se há um enunciado que é resultado de generalização de vários casos particulares e, dentre eles, é possível colocar um caso invalidante, essa norma pode ser rejeitada. Porque, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 405), “isto supõe, no limite, que este era previsível antes da formulação da regra”. É, portanto, sob esse expediente que os sujeitos antiplc122 atuam para buscar a rejeição do PL.

No entanto, duas saídas são possíveis, “a lei poderá ser sempre mantida, atribuindo-lhe um alcance ligeiramente diferente, que levaria em conta o novo caso”. Ou, “poder-se-á igualmente mantê-la restringindo-lhe o campo de aplicação, recorrendo, por exemplo, à noção de *exceção*⁵⁹⁴” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 405). Perelman (1993, p. 120) ainda assegura: “Se o argumento pelo exemplo pode ser sempre contestado, já o mesmo não se passa com o caso invalidante que, a menos que seja desqualificado, obriga a rejeitar ou pelo menos a modificar a regra à qual se opõe”. O que, de fato, acontece já que o PL122, tanto sofreu

⁵⁹³ [8] “Não vivemos em um país homofóbico. O homofóbico quer matar... [interrupção] Quem agride homossexual no Brasil agride aposentado. Quem mata um homossexual hoje mata um portador de deficiência” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

⁵⁹⁴ A exceção faz com que a regra não seja absoluta e pode-se especificar em quais casos ela não se aplica.

modificações de 2007 a 2011 para se colocar exceção explicitamente no art.3º ao discurso religioso⁵⁹⁵, quanto à descrição do tipo penal, trocando os verbos “incitar” e “praticar” por “induzir”. Por isso, julgo importante dar uma atenção analítica aos exemplos, porque, de certa forma, eles são a base para a proposição do PLC 122/2006, de igual modo, para sua rejeição por parte dos opositores.

10.2.4 Exemplos contraproducentes

Há um tipo de argumento pelo *exemplo contraproducente*, através do qual se busca mostrar que se a regra da qual ele discorda for sancionada e aplicada, ela terá efeito contrário ao pretendido. O uso desse tipo argumento é identificado por Hirschman (1992), em sua obra famosa *Retórica da intransigência*, como parte de uma retórica reacionária, chama-o de “efeito perverso”, mas a questão é mais complexa do que isso, como aponta a crítica de Angenot (2008; 2015) e não entrarei no mérito da questão.

O *exemplo contraproducente* funciona da seguinte maneira: ao exemplo (fundante) de que homossexuais são rejeitados no emprego por serem homossexuais tem de ter uma lei que reprima isso. Contrapõe-se, por sua vez, a ele o exemplo (invalidante) de que um homossexual ao ser despedido poderá alegar ter sido por discriminação e não por justa causa, porquanto, não deveria haver essa lei. A consequência disso seria, por exemplo (contraproducente): os patrões não quererem mais contratar homossexuais para, ao serem despedidos por justa causa, não correrem o risco de ter de se explicar na justiça, o que seria prejudicial ao próprio homossexual.

Veja que há uma hierarquia de exemplos, numa relação bastante polêmica. No entanto, pode-se analisar a presença dos dois outros exemplos (*fundante* e *invalidante*) ao ser acionado apenas o *exemplo contraproducente* na argumentação. Assim como pode-se enxergar por meio do polêmico o invalidante, a diferença é que o contraproducente pressupõe, de uma só vez, os dois outros (o fundante e o invalidante). Vejamos o caso em que isso acontece:

[26a] Você veja, por exemplo, a questão que altera a CLT, que trata da dispensa direta ou indireta em função da discriminação. [26b] Estaríamos criando então uma vitaliciedade por orientação sexual, uma estabilidade no emprego por orientação sexual, [26c] o que na minha opinião geraria, inclusive, um contra-argumento contra as próprias pessoas, que nenhum empregador, nenhum patrão, gostaria de contratar alguém já sabendo que depois

⁵⁹⁵ “Art. 3º O disposto nesta Lei não se aplica à manifestação pacífica de pensamento decorrente da fé e da moral fundada na liberdade de consciência, de crença e de religião de que trata o inciso VI do art. 5º da Constituição Federal.” (BRASIL, 2011).

não poderia demiti-lo, ou seja, [26d] se criaria uma situação em que a questão da justa causa seria colocada de lado.

O exemplo é acionado pelo orador para reforçar a tese [26a] de que as penas são desproporcionais, incluindo a da CLT (Consolidação das Leis do Trabalho). Veja que o orador traz uma interpretação a partir do exemplo invalidante [26d] (que um homossexual, ao ser despedido, poderá alegar ter sido por discriminação e não por justa causa), cuja presença pode ser notada pelo acento avaliativo polêmico que ele dá: [26b] “Estariamos criando então uma vitaliciedade por orientação sexual, uma estabilidade no emprego por orientação sexual”. Por conta disso, ele rejeita a nova norma e traz um exemplo contraproducente para justificar sua rejeição: [26c] “o que na minha opinião geraria, inclusive, um contra-argumento contra as próprias pessoas, [por exemplo] nenhum empregador, nenhum patrão, gostaria de contratar alguém já sabendo que depois não poderia demiti-lo”. Vê-se que a força desse exemplo é de um *argumento pragmático*, rejeita-se algo pelos efeitos de uma ação.

Na audiência pública de 2011, o Senador Marcelo Crivella volta a esse argumento de maneira mais elaborada, sentindo a necessidade de torná-lo mais forte, ele usa a estratégia do exemplo hierarquizado, em que passa de um exemplo a outro, de um caso particular a outro, de modo que o primeiro tende a sustentar o segundo.

[27a] Recentemente, na sua terra [Senador Paulo Paim], lá no Rio Grande do Sul, foi proferida uma sentença beneficiando um idoso. O idoso pediu à Justiça para não pagar aluguel do apartamento em que morava, e o juiz disse: “Olha, realmente é direito dos brasileiros ter habitação, educação, saúde. Então, o senhor, a partir de hoje, não pague mais aluguel ao proprietário do seu apartamento. O Estado que o indenize”. E o que ocorreu com isso, Senador Paim? Lá na sua terra, os proprietários não querem mais alugar imóveis para idosos porque acham que não vão receber o aluguel com o qual estão contando para sobreviver. [26b] Às vezes fazemos uma lei ou damos uma sentença e ela acaba saindo pela culatra.

[27c] Se nós criarmos, no arcabouço jurídico brasileiro, privilégios para brasileiros que são como nós... Um homossexual é como um evangélico, como qualquer outro, ele tem os mesmos direitos e os mesmos deveres. [26d] Se nós criarmos garantias especiais, eles vão ser discriminados. Se nós fizermos observações características para o acesso ao emprego, isso poderá ter um efeito colateral indesejável. Pode ser que a pessoa diga: [26e] “Eu não vou mais contratar homossexual porque depois não posso mandá-lo embora. Ele é faltoso, não é competente, mas, por ser homossexual, está protegido, e eu serei processado”. (BRASIL. CDH, 2011, p. 21).

O Senador Crivella traz um caso em que os inquilinos passaram a não mais alugar para os idosos porque a justiça abriu um precedente de os idosos contestarem o pagamento judicialmente. Assim, ele utiliza-se de um exemplo real para reforçar o seu exemplo hipotético, baseado no mundo possível. Ao focar esse enunciado formulado pelo argumentante, vê-se que ele lança mão de um argumento pelo *exemplo contraproducente* para pôr-se contra a regra que diz que

criminalizaria o patrão por dispensa tendo por causa a discriminação. O *exemplo contraproducente* serve à seguinte regra: [27d] “Se nós criarmos garantias especiais, eles vão ser discriminados. Se nós fizermos observações características para o acesso ao emprego, isso poderá ter um efeito colateral indesejável”. Daí, segue-se o *exemplo contraproducente*: [27e] “Eu não vou mais contratar homossexual porque depois não posso mandá-lo embora. Ele é faltoso, não é competente, mas, por ser homossexual, está protegido, e eu serei processado”.

Se isolarmos o exemplo, é possível, a partir dele ver dialogicamente e polemicamente quais outros que ele responde: é possível fazer uma análise de que quando se tem um *exemplo contraproducente*, ter-se-á um *exemplo invalidante* em oposição a um *exemplo fundante*. Por isso, a polemicidade do argumento contraproducente é curiosa, porque ele leva em consideração o outro, mostra se importar com a questão, para com ele tentar demonstrar que suas escolhas são, no final, ruins e que não devem ser perseguidas ou acolhidas. Ele diz: aquele que você imagina está ajudando, na verdade, estará prejudicando.

Os três usos distintos do exemplo nessa polêmica servem à finalidade de fundar ou de intensificar a adesão ou a dissuasão sobre o PLC 122, ou um novo: o primeiro analisado, o argumento que se mostra polêmico por intensificar a adesão a um posicionamento polêmico. O segundo, o *exemplo invalidante* que retira sua polemicidade já de sua oposição a seu outro e o terceiro que é o argumento contraproducente. Assim, para os argumentantes afetivossexuais (2) há correlação positiva entre A (sociedade brasileira/ posicionamentos cristãos) e B (preconceito/homofobia), portanto a lei precisa ser aprovada [15, 16, 17, 18, 19, 20,21, 25]. No entanto, para os religiosos não há tal relação causal entre A e B nos termos colocados, portanto, a lei deve ser rejeitada/modificada [8, 22, 23/24], ou deve-se propor outra lei que criminalize toda forma de preconceito, porque os exemplos [10, 11, 12] mostram que o motivo propositivo do evento polêmico é a causa também de preconceito, ou seja, há correlação positiva entre C (PL122) e D (preconceito aos cristãos), o que o sujeito afetivossexual não concorda nesses termos [13,14].

10.3 ANALOGIAS POLÊMICAS

Para além da função de aproximação da realidade para se esclarecer uma ideia, por meio da *analogia* é possível ver os sujeitos montando o cenário da argumentação pelas imagens que associam a si e aos outros. Por exemplo, os direitos civis dos homossexuais “é a última fronteira

dos direitos civis no Brasil”⁵⁹⁶ (I CONFERÊNCIA NACIONAL LGBT, 2008, p. 69), afirma Julian Rodrigues, militante LGBT e ex-assessor do Dep. Luciano Zica. Tal analogia, ele faz com o fato de se ter avançado com “a abolição da escravatura, com as leis de combate ao racismo, com as políticas afirmativas, avançamos na questão indígena, na questão das mulheres, da criança e do adolescente, das pessoas com deficiência e não conseguimos discutir uma legislação para os LGBT’s” (2008, p. 69). Tem-se aí uma analogia em que realidades diferentes são aproximadas, uma servindo de símbolo para a outra. Mobiliza-se alguns símbolos historicamente positivos associando à sua luta e quem se opõe a tal luta tem como ônus uma imagem assaz negativa.

Ora, inerente então a um processo argumentativo, como o que estamos analisando, está a colagem de imagens a si e ao outro através da analogia, o que funciona como uma forma de desqualificação do outro ou, até mesmo, de demonização, algo comum na polêmica (AMOSSY, 2014). Contudo, como é de se esperar, as relações de imagens não são bem vistas pelos adversários. Em outras palavras, a relação estabelecida entre tema e foro não é aceita, é vista como ofensiva, absurda, de modo que no seio dessa relação o dissenso profundo se revela, apontando uma ruptura de lógicas de base, em nosso caso em questão, uma ruptura na lógica de causalidade.

A *analogia* constitui-se um elemento de prova em suas várias possibilidades. Porém, ela é vista por muitos com desconfiança, pois, ora se lhe atribui o valor de um elemento de invenção importante à inteligência, ora como condição de formulação de hipótese a ser mais tarde verificada, ou ainda há os que dela usam como força de um exemplo ou ilustração. De todo modo, é importante saber em cada caso como a analogia é utilizada e observar com qual finalidade os argumentantes estão a empregando; ademais, é preciso ver qual estrutura mais goza de dignidade argumentativa. No entanto, é importante lembrar que a *analogia* é diferente do *argumento de comparação*, o qual é quase lógico, uma vez que está baseado na experiência e não no princípio de identidade, como o de comparação (FIORIN, 2015).

Com maior clareza, a *analogia* figura com seu digno valor argumentativo quando compreendida como uma similitude de estruturas, de maneira que sua fórmula pode ser: A está para B, assim como C está para D. Aristóteles (*metafísica*, 993b *apud* PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 42) ajuda-nos na compreensão com uma analogia clássica: “Assim como

⁵⁹⁶ Ele faz uma paráfrase do cineasta americano Michael Moore. Moore disse: Os direitos civis dos homossexuais é a última fronteira dos direitos civis nos Estados Unidos” (I CONFERÊNCIA NACIONAL LGBT, 2008, p. 69).

os olhos dos morcegos [C] são ofuscados pela luz do dia [D], a inteligência [A] de nossa alma é ofuscada pelas coisas mais naturalmente evidentes [B]”. Vê-se então que o *foro* são os termos mais conhecidos (olhos dos morcegos e luz do dia), os quais são fundamento para esclarecer a estrutura ou fundar certo valor para o *tema*, compreendido pelos conjuntos dos termos A e B (inteligência e evidência). Com esse exemplo, é possível ver que a analogia extrapola o plano de meramente semelhança, e como diz Paul Grenet citado por Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 424, itálico do autor), “[...] em vez de ser uma *relação de semelhança*, ela é uma *semelhança de relação*.”.

Quando tema e foro fazem parte de uma mesma área, de maneira que podem ser compreendidas por uma mesma estrutura, então, troca-se a relação de analogia pelo de exemplo ou ilustração, passam a ser encarados como dois casos específicos de um mesmo princípio. De modo que nisso reside a base de certa polêmica, já que alguns podem considerar uma analogia como exemplo, no entanto, outro o vê apenas como mera analogia, o que mostra a dissonância de sentidos entre os argumentos, subsumida pela apreensão dos sujeitos argumentantes. Vejamos o caso da analogia histórica.

10.3.1 A analogia histórica

O vínculo no raciocínio analógico não se dá da mesma maneira que no raciocínio dedutivo, em que se transfere a força do acordo ao longo da cadeia dedutiva. No raciocínio analógico, o vínculo é suposto, associado ou inventado, cuja justificação não é tão simples, havendo, portanto, uma ponte entre as zonas do real. Na *analogia histórica* há um acionamento de um acontecimento, o qual tem efeito de sentido na memória argumentativa de cada campo de modo diferente, de maneira que o argumentante a mobiliza com vistas a atingir seus fins argumentativos, como diz Casadei: “Analogia histórica se concentrará basicamente, em interpretar as questões do passado através de reenquadramentos que permitem que sua relação com o presente se estabeleça de forma similar” (CASADEI, 2009, p. 110).

A história pode ser mobilizada para mostrar que a luta de hoje não passa de mais um exemplo da luta do passado, que os mesmos lutadores estão em marcha contra o mal em um caminho progressivo, cujo mal a ser vencido hoje é o mal que deveria ter sido vencido ontem. Portanto, ele é mais um mal de uma mesma categoria, constituindo-se mais um exemplo do que necessariamente uma analogia entre os males. Ou seja, mais um exemplo de uma mesma regra (de uma mesma causa), a luta pela igualdade, contra a opressão, contra as trevas. É nesse sentido que se coloca sobre o mesmo conjunto a luta contra o racismo, a luta contra a opressão feminina,

a luta contra a homofobia. Sendo assim, ao intento argumentativo, neste caso, é mais importante argumentativamente que as analogias sejam tomadas como exemplos.

Ora, as *analogias* no campo afetivossexual têm um efeito de sentido de exemplos históricos. Entretanto, para quem é do campo religioso elas podem não passar de uma pretensa analogia. Enquanto exemplo, elas servem para reforçar o vínculo causal entre estrutura social vigente como causa da homofobia, de igual modo, exemplo de que sempre a Igreja se colocou em favor da opressão.

As *analogias* são feitas pelos defensores do PL para mostrar que a religião errou ao fazer interpretações a respeito de questões que fundaram preconceitos, cuja suposta evidência faria reconhecer que agora, ante ao progresso da história, ela está errando de novo, ficando do lado da interpretação de que homossexualidade é pecado, não sendo, porquanto, a favor do projeto que criminaliza a “homofobia”. Esse enunciado sintetiza bem a *analogia*: “Passamos quinhentos anos com a escravidão, não precisamos de quinhentos anos de homofobia”. O posicionamento central que engendra esse argumento balança entre a possibilidade de um exemplo histórico e de uma *analogia histórica*, pois o argumentante propõe uma dissociação de noções entre religião e as interpretações religiosas equivocadas, as quais geram preconceito, tal qual teria contribuído para a escravidão, o racismo e todos os males “apoiados” pela igreja:

[28] Então as interpretações sobre a relação da divindade com o mundo, que são feitas às vezes pelos homens, esbarram, na verdade, na perpetuação do preconceito. E eu retomo dois exemplos históricos, não é, porque a matéria de meu estudo, na verdade, as teorias são as teorias raciais. No século XIX se dizia que os negros deveriam ser escravos porque eles tinham um culpa originária. O ilustre literato Alfredo Bozi relata que se acreditava que os negros eram marcados, tinham a marca de campo. Do ponto de vista concreto isso significava afirmar que todos os negros eram culpados por terem violentado a figura do seu pai. Hoje nós sabemos que isso era apenas uma interpretação, então não podemos confundir a crença no Deus, que me parece do meu ponto de vista universal, mas esse é o meu ponto de vista, com a interpretação de Deus que é feita pelas organizações ou pelos homens (2007, p. 28).

A pretensão do argumento é de que ele sirva de exemplo de como a interpretação religiosa legitimou o racismo, visando ir ao encontro do posicionamento geral de que dizer que a homossexualidade é pecado é legitimar a homofobia, assim como se legitimou o racismo com essas interpretações. Mas esse argumento é refutado pelos religiosos, como se pôde já verificar na fala [1] do Reverendo Guilhermino, uma vez que eles veem como tentativa de querer relativizar a noção de pecado como sendo um atentado contra a tradição religiosa.

A Senadora Ideli Salvatti, em seu pronunciamento, contra-argumenta a respeito de um posicionamento que assegura que foi um processo natural ter firmado consenso contra o

preconceito contra negros ou mulheres, cuja vitória teria sido por lutas. Desse modo a Senadora aponta para uma *analogia* entre as lutas históricas com a luta contra a homofobia.

[29] Eu queria dizer ainda que eu fui anotando aqui algumas coisas e eu queria dizer assim: não é verdade que está assegurado na nossa sociedade e seja da tradição que não tenhamos discriminação, preconceito contra negros, contra mulheres, não é verdade isso. Isso foi conquista. Isso nós tivemos que brigar muito, durante décadas, séculos, para que isso... e ainda hoje não está superado, ainda hoje não está superado. Então quando hoje se debate de que tem uma questão na orientação sexual, assumir a sua sexualidade de forma pública e não sofrer qualquer discriminação, que isso precisa ter um tratamento legal, é a mesma luta que precisou ter e que hoje estão achando que... não, isso aqui não é da nossa normalidade. Contra as mulheres, contra os negros sim. Não, mas não foi. Ou nós vamos esquecer que durante muito tempo os negros foram considerados sem alma, eles não eram gente. As mulheres eram queimadas como bruxas. Por quê? [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 19).

As analogias trazidas têm o efeito de colocar aqueles que são favoráveis ao projeto como a atualização dos que lutaram contra a escravatura dos negros, contra a caça às bruxas e toda sorte de discriminação reinante em tempos passados. Ao mesmo tempo, coloca na posição de senhores de escravos e caçadores de bruxas aqueles que se opõem à aprovação do PL122, uma forma de demonização do outro. Acionar a memória de fatos do passado, passível de aproximação com os indivíduos numa argumentação, é construir discursivamente um ambiente e dá-lhe certo acabamento, uma espécie de cenário, cujos personagens malvados são os antípodas e o herói é o sujeito argumentante. Assim, a referência à Igreja Católica como apoiadora da escravidão, da caça às bruxas e a promotora da inquisição são símbolos de que não é novidade que o cristianismo tradicional apoie atrocidades contra os direitos humanos. Acionar a memória sempre visa a uma finalidade específica:

[30] E eu queria até dizer assim: eu sou católica, católica de convicção, acredito em Deus, não pratico tanto até porque a nossa vida não permite, mas sou convicta, agora todas as religiões mereceriam fazer um pouco de autocrítica, inclusive a minha, que eu pratico, que eu tenho de fé, porque ou nós vamos esquecer da inquisição? (2007, p. 19).

O pronunciamento de Evandro Pizza traz ainda mais detalhada essa perspectiva. Essas analogias contribuem para se construir um *ethos* de defensores dos direitos humanos contra seus detratores, algo típico da desqualificação do outro no discurso polêmico.

Do outro lado, no entanto, essa pretensão ao exemplo histórico ou a validade das analogias causa incômodo e já é objeto de divergência desde a primeira audiência no Senado, o jurista Paulo Costa é o primeiro a colocar isso em questão:

[31] A essa altura eu me indago: o que se pretende com a inclusão da não discriminação quanto à orientação sexual na lei do racismo, que disciplina o preconceito de raça ou de cor, ao invés de regulá-la numa lei própria, ou de plano autônomo, como já está tramitando lá na

Câmara um projeto do Senador Paulo Paim. Então, como regimentalista, no meu entender, é o pronto mais adequado para atender essa demanda. (BRASIL. CDH, 2007, p. 8).

A *analogia* do homossexual com o negro se dá porque se toma ambas as discriminações como exemplo do preconceito histórico da sociedade e, por assim dizer, criminalizar a homofobia é uma questão de justiça. E aí, [31] tem-se uma discordância não apenas da simples relação analógica, contudo do fato de se ter um fenômeno que não se enquadraria na mesma categoria de semelhança, portanto, uma ruptura no seio de um possível *argumentum a pari*, o qual requer que “casos semelhantes têm que ter um tratamento semelhante” (FIORIN, 2015, p. 132) - o qual também pode ser chamado de *regra de justiça*⁵⁹⁷.

Com isso, vê-se que as relações que têm por base a *analogia* ficam mais complexas. Trago algumas a seguir.

10.3.2 Analogias e semelhantes como estratégia

A inclusão dos crimes de “discriminação ou preconceito de gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero” dá-se no mesmo Artº da Lei nº 7.716 que tipifica os crimes de preconceito por raça, cor, etnia e precedência nacional. Isso aponta para o fato de se tomar tais casos de discriminação não apenas como casos de âmbitos diferentes do real, todavia, de uma mesma realidade. Assim, os casos acionados não funcionem apenas como analogias, todavia, como exemplos de um mesmo crime, o crime de discriminação ou preconceito, portanto, que fere o direito à igualdade, cujas comparações, à vista do espírito afetivossexual, a respeito das medidas a serem tomadas são necessárias.

No excerto abaixo, Jean Wyllys, sobre a analogia entre racismo e homofobia, constrói uma comparação:

[32a] Essa dívida histórica do Estado Nação com relação à comunidade GLBT, comunidades gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros, da mesma dívida que é a dívida em relação à comunidade afro descendente, deixa feridas que não serão totalmente cicatrizadas, mesmo que ela seja paga com uma lei que criminaliza a homofobia, [32b] da mesma maneira que as feridas provocadas na comunidade negra não serão reparadas pelo sistema de cotas. O crime cometido contra essa população, o crime histórico cometido, eles foram alijados de direitos, não vai ser reparado pelas leis das cotas; as quotas só vão impedir que novas feridas sejam abertas. (2007, p. 23).

⁵⁹⁷ No *Tratado*, “A regra de justiça requer a aplicação de um tratamento idêntico a seres ou a situações que são numa mesma categoria” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 248). No entanto, essa pretensão a que os objetos sejam idênticos “nunca acontece”, o que é objeto de controvérsia o grau de similitude nas características que permitem se colocar os objetos numa mesma categoria.

Nesse sentido, o homossexual seria uma espécie de “novo negro”, em que a dívida à comunidade afrodescendente funciona como *foro* e a dívida à comunidade LGBT como *tema*. O efeito persuasivo dessa analogia dá sustento a um argumento de comparação, utilizando-se disso para comparar ([32b] “da mesma maneira que...”) duas realidades: em que assim como as cotas não resolvem o problema mas evita que “novas feridas sejam abertas”, também o PLC 122 não reparará, porém evitará novas violências contra os homossexuais. O ônus do efeito da analogia é de que não ser a favor do PLC 122 é tão desumano e imoral quanto não ter sido a favor da libertação do escravizados, ou da lei contra o racismo.

Trago mais um excerto em que há uma imbricada relação entre analogia e comparação. Jean Wyllys argumenta:

[33a] (...) porque se a gente fica com medo quando um negro senta ao nosso lado dentro do ônibus, é porque nós somos historicamente educados e a representá-los como uma ameaça, como um perigo, como um bandido ou como empregada doméstica, as pessoas que vão limpar as nossas fezes.

[33b] É essa a nossa dificuldade de reconhecer um outro lugar, uma nova posição de sujeito para o negro. Então *da mesma maneira* nós vamos querer uma nova posição de sujeito para os homossexuais. (BRASIL. CDH, 2007, p. 23-24, itálico meu).

No excerto [33a], coloca-se uma analogia entre negro e homossexual, daí o argumentante, utilizando-se da expressão comparativa “*da mesma maneira*” [33b], parte-se para uma comparação a fim de querer “uma nova posição sujeito”. Nesse procedimento, tem-se por base um recurso ao *argumentum a pari* (regra de justiça), pois requer um tratamento semelhante entre os termos cotejados. No entanto, tal estratégia só funciona se se aceita a analogia de base, o que o espírito religioso não a aceita.

Na abertura da reunião de 2011, a então designada relatora do PLC 122/2006, a Senadora Marta Suplicy faz uma descrição da relação de comparação:

[34a] Este projeto atenta exatamente para direitos humanos. É um projeto que combate a discriminação em três áreas, basicamente. Na área do trabalho, você não vai mais poder discriminar uma pessoa. Se ela pedir emprego e você disser: “Você é homossexual, eu não te dou o emprego”, não vai mais poder fazer isso. [34b] Assim como hoje, se eu for pedir um emprego e for negra, e a pessoa disser para mim que não me dá o emprego porque eu sou negra, ela estará incorrendo em um crime. É exatamente a mesma coisa. (BRASIL. CDH, 2011, p. 5).

No caso acima, a argumentante está discorrendo sobre como se dá a identificação do que seria crime a vigorar a partir da aprovação do projeto no âmbito trabalhista. Nesse caso, há mais que uma simples analogia, há uma comparação, sobretudo, pela identidade dos elementos comparados, o bem a ser protegido pela mesma lei. Ora, a comparação acima está marcada nos

elementos comparativos [34b] “assim como”, de maneira que a identidade de um é igualada a de outro ao se dizer “É exatamente a mesma coisa”.

Na audiência de 2011, a polêmica da analogia entre racismo e homofobia ganha contornos mais claros, e se compreende por que alguns sujeitos opostos ao PL não aceitam nem a analogia nem a comparação. Ou seja, a discordância se dá não apenas no fato de se incluir a discriminação por orientação sexual na mesma lei de combate ao racismo, contudo porque posicionamentos dentro do grupo antiplc122 não concordam com a natureza do fenômeno da homossexualidade, colocando em questão a identidade dos fenômenos, de maneira que isso fica claro no pronunciamento do Senador Malta:

[35] Gostaria de esclarecer ainda que índio não pediu para nascer índio. Negro, que é tão chamado em todas as horas para fazer a comparação para justificar este projeto, e que não deveria fazê-lo, porque negro não pediu, não fez opção para ser negro. Negro nasceu negro, eu nasci negro, minha mãe nasceu negra. Eu não fiz opção para ser negro. Japonês não fez opção para ser japonês, nem deficiente, portador de deficiência fez opção para ser portador de deficiência. Não se pode comparar raça com quem fez opção por ser homossexual. Há que se respeitar, porque o homem é o seu desígnio e a sua decisão. O indivíduo pode fazer a opção para ser o que ele quiser e pode requerer direitos. A única coisa que o homem não pode é requerer os seus direitos criminalizando quem não concorda com ele (BRASIL. CDH, 2011, p. 9).

O posicionamento do Senador Malta discorda, por assim dizer, da analogia entre criminalização do racismo e criminalização do preconceito ao homossexual. Isso porque ele discorda da própria natureza da homossexualidade, remetendo-a à questão unívoca da escolha, o que para ele impossibilita a comparação, já que nos outros casos ninguém escolheu ser o que é. Com isso, pode-se ver que a verdade que ele compartilha sobre a homossexualidade se choca frontalmente com a verdade compartilhada pelo grupo pró-plc122, de maneira que o argumento a que se pretende uma comparação, o qual teria um efeito de argumento quase lógico, não é assim considerado pelos religiosos.

Para se fazer valer a comparação é preciso argumentar sobre a natureza da homossexualidade, por isso Senadora Lídice da Mata tenta refutar a ideia de “escolha”: [36] “Há, na ciência, claramente, correntes que defendem que o homossexualismo não é uma escolha, que o homossexual nasce homossexual, como o negro nasce homossexual, há, portanto, uma divergência...” (BRASIL. CDH, 2011, p. 20). De maneira que a argumentação já se dá sobre outra tópica, pondo em recurso a dissociação de noções. Volto a ela ao analisar as definições polêmicas.

A análise desses excertos nos mostra que no seio do argumento de *analogia*, bem como de *regra de justiça e comparação* está um dissenso sobre a própria causa da homofobia e o próprio fenômeno da homossexualidade. Além disso, podemos ver que se forma uma imagem abrangente por meio dessas realidades cotejadas, um cenário argumentativo com realidades que se chocam, deslegitima o outro e o demoniza, já que se aproxima dele imagens historicamente negativas, como de racista e de inquisidor. Trago então mais dois exemplos sobre isso.

Uma forma extrema do processo de desqualificação do outro é a demonização, em que o outro é visto como encarnação do mal absoluto (AMOSSY, 2014). Pode-se fazer isso recorrendo a rótulos como racista, fascista, sexista, machista, homofóbico, islamofóbico etc. Porém, pode-se ver para além do processo de rotulação simples o uso de uma argumentação analógica, como já mostrei. O efeito disso é que o argumento do outro passa a ser visto como sem crédito, cola-se na imagem da pessoa ou grupo desconstruído como merecer de ódio, contra eles é um dever se indignar de maneira que suas palavras e argumentos passam a ser tomadas sob a valoração desse sentimento, orientando o juízo de valor de uma maneira e não de outra.

Abaixo, ambos os argumentantes recorrem ao argumento que foi designado por Leo Straus em 1951 de *ad Hitlerum*, o qual está no rol das falácias lógicas por tentar associar o adversário com as ideias defendidas por Hitler ou o partido Nazi alemão. Ora, ambos os lados fazem analogia ao nazismo, mas cada lado tende a privilegiar o elemento específico do *foro* a recair sobre o *tema*. De um lado, os afetivossexuais tendem a aproximar os objetos de preconceito homofóbico aos judeus e aos próprios homossexuais mortos pelo nazismo. Por exemplo, a Senadora Patrícia Saboya associa o nazismo à direita e aos intolerantes: [37] “Fico pensando que quando se iniciou - e por favor me compreendam - uma tese sobre nazismo, se começou também por esse caminho, o caminho da intolerância” (BRASIL. CDH, 2007, p. 31). Como a demonização produz a intimidação, como diz-nos Angenot (2015; 2008), o intimidado buscar defender-se, portanto, ele não aceita tal fechamento: [38] “Não se pode equiparar um bom pai de família [palmas] ou um cristão sincero, verdadeiro e cumpridor dos seus deveres, a um assassino neonazista”, responde Guilhermino Cunha (BRASIL. CDH, 2007, p. 26-27).

Por outro lado, o foro utilizado pelos contrários ao PL é a tentativa de se construir uma raça superior, semelhante, ao que se estaria tentando fazer com o projeto (tema), argumenta Marcelo Crivella:

[39] Você sabe que todas essas doutrinas de preconceito de estado, elas sempre surgiram com dois fatores fundamentais. Primeiro a gente elegia uma super raça e o inimigo a combater. O nazismo foi assim. Os Arianos eram superiores e os inimigos a se exterminar eram os

judeus. O fascismo na Itália levantava como raça superior os herdeiros da coroa de César. Os inimigos, os comunistas. Assim foi no imperialismo japonês. Não podemos cair no erro de combatendo a homofobia, se é que entendemos homofobia como o ódio aos homossexuais, a divergência, com um hetero fascismo [palmas]. (2007, p. 40).

Nessa argumentação, podemos ver que no *foro* estão o nazismo e o fascismo e no *tema* está subtendido o próprio PL122 que visa combater a homofobia. Com isso, o argumentante diz que a natureza do projeto é totalitária, portanto, um mal que precisa ser combatido.

Ora, como se vê, ambos os grupos tendem a ver uns aos outros como encarnação do mal absoluto, o que aponta para a presença do ódio aos valores do outro. No uso dessas acusações é comum os adversários empregarem tais rotulagens, tanto os grupos progressistas quanto os conservadores. Como assegura Angenot, ao longo do tempo viu-se a ascensão desse “sumário meio retórico de colocar fim ao debate crucificando o adversário, que testemunha um neologismo que conheceu sucesso imediato, ‘demonização’” (2015, p. 168). De modo que há uma variação de designação para o fenômeno: “terrorismo intelectual”, “política do pensamento”, “nova inquisição” (ANGENOT, 2015, p. 168), ainda, “guerrilha verbal” e “assassinato de reputação”.

Além dessas analogias alongadas, podemos ver algumas analogias condensadas, as quais revelam o que se pensa de um grupo em relação ao outro, o que está implicada numa instância constitutiva a relação causal entre religião e homofobia ou PLC 122 ou entre preconceito LGBT e cristãos. Faço abaixo uma breve incursão em seu uso argumentativo.

10.3.3 Analogia condensada: metáfora polêmica

Em um sentido *lato*, a realidade da linguagem humana é metafórica, porque haveria uma transferência da realidade do mundo para a realidade da consciência, como mostram os estudos da linguística cognitiva, sobretudo, a partir de George Lakoff e Mark Johnson. No entanto é comum as pessoas associarem a metáfora simplesmente a ornamento, ou tão somente a substituição de um termo por outro, o que é um equívoco por ser reducionista. No *Tratado da argumentação*, a metáfora é concebida como uma analogia condensada, portanto, uma forma de interação de uma realidade com outra. Assim, a fusão metafórica acrescenta um significado a outro e, para compreender o significado resultante, é preciso estar a par do contexto discursivo e os sentidos ali atualizados.

Enquanto analogia condensada, a metáfora compreende certa “fusão de um elemento do foro com um elemento do tema” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, [1958] 2005, p. 453). Com isto, tem-se no tema o que se busca provar e no foro o elemento que serve para provar. As

metáforas são, por assim dizer, “meios econômicos de expressar uma grande quantidade de informação. Ao mesmo tempo, são um modo simples de expressar um rico conteúdo de idéias, que não poderia ser bem expresso sem elas” (SARDINHA, 2007, p. 13, 14). Porém, mais que isso, elas são ricos instrumentos argumentativos.

Muitas são as metáforas empregadas nesse evento polêmico religiosoafetivo, as quais cumprem a função argumentativa normal. No entanto, existem alguns usos que são singulares para se compreender como se usa estratégias para se construir um fechamento sobre a imagem do outro, para enquadrá-lo em certa moldura que é conveniente argumentativamente. Ora, assim como na analogia alongada, as metáforas também servem, numa polêmica, para atualizar o que se entende naquele momento como o mal absoluto.

Pois bem, enquanto resposta à acusação de que os opositores do PL são homofóbicos a resposta é que o PL é uma “mordaça”. Nas discussões em análise, o termo aparece como uma voz que polemiza com outra pela negação: [40] “Eu vou sempre bater nesta tecla, de que este projeto não é uma mordaça ou coisa do gênero [...]” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36). SENADORA SERYS SLHESSARENKO⁵⁹⁸ (PT-MT). Há, portanto, uma voz que diz que [40] “o projeto é uma mordaça”, cuja metáfora se compreende e a negação figura como recurso polêmico de refutar o discurso polemizado. Tal metáfora fora utilizada por Deputados contrários, desde que projeto estava na Câmara dos Deputados, designando-o de “Lei da Mordaça”⁵⁹⁹ (GONÇALVES, 2017, p. 203) ou “Lei da Mordaça Gay”.

Para o verbete “mordaça” no *Dicionário Aurélio* há três significados: “1 – qualquer objeto com que se tapa a boca de pessoa que se quer impedir de gritar; 2- Açaimé; 3 – Repressão da liberdade de expressão ou imprensa”⁶⁰⁰. Por isso, o termo é sempre utilizado para rotular uma suposta tentativa de cercear a liberdade de expressão, como por exemplo, atualmente, em torno do Projeto do *Movimento Escola Sem Partido*⁶⁰¹, que, segundo seus defensores, objetivaria

⁵⁹⁸ Senadora da República Federativa do Brasil de 2003 a 2011 pelo PT do Estado do Mato Grosso. Ela é formada em Direito e Pedagogia pela Universidade Federal de Mato Grosso, da qual se tornou professora.

⁵⁹⁹ No artigo “Entenda o PLC122/06”, para o site *Plc122.com.br* do Movimento pela Equiparação da LGBTfobia ao Racismo, Paulo Roberto Iotti Vecchiatti comenta: Crítica comum ao PLC n.º 122/06 é a de que o mesmo proibiria as pessoas de “criticarem a homossexualidade” (sic) e que implicaria numa “ditadura”, numa “mordaça” àqueles que “não concordam” com o “estilo de vida homossexual”. Contudo, essas colocações se pautam ou em um simplismo acrítico ou em má-fé de seus defensores. Disponível em: <<http://www.plc122.com.br/entenda-plc122/#ixzz54umeRgVN>>. Consultado em março de 2016.

⁶⁰⁰ Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/mordaca>>. Consultado em setembro de 2017.

⁶⁰¹ O Projeto de Lei (PL) 7180/2014, do deputado Erivelton Santana (PSC/BA), o PL 867/2015, do Izalci Lucas (PSDB-DF) e o PL 1411/2015, de Rogério Marinho (PSDB/RN).

combater a doutrinação em sala de aula, de modo que seus opositores o designam de “lei da mordaca”, já que visaria cercear a liberdade de expressão do professor.

Sendo assim, o sentido de “mordaca” se associa a um ambiente totalitário, de modo que o Projeto é associado também à ditadura, como o faz o Deputado Rodovalho⁶⁰² (BRASIL. CDH, 2007, p. 38). Deste modo, por essa natureza projetada pelos opositores, o projeto ganhou socialmente designações metafóricas muito comuns na internet, desde “ditadura gay”⁶⁰³, “ditadura homossexual” ao neologismo “gayzismo”, cujo sufixo “ismo”, nesse contexto, normalmente, remete às religiões políticas como “fascismo”, “nazismo”, “populismo” etc. A questão é tão empregada que o neologismo ganhou definições online, tanto no *Dicionário Informal* e no *Wikidicionário*, neste último, significa: “neologismo empregado por certos setores na Internet para descrever uma ideologia totalitária provinda do movimento gay, que tacha como preconceituosa qualquer manifestação contrária à homossexualidade”⁶⁰⁴.

Os exemplos, as analogias e as metáforas servem para mostrar que a causa da homofobia são os valores compartilhados pela sociedade brasileira, fundada sobre valores cristãos, cujo cenário se constrói de uma era das trevas, de escravatura, de fascismo, de nazismo. Do outro lado, vê-se no projeto e no movimento LGBT o intento de criminalizar a opinião dos religiosos e contrários à prática homossexual, cujo cenário pintado é o de totalitarismo, de maneira que o espírito religioso rejeita o projeto em nome de suas consequências totalitárias. Assim, recorrendo de alguma forma a aproximações analógicas, ambos os grupos tentam construir uma argumentação que compartilha certo partido ao vínculo causal.

10.4 DEFINIÇÕES POLÊMICAS

Para se correlacionar um acontecimento a outro é preciso ter categorias que tentem servir de definição aos acontecimentos, de maneira que a depender de como se define, isso tem ressonância sobre a análise das causas e consequências. Afinal, o que antes não era enquadrado como causa de um fenômeno pode passar a ser a depender da abrangência da definição. No entanto, na polêmica entre afetivossexuais e religiosos, nem sobre isso há um acordo, porque

⁶⁰² É bispo evangélico, físico e foi Deputado Federal brasileiro pelo Partido Democratas (DEM) do Distrito Federal de 2006 a 2010. Ele é fundador, junto com Maria Lúcia Rodovalho, da Fundação Neo-Petencostal e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra.

⁶⁰³ O Padre Paulo Ricardo, ícone católico conservador, fala do perigo do PLC122 em vídeo em seu site, cuja descrição do vídeo é: “Padre Paulo Ricardo nos fala dos perigos, absurdos e abusos da PL122, mais conhecida como a “lei da mordaca gay” e da tentativa de criminalização da Palavra de Deus por parte dos movimentos gayzistas”. Consultado em: < <https://padrepauloricardo.org/episodios/pl122-a-lei-da-mordaca-gay>>. Disponível em setembro de 2017.

⁶⁰⁴ Disponível em: <<https://pt.wiktionary.org/wiki/gayzismo>>. Consultado em setembro de 2017.

não se vê os mesmos elementos de um fenômeno passíveis de serem colocados num mesmo grupo conceitual ou que sejam abarcados por uma mesma definição⁶⁰⁵.

A definição da identidade de um evento se dá não menos que por um processo argumentativo, pois desde que não se queira “identificar o *definiens* com o *definiendum*”⁶⁰⁶, como intentam os formalistas, as definições, de acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca, “serão consideradas... argumentação quase-lógica”. Com isso, abre-se a possibilidade da divergência na forma como se agrupa os elementos que são objeto da definição, porque “todo uso de conceitos, toda aplicação de uma classificação, todo recurso à indução implica uma redução de certos elementos ao que neles há de idênticos ou de intercambiável” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 238). Ora, se as pessoas compartilham formas de ver a realidade de um acontecimento de maneira divergente, não há dúvida de que haverá divergência sobre a definição a ser dada. Eis os atos polêmicos em torno de alguns termos que servem como descrição dos tipos penais no PLC 122.

Para os reformistas, os termos abarcam a realidade da homofobia. Já para os tradicionalistas, eles não são adequados, de maneira que se está diante da problemática referente à precisão dos termos para a análise do fenômeno. Isto implica diretamente na aceitação ou não do vínculo causal entre A e B, como coloquei no início (7)⁶⁰⁷, portanto, no valor descritivo dos termos a respeito do fenômeno.

De certo modo, essa polêmica religiosoafetiva se dá em torno do que deve ser levado em conta como significado dos termos “gênero”, “sexo”, “preconceito de sexo”, “orientação sexual” e “identidade de gênero”⁶⁰⁸. Assim, de alguma maneira é uma polêmica em torno das definições das palavras, pois, “o modo de definir depende das finalidades argumentativas” (FIORIN, 2015, p. 118). No entanto, nem sempre o outro vê da mesma maneira as finalidades expostas, afinal, como assegura Fiorin, “as definições impõem um determinado sentido, estão orientadas para

⁶⁰⁵ Não irei entrar em detalhes a respeito das diferenças entre conceito, definição, noção, porque não há tempo para tanto. No entanto, trago um resumo abrangente da ideia de conceito feito por Benoit Hardy-Vallée em sua obra *Que é um conceito?*: “Os conceitos são universais abstratos, organizados sistematicamente, que aplicam a representação de propriedades invariantes de uma categoria a objetos particulares em função de um critério O conceito serve diferentes funções epistemológicas (inferência, categorização, gnosiologia, linguagem) e metafísicas (taxonomia normativa e modalidade).” (2013, p. 20).

⁶⁰⁶ *Definiendum* é o termo a ser definido. Enquanto os termos que são usados para definir são designados de *definiens*.

⁶⁰⁷ “É possível demonstrar que o aumento ou mudança em B não se deve apenas à definição dada a B, à maneira de classificar as entidades que pertencem à classe dos Bs ou a critérios de definição ou classificação dos Bs, que se modificam com o tempo?” (WALTON, 2006, p. 322-323).

⁶⁰⁸ Muito embora outros termos (“raça, cor, etnia, religião, origem, condição de pessoa idosa ou com deficiência”) estejam como objeto do PLC 122, mas sobre eles não havia polêmica que mereça atenção aqui.

convencer o interlocutor de que um dado significado é aquele que deve ser levado em conta. Por isso, elas podem ser conflitantes” (2015, p. 118).

O excerto da fala do jurista Paulo Leão coloca em questão a polêmica da definição dos termos que servem de tipos ao PLC 122:

[41a] Mas alguns pontos eu gostaria de destacar. A questão da definição do tipo penal. Trata-se de um postulado básico e elementar do direito penal, um brocardo antigo: “*nullum crimen sine lege*” - não há pena sem prévia lei que o defina. Como com tipos tão abertos como esses que são utilizados pelo Projeto de Lei, gênero, identidade de gênero e orientação sexual, penalizar, estabelecer pena restritiva de liberdade, e mais, uma verdadeira imposição de morte civil, porque lendo esse projeto verifica-se que não apenas no âmbito do direito penal, mas no direito civil, empresarial, tributário, de relações com a administração pública, há como que um esmagamento da pessoa em relação à qual haja uma alegação de possível incursão em algum desses tipos em aberto, em aberto, inteiramente em aberto.

O questionamento vai no sentido de que o tipo fica em aberto porque o sentido dos termos adotados não é de conhecimento corrente e pode dar margem para ampla interpretação do juiz. Entretanto, observa-se que mesmo que essa questão seja tecnicamente importante no âmbito da técnica legislativa, a divergência central quanto aos termos não é necessariamente a respeito do fato de eles serem conhecido ou não. O problema maior é que há um dissenso a respeito da própria definição que os termos tentam recobrir. Por quê? Porque certas definições podem fazer sentido para um grupo, enquanto para outro, podem parecer absurdas, impossíveis. Por isso, antes de ser uma simples divergência em torno da definição, é um desacordo profundo sobre os pressupostos que fundam a definição, ou seja, tem-se aí um ato polêmico.

Irei me ater em analisar apenas os termos cuja definição são objeto da polêmica em questão, portanto, os termos são “[preconceito de] sexo” “gênero”, “identidade de gênero” e “orientação sexual”.

10.4.1 A polêmica definição de [preconceito de] gênero

No evento polêmico religiosoafetivo, não há apenas divergência a respeito dos termos a serem empregados como descrição dos tipos, mas também a respeito da natureza do fenômeno e da própria natureza daqueles que definem os fenômenos, no caso, os pesquisadores e intelectuais militantes. Ou seja, o próprio estatuto de verdade é posto em questão pelos tradicionalistas, bem como, por outro lado, o procedimento da técnica legislativa também o é pelos reformistas.

Na argumentação do jurista Paulo Leão, cuja marca se vê de um espírito tradicionalista, ele questiona os tipos em aberto como mostrei acima [41] e observa-se a resistência à mudança ao

argumentar sobre a ausência dos termos “identidade de gênero” e “gênero” nos meios correntes utilizados para consultar jurídica:

[42] Vejam que o vernáculo, o português, a língua portuguesa não contém nos seus dicionários uma definição clara para o que seja gênero, tal qual utilizado aqui pelo Projeto de Lei. Tem outras definições, completamente diferente, sem nenhuma aplicação ao Projeto de Lei. *Identidade de gênero*, da mesma forma, e *orientação sexual*, são expressões nas quais cabem as mais variadas ponderações e conceitos. Isso, *data maxima venia*, é absolutamente inadmissível em Direito Penal, e numa legislação punitiva, e grave, terrivelmente punitiva, como essa legislação aqui. (BRASIL. CDH, 2007, p. 15).

[43] Só para dar uma idéia, me permita, Sr. Presidente, uma vez que nos dicionários correntes da língua portuguesa não se encontra nenhuma orientação com relação a isso, eu pelo menos não encontrei no Aurélio, Houaiss, etc., e também nos dicionários filosóficos não, procurei na Internet, que tem aí o pop do momento. (BRASIL. CDH, 2007, p. 17).

A argumentação do jurista Paulo Leão mobiliza o conhecimento que diz que os termos utilizados para se descrever os tipos penais devem ser relativamente conhecidos e de fácil entendimento pelo leitor médio, cuja redação deve evitar termos que dê margem à valoração subjetiva [42]. Por isso o argumentante recorre aos dicionários, o qual figura como o guardião do peso da tradição, de algo sólido e estabelecido.

No entanto, tal forma de olhar a realidade é vista com desprezo, pois é uma forma de não se atentar para o progresso das ciências e das reformas. Dessa maneira, tal atitude do jurista é criticada no final do discurso de Jean Wyllys: [44] “E eu fiquei profundamente espantado que um jurista use como fonte de pesquisa um site de Internet e o Aurélio, sinceramente, com tanta discussão feita [palmas] aí em torno da identidade do gênero. Obrigado” (BRASIL. CDH, 2007, p. 24). Tal crítica remete ao fato de a discussão sobre gênero ter se tornado bastante presente nos grupos de estudos ligados aos movimentos LGBT e feministas nas mais diferentes áreas das ciências humanas, é a isso, portanto, que o segmento: “com tanta discussão feita aí [...]” se refere.

Como já disse há pouco, a questão está para além de onde se encontrar o sentido dos termos, mas no próprio processo definicional. Por exemplo, Paulo Leão argumenta:

[44a] Então eu encontrei na Wikipédia, a enciclopédia livre, “identidade de gênero”, aí vem: na sociologia, identidade de gênero se refere ao gênero em que a pessoa se identifica, isto é, se a mesma se identifica como sendo um homem, uma mulher ou [44b] se a mesma vê a si mesmo como fora do convencional, mas pode também ser usado para referir-se ao gênero, que certa pessoa atribui ao indivíduo, tendo como base o que tal pessoa reconhece como indicações de papel social de gênero, quer dizer, a definição citando o que está sendo definido, papel social de gênero: roupas, corte de cabelo e etc. Isso é penalizado, como uma espécie de uma morte civil. (BRASIL. CDH, 2007, p. 17).

Vê-se então que a polêmica em torno do “gênero” não é apenas onde se encontra ou não sua definição divulgada, mas essa disputa, guardada as atualizações idiossincráticas, é uma atualização de outras disputas. Então, o que está em questão?

Na disputa do sentido dos termos envolvidos nessa polêmica, entram em jogo, historicamente, a sociobiologia e pesquisadores progressistas. Isso remete para uma compreensão da sexualidade que aponta para uma distinção entre os conceitos *material* e *intencional* da sexualidade. Numa perspectiva material da sexualidade, o foco está em se descrever a divisão entre macho e fêmea, o cientista volta seu olhar para compreender o que é ser homem ou mulher, descrevendo os elementos caracterizadores biológicos e funcionais do contato sexual, cujo arcabouço metodológico se ampliou absurdamente após a revolução darwiniana. Já em uma perspectiva intencional da sexualidade, fala-se não apenas das formas distintas biologicamente, mas também das distintas maneiras que é possível se responder a essa divisão homem e mulher (SCRUTON, 2016, p. 349). Nesse segundo sentido da sexualidade, localiza-se o que se chama de gênero, cujo termo é uma arena de disputa conceitual no campo acadêmico.

Compartilham de um mesmo conceito de gênero aqueles que distinguem nos objetos imediatos que lhes aparecem à percepção o que é feminino e masculino a partir da identificação de elementos centrais. Muito embora, essas mesmas pessoas possam associar a essa distinção crenças sobre as quais não haja consentimento, havendo concepções diferentes sobre tal diferenciação. De igual maneira, argumenta Scruton, “eu posso ter um ideal de conduta masculina – ou de conduta feminina – que seja repugnante para você. E nós dois podemos discordar em nossas concepções ideias, embora concordemos não só em nossa posse do conceito de gênero, mas também em nossa posse do conceito de sexo” (2016, p. 351).

Esse é um tipo de discurso sobre gênero, pois identifica um objeto central que é capaz de lhe corresponder a qual gênero aquela pessoa pertence. Embora, mesmo não concordando com o uso do termo gênero, é nessa perspectiva que os integrantes do grupo antiplc122 se filiam, porque remetem a um discurso de relação entre gênero e elementos centrais passíveis de identificação, como os órgãos sexuais, por exemplo.

Já uma outra perspectiva irreconciliável é a noção de gênero das feministas filiadas, sobretudo, a Simone de Beauvoir. Nesta teoria de gênero, argumenta-se que tanto homem quanto mulher

são fundamentalmente uma pessoa⁶⁰⁹, portanto, é sobre essa natureza de *persona* que repousa todas as reivindicações de alguém, figurando como a plataforma de toda relação interpessoal e o instrumento da realização emocional subjetiva no mundo público. Nesse sentido, essa perspectiva, que pode ser chamada feminismo kantiano, considera que a personalidade de alguém é diferente de sua forma corporal, por conseguinte, na pessoa reside o *locus* de todos os direitos, valores, privilégios, escolha e, como diria Kant, liberdade. Por isso, as distinções de gênero não podem fazer parte da natureza das coisas, porque embora haja dois tipos diferentes de corpos, masculino e feminino, no entanto, não há dois tipos distintos de pessoa.

Quando as questões de preconceito de gênero são tratadas como análogas ao racismo no campo afetivossexual, isso funda-se na natureza da compreensão de pessoa humana estendida para a sexualidade. Deste modo, uma analogia dessa relação de gênero é feita com a questão da escravização negra, de maneira que “o feminismo kantiano defende que é tão absurdo e perverso supor que as pessoas sejam fundamentalmente masculinas ou femininas quanto serem fundamentalmente escravizadas ou livres” (SCRUTON, 2016, p. 354), afinal, as diferenças entre feminino e masculino são meramente corporais, tal qual a diferença entre negro e caucasiano. Sendo assim, as diferenças de personalidade podem ser alteradas livremente, já que são resultado de condições sociais, portanto, produto da vontade humana que é, muitas vezes, imposto pelo outro, o mesmo se dá com as questões de gênero. Firmadas nisto que as feministas militam a respeito da liberdade de gênero, a cuja imanência o mundo dos homens teria condenado a mulher. Ora, esse discurso ganhará outras colorações, e como já mostrei a relação umbilical entre feminismo e LGBT, ele aparece também nos debates.

Por exemplo, a Senadora Lídice da Mata ao responder o argumento do Senador Magno Malta de que a homossexualidade é uma questão de escolha, recorre como base ao argumento feminista e do movimento negro:

[45a] Há uma feminista que afirmou, no século XX, que a mulher – vejam – não nasce mulher. Ela se torna mulher na medida em que tem consciência de que ela é mulher, que deve lutar pelos seus direitos, pelo espaço de cidadã na sociedade. É claro que ela continua sendo mulher, mas o que se diz é que há um comportamento diferente.

[45b] A própria lei, no Brasil, determina que é negro quem se afirma negro. Eu me afirmo negra. Eu, o Senador Magno Malta, o Senador Paulo Paim, mas há gente com a pele mais escura que a minha que pode dizer que não é negro.

⁶⁰⁹ Nesse sentido, Scruton explica que “A categoria ‘pessoa’ é uma unidade: há apenas *um* tipo de coisa que cai sob ela, e as distinções entre as pessoas são simplesmente distinções entre propriedades pessoais acidentais – distinções expressas e reveladas em escolhas livres”. (2016, p. 353).

Vê-se que, nesse sentido, há apenas papéis de gênero que podem ser redesenhados a qualquer momento, porque o gênero não repousa sobre uma base material, todavia, é puramente intencional, ou como diria Butler (2003), o gênero é não natural⁶¹⁰. Nesse sentido, “entende-se que a vivência de um gênero (social, cultural) discordante com o que se esperaria de alguém de um determinado sexo (biológico) é uma questão de identidade, e não um transtorno” (JESUS, 2012, p. 9). Nesse grupo, inclui-se então o que se conhece como travestis e transexuais, as quais são tratadas como parte do grupo que muitos chamam de transgênero⁶¹¹ ou apenas *trans* (JESUS, 2012).

Na influência dos que defendem o PLC 122 há, no mínimo, duas epistemologias: uma próxima a Beauvoir e às feministas e outra próxima a Judith Butler e à Teoria *Queer*. Embora, essas perspectivas, em alguns sentidos, estejam próximas, pois a segunda parte da perspectiva da primeira, no entanto, são concepções diferentes no que concerne à noção de sujeito, portanto, de gênero etc.

Tanto Butler quanto Beauvoir concordam que o gênero é um processo, sem origem nem fim (SALIH, 2017, p. 67). No entanto, o gênero para Butler, como defende em *Variations on sex and gender (Variações sobre sexo e gênero)*, é uma escolha, mas não no sentido de escolha livre de quem se colocaria do lado de fora de seu gênero, todavia, no sentido de poder interpretar as normas de gênero e organizá-las de uma maneira nova, o que estaria sempre ocorrendo, por ele ser uma sequência de atos⁶¹². Mas a ruptura radical da teórica americana se dá no plano em que considera que o sexo é o tempo todo gênero, portanto, esses dois são construções discursivas, de maneira que nisso se nota a forte presença das noções discursivas de Foucault (BUTLER, 2003).

Assim, Butler (2003), em *Problemas de Gênero*, defende que tanto gênero quanto sexo são construções no interior de uma matriz heterossexual de poder, de maneira que as próprias construções “homem”, “mulher”, “macho” e “fêmea” são produto dessa matriz que devem

⁶¹⁰ Isso porque para Butler não há relação necessária entre corpo e gênero. Portanto, é possível ser um macho “feminino” ou uma fêmea “masculina” (JESUS, 2012).

⁶¹¹ Todas as pessoas poderiam ser classificadas como cisgênero, aquele que se identifica com o gênero que lhe foi atribuída no nascimento, ou como transgênero, são as pessoas não-cisgênero, que não se identificam com o gênero a que lhe foi atribuída por nascimento. Quanto à violência a esse último grupo, “tem sido utilizado o termo ‘transfobia’ para se referir a preconceitos e discriminações sofridos pelas pessoas transgênero, de forma geral” (JESUS, 2012, p. 11).

⁶¹² Salih esclarece bem o ponto mostrando que em Butler “o gênero é um ato ou uma sequência de atos que está sempre e inevitavelmente ocorrendo, já que é impossível alguém existir como um agente social fora dos termos do gênero” (2017, p. 68).

sofrer uma crítica radical no seu deslocamento enquanto categorias⁶¹³. Tal crítica é a de uma genealogia da categoria de mulheres e da ontologia do gênero, cujo objetivo é mostrar o modo de funcionamento dos discursos e os seus propósitos políticos. Com isso ela vai mostrar que, na verdade, o gênero é um efeito⁶¹⁴.

“Sexo e gênero são construções culturais “fantasmáticas” que demarcam e definem o corpo” (SALIH, 2017, p. 72). Nesse sentido, a dissonância ou perturbação de gênero serve como demonstração da ficcionalidade do gênero, de maneira que Butler, em diálogo com J. L. Austin e Jacques Derrida, defende que o gênero é performativo e não substantivo, constituinte da identidade que o sujeito pretende ser, muito embora esse sujeito⁶¹⁵ não preexista ao feito, porque ele é performatividade.

Aqui é importante pontuar que na primeira versão do PLC 122 o termo sexo aparece junto aos demais, no entanto, na versão seguinte ele aparece como “preconceito de sexo” e gênero dá lugar apenas à “identidade de gênero”. No excerto abaixo, a procuradora Livia Tinoco, que é favorável ao PL, questiona:

[46] Ainda dentro dessa questão da indicação de categorias ou substantivos, vamos dizer assim, que possam ser repetidos em todos os artigos, eu faço na verdade aqui uma indagação, por não ser propriamente uma *expert* no assunto, sobre a necessidade de manter os nomes sexo e gênero, se uma palavra já não substituiria a outra, e também a questão da identidade de gênero. Será que a colocação desse termo não criaria confusão aos operadores do direito, que em geral não dominam, e de que forma essa palavra, identidade de gênero, é realmente diferente das outras? Por exemplo: orientação sexual ou evitar-se discriminação por sexo, gênero e etc. Então é uma indagação que eu deixo aqui àqueles que sejam mais entendidos nessa área do que eu, mas que foi uma preocupação minha ao ler o texto do substitutivo (BRASIL. CDH, 2007, p. 5).

Embora haja divergências no campo feminista e *queer* sobre a questão, mas, sobretudo em Butler não há distinção entre sexo e gênero, porque para não haveria sexo que já não seja, desde sempre, gênero. A pensadora americana argumenta: “se o caráter do sexo é contestável, talvez, o próprio construto chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma” (BUTLER, 2003, p. 25). A crítica inglesa fala, portanto, de

⁶¹³ Nesse sentido, ela faz sua crítica ao feminismo por valer-se de categorias essencialistas, ao fazer tão somente uma crítica à estrutura de poder do “patriarcado”, sem olhar como a categoria “mulheres” é efeito dessas estruturas, cujo caminho seria uma genealogia feminista dessa categoria.

⁶¹⁴ Butler (2003) não está interessada na origem ou causa do gênero, pois ela compreende que não há essa origem.

⁶¹⁵ A noção de sujeito de Butler não concorda que haja um ator preexistente aos atos que realmente entram na constituição da identidade de gênero. Mas isso não significa que o sujeito é livre para escolher qual gênero encenará, como em um guarda-roupa o sujeito teria uma disposição limitada de trajes, cuja escolha restrita poder-se-ia fazer (SALIH, 2017).

corpos generificados, porque o gênero é algo que a pessoa faz e não o que ela é, um verbo (fazer) ao invés de um substantivo (o ser).

É sob esse discurso que a noção de *identidade de gênero* aparecerá, em 2011, na versão do Projeto sob parecer da Senadora Marta Suplicy:

[46] *Art. 7º Induzir⁶¹⁶ alguém à prática de violência de qualquer natureza, motivado por preconceito de sexo, orientação sexual ou identidade de gênero.*

Nesse caso, “as identidades de gênero são construídas e constituídas pela linguagem, o que significa que não há identidade de gênero que preceda a linguagem” (SALIH, 2017, p. 91). Dito de outro modo, é o discurso que faz o gênero. Porque, nessa perspectiva, o sujeito é efeito do discurso, pois não existe um “eu” fora da linguagem e de suas injunções culturais.

O discurso religioso tradicional diverge na noção de sexo, enquanto no discurso afetivossexual sexo está próximo a gênero ou é igual, no religioso ele tem um *télos*, como se pode ver na fala de Guilhermino Cunha:

[47] E a finalidade do sexo não é apenas a procriação, mas é especialmente a procriação, tanto nos Seres humanos quanto em todos os demais Seres sexuados. Então é preciso lembrar esta ordem natural da criação de Deus [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 5)

De todo modo, na constituição do discurso religioso tradicional entram em simbiose um discurso vinculado a uma filosofia natural e um discurso religioso cristão sobre sexualidade e homossexualidade, além do discurso médico-científico. No encontro entre as duas perspectivas, vemos uma ruptura na forma de ver a realidade sexual em que a maneira de ver de um grupo é antagônica à do outro.

10.4.2 A polêmica entre orientação e opção sexual

No seio dessa polêmica, há dois discursos antagônicos sobre a verdade da homossexualidade, cujos sentidos se materializam na antagonia entre os termos “orientação sexual” e “opção sexual”. Do lado afetivossexual, orientação sexual, do lado religioso há aqueles que tomam conhecimento do termo e outros que falam de “opção sexual”, tomando a homossexualidade

⁶¹⁶ “Gostaria também de colocar que o art. 7º, que foi muito negociado, inclusive conversado com o Senador Crivella, depois, infelizmente, nós tivemos outros desentendimentos, mas essa aqui foi uma palavra importante, e foi conversado com vários setores LGBT, inclusive com o Toni Reis e o Senador Demóstenes, que foi retirar as palavras “praticar” e “incitar”, que estavam no art. 20 do original 122, e permitir somente a palavra “induzir.” ([Marta Suplicy] BRASIL. CDH, 2011, p. 6).

simplesmente como escolha. Nisso, encontram-se dois discursos em conflito sobre um mesmo objeto, a homossexualidade.

Desde a primeira Audiência Pública no Senado, quem mais dá ênfase a homossexualidade como “opção sexual” é o Senador Magno Malta, de modo que boa parte de sua argumentação repousa sobre tal concepção:

[48] Eu me lembro que um dia um tio meu disse: “meu filho, o homem é aquilo que ele escolhe ser”. Você é a sua escolha e por isso que Deus deu o livre arbítrio. Nem Deus impôs, nem Deus impôs. O homem caminha por onde ele quer caminhar, o homem trilha o caminho que ele quer trilhar. Se Deus respeita, por que é que nós não vamos respeitar? Nós vamos respeitar, nós vamos respeitar. (BRASIL. CDH, 2007, p. 60).

Com a ajuda de um exemplo, o argumento desenvolvido pelo Senador é para justificar a noção de opção sexual como estando fundada na concepção bíblica de “livre arbítrio”, tomando a homossexualidade como escolha, cujo respeito à escolha se faz necessária, assim como Deus o faz. De modo que esse discurso, embora não seja o único, é majoritário no meio cristão tradicional. Por exemplo, nessa mesma audiência o reverendo Guilhermino Cunha diz: [49] “Não apoiamos a violência contra os homossexuais, ainda que discordemos da sua opção [palmas]” (BRASIL. CDH, 2007, p. 25). Mas é importante dizer que não apenas os contrários ao PL falam de “opção sexual”⁶¹⁷, ocorre também na fala do Senador Geraldo Mesquita Junior (PMDB-AC): “A opção sexual das pessoas aqui e dessas pessoas em especial é considerada uma indecência por parte da sociedade, não é?” (BRASIL. CDH, 2007, p. 34).

Com essas referências à noção de “opção sexual”, a inferência que se pode fazer não é apenas de desconhecimento a respeito das discussões sobre “orientação sexual”, mas, no caso do Senador Malta, parece ser discordância mesmo, dado que a natureza dessa escolha ajuda a estear sua forma de argumentar. Claro que o fenômeno é complexo, no entanto há uma tentativa desse argumentante em mostrar que não se deve incluir na mesma legislação crimes de racismo com o de “preconceito por orientação sexual”, na sua interpretação, por “opção sexual”. No debate de 2011, ele argumenta:

[50] Gostaria de esclarecer ainda que índio não pediu para nascer índio. Negro, que é tão chamado em todas as horas para fazer a comparação para justificar este projeto, e que não deveria fazê-lo, porque negro não pediu, não fez opção para ser negro. Negro nasceu negro, eu nasci negro, minha mãe nasceu negra. Eu não fiz opção para ser negro. Japonês não fez opção para ser japonês, nem deficiente, portador de deficiência fez opção para ser portador de deficiência. Não se pode comparar raça com quem fez opção por ser homossexual. Há que se respeitar, porque o homem é o seu desígnio e a sua decisão. O indivíduo pode fazer

⁶¹⁷ O Senador Geraldo Mesquita Junior (PMDB-AC): “A opção sexual das pessoas aqui e dessas pessoas em especial é considerada uma indecência por parte da sociedade, não é?” (BRASIL. CDH, 2007, p. 34).

a opção para ser o que ele quiser e pode requerer direitos. A única coisa que o homem não pode é requerer os seus direitos criminalizando quem não concorda com ele. (*Palmas.*) Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda. (Magno Malta, 2011, p. 9).

Com esse excerto, está em polêmica a analogia entre racismo e homofobia, bem como uma ruptura no argumento de comparação em que se tenta colocar a identidade dos outros fenômenos discriminantes (por etnia, por deficiência) no rol da “homossexualidade”. Deste modo, o Senador não vê sentido no PL que trata como semelhante o preconceito ao homossexual com o crime de racismo, já que a natureza dos fenômenos seria muito diferente. Como já mostrei lá atrás, essa questão já fora levantada desde a audiência de 2007 pelo argumentante Paulo Costa [31].

Minutos depois do pronunciamento do Senador Malta, a Senadora Marinor Brito faz seu pronunciado e discorda dele:

[51] A minha discordância, Senador Magno Malta, com todo respeito, é que, embora a maioria do povo brasileiro não seja homofóbica e não tenha acordo com atitudes homofóbicas, o Estado brasileiro não garante ao cidadão que tem uma orientação sexual – não uma opção sexual – diferente o direito de ser respeitado... (*Palmas.*) (BRASIL. CDH, 2011, p. 13).

Esse enunciado remete para a divergência de que a homossexualidade não é uma escolha racional, mas uma orientação sexual. Isso aponta para duas formas de ver a homossexualidade de maneira conflitante. Em outro pronunciamento, a Senadora Lídice da Mata coloca a polêmica em torno dos conceitos que envolve a homossexualidade nesses termos:

[52] Por isso, quero dizer, para finalizar, que existem 62 países no mundo que já aprovaram legislação nacional criminalizando a discriminação por orientação sexual e/ou identidade de gênero. Portanto, esse não é um debate apenas do nosso País. Não é um debate apenas na Comissão de Direitos Humanos. A sociedade brasileira precisa debater isso sem preconceitos de um lado ou de outro. Não pode existir, no movimento homossexual, o preconceito contra os cristãos. Da mesma forma, não pode existir, entre os cristãos, o preconceito de não admitir que é possível existir outro pensamento, outra explicação para o homossexualismo que não seja apenas o nosso, de que é uma opção, é uma escolha. (BRASIL. CDH, 2011, p. 19).

A Senadora Lídice da Mata, em sua fala, remete-se à discussão em outros países sobre o assunto da legislação anti-homofobia, utilizando-se de um argumento de comparação para mostrar a pertinência da discussão no Senador, a qual deve ser sem preconceitos de ambas as partes. Deste modo, ao admitir a possibilidade de haver preconceito por parte do movimento homossexual aos cristãos, fazendo uma espécie de concordância parcial com a alegação dos religiosos, ela utiliza-se disso para encetar outra comparação e assegurar de que “não admitir que é possível existir outro pensamento”, além do que diz ser a homossexualidade uma “opção” é uma forma

de preconceito. Neste caso, a natureza do preconceito estaria na perspectiva exclusivista, não na natureza do fenômeno, o que o movimento LGBT não concordaria, porque o fato de falar de “opção” já seria um preconceito.

Ora, o significado de orientação sexual não é tão simples quanto pode parecer, mas existe um núcleo de elementos que parte dos pesquisadores reconhece. Além disso, pode-se falar de algumas hipóteses que tentam explicar a orientação sexual, como reúne Fernando L. Cardoso, “hipóteses evolucionistas, hipóteses biológicas, hipóteses de identidade, hipóteses de personalidade e hipóteses motoras” (2008, p. 199). Estas, por vezes, se relacionam e se complementam na explicação do fenômeno, o que apontaria para um complexo de causa da orientação sexual, no âmbito de fatores biológicos (genes, hormônios pré-natais à estrutura cerebral) até os polêmicos fatores socioculturais. Não entrarei nesses detalhes etiológicos⁶¹⁸.

Então o que se entende por orientação sexual no campo LGBT? Seu significado⁶¹⁹ diz respeito ao desejo afetivossexual por outra pessoa de um determinado sexo ou gênero, cuja intenção ou consciência não estão implicados - sentido que os pronunciamentos majoritários favoráveis ao PL atualizam nas discussões. Isso se apresenta como uma grande abertura e flexibilidade, porque as orientações são expressões do desejo e do prazer que se manifestam na vida da pessoa de diferentes maneiras, portanto, não seriam, necessariamente, fixas (JESUS, 2012, p. 4). Nesse sentido, a orientação sexual não é produto de escolhas racionais, dada a complexidade da formação do desejo humano no bojo da experiência social, portanto, essa perspectiva é antípoda à de opção sexual (SILVA, 2016, p. 4).

Facilmente, identifica-se três orientações sexuais, quais sejam: aquele que tem atração afetiva, romântica ou sexual por indivíduo do sexo oposto [ou gênero oposto], o heterossexual; aquele que tem atração afetiva, romântica ou sexual por pessoas do mesmo sexo [ou gênero], o homossexual (gay/lésbica); aquele que tem atração afetiva, romântica ou sexual por membros de ambos os sexos [ou gêneros], o bissexual (AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION - APA). Quanto à primeira, o *Grupo Gay da Bahia* traduz e adapta⁶²⁰ um artigo de S.J. Blommer que define orientação homossexual:

⁶¹⁸ Veja o artigo de Luiz F. Cardoso “Etiologia da Orientação Sexual e suas Implicações para a Ciência do Movimento Humano/ Etiologia da Orientação Sexual”. *Motrivivência* Ano XX, Nº 30, P. 197-216 Jun./2008.

⁶¹⁹ O *Dictionary Cambridge* define orientação sexual como: “the fact of someone preferring to have sexual relationships either with men, or with women, or with both: Everyone will be treated equally, regardless of sexual orientation. The club is open to people of all sexual orientations.”.

⁶²⁰ Adaptação de Marcos Cerqueira.

A orientação homossexual é um dos quatro componentes da sexualidade humana. Caracteriza-se como uma duradoura atração emocional, romântica, sexual ou afetiva para com indivíduos do mesmo gênero. Os outros três componentes da sexualidade são o sexo biológico, a identidade de gênero (o sentido psicológico de ser macho ou fêmea) e o papel sexual-social (adesão às normas culturais de comportamento masculino ou feminino) (BLOMMER [2017], p. 1).

Na sequência dos pronunciamentos de 2011, a Senadora Marta Suplicy volta à questão da orientação sexual ao contra-argumentar sobre o posicionamento do Senador Malta e assim coloca a compreensão do que seja a homossexualidade como ponto de divergência.

[53] Ao mesmo tempo, algumas frases, alguns comentários e observações merecem uma ponderação. A primeira é a questão de a homossexualidade ser uma opção. [...] realmente, a homossexualidade, no meu entender, não é uma opção. (*Palmas.*) Nós podemos falar da bissexualidade, mas não podemos falar da homossexualidade, e as nuances são muito grandes, mas são fundamentais. E é muito importante, porque aí existe uma diferença grande de compreensão do que seja homossexualidade, que faz com que tenhamos posições muito divergentes. (Marta Suplicy, 2011, p. 27).

Senadora Suplicy reforça o que se define como orientação sexual no campo da psicologia e LGBT, contrapõe à noção de opção ou preferência e diz que o ponto nevrálgico da divergência sobre a “orientação sexual” é o entendimento sobre a homossexualidade. Nesse evento polêmico, como já ficou claro no capítulo anterior, estão sobrepostos dois discursos: um religioso cristão e outro científico/médico *versus* um discurso afetivossexual LGBT.

Para Foucault (1988), a homossexualidade, assim como a sexualidade, é um produto cultural que foi uma categoria construída do saber nos anos de 1870. Com isso ele não estava dizendo que não existiam relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo antes do século XIX, mas que a partir daí foi que o homossexual passou a ser visto como uma “espécie”, cuja sexualidade perversa servia para definir um ser humano anômalo, que fugia da norma heterossexual, uma figura patológica que precisava de tratamento.

Os homens e as mulheres que caíam reincidentemente na tentação das práticas sexuais vergonhosas e pecaminosas, contrárias às leis de Deus e da Terra, no século XVI [até o XIX], eram conclamados a confessar, já “o homem do fim do século XIX que se envolvesse em uma relação sexual com outro homem era visto como ‘homossexual’ e encorajado a se ver como tal” (SPARGO, 2017, p. 18), a prática já não era mais da sodomia, mas, agora, androgenia interior, um hermafroditismo da alma. Assim, o homossexual tornou-se centro de estudos e estratégias da ciência médica e das “tecnologias do sexo” que visam preservar e estimular a população, enquanto força de produção capitalista, cuja unidade-chave era a família burguesa com o

potencial de geração da futura força de trabalho, por isso a preocupação com a masturbação infantil à época, argumenta Foucault (1988). Deste modo, as pessoas que tinham desejo pelo mesmo sexo tornaram-se um problema que precisava ser enfrentado e, portanto, objeto de estudo científico da época.

Atualmente, a fim de combater essa visão de homossexualidade e lutar por reconhecimento público das identidades diferentes, o discurso em evidência funda-se em estudos acadêmicos e produções intelectuais que militam no campo *queer* e feminista, como já mostrei. Assim, vê-se de um lado, nos debates em análise, um discurso que faz sentido à luz das produções acadêmicas em alta desta época, ligada a perspectivas progressistas. Do outro lado, um discurso que se firma à luz do direito natural, da religião ligada à perspectiva mais conservadora da realidade. Na fala de Evandro Pizza, ele deixa claro o que, à vista do espírito reformista, a mudança das leis deve ser guiada por conceitos advindos da visão acadêmica do momento sobre o assunto:

[54a] O que nós percebemos aqui é que nenhuma lei brasileira vai poder colocar - desculpem Srs. Senadores e os presentes que se ofendem com essas palavras -, nenhuma lei vai colocar aqui, discriminar bicha, veado, óbvio que não irá fazer isso. Ele usará a denominação que é adequada àquela percepção acadêmica do problema. E o que estamos falando do ponto de vista concreto é da discriminação dessas pessoas. Por mais que nós saibamos que o conceito de raça, do ponto de vista de uma diferença humana não existe, todos nós sabemos quando um negro é discriminado. Então a mesma coisa se passa quando nós falamos na discriminação por orientação sexual ou de identidade de gênero. E eu lembro ainda de um argumento muito simples: o ladrão não fez curso de Direito e não sabe o conceito de propriedade, mas ele sabe furtar. Então da mesma forma [palmas]... Portanto da mesma forma que você tem apreensão no senso comum dessas discriminações, eu tenho certeza que o Poder Judiciário vai continuar resolvendo essas questões dessa forma. [...]. (BRASIL. CDH, 2007, p. 29).

Se há divergência profunda entre os argumentantes sobre as definições e os tipos, no meio acadêmico também há nuances de sentidos diferentes para a questão e em instâncias legislativas internacionais, até aquele momento, não havia consenso sobre o sentido dos termos, como mesmo assegura Julian Rodrigues, na 1ª Conferência Nacional LGBT, em 2008:

Toda a política de Direitos Humanos e toda a política de mulheres, igualdade racial e outros setores tenta se balizar numa legislação internacional. Desde a Carta da ONU de Direitos Humanos, Convenção de OEA, no caso dos LGBTs, nós não temos ainda uma legislação consolidada, em nível internacional, específica para a orientação e identidade de gênero [...] a OEA, em termos do MERCOSUL, já adotou o termo orientação sexual e identidade de gênero, mas nós não temos, na ONU, nada consolidado, e isso faz com que enfraqueça, aqui no Brasil, essa demanda sobre a questão dos direitos civis. (1ª CONFERÊNCIA NACIONAL LGBT, 2008).

Vemos que a lógica da causalidade é o argumento *leitmotiv* desta polêmica e explica, em certo sentido, seu motivo, não apenas como ela é gerada, mas porque ela se mantém. Se de um lado os reformistas acusam os posicionamentos religiosos cristãos tradicionais em engendrar a causa da homofobia, no outro lado, os religiosos tradicionalistas acusam o espírito afetivossexual de ser a causa da discriminação a si.

Ao final desta subseção, volto à questão importante da confirmação da relação causal entre A e B: “É possível demonstrar que o aumento ou mudança em B não se deve apenas à definição dada a B, à maneira de classificar as entidades que pertencem à classe dos Bs ou a critérios de definição ou classificação dos Bs, que se modificam com o tempo?” (WALTON, 2006, p. 322-323). Como mostramos, para os reformistas existe a correlação e as definições apenas mostram nitidamente isso. No entanto, para os tradicionalistas, o que é visto como homofobia (preconceito, discriminação e intolerância) se dá justamente por essas novas formas de definir a sexualidade, o que para eles é o objeto de confusão e tentativa de criminalizar a voz discordante.

É possível constatar, então, que esse evento polêmico funciona, em seus posicionamentos centrais, sob uma lógica causal, atualizada do lado afetivossexual em uma lógica utópica, cuja visão da natureza humana é irrestrita, vinculada, portanto, aos progressistas (reformistas). Do lado religioso, atualiza-se uma perspectiva de uma visão restrita da natureza humana, vinculada, portanto, aos conservadores (tradicionalistas). Estas aproximações são nos aspectos centrais. Nessa relação causal, permeado por diferentes atos polêmicos (argumentos), temos então que a solução do problema para um grupo é vista como causa do problema que o outro teme ou combate, uma profunda relação de ódio aos posicionamentos do outro, o que torna problemático o estabelecimento de um acordo para a aprovação do PLC 122/2006.

11 O *ETHOS* E SEU OUTRO: O *ALTER ETHOS*

A imagem externa pode ser vivenciada como uma imagem que conclui e esgota o outro, mas eu não a vivencio como algo que me esgota e me conclui.

(BAKHTIN, 2011, p. 37).

A consciência humana é construída na relação intersubjetiva, de maneira que o eu se constrói a partir da imagem que vê projetada nos olhos do outro. O movimento de *empatia ativa* se dá, justamente, no processo de saída de si para ver-se através dos olhos do outro. Sendo assim, o sujeito nunca vê a si mesmo de dentro, mas de fora, com isso forma-se um complexo jogo de imagens e acabamentos provisórios na construção da percepção que o sujeito tem de si e do outro (BAKHTIN, 2011). É assim que Bakhtin em suas análises das obras de Dostoiévski descreve a relação dos heróis com os outros, de maneira que ele diz: “a consciência de si mesmo fá-lo sentir-se constantemente no fundo da consciência que o outro tem dele, o ‘o eu para si’ no fundo do ‘o eu para o outro’. Por isso o discurso do herói sobre si mesmo se constrói sob a influência direta do discurso do outro sobre ele” (BAKHTIN, 2013, p. 237). Nessa relação estão em simbiose o eu em seu movimento de empatia ativa em direção ao outro, a *exotopia* e o acabamento como constitutivos tanto da imagem que o sujeito tem de si mesmo como a que ele dá de si nas construções discursivas.

Ao analisar o romance *Gente Pobre*, em *Problemas da poética de Dostoiévski*, Bakhtin (2013, p. 238) observa que “a autoconsciência do homem pobre revela-se no fundo da consciência socialmente alheia do outro sobre ele”. Dito de outro modo, ele se olha através do olhar do outro. Sendo assim, “a afirmação de si mesmo soa como uma constante polêmica velada ou diálogo velado que o herói trava sobre si mesmo com um outro, um estranho” (BAKHTIN, 2013, p. 238). Por conta disso, na análise do romance, Bakhtin resume:

Na autoconsciência do herói penetrou a consciência que o outro tem dele, na autoenunciação do herói está lançada a palavra do outro sobre ele; a consciência do outro e a palavra do outro suscitam fenômenos específicos, que determinam a evolução temática da consciência de si mesmo, as cisões, evasivas, protestos do herói, por um lado, e o discurso do herói com intermitências acentuais, fraturas sintáticas, repetições, ressalvas e prolixidade, por outro (BAKHTIN, 2013, p. 240).

A partir disso surge a questão: é possível analisar, dialogicamente, por meio do discurso do sujeito argumentante, quem é ele para seu outro e como ele se constrói a partir disso? Ou seja, pode-se acessar, por meio do *ato polêmico*, a partir do olhar do próprio orador, a imagem que

o outro faz dele, o eu para o outro? Defendo aqui que sim. Porque esse encontro entre estudos dialógicos e argumentativos é profícuo, remetendo-nos para o âmago das relações intersubjetivas.

Vê-se então que nessa relação eu-outro há um jogo de construção de imagens, o que na retórica chama-se de *ethos*, o qual é um tipo de prova pelo caráter do orador. Neste caso, aqui estou tomando o orador (sujeito argumentante) já sob uma perspectiva dialógica, como já mostrei. Portanto, quando um sujeito tenta dar de si uma imagem de que não é homofóbico, o que ele faz? Por certo, tenta associar a si atos que mostrem que ele não é homofóbico, na tentativa de reconstruir um *ethos* que aos olhos do outro é homofóbico. O que há aí? Uma imagem-resposta à imagem que o outro faz do eu, o *alter ethos*. Porquanto, esse *outro ethos* pode ser analisado através dos próprios atos argumentativos do sujeito. Voltarei a isto.

Nesta seção, como acabo de dizer, objetivo ver como por meio da imagem que o outro tem do sujeito, através dos olhos do interlocutor, influi na imagem que o sujeito dá de si, revelando-se isso como um ato polêmico. Para tanto, analiso quatro pronunciamentos de cada um dos dois campos constitutivos do evento polêmico, de maneira que mobilizarei as noções em torno de *ethos*, desde Aristóteles, passando por Maingueneau (2008), Amossy (2008), Charaudeau (2013), Meyer (2007), para propor uma designação a fim de manusear melhor a categoria, que chamarei de *alter ethos*⁶²¹, que é justamente a imagem que o sujeito argumentante faz da imagem que o outro faz dele, qual *alter ethos* é percebido pela construção etóica que o sujeito dá de si em seu discurso, tanto no nível mostrado como no dito, uma vez que ele é levado a construir um *ethos* corretivo ou polêmico. Antes de avançar, importa esclarecer que não adentrarei em detalhes dos acabamentos específicos que esses diferentes autores oferecem sobre o *ethos*, apenas farei os diálogos necessários à compreensão fundamental dessa noção e à relação teórica estabelecida neste trabalho.

11.1 A QUESTÃO DA PESSOA E SEUS ATOS: TEORIZANDO O (*ALTER*) *ETHOS*

Para os antigos gregos, em torno da palavra *ethos* giram os sentidos de imagem de si, a personalidade, os traços do comportamento, o caráter, a escolha de vida e de sua finalidade (de onde advém a palavra ética). Claro, esses termos não parecem em absoluto interligados, no entanto todos estão vinculados de alguma maneira ao papel do orador. Por isso, é formidável a

⁶²¹ A escolha desta palavra em latim se dá porque já é conhecida no âmbito das ciências humanas, especialmente na psicologia, associada ao *alter ego*, ou mesmo forma a palavra “alteridade”, satisfazendo o sentido de “outro” em relação tensiva com o eu.

definição englobante que Michel Meyer nos oferece de *ethos*: “o *éthos* é uma excelência que não tem objeto próprio, mas se liga à pessoa, à imagem que o orador passa de si mesmo, e que o torna exemplar aos olhos do auditório, que então se dispõe a ouvi-lo e a segui-lo” (2007, p. 34). Ora, em outras palavras, os atos positivos associados ao orador conferem a ele *autoridade*, como pode miná-la se atos negativos forem a ele associados com eficácia, porque “o *éthos* é o orador como princípio (e também como argumento) de autoridade” (MEYER, 2007, p. 35). Não é à toa que uma das características da polêmica é a desqualificação do outro (AMOSSY, 2014), cuja tentativa é de minar a autoridade do argumentante.

No *Tratado da argumentação* seus autores versam, de maneira específica, sobre as múltiplas relações entre a pessoa e seus atos, as quais estão na categoria das Ligações de Coexistência, dizendo respeito ao fato de duas realidades de nível desigual se unirem. Assim, no *Tratado* se trabalha com a categoria de pessoa, cuja construção está ligada ao que se considera próprio do ser de quem fala - natural, não transitório -, referindo-se a um elemento de estabilidade, e que se vincula, de certa forma, a seus atos.

Por ato, vale lembrar, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 339) definem como “tudo quanto pode ser considerado emanção da pessoa, sejam eles ações, modos de expressão, reações emotivas, cacoetes involuntários ou juízos”. Concepção que pode muito bem ser englobada pela noção de ato em Bakhtin, como já demonstrei, uma vez que a perspectiva do filósofo russo é mais ampla e detalhada, envolvendo os elementos já trabalhados que perpassam, inclusive, pelo ato de pensar sem uma expressão externa; muito embora em Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) também refira-se à relação do orador com seu auditório íntimo. De todo modo, nada impede que a noção de ato responsável abarque as concepções de ato aqui explicitadas da Nova Retórica e lhes amplie as fronteiras filosófico-discursivas, de modo que se possa falar de ato polêmico e de sujeito argumentante, agente organizador e responsável, como já mostrei antes.

Diz-se, então, que a prática recorrente de um determinado ato pode acarretar na reconstrução da pessoa. Isso porque “a estabilidade da pessoa jamais está completamente assegurada; técnicas linguísticas contribuirão para acentuar a impressão de permanência, sendo a mais importante o uso do nome próprio” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 335). Pode-se ver que pessoas são chamadas de preguiçosas, fofoqueiras, gulosas, porque pode haver designação da pessoa por alguns de seus traços; por certos sentimentos (o orgulhoso da família); por seus posicionamentos filosófico (o niilista), religioso (o cristão, o muçulmano), político e ideológico (o progressista, o conservador) etc. Interessa notar que na argumentação, de acordo com a Nova Retórica, “a pessoa, considerada suporte de uma série de qualidades, autora de uma

série de atos e de juízos, objeto de uma série de apreciações, é um ser duradouro a cuja volta se agrupa toda uma série de fenômenos aos quais ela dá coesão e significado”. (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 336).

A dinâmica da relação entre o ato e a pessoa é viva mesmo quando a pessoa está morta, pois a construção da pessoa jamais está terminada e os atos que podem ser atribuídos a ela vão dando nova coloração à imagem que se tinha cristalizada. Contudo, isso apenas ajuda a ver que “a pessoa coincidiria então com o conjunto estruturado de seus atos comuns” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 338); e nesse caso, o ato é mais do que um indício revelador do caráter íntimo da pessoa, é, por assim dizer, um elemento que permite a construção e a reconstrução de sua imagem, fornecendo subsídios para classificá-la em categorias passíveis de certas qualificações.

Nessa compreensão dialógica da construção de si, é possível compreendermos melhor como se dá profundamente a construção do *ethos*. Como isso pode ser feito? Visualizando a razão da seleção de atos atribuídos a si e ao outro, a qual determina a construção de certo *ethos* em razão de um *alter ethos*, digo, da imagem que o outro faz do sujeito.

De tudo isso, interessa aqui focar no quesito em que o discurso é tomado como ato do orador, porque “o discurso, para muitos, é a manifestação por excelência da pessoa”, e, também, ele “desempenha um papel muito importante na argumentação” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 361), até porque essa interação entre orador e discurso é que caracteriza a argumentação em oposição à demonstração. Por isso que a impressão que o sujeito argumentante dá de si é muito importante na apreciação de sua argumentação pelo auditório. Assim é que Aristóteles (2007), no segundo livro da *Retórica*, já propusera a noção de *ethos*, que diz respeito à impressão favorável que o orador dá de si com vistas a atrair a *prônesis* (a prudência); a *aretè* (a virtude), e a *eunoia* (a benevolência). A essa impressão, o estagirita a considerava como uma prova construída pelo discurso, portanto, como diz Maingueneau (2008, p. 13) ao tratar do *ethos retórico*, “Esse *ethos* está ligado à própria enunciação, e não a um saber extra-discursivo sobre o locutor”. Todavia isso não é um ponto pacífico, até porque o *ethos* nas diferentes obras de Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, *Política* e *Retórica*, recebem diferentes tratamentos. Sobre a questão Paveau (2015, p. 120) assegura: “no texto de Aristóteles, o caráter moral ou não do *ethos* permanece ambígua”. E Eggs diz mais:

Em *Retórica* de Aristóteles, estamos diante de dois campos semânticos opostos ligados ao termo *ethos*: um no sentido moral e baseado em *epieikeia*, abrange atitudes e virtudes como *honestidade*, *decoro* ou *equidade*; o outro,

no sentido neutro ou objetivo de *hexis*, reúne termos como *hábitos*, *usos* e *costumes* ou *caráter*” (EGGS, 1999, p. 32 apud PAVEAU, 2015, p. 120).

Sem dúvidas, o *ethos* está ligado ao ato de enunciação, seguindo-se certa tradição de interpretação aristotélica, de modo que o inscreve no dizer do sujeito que toma a palavra. No entanto, não se deve ignorar, como defendem Maingueneau (2008, p. 15), Charaudeau (2013) e Amossy (2008), em sintonia com toda tradição de Isócrates, Cícero e dos retóricos da Idade Clássica, que o auditório constrói representações do sujeito argumentante antes que ele fale.

Uma visada sobre os estudos contemporâneos do *ethos*, aponta-nos para a problemática de sua eficácia residir no fato de ele se imiscuir na enunciação sem ser explicitamente enunciado (MAINGUENEAU, 2008). Num aprofundamento da questão, a partir das concepções de Ducrot (1987), tem-se o locutor-L, que é o locutor apreendido como enunciador, e o locutor-lambda, que é o locutor apreendido como ser no mundo. Nessa perspectiva, o *ethos* não é dito no enunciado, contudo se mostra no ato de enunciação. Ou seja, para Ducrot (1987), o *ethos* não diz respeito ao que se diz sobre si mesmo no conteúdo do discurso, mas está ligado à aparência construída pela cadência, pela entonação, pelas palavras e pelos argumentos escolhidos.

O que tudo isso nos mostra é que o *ethos* funda-se num cruzamento de olhares, como diz Charaudeau: “olhar do outro sobre aquele que fala, olhar daquele que fala sobre a maneira como ele pensa que o outro o vê” (2013, p. 115). Assim, a construção da imagem do sujeito argumentante se dá tanto pelos dados prévios ao discurso quanto pelos acionados pelo próprio ato enunciativo, até porque o próprio orador ajusta a sua imagem à imagem que o outro faz dele previamente ao discurso.

No entanto, quando o *ethos* é colocado em questão - ou mesmo, quando o orador se sente sob ataque, mirado por um olhar polêmico-, falar de si, por meio de autoelogios é uma possibilidade, embora uma estratégia argumentativa que pode ter efeitos negativos na construção da imagem de si. Em princípio, as vertentes interpretativas ligadas ao *ethos* fazem ressalvas ao fato de o orador falar de si ao tomar a palavra, porque, embora o discurso contribua para se construir uma boa imagem do sujeito argumentante, o autoelogio no entanto não é aconselhável para conseguir essa boa impressão, porque como mesmo diz Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 364), na maioria dos casos, “o auto-elogio produz um efeito deplorável sobre os ouvintes”. Tal procedimento era para Platão associado aos sofistas, que eram gabolas; já que preocupado com a verdade e menos com a adesão, o filósofo grego não enxergava valor no prestígio no que tange à busca da verdade.

Entretanto, no ato argumentativo de um sujeito, sobretudo de um político, o autoelogio pode ser a mera tentativa de construção ou reafirmação da imagem ao acionar os feitos. Mas também, ele pode ser indício da tentativa de o orador se reconstruir diante do outro, uma correção da imagem de si diante do interlocutor e de seu auditório. Justo a partir desses atos prévios atribuídos a si, é possível observar como o sujeito argumentante vê a si mesmo pelos olhos do outro.

Nesse caso, tem-se o *outro* do *ethos*, o que, para efeito de manuseio da noção e análise, julgo ser pertinente chamar de *alter ethos*. Quero com isto dizer: a imagem contrária⁶²² ao que o orador faz de si mesmo, que lhe é atribuída ao associar-lhe determinados atos, contra a qual o sujeito tenta argumentar. Seria uma espécie de duplo do *ethos*, algo que faz com que o sujeito tente corrigir sua imagem diante de seu auditório ou interlocutor, afinando-a com a imagem que julga ideal. Em um plano amplo, pode-se falar de um ato dialógico. Porém imantado por um evento polêmico, podemos falar de um ato constitutivamente polêmico, na acepção bakhtiniana e aqui proposta. De maneira que, nesse processo, a polêmica se instaura na própria construção da imagem de si no discurso, ali é possível ver uma relação de amor e ódio no espelhar das imagens.

Por conta disso, o *alter ethos*, percebido pelo sujeito argumentante, pode ser um bloqueio para a adesão à tese que seu interlocutor tenha proposto, dado que o argumentante pode se indispor completamente contra ele, causado por um bloqueio emocional resultante do jogo de imagens. Afinal, como assegura Helena Brandão: é “importante salientar o papel que assumem as imagens que o locutor faz de si mesmo e que constrói do interlocutor para escolher e articular os argumentos e os contra-argumentos a serem utilizados no seu discurso” (1998, p. 88).

No caso em análise, como se está no espaço político, o *ethos* político é efeito de uma complexa alquimia feita de traços pessoais de caráter, de corporalidade, de declarações verbais, de comportamentos, tudo isso avaliado pelos cidadãos que atribuem valores negativos ou positivos a esses atos associados a ele. Como assegura Charaudeau: “Toda construção do *ethos* se faz em relação triangular entre *si*, o *outro* e um *terceiro* ausente, portador de uma imagem ideal de referência” (2013, p. 137). Por conta disso que “no discurso político, as figuras do *ethos* são ao mesmo tempo voltadas para si mesmo, para o cidadão e para os valores de referência” (CHARAUDEAU, 2013, p. 137). Todavia, é importante considerar que, por vezes, sobretudo

⁶²² Essa imagem, nem sempre precisa ser contrária ao desejo do orador. Porém, de acordo com o pronunciamento analisado, até então ela se aplica a tal tipo de imagem.

num caso de uma discussão pública, o político não tem apenas o cidadão como auditório, mas também um outro político ou um interlocutor com quem trava uma discussão.

Faço abaixo a análise de quatro pronunciamentos, objetivando analisar como o *ethos* é construído em resposta a um *alter ethos*. Tomo dois pronunciamentos de cada grupo em disputada nessa polêmica religiosoafetiva.

11.1.1 *Ethos* anti-homofóbico contra o *alter ethos* homofóbico

Lanço mão do pronunciamento do Senador Magno Malta. Como já mostrei antes, porém não custa nada lembrar, no gênero audiência pública, a reunião é dirigida pelo presidente da Comissão, na ocasião o Senador Paulo Paim⁶²³, que media a discussão, facultando a cada orador a sua fala. Nessa reunião, quem primeiro falou foi a relatora do PLC 122, Senadora Marta Suplicy. Como segundo orador a falar, o Senador Magno Malta, opositor ao projeto e integrante da Bancada Evangélica, inicia a sua fala saudando a todos, sobretudo, os engajados no movimento LGBT. De imediato, ele tenta construir uma imagem de político democrático, em cujo traço principal focado é a tolerância, assim diz: [1] “cada qual defende o que acredita, e nós precisamos respeitar isso” (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

Para reforçar essa imagem visada, o argumentante Malta tenta, inicialmente, mostrar-se uma pessoa aberta ao diálogo, e imediatamente ao passar a falar do PLC 122, reforçando o *ethos democrático* e de representante do povo, ele diz: [2] “Penso que o que o Brasil espera que nós versemos é sobre um texto que fale de intolerância”. E, imediatamente, anuncia uma de suas teses centrais, a de que “Ninguém tem direito de ser intolerante com ninguém” (BRASIL. CDH, 2011, p. 7). Para reforçar a sua tese, ele toma exemplos de que não se deve ser intolerante nem com nordestino, homossexual ou com religiosos, de modo que passa a acusar o movimento LGBT de praticar intolerância com os símbolos da fé cristã/católica ao levar para a Avenida Paulista, na Parada do Orgulho LGBT⁶²⁴, santos católicos fazendo posição sexual com eles. Além disso, o Senador Malta traz como exemplo o episódio em que o pastor Silas Malafaia critica o movimento LGBT e a própria CNBB⁶²⁵ por não se manifestar a respeito do acontecido na Parada, [3] “depois, o programa foi pego, pinçado, entregue ao Ministério Público, como se Silas estivesse incitando o ódio – uma mentira absoluta – contra os homossexuais”.

⁶²³ Do Partido dos Trabalhadores do Rio Grande do Sul.

⁶²⁴ Muito provavelmente ele se refira à 15ª Parada do Orgulho LGBT que aconteceu em junho de 2011 em São Paulo.

⁶²⁵ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Após isso, o Senador Malta entra na tópica de que a homossexualidade é uma opção e tenta diferenciar a causa da luta contra a intolerância por questões raciais da causa do movimento LGBT. Como já comentei noutra capítulo, para tanto, o sujeito argumentante tenta enfraquecer a tese da equiparação do crime de “homofobia” ao de racismo, argumentando: [4a] “A única coisa que o homem não pode é requerer os seus direitos criminalizando quem não concorda com ele”. Continua, [4b] “Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9). A partir dessa afirmação, ele se coloca no lugar de vítima de uma suposta intolerância. Para argumentar sobre isso, ele faz menção ao artigo “Omissão inaceitável”, publicado na *Folha de São Paulo*⁶²⁶, no dia 19 de novembro de 2011, pela Senadora Marta Suplicy, em que ela, na perspectiva de Malta, insinua que “o aumento de crimes homofóbicos no Brasil” é por consequência das atitudes dos senadores que se opõem ao PLC 122, fazendo plataforma política ao ser contra o projeto em nome da questão religiosa.

No entanto, na perspectiva do senador Magno Malta, a senadora Marta estaria desrespeitando os opositores ao projeto ao fazer tal acusação e ao insinuar que eles são responsáveis pela continuação dos crimes de homofobia no país. Para reforçar seu ponto de vista e seu *ethos* de político democrático, ele lança um contra-argumento utilizando-se de um exemplo em que defende a Senadora de supostas acusações de que ela não fora responsável pelas crianças que morreram no seu mandato de prefeita em São Paulo, nem muito menos responsável pelos homossexuais e pelos mendigos agredidos durante a sua gestão. Ora, o sujeito argumentante faz isso para proceder a uma analogia de que ele e os senadores, que são contra a versão do PLC 122, também não são responsáveis pelos crimes contra os homossexuais, pois o que eles desejam é chegar a um texto que não tenha intolerância: [5] “respeito! Nada de intolerância com o cidadão. Nada de intolerância” (BRASIL. CDH, 2011, p. 10). E aqui se chega ao trecho do pronunciamento que convém fazer algumas considerações mais específicas:

[6a] Sobre a questão dos homossexuais no Brasil, digo para a senhora [Senadora Marta Suplicy] de cadeira, faz 30 anos que recupero drogados, Senadora [6b]. Pela minha instituição de recuperação de drogados passaram *n* homossexuais, e lá tem hoje se recuperando... [6c] O meu Partido está cheio de homossexuais [6d]. No meu Estado... Moa é um expoente, porque é presidente de Câmara, é um político que ganhou proeminência por sua própria capacidade, aliás, que fez a campanha eleitoral com uma foto comigo [6e].

⁶²⁶ O Senador refere-se a um artigo no *Estado de São Paulo*, contudo foi na *Folha de São Paulo*. SUPPLICY, Marta. “Omissão inaceitável”. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniaio/9733-omissao-inaceitavel.shtml>>. Consultado em 10 setembro de 2016.

[6f] Falo para a senhora de cadeira, porque não tenho intransigência com ninguém. Aprendi a respeitar as pessoas, e o homem é aquilo que ele decide ser. (BRASIL. CDH, 2011, p. 44)

Nesse trecho recortado acima, o *ethos democrático* dá lugar a seu traço principal, que é a imagem de uma pessoa tolerante, ou seja, o *ethos de tolerância*. Para tanto, o argumentante aciona imagem de um político solidário com todos, de modo que ele agrega um *ethos de solidariedade*, o qual “faz do político um ser que não somente está atento às necessidades do outro, mas que as partilha e se torna responsáveis por elas” (CHARAUDEAU, 2013, p. 163). O Senador Malta faz isso trazendo à luz seus atos pré-discursivos⁶²⁷, lançando mão de exemplos pessoais, com vistas a mostrar suas ações comprometidas com causas sociais, especificamente, de recuperação de viciados em drogas [6b] - e anteriormente já havia citado que trabalha contra o abuso de crianças - cujo objetivo pragmático é mostrar-se alguém não apenas tolerante aos homossexuais, todavia solidário, uma vez que inclui em seu trabalho social a recuperação de viciados homossexuais (6c).

Além disso, o argumentante reforça o *ethos* de tolerante e de parceiro político ao falar de sua aliança política com um candidato transexual (6e) de seu partido. Ele se refere a Moacyr Sélia Filho⁶²⁸ (Moa), transexual e então vereadora do município de Nova Venécia, no Espírito Santo. Porém aqui cabe uma observação, porque se esse *ethos* de solidariedade está ligado ao desejo de estar junto, de não se distinguir dos outros membros do grupo e de ir “ao encontro das ideias e pontos de vista dos outros grupos” (CHARAUDEAU, 2013, p. 163), os exemplos do Senador deixa ver, no caso do trabalho com o centro de recuperação, que ele é solidário ao sujeito viciado. Portanto, a solidariedade é a essa pessoa do viciado, do mesmo modo em 6d, e não às questões demandadas pelo traço de identidade enquanto homossexual; ou seja, ele milita pela causa do viciado e não pela causa da “homofobia” contra os homossexuais.

Como todo ato argumentativo é resposta a outro ato, o sujeito argumentante, ao trazer para o discurso seus atos pré-discursivos para se defender de um estereótipo que estava sendo construído, permite que o analista tenha acesso ao *alter ethos*. Para relembrar a noção: é a imagem que o sujeito argumentante faz da imagem que o outro faz dele, de modo que a resposta

⁶²⁷ Por pré-discursivos aqui, refiro-me ao que antecede ou vem antes ao discurso feito no momento da enunciação. Nisso, faço referência à noção do *ethos pré-discursivo* de Maingueneau (2006).

⁶²⁸ Moa foi a primeiro transexual a ser dirigente de uma Câmara de vereadores no Brasil, entre 2006 e 2008, e foi vice-presidente do Partido Republicano. Moa faleceu em 2017. Em 2011, Moa saiu em defesa do Senador Magno Malta a respeito de seu posicionamento quanto ao PLC 122. Quanto à polêmica sobre a homofobia, ele assegurou: “Já passamos da fase da violência física contra os homossexuais, existem casos isolados, mas a comunidade, mesmo com intolerância e discriminação, tem tratado o movimento LGBT dentro do debate político democrático”. Disponível em: <<http://portugues.christianpost.com/news/homofobia-vereador-transexual-sai-mais-uma-vez-em-defesa-de-magno-malta-2612/>>. Consultado em janeiro de 2018.

a esse *alter ethos* é dada por meio da imagem corrigida que tenta dar de si ou como uma imagem resposta. Observa-se, portanto, o *ethos* do sujeito argumentante em relação polêmica com seu outro, o *alter ethos*, o que mostra que enquanto o outro dá um acabamento na imagem externa do sujeito, este entretanto não tem de si uma imagem esgotada. Desse modo, a polêmica na dimensão etóica pode ser velada, mas logo estoura numa polêmica aberta. Assim, a imagem que o argumentante tem da imagem que o outro tem dele determina a imagem que o sujeito argumentante constrói de si como resposta ao outro.

O que se pode perceber é que o *ethos* de tolerância/anti-homofobia é uma réplica ao *alter ethos* de homofobia (veja o **gráfico 01** abaixo⁶²⁹). Em outras palavras, o sujeito argumentante vê-se enquadrado pelo outro num grupo que reúne característica de alguém que é homofóbico, sob a visada do discurso afetivossexual reformista respeitante à homofobia. Assim posto, a tentativa de construir tanto um *ethos democrático*, como um *ethos de solidariedade* servem de apoio para se corrigir o *alter ethos* de intolerância/homofobia, tanto que próximo ao final da fala o sujeito argumentante diz: [7] “... a nação não é homofóbica” (BRASIL. CDH, 2011, p. 45), travando polêmica com o discurso afetivossexual sobre a homofobia, porquanto, colocando-se do lado do discurso religioso tradicionalista, que tem um outro olhar sobre a homofobia.

Gráfico 01:

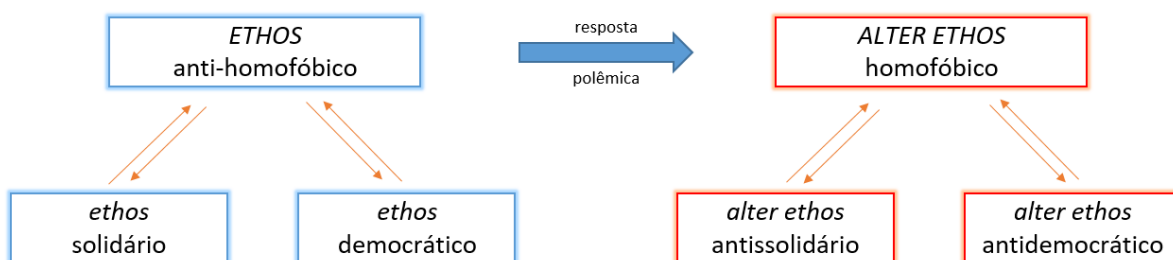


Gráfico 1 - Ethos anti-homofóbico e alter ethos homofóbico

Vê-se que a importância da análise da relação *ethos* e *alter ethos* se dá porque ambos determinam não apenas a construção argumentativa do orador como também o leva a uma ação efetiva. No caso da audiência pública em análise, como era para tratar de colocar ou não o PLC 122 em votação, vê-se que o *alter ethos* é determinante, pois o Senador Malta reage à imagem que fazem dele e de seus representados, chegando, ao final, a se pôr totalmente contra o PLC

⁶²⁹ O gráfico é apenas para elucidar o uso da noção, portanto, não o farei para as outras análises do *alter ethos*.

122, porque se vê atacado, considerado como intolerante/homofóbico, e ele enxerga a versão do projeto como uma forma de possibilitar a intolerância aos religiosos.

Na polêmica, a polarização e a desqualificação do outro se dá sempre em oposição a imagem do eu. Se o outro é homofóbico eu sou anti-homofóbico. Se o outro é antissolidário e antidemocrático eu sou solidário e democrático. Numa relação polêmica, a tentativa de correção da imagem de si parece não funcionar muito bem, porque a desconstrução dessa imagem, em que o outro enquadrou o eu, é condição da identidade dele, de maneira que aceitar a desconstrução dessa imagem é desconstruir a sua própria imagem pública. Com isso, aponto mais uma vez para como o ódio a certos valores se constitui como o outro do amor na dinâmica desses atos polêmicos.

Como a relação torna-se tensa entre o Senador Magno Malta e Senadora Marta Suplicy, julgo importante fazer uma análise específica do *ethos* e do *alter ethos* dessa argumentante.

11.1.2 *Ethos* de capacidade contra um *alter ethos* de incapacidade

Volto então para o primeiro pronunciamento da audiência de 2011, já que a senadora faz mais de um nessa mesma audiência. A Senadora Marta Suplicy, enquanto relatora, busca construir um *ethos* de equilíbrio de quem atende a todas as partes, na busca de aprovar o Projeto. No primeiro pronunciamento feito, ela justifica por que está retirando o projeto de votação para ser aprimorado e argumenta a razão das alterações que foram feitas para atender os religiosos. Não entrarei em detalhes sobre esse primeiro pronunciamento porque o segundo é o que mais interessa aqui.

No segundo pronunciamento, ao final da audiência, ela volta para parabenizar ao Presidente da sessão, Senador Paim, e fazer algumas observações sobre o teor dos comentários feitos por outros painelistas contrários ao PL. Deste modo, para contrapor-se às concepções que julga equivocada e a incomoda “profundamente, como estudiosa do assunto”, ela traz seus atos enquanto pesquisadora, relembra o que dizem sempre a ela:

[8] A primeira é a questão de a homossexualidade ser uma opção. E aí, Senador Petecão, que mencionou que durante muitos anos eu tive um papel importante nessa questão não só com um programa de televisão, mas também tendo profundamente estudado a questão, realmente, a homossexualidade, no meu entender, não é uma opção. (*Palmas.*)

Assim, a Senadora Suplicy reforça seu *ethos* de autoridade no assunto enquanto sexóloga, *ethos de especialista*. A partir disso, ela faz críticas ao ponto de vista de quem acredita ser a homossexualidade uma opção, como o Senador Malta. Ela tece crítica à possibilidade de cura

da homossexualidade e desfaz da associação entre homossexualidade e pedofilia⁶³⁰. Em seguida, a argumentante faz leitura de uma nota de esclarecimento da *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB), a respeito da qual Magno Malta havia dito que ela não lera na íntegra. Após isso, ela retoma a fala do Senador Malta, que assegura não ser o país homofóbico, e diz: [9] “em relação à observação aqui feita de que não vivemos num país homofóbico, eu discordo e quero dizer o porquê” (BRASIL. CDH, 2011, p. 28). Nesse ínterim, o Senador Malta pede a fala por ser citado pela Senadora. Não entrarei em detalhes, porque alguns já os analisei em outro lugar. Interessa-me o *alter ethos*.

Dirigindo-se ao Senador Malta, a Senadora Marta replica afirmando “Mata-se por crime homofóbico neste País, infelizmente”. Com isso, ela constrói um *ethos* de conhecedora, não apenas teoricamente do assunto, contudo de conhecer a dor dos que sofrem por conta da violência homofóbica. Aqui, a força de seu *ethos de especialista* é somado ao de político atento à realidade social. No entanto, em contraposição à sua imagem, a imagem que ela constrói do Senador é a de quem está alheio à real situação das ruas:

[10] E peço a V. Ex^a, como ser humano que é e que tem um trabalho que eu respeito, numa área de proteção à criança e ao adolescente, que converse mais com as próprias famílias de homossexuais, com os próprios – aqui nós temos vários –, pergunte a eles o que eles sentem na rua, o medo que têm hoje de sair na Avenida Paulista, que é a avenida mais importante da minha cidade de São Paulo. Eles não saem. Eu recebo *e-mails* aqui: “Tenho medo de sair. Não posso passar por ali”, porque o local se tornou um símbolo contra o homossexual.

Como se pode ver nesse enunciado, o *ethos* da Senadora Marta é construído para mostrar que ela é conhecedora do que diz, tanto como especialista quanto como político que ouve as pessoas. Enquanto isso, ela dá uma imagem do Senador de quem não conhece a realidade, de maneira que ela assegura a respeito das afirmações de seu adversário: [10b] “Não corresponde, Senador! O senhor pode falar o quanto o senhor desejar, mas a rua tem a verdade” e ela mostra-se do lado das ruas. Com isso, há um tipo de *alter ethos* nessa construção, porque seu *ethos* está em flagrante polêmica com seu outro, uma vez que ela constrói uma imagem positiva de si oposta à imagem negativa de seu adversário, mesmo que ela diga que o outro faz numa determinada área um trabalho louvável, como o Senador mesmo tenta construir. No entanto, a respeito daquele assunto em polêmica, ele está equivocado e à mercê da realidade.

⁶³⁰ Ela diz: “A pedofilia é perversão e é crime. E tanto acredito que é difícil ter cura, que ontem votei num projeto do Senador Magno Malta, na Comissão de Justiça, aumentando a pena para pedófilos, porque não acredito que sua recuperação seja tão fácil – se é possível, é raramente – e que isso é um perigo na rua” (BRASIL. CDH, 2011, p. 28).

Na política brasileira, o trabalho de “assistência” social é muito forte na construção da imagem do político, uma marca legada do discurso da caridade católica, como já apontei no sexto capítulo. Por isso, os políticos sempre recorrem a esse lugar da assistência com projetos sociais. Porém, é perceptível que isso entra em polêmica também, pois enquanto um grupo constrói-se enquanto aqueles que se colocam do lado do povo o outro também tenta se colocar para mostrar que suas ações merecem crédito. Com isso, a Senadora Marta coloca a questão:

[11] A outra coisa que eu gostaria de colocar, e é até pequeno colocar, mas faço questão. Eu também acompanho muitos projetos que são levados a frentes sociais por evangélicos, bons projetos. O próprio Senador Malta tem projetos que formaram até campeões. Isso várias religiões têm. A católica também tem, o espiritismo tem também. Isso nós temos. Mas eu gostaria de lembrar que a sociedade laica também tem muita condição e até mais obrigação. Gostaria de lembrar que, quando fui prefeita de São Paulo, com a implantação, nas grandes periferias de São Paulo, do projeto de Renda Mínima, precursor do Bolsa Família, e com o projeto dos CEUs, que são aquelas grandes escolas com esporte, cultura e tudo mais, nós tivemos uma diminuição acentuada da violência e da evasão escolar. (BRASIL. BRASIL. CDH, 2007, p. 29).

Vê-se que na fala da Senadora há uma contraposição entre os projetos das entidades religiosas e do Estado. Uma polêmica a respeito de quem pode, realmente, ajudar as pessoas, se a religião ou a “sociedade laica”. Como o *ethos* do grupo é contíguo ao de seus membros, então, como membro dos que se colocam do lado dessa versão de laicidade, Marta contrapõe um *ethos* positivo de seu grupo ao do grupo adversário. Isso porque há uma voz dizendo que “o Estado não tem condições”, mas a argumentante diz: o laico “tem muita condição e até mais obrigação”. Por isso ela aciona as imagens de seus feitos para construir esse *ethos* pró-PL122 em resposta a um *alter ethos* de incapacidade estatal.

A Senadora coloca-se a favor do PL122 e, enquanto relatora, mantém-se na construção de um *ethos democrático* e flexível, de maneira que ao final de seu discurso, ela diz: [12] “A minha posição é que se nós não fizermos uma lei, não conseguiremos progredir. Sobre esta lei, estou aberta a me sentar e conversar, com alguns pontos não negociáveis, como V. Ex^{as} também têm, e ver que, de repente, até mudamos, ou eu ou V. Ex^{as}, de ideia e conseguimos convergir” (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

Nesse jogo polêmico de imagens, o que podemos observar é a construção de uma imagem de potência que junta um saber (*ethos de especialista* e engajamento social) com um poder-fazer estatal (*ethos de capacidade*) em contraposição ao seu *alter ethos*, que neste caso, encarna-se na figura do próprio Senador Malta e dos sujeitos religiosos. Com isso, penso que há uma *ethos de capacidade* contra seu *alter ethos de incapacidade* em fragrante polêmica, atualizando-se no espaço do evento polêmico religiosoafetivo.

11.1.3 *Ethos* maternal contra *alter ethos* totalitário

Volto à audiência de 2007. Em seu pronunciamento, a Senadora Patrícia Saboya (PSB-CE) mostra-se uma pessoa atenta e interessada pela fala de todos os interlocutores. Como é próprio ao discurso em um espaço democrático, ela constrói um *ethos* democrático, portanto, de respeito, de maneira que ela diz: [13] “Eu escutei os depoimentos e as declarações daqueles que vieram dar a sua contribuição, daqueles que eu respeito que pensam de uma forma como daqueles outros que pensam de outra forma” (BRASIL. BRASIL. CDH, 2007, p. 30). Esse pensar diferente, por certo, inclui aqueles que não concordam com o projeto proposto.

Logo após afirmar isso, ela busca construir um *ethos* fraterno, dizendo: “Mas uma das coisas que mais me contagiou, mais me mencionou nessa audiência, foi quando eu escuto a palavra amor”. Tal palavra remete diretamente ao discurso cristão sobre o amor, porém o faz para confrontá-lo no seu próprio discurso:

[14] Amor que é a base de qualquer discussão que nós podemos ter numa sociedade como a nossa, uma sociedade repleta de diferentes, mas uma sociedade que precisa aprender a respeitar os diferentes. Alguém falou, muitos falaram, desculpa, sobre as leis de Deus. Eu faço aqui como a Senadora Ideli Salvatti. Também sou católica, mas nunca aprendi nas leis de Deus a intolerância ou a exaltação do ódio [palmas]. (BRASIL. BRASIL. CDH, 2007, p. 30).

Amor às leis de Deus faz parte do discurso cristão, contudo para criticá-lo a argumentante tenta lembrar mais de uma vez de que também é católica. Associar tal prática religiosa à sua imagem pode ter um duplo efeito pretendido: construir uma imagem de quem fala de dentro da religião e construir um *ethos* que é resposta a um *alter ethos*, o qual aponta que o grupo afetivossexual está querendo colocar uma mordaca nos cristãos. No entanto, tal construção da Senadora Saboya tenta mostrar que o PL não é anticristão, já que ela também é religiosa cristã. Tal estratégia não é apenas dessa Senadora, como ela mesma cita a Senadora Ideli Salvatti, porquanto, há outras ocorrências em que se criticar os antiplc122, de imediato, tenta-se apelar para o espírito cristão, para o amor cristão. Dessa forma, identificar-se com um seguimento para mostrar ter legitimidade para o criticar é estratégia comum: [15] “[...] e ultimamente tenho discordado muito da minha Igreja também [...] que a Igreja, às vezes, acaba ficando completamente distante, completamente na contramão de tudo que a sociedade contemporânea conseguiu avançar” (BRASIL. CDH, 2007, p. 31). Tal qual faz quem tenta argumentar de que não é homofóbico e diz ser amigo ou parceiro político de homossexuais para legitimar sua crítica, mostrando que, na verdade, quer o bem ou que não é preconceituoso.

A Senadora Saboya aciona um argumento para dizer quem é totalitário é o intolerante, associando tal ato ao nazismo e à direita: [16a] “Fico pensando que quando se iniciou - e por favor me compreendam - uma tese sobre nazismo, se começou também por esse caminho, o caminho da intolerância” (BRASIL. CDH, 2007, p. 31). Ao tempo em que ela mostra que é responsabilidade lutar para que as ideias intolerantes não sejam repetidas:

[16b] Portanto, isso mostra claramente que naquela época a repetição de determinadas idéias acabou contaminando uma sociedade que cometeu as piores atrocidades que um ser humano poderia ter presenciado. E nós temos a obrigação, com as lições que tivemos no passado, de melhorar o presente e o futuro. Por isso essa audiência pública. Por isso projetos dessa natureza que buscam resgatar uma dívida que nós temos (BRASIL. CDH, 2007, p. 31).

Em nome do dever, da “obrigação”, das “lições” da história é que se é a favor do PL. Luta-se contra a intolerância nazista, ou seja, contra a interferência da religião no Estado que perpetuaria a intolerância, pelas quais o Papa reconheceu os erros do passado: [16c] “a Igreja cometeu muitos erros, erros gravíssimos, e nós tivemos um antigo Papa, o João Paulo, que pediu perdão à humanidade pelas atrocidades, pelas barbaridades cometidas pela Igreja Católica” (BRASIL. CDH, 2007, p. 31).

Sob esse senso de dever, para argumentar em favor do PL122, ela traz à baila sua participação na CPI [CPMI] e constrói uma argumentação, por meio de um exemplo de que há coisas que embora não sejam desejáveis, mas são necessárias de serem feitas pelo Estado com vistas a um bem maior, ou seja, que são contrários ao crime:

[17a] O Estado Brasileiro, e eu tive essa preocupação durante a CPI, no relatório final da CPMI, de que nós não estávamos querendo interferir de forma alguma na ceara (sic) das relações pessoais dos jovens, até porque eu também sou mãe de jovens e sei que não é esse o caminho, [17b] mas o Estado brasileiro não pode se omitir porque se não estará praticando um crime diante das violências que se cometem contra as crianças, contra os negros, contra os homossexuais (BRASIL. CDH, 2007, p. 32).

Nessa estratégia, constrói-se um *ethos* de quem não quer interferir em determinadas questões de foro íntimo. A exemplo [17a] das mães nas relações pessoais dos filhos, mas que, por vezes, são necessárias interferências e que, portanto, é necessário o estado interferir na religião contra a intolerância aos homossexuais. Observemos que o [17b] “mas” separa a preocupação de interferência, o lado pessoal de quem não quer interferir (o lado de mãe, o lado humano) do lado de responsabilidade de Estado. São dois discursos em questão. Após o “mas” há a impessoalidade justa do Estado contra os crimes e diante dela que o ‘subjeto’ deve se render para fazer valer a justiça contra o crime. Nisso há um *ethos* de responsabilidade necessária/materna, cujo *alter ethos* construído é de quem seria irresponsável pela interferência

do Estado na religião. A construção desse *ethos* é uma resposta a uma voz que diria ser a aprovação do projeto uma irresponsabilidade autoritária do Estado, um ato insano contra a religião. Contudo, esse *ethos materno* argumenta que não é algo pessoal contra a religião, afinal, a Senadora também é religiosa, o que só poderia ser algo necessário, como o é, às vezes, a mãe interferir na vida pessoal do filho.

A Senadora, em sua relação analógica, afirma ser essa a realidade do Brasil. Em seguida, logo põe-se a argumentar que os homossexuais “são normais” porque “nasceram de uma mulher [...] como qualquer um de nós” contrapondo-se ao discurso religioso da “antinaturalidade” da prática homossexual. Assim, mais uma vez, a argumentante aciona a figura da mãe para associar a preocupação materna com o dever do Estado:

[18a] E aqui, para mim, a discussão estaria encerrada quando eu escuto o testemunho de uma mãe, de uma mãe que vem aqui na frente e diz, uma mãe que é pública, que se expõe, e que diz que quer que seu filho seja respeitado e que ele possa conviver nessa sociedade, nesse mundo em que nós vivemos. [18b] Portanto, eu termino fazendo um apelo também às instituições religiosas, que possam com esse olhar, que é o olhar que orienta a todos nós, que é o olhar de Deus, pensar no amor em primeiro lugar, mas respeitar as pessoas. Nós todos convivemos e vivemos nesse mundo e precisamos ser respeitados. [18c] As doutrinas religiosas, elas não devem ou podem estar em confronto com a dignidade do ser humano. Elas precisam sim ser respeitadas, por isso o apelo que fazemos aqui, e eu tenho o meu ponto de vista, concordo com o Projeto de Lei, eu acho que é um avanço e acho que quando a sociedade ou alguns da sociedade não aceitam ou não permitem essa convivência de pessoas que são diferentes, então que é preciso que nós façamos leis sim e que essas leis sejam cumpridas, e que sejam cumpridas com muito rigor (BRASIL. CDH, 2007, p. 32).

Na argumentação da Senadora Saboya, [18b] a religião precisa olhar com o olhar de Deus, com um olhar orientador de mãe, aquele que sabe que não deve interferir em algumas questões, mas que dá lugar ao necessário quando se trata de um bem maior, qual seja, a dignidade humana. Portanto, [18c] “As doutrinas religiosas, elas não devem ou podem estar em confronto com a dignidade do ser humano”. Percebamos que o *ethos* de responsabilidade materna é, ao que tudo indica, construção em resposta ao *alter ethos* totalitário. Esse *ethos* maternal é um argumento de justificativa etóica, é um *ethos* polêmico. Porém chama atenção que não se tenta contrapor ao *alter ethos* totalitário um *ethos* democrático, contudo um *ethos* maternal, justamente aquele que os liberais e o espírito conservador acusam os progressistas de terem, de fazerem do Estado uma mãe que em tudo interfere, sob a justificativa de cuidar de todas as áreas da vida dos cidadãos.

A Senadora encerra o seu pronunciamento argumentando que os crimes bárbaros têm crescido e deixa a entender que a religião tem sua contribuição, [19a] “porque as doutrinas religiosas têm um poder gigantesco de levar uma idéia à sociedade”. De maneira que “idéia de intolerância

ou de ódio” pode se espalhar se levada pela religião, cujo consequência “é que nós vamos viver numa sociedade cada vez pior, uma sociedade cada vez mais injusta, uma sociedade cada vez mais perversa e uma sociedade que cada vez discrimina mais e exclui mais”, ou seja, a religião é um problema e pode ser um problema ainda maior. Assim, o que a Senadora tenta construir é que a religião cristã sempre pregou a intolerância contra os homossexuais, só que agora ela defende a intolerância porque é contrária ao PLC. Uma vez mais, a argumentante aciona o recurso à presença de sua religião como *álibi* para sua crítica: [19b] “Eu acredito em Deus, com todo o meu coração, com toda a minha força, e na minha convicção, na minha Igreja, que é a Igreja Católica [...]” (BRASIL. CDH, 2007, p. 32).

Nesse jogo de imagens, a Senadora Patrícia Saboya mostra amar o valor da necessária interferência do Estado, enquanto resposta polêmica a uma imagem (*alter ethos*) de interferência totalitária por parte da ideologia afetivossexual, cujo ódio os tradicionalistas sentem por essa versão de imagem totalitária. Esta, aos olhos da Senadora Saboya é apenas uma interferência “materna”, necessária, por isso ela constrói o *ethos maternal*.

11.1.4 Ethos do consenso contra o *alter ethos* do dissenso

O Deputado e Bispo Rodovalho inicia seu pronunciamento fazendo considerações sobre o momento e o espaço adequados para um debate, como o do PLC, reconhecendo a importância do tema discutido. De imediato, ele reconhece os “polos opostos” em torno da questão, cuja posição é do lado religioso e busca construir uma imagem de quem também conhece na prática [20] “tanto a dor de uma homofobia quanto também a força ou eventual abuso de determinados direitos e determinados poderes”, pois ele, enquanto engajado com movimentos jovens tem “relacionamentos e *interfaces* com todos os seguimentos” (BRASIL. CDH, 2007, p. 37). Assim, vê-se logo em seu pronunciamento a tentativa de construção de um *ethos* de conhecedor da problemática, o que responde a um possível *alter ethos* de alguém que não conhece a dor da homofobia e não reconhece o problema.

Uma ressalva recorrente no discurso dos religiosos antiplc é o de que eles não estão defendendo a discriminação: [21a] “Eu estou aqui e eu acho eu não consigo encontrar ninguém aqui que defende a discriminação [...] “não defendemos a discriminação achando que se pode discriminar”. Tal consideração é uma recusa à voz que diz que eles, evangélicos e católicos, “defendem a discriminação”, porque estão recusando a versão do projeto, ele insiste. Outra ressalva é feita: [21b] “eu não estou também defendendo que não haja discriminação. [...] Eu acho que nós temos sim que proteger as minorias e, sem dúvida nenhuma, essa questão da

homossexualidade é uma minoria”. Há um recurso a uma concordância parcial, de modo que tais ressalvas são para mostrar uma imagem de quem ao reconhecer as discriminações não concorda com a versão do PL, pois ele teria “falhas jurídicas”. As ressalvas são tentativas não apenas de refutar um discurso, mas de corrigir a imagem de si ante ao outro ou a imagem que o outro tenta vender do sujeito. Assim, há uma tentativa de fixar qual imagem quer que o outro faça dele. Do outro lado, há um discurso de que se não é a favor do projeto é um homofóbico e intolerante. O ato de ser contra o projeto é prova de que é homofóbico, é inimigo do bem, encarnação do mal.

O Deputado argumenta que há outras minorias discriminadas e questiona por que se dá uma excessiva proteção aos homossexuais em detrimento das outras, argumentando que isso pode ser totalitário, [22] “De repente nós queremos, ao proteger aquela minoria, nós podemos dar tantos poderes e tantas facilidades que aí nós não estamos protegendo, nós estamos dando ditadura, uma ditadura [palmas] aonde a intolerância... uma ditadura onde a intolerância poderá vir a surgir” (BRASIL. CDH, 2007, p. 38). Ele constrói essa discussão no fio de uma argumentação em que questiona a respeito de que tipo de sociedade as pessoas ali querem.

Contra um *alter ethos* de autoritário, o argumentante tenta construir seu *ethos* contíguo ao do grupo dos evangélicos, mostrando que esses também sofreram preconceito e ainda sofrem violência: [22] “Evangélico ainda tem suas casas quebradas, suas portas, e nós temos casos específicos disso”. Mesmo reconhecendo a representação política, ele afirma que enquanto evangélico nunca teve privilégios por ter sido convidado “para o Senado ou para a Câmara Federal para defender os nossos direitos” (BRASIL. CDH, 2007, p. 39). Aciona-se esses atos para construir também um *ethos* de vítima que resolve assumir seu próprio protagonismo político. Ademais, faz isso para mostrar-se autorizado a se solidarizar com outras vítimas da discriminação:

[23] Tivemos que eleger nossos representantes para lutar por isso aqui e por isso entendemos o que seria uma discriminação aos grupos e nos colocamos como defensores de toda a sociedade, mas que essa defesa não seja um instrumento de uma futura e possível ditadura ou prevaência sobre os demais (BRASIL. CDH, 2007, p. 39).

O argumentante tenta construir um *ethos* de representante de toda a sociedade, em suas palavras “nós desenhamos nessa Casa uma sociedade” em oposição à ideia do grupo rival que defende os direitos de uma minoria específica. Ele aciona um argumento de reciprocidade e assegura: [24] “Então nós queremos para nós o que queremos dar a vocês, queremos dar a toda a sociedade, aos negros, aos índios, aos pobres, aos que vivem nas favelas, nós queremos todos”

[palmas]. Em contraposição ao *alter ethos* de elitista opressor, ele constrói um *ethos* de popular e inclusivista.

A todo instante, o Deputado Rodovalho chama para a negociação, tenta mostrar que deseja negociar: [24a] “Opostos nunca construíram a vida. A vida é feita de consensos. O consenso que eu quero para mim, eu quero para vocês”. Se o grupo afetivossexual constrói uma imagem do grupo religioso de que está barrando o projeto, está polemizando, a resposta etóica do Deputado é de um *ethos de consenso*. Ele fala da necessidade de um debate de [24b] “alto nível, até sobre convivência de uma sociedade democrática, de pensamentos opostos”. Em resposta a um *alter ethos* do dissenso, ele busca construir um *ethos* do consenso, consenso não sobre legislar para uma minoria apenas, mas para todas, um *ethos democrático*. Com isso, vê-se que até na construção do *ethos* há uma divergência na concepção de democracia, já que numa perspectiva afetivossexual, democrático é legislar para minorias e, por outro lado, numa perspectiva religiosa tradicional, democrático é legislar para todos. Assim, ser antidemocrático é não aceitar as reivindicações de uma minoria e para outro ser antidemocrático é aceitar essas reivindicações sob o risco de ela dominar sobre as demais.

Com a análise dos enunciados dos quatro pronunciamentos dos sujeitos em polêmica, podemos observar a produtividade de se analisar os atos polêmicos sob a perspectiva da noção de *alter ethos*. De um lado, estão as imagens polêmicas que os religiosos veem de si refletidas nos olhos dos afetivossexuais a respeito das quais polemizam etoicamente: homofóbicos e dissensores. Do outro lado, estão as imagens que os afetivossexuais veem de si nos olhos dos religiosos tradicionalistas e polemizam na construção de seu *ethos*: incapazes e totalitários. Imagens essas que são correspondentes aos outros diversos argumentos analisados no intercurso desse evento polêmico religiosoafetivo, de maneira que esse olhar sobre o *ethos* amplia as possibilidades de compreensão das relações argumentativas, porque vai à gênese da relação intersubjetiva, que diz respeito ao movimento empático do *self* com seu outro, ou como diz Bakhtin (2010; 2011) do eu para mim, do outro para mim e do eu para o outro.

Além disso, a análise do *alter ethos* nos permite ver como o outro reage à desqualificação operada por seu adversário, cuja imagem do eu é construída em oposição à do tu. Isto é uma atualização da relação opositiva entre amor e ódio, em que o argumentante constrói a imagem negativa (diabólica) de seu adversário não apenas por uma simples estratégia de desqualificá-lo, contudo porque tende a ver o valor que ele defende como o oposto ao seu valor amado, como

a encarnação do mal que odeia o seu amor. Ora, nisso fica muito difícil um acordo entre as identidades éticas em polémica.

12 OS MICROATOS POLÊMICOS EM SUAS RUPTURAS SEMÂNTICAS

A palavra não é um objeto, mas um meio constantemente ativo, constantemente mutável de comunicação dialógica. Ela nunca basta a uma consciência, a uma voz. Sua vida está na passagem de boca em boca, de um contexto para outro, de um grupo social para outro, de uma geração para outra. (BAKHTIN, 2013, p. 232).

O funcionamento da realidade social depende de como ela é compreendida. Porém, a maneira como ela é compreendida depende de como ela é descrita, por isso a realidade social é maleável ao uso da linguagem. Ora, não é à toa que muitos conflitos políticos contemporâneos se dão na arena das palavras na luta pela representação e reconhecimento públicos.

No âmbito da linguagem, “não existe escolha neutra”, dizem-nos Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005, p. 169). Para além disso, a disputa pelo sentido de uma palavra pode dizer respeito a uma luta pela hegemonia discursiva, ou melhor, pode dizer respeito a certo nível de disputa política. Com isso, podemos ser remetidos à ideia de *novilíngua* retratada por George Orwell, em seu famoso romance de distopia *1984*. Como em todas as línguas, as palavras não são neutras, no entanto, na novilíngua as motivações são explicitamente políticas em que as palavras aparecem com o sentido especificamente calculado a fim de gerar ou deixar de gerar certos efeitos de sentido, algo peculiar aos totalitarismos. Como diz Fiorin, “Todas as propriedades da Novilíngua convergem para a redução do número de palavras e para a eliminação da polissemia e da conotação” (2009, p. 161), um fenômeno que atualmente se atualiza pelo que se chama de “politicamente correto”.

O espírito conservador aponta os socialistas como os inventores da novilíngua: “o propósito da novilíngua comunista, diz Françoise ironicamente, era ‘proteger a ideologia dos ataques maliciosos realizados pelas coisas reais’”, escreve o conservador Roger Scruton (2017, p. 199). Num sentido amplo, esse planejamento da linguagem está na conta do ideal de sociedades planejadas legadas pelos ideais iluministas, cuja herança teria se espalhado por diferentes grupos ideológicos mundo afora.

De todo modo, as tentativas de mudanças sociais vêm com novas valorações semânticas para orientar certa forma de ver a realidade, porque é fruto daquela mentalidade orientadora. No entanto, para além de se criar novas palavras, é possível se utilizar as mesmas palavras com valores semânticos outros, cujos conflitos ideológicos e políticos podem ser vistos na arena dessas palavras. É isto que me interessa aqui.

Ora, sabemos que a escolha de um termo não é desprovida de intenção argumentativa ou entonação valorativa, refletindo certa forma de ver a realidade. Por isso, o uso de uma mesma palavra pode ter intenções argumentativas diferentes, igualmente sentidos diferentes. Porém quando se afirma isso, não se quer dizer, nem muito mesmo tomo desse modo neste trabalho, como se o fenômeno fosse de *homonímia*, em que palavras possuem mesma grafia e som, mas com significados diferentes. Nos casos aqui em análise, o processo de efeito de sentido se dá por uma questão de posicionamento valorativo num âmbito de um evento polêmico, portanto, estou falando da quarta hipótese deste trabalho, o microato polêmico. Ou seja, um *microato polêmico* pode ser uma palavra, ou expressão valorada, ou energizada por uma polêmica, cujo sentido assumido depende da posição do sujeito nos campos discursivos em disputa num dado evento polêmico. Assim, importa lembrar o que Bakhtin escreve:

Na polêmica velada o discurso do outro é repelido e essa repelência não é menos relevante que o próprio objeto que se discute e determina o discurso do autor. Isso muda radicalmente a semântica da palavra: ao lado do sentido concreto surge um segundo sentido – a orientação centrada no discurso do outro (BAKHTIN, 2013, p. 224).

Desse modo, as palavras estão sujeitas a ganharem sentidos não apenas diferentes, mas, até mesmo, divergentes ao serem mobilizadas por sujeitos posicionados em campos discursivos em disputa em torno de uma questão. Pode-se dizer que um dos motivos elementares para isso se dá porque “as palavras alheias, reproduzidas pelo orador, mudam de significado, pois quem as repete sempre toma para com elas uma posição, de certa maneira, nova, ainda que seja pelo grau de importância que lhes concede” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 362).

No entanto, pode-se afirmar que o processo de instauração de outros tons valorativos às palavras não seja tão simples como pode parecer à primeira vista. Isso porque cada palavra em seu uso concreto, dentro de uma região discursiva, tem suas redes de sentidos possíveis. Por isso é importante observar como se dá tal processo olhando para o contexto mais amplo, para as relações interdiscursivas que possibilitem a compreensão dos discursos que são atualizados na mobilização das palavras. Posto isso, para aprofundar o entendimento das relações semânticas, faz-se necessário uma visada sobre as relações dialógicas, digo, sobre a memória argumentativa e os seus vínculos discursivos das palavras em análise, porque, como brilhantemente assegura Bakhtin:

A palavra não é um objeto, mas um meio constantemente ativo, constantemente mutável de comunicação dialógica. Ela nunca basta a uma consciência, a uma voz. Sua vida está na passagem de boca em boca, de um contexto para outro, de um grupo social para outro, de uma geração para outra.

Nesse processo ela não perde o seu caminho nem pode libertar-se até o fim do poder daqueles contextos concretos que integrou (BAKHTIN, 2013, p. 232).

Por isso, chama atenção o fato de os sujeitos argumentantes utilizarem o mesmo lexema⁶³¹ empreendendo tons valorativos e sentidos diferentes, por conseguinte, acionando discursos conflitantes, ao deliberarem sobre uma mesma questão.

Nas duas audiências públicas de 2007 e 2011 para instruir o PLC 122/06, tal realidade dialógica fica patente, de maneira que o lexema homofobia é mobilizado, de um lado, por defensores do projeto com certo valor semântico e, de outro, por opositores do projeto com outro valor semântico. Desse modo, numa visada discursivo-argumentativa, faz-se ver que a aparente repetição das unidades lexicais revela a materialização de disputas pelo sentido, um microato polêmico nas entranhas do evento polêmico. Isso traz à tona um desacordo no nível semântico, em que a palavra não é menos do que uma arena de luta pela hegemonia discursiva, e que, para tanto, estratégias de construção de sentidos são empregadas. O que faz, portanto, pertinente desvelar os sentidos possíveis e os processos sócio-históricos ali atualizados, com vistas a buscar compreender a quais discursos o lexema homofobia é associado pelos posicionamentos em disputa.

Os proponentes do *Tratado* propõem um método para se compreender o emprego argumentativo de um termo, qual seja: “para discernir o uso argumentativo de um termo, é importante, pois, conhecer as palavras ou as expressões de que o orador poderia ter-se servido e às quais preferiu a palavra utilizada” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 170). Ou seja, fala-se então de “família de palavras” que são expressões aparentadas pelo sentido e não por um sistema de derivações.

Com isso, tem-se como parte da família do termo “homofobia”, o “heterossexismo”, o “sexismo” e a “heteronormatividade”. Mas isso numa perspectiva acadêmica, no entanto, no debate pode-se observar uma outra família de palavras utilizada por ambos os grupos. E tal qual a polêmica instaurada pelo lexema homofobia, essas outras palavras também, de alguma forma, são palco de divergência profunda, quais sejam, “preconceito”, “intolerância” e “discriminação”. Para o espírito afetivossexual, todas essas três palavras ajudam a constituir o sentido de homofobia, sendo níveis diferentes de homofobia. Contudo, o espírito religioso

⁶³¹ O uso da etiqueta lexema se dá no entendimento de que ela é “a palavra repertoriada no léxico da língua (provida de uma significação, de uma referência virtual)” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 301-302). Já ao se utilizar o termo vocábulo se dá a partir da compreensão de que ele se apresenta como “a palavra que funciona em um discurso (e provida, por consequência, de um sentido preciso, de uma referência atual)” (*ibid.*), estando por assim dizer mais próximo do sentido de “palavra”.

tradicional valora esses termos de maneira diferente, por isso, é pertinente ver como se dão esses microatos polêmicos.

12.1 O MICROATO NA ARENA DA HOMOFOBIA

Após leituras inventariantes dos pronunciamentos da Audiência Pública, de 23 de maio de 2007, no Senado Federal, a fim de analisar o vocábulo em seu contexto enunciativo, constata-se que o lexema homofobia, com valor morfológico de substantivo, é mobilizado trinta e três vezes por diferentes sujeitos argumentantes. Já sua flexão, “homofóbico(s)”, com valor de adjetivo flexionado no masculino, aparece cinco vezes e com valor de adjetivo flexionado no feminino, “homofóbica(s)”, aparece três vezes. Já na Audiência Pública de 08 de dezembro de 2011, o lexema homofobia com valor morfológico de substantivo, é mobilizado apenas treze vezes. A sua flexão, “homofóbico(s)”, com valor de adjetivo flexionado no masculino, já aparece sete vezes e flexionado no feminino, “homofóbica(s)”, aparece cinco vezes. No geral, percebemos que há menor ocorrência⁶³² dos termos na segunda audiência, sobretudo, porque esta teve uma duração bem menor. Em razão disso, acionarei mais enunciados da primeira audiência para esta análise.

Na maioria dos enunciados em que os vocábulo são empregados, observa-se que há uma polêmica aberta em relação ao seu sentido, deixando ver que há um confronto de discursos na arena do lexema *homofobia*. Numa busca pela história das ideias ligada a esse lexema, é possível constatar que há, pelo menos, três discursos que o disputa. Assim, é preciso buscar ver quais são os discursos que constituem dialogicamente o vocábulo em uso para ajudar a compreender nesse nível o evento polêmico religiosoafetivo.

Para tanto, na próxima subseção, faço uma incursão pela história do lexema desde a sua origem até o seu emprego oficial no Brasil como categoria das Políticas Públicas, identificando, por sua vez, os elementos discursivos a ele vinculados, que são atualizados nos enunciados dos sujeitos argumentantes. Em seguida, analiso alguns excertos da Audiência Pública e, por fim, faço algumas considerações a respeito das estratégias envolvidas nos microatos polêmicos.

É importante dizer que nesta análise, a identificação dos argumentos se dá, por enquanto, apenas com o objetivo de compreender o emprego do lexema em foco. Além disso, a estratégia identificada no processo de semantização do lexema será analisada sob a perspectiva de ambos

⁶³² Observa-se uma maior ocorrência das palavras como adjetivo na segunda audiência do que na primeira. No entanto, não entrarei nesses detalhes analíticos porque foge à nossa intenção e necessitaria de um labor teórico mais especializado.

os campos discursivos em conflito, como atitude ética deste pesquisador. Isso porque o processo de análise aqui empreendido se dá de maneira empática e situada, como se pode depreender de Bakhtin (2010, p. 65). Por ser assim, observo o fenômeno da perspectiva de cada campo, buscando compreender como as palavras fazem sentido ali para descrever o processo engendrado, as relações dialógicas possíveis a fim de proceder às generalizações necessárias para a compreensão do evento. Afinal, como assegura Bakhtin (2010, p. 66): “compreender um objeto significa compreender meu dever em relação a ele [...], compreendê-lo em relação a mim na singularidade do existir-evento: o que pressupõe a minha participação responsável, e não a minha abstração”.

12.1.1 História do lexema homofobia e as atualizações discursivas

Atualmente, “homofobia” é vista “como uma categoria híbrida, teórico-política, que é usada no campo interdisciplinar dos Estudos de Gênero e Estudos Gays e Lésbicos compostos por uma coalizão de movimentos sociais-Estado-Universidades, cada segmento com papéis definidos” (FERNANDES, 2011, p. 66). Todavia, apesar do uso do vocábulo ser frequente no português brasileiro, “são quase ignoradas, no Brasil, a extensa discussão e as controvérsias teóricas em torno do termo desde que foi cunhado na década de 1970 nos Estados Unidos” (COSTA E NARDI, 2015, p. 3).

Como ciência em destaque, a psicologia e a psiquiatria tiveram grande influência no engendramento de discursos ligados à homossexualidade no século XX. Isso, desde a interpretação que ambas as áreas deram às questões veiculadas nas duas primeiras edições do manual diagnóstico de doenças psiquiátricas da *American Psychiatric Association* (APA), em que “homossexualismo” figurava primeiro como um transtorno de personalidade e em seguida como um transtorno de identidade sexual” (COSTA; NARDI, 2015, p. 3) à remoção do APA, em 1973, do “homossexualismo” da terceira edição de seu Manual de Doenças Mentais (DSM III). Porém, tal remoção, como já disse antes, veio não apenas por falta de bases empíricas que associavam a homossexualidade a indicadores de transtornos psíquicos, mas, sobretudo, por força do ativismo político de militantes LGBT que contestou o *establishment* psiquiátrico e psicológico, buscando argumentar em reuniões da APA de como o estigma reforçado pelas categorias diagnósticas psiquiátricas causava sofrimento psíquico (MARCUS, 1992).

No calor dessas discussões, K. T. Smith, em um artigo publicado em 1971, no qual tentava analisar os traços da personalidade homofóbica, utilizando a palavra homofobia⁶³³ (BORRILLO, 2010). Porém, foi o psicólogo clínico, norte-americano, George Weinberg que publica, em 1972, o livro *Society and the Healthy Homosexual (A Sociedade e o Homossexual Saudável)*, em cuja obra populariza o neologismo “homofobia”, formado por um processo de junção de dois radicais gregos, *homos*⁶³⁴ (semelhante) e *phóbos* (medo). Weinberg define-o como “o receio de estar com um homossexual em um espaço fechado e, relativamente aos próprios homossexuais, o ódio por si mesmo” (1972, p. 8 *apud* BORRILLO, 2010, p. 21); porquanto, o sentido está ligado “a conjuntos de emoções negativas (tais como aversão, desprezo, ódio, desconfiança, desconforto ou medo) em relação a pessoas homossexuais ou assim identificadas” (JUNQUEIRA, 2007, p. 4). Em alguns casos, traduz-se no receio, quiçá inconsciente, de a própria pessoa homofóbica ser homossexual, ou ainda que outros pensem que ela o seja. Assim, aparecem, como se pode constatar, os elementos valorativos fundantes que vão compreender o discurso a se materializar no lexema homofobia e circular socialmente. Para efeito de análise, chamarei esse primeiro sentido de *discurso patológico* em torno da homofobia⁶³⁵.

Esse conceito nasce a partir de um projeto de estudos em que o objetivo do propositor, Weinberg, era duplo: “a preocupação política (mais que teórica) em fornecer ferramentas de luta para o movimento gay da época e, também, a de situar a discriminação contra homossexuais no campo da patologia, via a ideia de fobia” (COSTA; NARDI, 2015, p. 4). Assim, ele chegava a afirmar que só considerava um paciente seu curado, apenas se superasse a discriminação contra homossexuais (WEINBERG, 1972). Desse modo, culminando com a retirada do “homossexualismo” do APA, a obra do psicólogo norte-americano popularizou o termo homofobia, que rapidamente passou a ser de uso corriqueiro do movimento político e representou um avanço à militância, dando fundamento para a circulação do discurso que atribuía à categoria de patologia não mais ao homossexual, mas ao homofóbico. A partir disso, dois discursos medicalizantes entram em polêmica: um ligado ao termo homossexualismo, por

⁶³³ Borrillo (2010) aponta Smith como provável inventor do termo, ao mencioná-lo na publicação de 1971. No entanto, Gregory M. Herek (2004) argumenta, dando detalhes biográficos, que quem criou o termo foi George Weinberg ainda no meado da década de 1960, cuja popularização terá a partir de 1972.

⁶³⁴ Em latim, *homos* significa homem, diferente do grego; confusão que levou parte do movimento feminista rejeitar o conceito de homofobia para referir à lesbianidade.

⁶³⁵ Na época, ao se observar essa dimensão fóbica, diversos especialistas sugeriram termos para apreender o fenômeno, como mostra Borrillo (2010, p. 22): “‘homoerotofobia’ (CHURCHILL, 1967), ‘homossexofobia’ (LEVIT; KLASSEN, 1974), ‘homossexismo’ (LEHNE, 1976) e ‘heterossexismo’ (MORIN; GARFINKLE, 1978)”.

parte dos que ainda definiam a homossexualidade como doença; e, do outro lado, os que rebatiam afirmando que doença seria a homofobia (JUNQUEIRA, 2007).

Entretanto, a adoção da homofobia como doença mental não apenas teve efeitos positivos, mas também consequências negativas ao combate à violência anti-homossexual. A partir da noção teórica de que a fobia ao homossexual não tinha, necessariamente, determinação da volição, houve consenso em alguns meios de que ela estava ligada à falta de controle, o que teve forte efeito sobre as decisões jurídicas. Assim, muitos crimes cometidos contra homossexuais passaram a ser justificados com vistas à leniência, sobretudo nos tribunais americanos, sob a reivindicação de que se tratava de um transtorno psicológico, advindo de suposta homossexualidade latente ou reprimida (HARVARD LAW REVIEW, 1990).

Ante a isso, no entanto, outros problemas teóricos surgiram, pondo em dúvida o *status* de doença da homofobia. Argumentou-se de que não havendo um desajuste inerente ao homossexual, não haveria razão psicológica para a perda de juízo do agressor fruto de uma homossexualidade reprimida. Depois, C. R. Logan (1996) apontou através de seus estudos, como mostra no artigo “Homophobia? No, homophobia?” (“Homofobia? Não, preconceito”), publicado pelo *Journal of Homosexuality*, pouca evidência em favor de respostas fóbicas dos entrevistados em relação aos homossexuais, de maneira que o autor concluiu que os atos anti-homossexuais não necessitavam ser objeto de teoria da psicopatologia, mas da psicologia do preconceito. Desta maneira, surge a perspectiva de que o termo homofobia já não era mais adequado conceitualmente para referir-se ao preconceito contra a homossexualidade.

Mas ainda, surgiram também duas fortes críticas de cunho político ao conceito de homofobia. Na primeira, argumentava-se que ao se considerar homofobia como resposta incontrolável do agressor, haveria a possibilidade de ele ser colocado mais no lugar de vítima do que de algoz, de modo que se daria abertura a se cogitar que, para a solução do problema, o homossexual deveria ocultar a sua homossexualidade, ou mesmo, extirpá-la. Na segunda, como argumenta Wickberg (2000), em seu artigo “Homophobia: on the cultural history of an idea”, ressaltava-se de que ao aceitar o conceito de homofobia poder-se-ia levar a colocar sobre o indivíduo homofóbico toda a culpa, na pressuposição de que ele seria um desviante de uma sociedade supostamente igualitária, individualizando, por assim dizer, uma problemática de cunho social. Nesse item, pode-se ver um dos elementos do discurso do senso-comum a respeito da homofobia, mas que chamarei de *Discurso Tradicional*, pois será observado a partir do campo religioso tradicionalista em análise.

No bojo dessas críticas, dois outros termos surgiram e ganharam forte presença como vocábulos para tentar dar conta do fenômeno, os quais acabaram, de certa forma, alargando o sentido de homofobia - e dando elementos para o *Discurso Afetivossexual* -, quais sejam, o heterossexismo e a heteronormatividade. O primeiro termo - cuja origem é imprecisa, mas é apontado de que estaria ligado aos movimentos por direitos civis na década de 70 (HEREK, 2004), fazendo, porquanto, uma tentativa de analogia às noções de racismo e de sexismo - está ligado mais à ideia de que tudo que não é heterossexual tem menos valor, portanto, não é do plano individual, mas da estrutura da sociedade, das relações de poder e instituições, remetendo a uma cultura heterossexista, a qual veta o acesso a direitos fundamentações à população LGBT. Quanto a isso, é interessante observar, como afirmam Costa e Nardi, (2015, p. 6), que o vocábulo “Heterossexismo por vezes é utilizado como sinônimo de homofobia, porém parece oferecer uma explicação mais sociológica, remetendo o preconceito à estrutura institucional, material e ideológica da sociedade”. Nessa perspectiva, seria o heterossexismo que daria as condições de possibilidade para o aparecimento da homofobia:

Como o heterossexismo é uma prática institucional que discrimina mesmo quando não há uma intenção de indivíduos isolados ao preconceito, uma análise a partir desse ponto de vista permite, por exemplo, perceber a origem do preconceito indireto, como as leis que excluem populações não heterossexuais por omissão (COSTA; NARDI, 2015, p. 6).

O segundo termo, heteronormatividade, foi proposto por Michael Warner, na década de 1990, para referir-se ao conjunto de ideias que firma a heterossexualidade como norma. Nessa forma de ver, tendo por base os sexos biológicos, das categorias macho e fêmea, foram convencionados as expressões de gênero, masculina e feminina, das quais derivaram as orientações sexuais, heterossexual e homossexual. Para Warner, nessa relação de transitividade, há uma imposição de uma congruência e linearidade entre sexo biológico, gênero e orientação sexual, de modo que ele mostra haver uma oposição entre heterossexualidade e homossexualidade. Por ser assim, a heterossexualidade seria constitutivamente anti-homossexual; cuja solução encontrada seria a desconstrução de ambas noções, transgredindo os polos estabelecidos (COSTA; NARDI, 2015).

Diz-se então que no nível da heteronormatividade, o preconceito se manifesta em valores que desqualificam sexualidades, comportamentos, identidades, estilos de vida e comunidades que não são heterossexuais. Ou seja, ela tem a ver com a produção e a regulação de subjetividades e relações sociais. E, como assegura Junqueira (2007, p. 10), “mesmo que distintos, homofobia

e heteronormatividade são conceitos próximos, convergentes e, não raro, sobrepostos”. Assim, na relação entre essas três noções pode se dizer:

A visão que, neste caso, prevalece acerca da homofobia se dá, em geral, a partir da manutenção da referência àquele conjunto de emoções negativas, mas sem enfatizar exclusivamente aspectos de ordem psicológica e, ao mesmo tempo, rechaçando acepções patologizantes. O que é mais marcante neste caso é a tentativa de se conferir outra espessura ao conceito, na medida em que ele é associado, sobretudo, a situações e mecanismos sociais relacionados a preconceitos, discriminações e violências contra homossexuais, bissexuais e transgêneros, seus comportamentos, aparências e estilos de vida. A tônica deixa de ser posta na “fobia” e em modelos explicativos centrados no indivíduo e passa a ser de reflexão, crítica e denúncia contra comportamentos e situações que poderiam ser mais bem abordados em outros campos: o cultural, o educacional, o político, o institucional, o jurídico, o sociológico, o antropológico. A homofobia passa a ser vista como fator de restrição de direitos de cidadania, como impeditivo à educação, à saúde, ao trabalho, à segurança, aos direitos humanos e, por isso, chega-se a propor a criminalização da homofobia⁶³⁶. Abrem-se aí novas frentes de batalhas, fogos cruzados, possibilidades e paradoxos políticos. (JUNQUEIRA, p. 7)

Na perspectiva desse discurso, a homofobia vai além tanto dos aspectos de ordem psicológica quanto a hostilidade e a violência contra a população LGBT, pois refere-se a mecanismos de exclusão, valores, disposições e estruturas hierarquizantes, sistemas de crenças e de representação, relações de poder, padrões relacionais e identitários que são “voltados a naturalizar, impor, sancionar e legitimar uma única seqüência sexo-gênero-sexualidade, centrada na heterossexualidade e rigorosamente regulada pelas normas de gênero” (JUNQUEIRA, 2007, p. 9).

Os estudiosos do assunto, falam em homofobia afetiva, que seria de ordem psicológica e individual, e homofobia cognitiva, que seria de ordem social. A primeira se caracteriza pela condenação da homossexualidade e a segunda trabalha na perpetuação da diferença homo/hétero, como assegura Borrillo, “ela preconiza a tolerância, forma civilizada da clemência dos ortodoxos em relação aos heréticos” (2010, p. 24). O que geraria essa homofobia psicológica seria então uma integração paradigmática perpetuada historicamente por uma anti-homossexualidade, a qual “resulta da produção cultural do Ocidente judaico-cristão. Dos textos sagrados às leis laicas, [...] a campanha de promoção da heterossexualidade não hesita em proferir o anátema não só contra a homossexualidade, mas também qualquer manifestação do

⁶³⁶ Neste caso, vê-se como aponta Junqueira que “o discurso pode também se situar em uma posição intermediária, mantendo traços da fala medicalizante ao mesmo tempo em que confere maior tônica à coercitividade legal, punitiva e preventiva”. “Homofobia [...] é uma *doença* anti-social [...] que se *cura* com a *informação* e a *punição* daqueles que desrespeitam os direitos humanos dos homossexuais” (GRUPO GAY DA BAHIA, 1996 apud JUNQUEIRA, 2007, p. 7)

afeto entre pessoas do mesmo sexo” (BORRILLO, 2010, p. 25). A fim de dar conta da multiplicidade do fenômeno e especificá-lo, fala-se de gayfobia (gay), lesbofobia (lésbica), bifobia (bissexual), transfobia ou travestifobia (travestis ou transexual). Porém, todas essas atitudes estariam inclusas no fenômeno geral da homofobia, sendo cada um deles formas específicas de homofobia (BORRILLO, 2010).

Mas como essas ideias chegam ao Brasil? Vale lembrar que no país, os esforços de um combate a AIDS, na década de 1990, fizeram unir movimentos internacionais com os locais, de modo que possibilitou a construção da agenda anti-homofobia contemporânea. Nesse movimento, no âmbito das políticas públicas, falava-se de enfrentamento à discriminação em razão de orientação sexual⁶³⁷, de maneira que em 2003, “palavras de ordem como ‘criminalização da homofobia’ ou ‘Brasil sem homofobia’ e até mesmo consígnias como ‘homofobia mata’ não eram parte do léxico da agenda LGBTTT⁶³⁸ e seus sujeitos no Brasil” (FERNANDES, 2011, p. 73).

Na conjuntura das batalhas epistemológicas que envolvia a definição da categoria de políticas públicas, a categoria “homofobia” teve seu sentido ampliado, deixando de ser exclusiva da esfera da “Segurança Pública (violência letal) e da Saúde (intensificador de vulnerabilidades) e passa a endereçar um sistema mais amplo de produção de violências e discriminações” (FERNANDES, 2011, 74). Mas esse termo só passa a ser universalizado como conceito-chave dentro dessa esfera com o programa “Brasil Sem Homofobia”⁶³⁹. Neste, o vocábulo homofobia refere-se a um “‘sistema’ amplo, nos moldes do sexismo, cujo combate aos seus resultados só seria possível, como apontam as respostas a essa homofobia, a partir do enfrentamento (com a articulação de várias agências governamentais) e da transversalidade (dos eixos de opressão)” (FERNANDES, 2011, p. 76).

Assim, vê-se claramente a formação de dois discursos sobre a homofobia, o discurso medicalizante/potologizante e o discurso militante LGBT ou afetivossexual, o terceiro é um

⁶³⁷ Essa categoria passa a ser usada no Brasil no período da Constituinte, no final da década de 1980, fazendo frente a noções patologizantes da homossexualidade. Na época, os deputados José Genuíno (PT/SP) e Benedita da Silva (PT/RJ) foram os que assumiram o compromisso de atuar pela agenda homossexual na Constituinte. “Em uma fala transcrita por Câmara (2002) e atribuída a Genuíno, o deputado afirmava o quanto o tema da orientação sexual era tratado por parlamentares com jocosidade. Já Benedita, apesar de evangélica, ressaltava o papel do parlamento na aprovação de direitos para todos” (FERNANDES, 2011, p. 73).

⁶³⁸ Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros. Embora, atualmente, menos utilizado, LGBTTT é adotado por alguns setores do movimento por julgarem que incluem a todos os indivíduos do movimento.

⁶³⁹ A nomeação do Programa se dá partir de que se chama de agenda internacional de leituras com vistas ao combate à homofobia. Fernandes (2011) mostra que um dos autores do Programa, Cláudio Nascimento, na época, recebe do especialista no assunto Daniel Borrillo, do qual recebe uma cópia de seu livro intitulado *Homofobia* (BORRILLO, 2010).

discurso popular, gerador do discurso religioso tradicional, que dialoga com o discurso patologizante, mas faz polêmica com o discurso afetivossexual, embora dialogue com alguns elementos dóxicos dele. De todo modo, pode-se dizer que no discurso patologizante da homofobia, pode-se identificar alguns elementos: patologia mental, fobia, ódio, aversão ao igual e ao diferente, preconceito individual, discriminação, agressão física. No discurso afetivossexual da homofobia, identifica-se alguns elementos: preconceito, preconceito de gênero, discriminação, estrutura opressora da sociedade, heteronormatividade, heterossexismo. Já no discurso religioso tradicional da homofobia, alguns outros elementos: traços de patologia mental, preconceito individual, discriminação, ódio, aversão ao igual e ao outro e agressão física. Por exemplo, o Senador Magno Malta ao contra-argumentar que o Brasil não é homofóbico, ele diz: [1] “Não vivemos em um país homofóbico. O homofóbico quer matar...” (BRASIL. CDH, 2011, p. 9), acentuando essa compreensão de homofobia ligada à agressão física e ao ódio mortal à pessoa.

12.1.2 Análise do microato homofobia

Para efeito de análise, trago um primeiro excerto do pronunciamento do argumentante Paulo Leão, opositor à aprovação da versão do PLC 122:

[2a] nós, eu inclusive, quando se falou nesse processo, nesse Projeto de Lei, também equivocadamente chamado de [2b] homofobia, com todas as discussões que envolvem o termo [2c] homofobia, até na sua origem, seja da origem grega, seja de como entender a [2d] homofobia, eu não me preocupei tanto por uma razão: parecia-me que era algo na linha de coibir manifestações aberrantes, absurdas, atentados contra a vida, contra a integridade física das pessoas homossexuais, contra o que eu acho que todos estamos de acordo que não deve haver. Porém, passar a considerar isso como comportamento sexual paradigmático e superior até aos demais, inclusive porque quem desconsiderar esse paradigma, como colocado no Projeto de Lei, estará sujeito às penas das mais terríveis possíveis, repito, às mais terríveis possíveis, é muito diferente (BRASIL. CDH, 2007, p. 18, **negrito nosso**).

Vê-se que há polêmica nos sentidos do uso do vocábulo, de maneira que o sujeito argumentante acima ao descobrir que o lexema homofobia [2b, c, d], vinculado ao PLC 122, está associado a um outro sentido, com um discurso que vai além daquele que apreende homofobia como “manifestações aberrantes, absurdas, atentados contra a vida, contra a integridade física das pessoas homossexuais”, ele hesita, voltando atrás no apoio à versão do conteúdo da Proposição. Há, portanto, sobre um mesmo objeto um confronto de dois discursos em que já fica nítida a ruptura semântica na arena do lexema “homofobia”. Quando ele se refere ao fato de o PL ser chamado de homofobia, porque esse foi o designativo dado ao PLC 122, conhecido também como “PL da homofobia”.

Aciono abaixo um pronunciamento do Senador Marcelo Crivella, também opositor à versão do PLC 122/06, ele argumenta [3a] contra o preconceito de estado e a eleição de uma “raça” superior, no caso os homossexuais, cujos inimigos, os homofóbicos, deveriam ser combatidos. Assim ele argumenta:

[3a] Você sabe que todas essas doutrinas de preconceito de estado, elas sempre surgiram com dois fatores fundamentais. Primeiro a gente elegia uma super raça e o inimigo a combater. O nazismo foi assim. Os Arianos eram superiores e os inimigos a se exterminar eram os judeus. O fascismo na Itália levantava como raça superior os herdeiros da coroa de César. Os inimigos, os comunistas. Assim foi no imperialismo japonês. Não podemos cair no erro de combatendo a [3b] homofobia, se é que entendemos [3c] homofobia como o ódio aos homossexuais, a divergência, com um hétero fascismo [palmas]. Isso não é inteligente, isso não chega a lugar nenhum. [...] Nós temos penas excessivas. Penas excessivas [soa a campanha] têm um peso. Elas trazem contra nós uma contração natural. Penas pesadas afetam os amigos, os parentes, os vizinhos, que acabam sentindo ódio contra aquela pessoa que foi a razão da qual a pena foi aplicada. Não é inteligente para nós. Nós não queremos mais [3d] homofobia, nós não queremos mais ódio contra homossexuais. (BRASIL. CDH, 2007, p. 27).

Vê-se que o sujeito argumentante trava uma polêmica aberta associando o emprego da palavra homofobia [3b, c] utilizada pelos argumentantes afetivossexuais, como uma etiqueta usada para rotular os opositores, funcionando como uma forma de ataque contra seu inimigo, o “hétero fascismo”. Assim, ele mostra discordar do sentido de homofobia que passaria do “ódio ao homossexual” para a “divergência”, porque dessa maneira ele seria homofóbico, o que segundo ele “não é inteligente” aprovar isso enquanto materialização numa lei de Estado. Pois para o Senador Crivella, a [3d] “homofobia” está ligada ao sentido de aversão, ódio mortal, por isso ele enuncia: “nós não queremos mais ódio contra homossexuais”. Portanto, ele compreende homofobia como algo afetivo e psicológico (de ordem individual), mas não como algo cognitivo e social (de ordem estrutural de produção histórica e cultural).

Na análise da maioria dos pronunciamentos contrários ao PL, é possível observar que os sujeitos argumentantes apreendem a palavra do outro, tomando-a com um valor semântico de “homofobia” como algo que lhes atinge enquanto partícipes de um grupo, mais comumente o religioso, o que lhes soa como algo próximo a um ataque. Desse modo, eles se sentem obrigados a replicar, refutando o sentido apreendido. Pode-se observar isso em um fragmento do pronunciamento do Reverendo Guilhermino Cunha, pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil:

[4a] ... afirmamos de todo coração que não temos qualquer homofobia e sim respeito à vida, às leis naturais e às leis bíblicas, ou seja, estamos do lado da teofilia. Registramos o nosso veemente protesto contra qualquer forma de violência contra quem quer que seja. É inadmissível que qualquer cidadão sofra violência ou discriminação.

[4b] Aliás, vale destacar que o termo homofobia, aplicado neste contexto, pode induzir ao erro, pois o seu campo semântico não se aplica. *Homo fabiens*, *homo sapiens*, não se trata de

medo do homem como pode parecer e sugere a operação do erro. Sua origem no grego remonta ao medo do igual, fruto da competição entre concorrentes, como o comerciante que teme a abertura de uma loja no seu mesmo quarteirão e do seu mesmo ramo. É por isso que nós queremos acentuar mais uma vez: o discurso religioso não é homofóbico [4c], uma vez que não nasce da homofobia e sim da teofilia, do amor a Deus e à sua palavra [palmas]. Quem valoriza o lar, quem valoriza o matrimônio, quem valoriza a família não é homofóbico [4d], mas sim amigo de Deus [palmas] (BRASIL. CDH, 2007, p. 27).

Observa-se nesses excertos que o sujeito argumentante está contrapondo-se a uma voz que diz “os religiosos cristãos são homofóbicos” [4a’]. Com isso, ele deixa claro que compreende homofobia como violência ou discriminação, portanto, polemiza abertamente com o discurso afetivossexual sobre a homofobia, de maneira que, pelo tom e conteúdo polêmico de sua réplica, mostra que não concorda com o sentido atribuído ao termo e, por isso, se defende: “o discurso religioso não é homofóbico”. Desse modo, há uma ruptura semântica na arena da palavra, portanto, uma polêmica com as vozes que disputam o sentido do termo.

É importante dizer que na maior parte das vezes em que o lexema homofobia aparece, ele está sendo empregado pelos que se opõem ao texto do PL. Mas é crucial observar também como os sujeitos argumentantes, os que são pela aprovação do PLC 122, mobilizam o lexema em seus pronunciamentos. Observa-se abaixo um excerto do pronunciamento do Senador Geraldo Mesquita Júnior⁶⁴⁰ (PMDB-AC):

[5a] Não se desiludam, a luta de vocês... e eu diria até, faria até uma incitação pública aqui e assumo a responsabilidade por isso: não baixem a guarda, não baixem a guarda, porque vocês vão ter que continuar, junto com aqueles que com vocês são solidários, nessa luta incessante por muito mais tempo. Alguém falou aqui que não podemos conviver mais com [5b] homofobia mais quinhentos anos. Eu não diria mais quinhentos anos, mas mesmo que essa lei seja adotada no nosso país, nós viveremos com a situação de discriminação de preconceito e de ódio e de rancor por muito mais tempo nesse país, porque, olha, eu não descarto a possibilidade da lei em vigor, uma pessoa vai lá na delegacia, representa e continua acontecendo o mesmo que acontece ainda hoje. A pessoa entra lá como vítima e acaba saindo como réu (BRASIL. CDH, 2007, p. 34).

O Senador Geraldo Mesquita Júnior, antes do excerto recortado entra em polêmica aberta com o grupo antiplc122, chegando a fazer uma analogia entre a luta contra a homofobia e a luta contra o racismo, daí então ele faz a incitação à resistência aos que militam pela agenda LGBT. A partir disso, ele se apropria do que o orador Evandro Pizza havia dito em defesa da aprovação do projeto: “Passamos quinhentos anos com a escravidão, não precisamos de quinhentos anos de homofobia” (BRASIL. CDH, 2007, p. 30). Cujo discurso acionado faz sentido à luz do

⁶⁴⁰ É um advogado e político brasileiro do estado do Acre. Foi senador pelo PMDB de 2003 a 2011.

campo afetivossexual em que homofobia [5b] compreende todos diversos elementos engendrados sócio-historicamente em favor da heteronormatividade.

Em outro pronunciamento da Senadora Serys Slhessarenko (PT-MT) diz:

[6a] Eu acredito que ninguém aceita, ninguém. Eu pergunto aqui: tem alguém que quer discriminar alguém aqui? De jeito nenhum. Então [5b] não á (sic) discriminação, não à discriminação é não à homofobia, pronto, não tem que ficar discutindo muito não. É não à discriminação. Se nós estivéssemos na idade média estava todo mundo queimado na fogueira, não é? Felizmente nós estamos em tempos bem diferenciados, onde a gente está podendo discutir e com certeza superar a questão da discriminação. Não entendo, senhores e senhoras, porque (sic) se opor a um projeto que só busca coibir uma prática que não está tipificada em nossos códigos como crime. O racismo está, a discriminação por religião está e, no entanto, a [6c] homofobia não está. (BRASIL. CDH, 2007, p. 36).

Observa-se que a Senadora Serys Slhessarenko faz uma pergunta retórica para usar as palavras dos outros sujeitos, tanto dos apoiadores quanto dos contrários ao PL, com um tom próprio e acento dissonante ao que os sujeitos argumentantes religiosos tradicionalistas deram, de modo que a partir disso ela assegura: [5b] “não á (sic) discriminação, não à discriminação é não à homofobia”. Na percepção da Senadora, discriminação e homofobia fazem parte de um mesmo conjunto semântico, dando possibilidade de fazer uma implicação entimemática⁶⁴¹, de modo que: se as pessoas são contra a discriminação - e a homofobia é uma forma de discriminação -, então, esse indivíduo é contra a homofobia. Bem lógico. Por essa perspectiva, há, portanto, uma relação lógica de transferência de conteúdo, uma relação de transitividade.

Com isso, podemos fazer algumas generalizações, já que as relações, em cada campo, funcionam sob a mesma estratégia de semantização: o sujeito argumentante posicionado no campo afetivossexual não vê como uma impossibilidade a transferência de sentido, por isso, o termo homofobia aparece como abarcador dos sentidos de preconceito, discriminação pessoal e institucional. Isso faz sentido no discurso de que a homofobia não está ligada tão somente ao ato de agressão física ou discriminação (homofobia psicológica), mas a um conjunto de conceitos e valores sociais, instituições que incentivam desde a discriminação à violência física brutal contra a população LGBT. Nessa perspectiva, há um argumento quase-lógico de transitividade, o qual, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca “é uma propriedade formal de certas relações que permite passar da afirmação de que existe a mesma relação entre os termos *a* e *b* e entre os termos *b* e *c*, à conclusão de que ela existe entre os termos *a* e *c*” (2005, p. 257).

⁶⁴¹ Aristóteles (2007) qualifica de *entimema* enquanto Quintiliano de *epiquirema*, os quais seriam o silogismo da retórica.

Homofobia faz então parte de uma família de palavras, de maneira que há solidariedade entre os valores: preconceito, discriminação, heterossexismo, heteronormatividade e homofobia. Um dos teoremas de E. Dupréel⁶⁴², como nos mostram Perelman e Olbrechts-Tyteca, refere-se à solidariedade de valores numa relação quase-lógica: “As relações entre valores são amiúde apresentadas como geradoras de novas relações entre valores, sem que se recorra a outra justificação que não a transitividade, combinada, se preciso for, com a simetria” (2005, p. 259).

Contudo, é importante notar que há, na maioria das vezes, uma justificação para a adoção do argumento de transitividade. Isso se faz necessário quando o sujeito argumentante sabe que há uma contestação de seu raciocínio, ele sente a voz do outro polemicamente. Assim é que “se o raciocínio quase-lógico for contestado, que viriam, primeiro, uma justificação deste e, depois, decerto, argumentos baseados na estrutura do real e capazes de apoiar as mesmas afirmações” (PERELMAN; OBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 258).

Por outro lado, se for levado em conta que os sujeitos do campo religioso tradicional não compartilham dos mesmos valores no processo de semantização do vocábulo homofobia, então, à vista deles, no processo argumentativo na base do sentido do lexema homofobia, haveria mais uma transferência de relação do que de conteúdo. Com isso, pode-se apontar uma ruptura lógico-semântica, pois, aos olhos dos tradicionalistas, ao invés de um argumento de transitividade, há um “adínaton”, (*adýnaton*, do grego: coisa impossível) (FIORIN, 2014, p. 84), haveria um tropo.

Assim, é possível observar que da perspectiva dos sujeitos argumentantes posicionados contra a versão do projeto, o termo *homofobia* aparece como um *epítrofe*⁶⁴³. Um exemplo dado por Angenot pode nos ajudar na compreensão do termo: Ernest Renan, na tentativa de explicar seu rompimento com a Igreja e persuadir a outros de que não tinha outra opção entre “se curvar” ou romper disse: “o catolicismo é uma barra de ferro. Não se discute com uma barra de ferro” (ANGENOT, 2015, p. 88). Nessa perspectiva, o efeito do uso da palavra homofobia funciona

⁶⁴² Ele tentou, em *sociologie générale*, dar sistematização ao que chama de *lógica dos conflitos* em que formula cinco teoremas referentes à propagação dos antagonismos e à formação das alianças (PERELMAN; OBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 258).

⁶⁴³ Os tropos, do grego *tropos*, “desvio”, “torção”, “são figuras por meio das quais atribui-se a uma palavra uma significação que não é precisamente aquela própria dessa palavra” (DAMARSIAS apud CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 487). Os tropos são considerados uma subclasse das figuras de retórica, estando na categoria das figuras de significação, as quais assentam sobre uma transferência de sentido. Dentro dessa subcategoria estão a sinédoque, a metonímia e a metáfora, sendo que esta se firma sobre uma analogia, de cuja relação o epítrofe se serve. Neste caso, quando há uma lexicalização do tropo acontece, segundo Angenot (2015, p. 88), “uma remotivação de caracteres lexicais”.

por analogia à violência, que vai desde a física até a expressão verbal de ódio, materializada na discriminação, subscrita por um preconceito enraizado na sociedade e estruturas do poder. Pode-se formular o raciocínio da seguinte maneira: o homofóbico é alguém que pratica violência contra homossexuais. Quem é violento ou apoia “ideias” que leva à violência homofóbica deve ser penalizado (e o sentido de violência é ampliado porque não é mais o agente específico da violência física, mas toda a estrutura que engendraria uma perspectiva discordante da prática homossexual). Assim, sob essa perspectiva, há uma transferência mais de relação do que de conteúdo.

Com essas análises, podemos ver que há dois processos retóricos diferentes que se chocam na arena do microato homofobia, justamente porque os sujeitos compartilham de valores de campos discursivos divergentes postos em cena pelo evento polêmico. Desse modo, o que para um grupo faz sentido, para outro se apresenta como absurdo. Por isso mesmo, podemos ver o espanto da Senadora Serys Slhessarenko (PT-MT): [7] “Não entendo, senhores e senhoras, porque se opor a um projeto que só busca coibir uma prática que não está tipificada em nossos códigos como crime. O racismo está, a discriminação por religião está e, no entanto, a homofobia não está. Por quê? Por que não incluir?” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36). A resposta pode ser dada com a análise que acabei de fazer: porque para quem é do campo afetivossexual é nítida a relação de transitividade entre ser contra homofobia e ser contra o preconceito, discriminação e violência ao homossexual. No entanto, para seus opositores tal relação é impossível (um adínaton), porque os sentidos são tomados de modo divergentes. Contudo, não apenas os sentidos da palavra homofobia, mas também dos termos preconceito, discriminação e intolerância.

12.2 PRECONCEITO, DISCRIMINAÇÃO E INTOLERÂNCIA

Preconceito, intolerância e discriminação fazem parte de uma mesma família semântica para ambos os grupos, as quais se relacionam com o termo homofobia. Todavia, cada grupo apreende de maneira diferente os sentidos, acusando-se, por assim dizer, mutuamente a respeito de quem está sendo preconceituoso e intolerante. Para compreender esses microatos polêmicos, primeiro, analiso a palavra “preconceito”, depois, “intolerância” e, por último, “discriminação”.

Muito embora, tome-se, tantas vezes, as palavras preconceito e intolerância como sinônimas, como em alguns pronunciamentos em estudo, no entanto, essa apreensão não resiste a uma análise mais atenta. Desse modo, pode-se dizer que o preconceito está no âmbito do sentimento, do valor, da ideia e da opinião prévia ao ato fônico. Esse pode levar o indivíduo à discriminação

ou à intolerância, a qual diz respeito, segundo Marli Leite, “à atitude de não admitir opinião divergente e, por isso, à atitude de reagir com violência ou agressividade a certas situações” (2008, p. 20). Com isso, o elemento semântico distintivo da intolerância é o comportamento enquanto reação explícita a um sentimento, valor, imagem ou ideia do outro. Nesse sentido, a intolerância “não constitui simplesmente uma discordância tácita. Um preconceito, ao contrário, pode existir sem jamais se revelar e, por isso, existe antes da crítica” (2008, p. 20), porque ele é velado. Discorrerei, primeiro, sobre o preconceito.

12.2.1 Preconceito favorável e desfavorável

Ambos os grupos em polêmica são contra o preconceito, mas o que é preconceito para um, não é para o outro. Por exemplo, um deputado diz: [8a] “Em nome de Jesus, nenhuma forma de preconceito, nenhuma forma de discriminação”. Alguém pode pensar que o enunciado vai em favor do PL122 já que ele visa combater o “preconceito”, no entanto, no período seguinte o deputado diz: [8b] “Somos contra esse projeto, pedimos a sua rejeição, mas queremos que tenhamos lei severa para criminalizar o preconceito em toda as suas formas de existir na sociedade”, argumenta o Deputado Henrique Afonso (BRASIL. CDH, 2007, p. 47). E aqui vê-se que “criminalizar o preconceito em toda as suas formas...”, refere-se também ao preconceito aos cristãos que o próprio projeto engendraria.

Quanto ao ato preconceituoso que todos se dizem contrários, uma questão importante se impõe: seria possível o homem viver sem o preconceito? Hannah Arendt responde que não:

O homem não pode viver sem preconceitos e não simplesmente porque ser humano algum teria inteligência e percepção suficientes para formar juízos originais sobre todas as questões que lhe são submetidas no transcurso de sua vida, mas também porque essa absoluta ausência de preconceito exigiria uma vigilância sobre-humana (ARENDRT, 2013, p. 151-152).

O discurso moderno de eliminação de todo e qualquer preconceito funda-se, em sentido amplo, em René Descartes, cuja vocação é racionalista em que o homem viveria à luz do completo esclarecimento da razão. Luta-se, então, contra o preconceito porque, como define Voltaire em seu *Dicionário Filosófico*, “o preconceito é uma opinião sem julgamento” ([1764], p. 401). Portanto, numa acepção racionalista, nenhuma decisão é dignificada sem passar, individualmente, pela faculdade de julgar, pelo raciocínio pessoal, o que nas palavras de Kant (2005), em seu pequeno e poderoso ensaio *O que é o esclarecimento*, fala da necessidade de o homem viver na “maioridade”, cujas decisões são autônomas e racionais.

Nesse sentido, agir com preconceito é agir irracionalmente, guiado pelo que é assimilado culturalmente, pelos hábitos ensinados pelos pais ou pela tradição em detrimento de uma decisão racional própria ao sujeito esclarecido. Além desses, uma das fontes do discurso do “preconceito contra o preconceito”, segundo argumenta o ensaísta e psiquiatra inglês Theodore Darymple (2015, p. 57), está, sobretudo, nos escritos do grande utilitarista John Stuart Mil, em *sobre a liberdade*, publicado em 1851, cujo argumento versa sobre as escolhas racionais próprias a prevalecerem sobre os costumes.

No entanto, para Voltaire, há “ótimos preconceitos: são os que o julgamento ratifica quando se raciocina”, por exemplo, quando se ensina a criança a respeitar e amar pai e mãe, ou mesmo, considerar como crime o roubo. Para o filósofo enciclopedista e ensaísta francês, haveria “preconceitos universais, necessários, e que representam a própria virtude” ([1764], p. 401).

Nesse prisma, pode-se falar de bom preconceito e mau preconceito; embora, quase sempre, toma-se, metonimicamente, o sentido negativo a vincular-se à palavra preconceito. Com isso, entra em questão o que se define como bom ou mau. Aqui, está-se diante de acordos a respeito do que se considera preconceito numa determinada perspectiva, por isso é importante oferecer uma visada discursivo-argumentativa para a questão. Sendo assim, julgo razoável considerar que o mau preconceito seria aquele que não haveria justificativa razoável ao se pôr a pensar, já o bom preconceito seria aquele que se teria justificativa razoável. Por exemplo, para o religioso, considerar a prática homossexual como pecado não é preconceito porque é uma verdade transcendente a respeito de um ato humano, cujo fiador é o próprio Criador dando a saber seu propósito pelas Escrituras e pela lei natural, como assegura o Reverendo Guilhermino Cunha [9] “afirmamos de todo coração que não temos qualquer homofobia e sim respeito à vida, às leis naturais e às leis bíblicas, ou seja, estamos do lado da teofilia” (BRASIL. CDH, 2007, p. 25). De base dessa justificativa, nega-se, portanto, o ato de preconceito por parte dos cristãos: [10] “O que existe na verdade é por um lado o entendimento de que existe por parte do cristão, digamos assim, um preconceito ao homossexual. Isso é absolutamente absurdo, não existe nenhum preconceito”, assegura veementemente o Deputado Neilton Mulim (BRASIL. CDH, 2007, p. 52). O cristão não compreende isso como preconceito, contudo como ‘conceito’ mesmo, qual seja, pecado.

Em lado oposto, para o espírito afetivossexual, o ato de associar pecado à homossexualidade é um preconceito porque a justificativa religiosa não é válida à luz dos conhecimentos progressistas atuais, cuja interpretação é um equívoco que gera e faz perpetuar atos preconceituosos ou homofóbicos. Neste ponto, Evandro Pizza diz: [11] “Então as interpretações

sobre a relação da divindade com o mundo, que são feitas às vezes pelos homens, esbarram, na verdade, na perpetuação do preconceito” (BRASIL. CDH, 2007, p. 29).

Para o religioso, tal forma de ver, encarnada no discurso de Evandro Pizza, é um ato preconceituoso e induz o preconceito aos cristãos, porque passariam a ser vistos como preconceituosos e sofreriam sanções da própria lei, se aprovada. Dessa forma, como argumenta o Deputado Henrique Afonso, [12] “Hoje, na verdade, o que nós estamos aposentados é a rejeição desse projeto, onde se estabeleça e defendemos o projeto que garanta a criminalização do preconceito e não o cerceamento da liberdade de expressão, de pensamento. (BRASIL. CDH, 2007, p. 46). Ou seja, nesse sentido, cercear a liberdade de expressão seria resultado do preconceito aos cristãos. Assim, de ambos os lados, toma-se o termo preconceito sempre no sentido negativo, como ato que não se justifica razoavelmente, de maneira que preconceituoso é o outro. Portanto, nesse microato polêmico, não há acordo sobre o que é uma justificativa razoável, pondo em conflito percepções divergentes da realidade. Porém, como os lados podem alegar que ao ser contra o preconceito, na verdade, o outro age com preconceito?

Ora, a noção de preconceito, na perspectiva do *Tratado*, é uma técnica de refreamento, de maneira que “interpreta-se e julga-se o ato em função do agente, fornecendo este o contexto que permite compreender melhor aquele” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 358). Nesse sentido, o preconceito ou a prevenção é o que mantém uma adequação entre ato e pessoa.

O preconceito pode cegar o observador para o valor do ato da pessoa, que seria uma transferência para o ato os valores advindos do agente. E aqui, de acordo com o *Tratado*, existe o *preconceito favorável* - em que mesmo quando a pessoa pratica atos ruins seu prestígio os supera - e o *preconceito desfavorável* - quando a imagem negativa que se tem da pessoa não é mudada mesmo que seus atos sejam positivos. De todo modo, “abster-se do preconceito seria operar uma ruptura salutar entre o ato e a pessoa” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2005, p. 358).

Nessa perspectiva, o preconceito ao homossexual diz respeito à interação entre seu ato homossexual que interage sobre sua pessoa. Se esse ato é considerado pecado (mal metafísico) ter-se-á uma pessoa pecadora, cuja imagem é negativa incidindo sobre os seus atos, porque haveria uma interação (preconceito) entre a pessoa e seus atos.

Por outro lado, há um discurso religioso que opera uma ruptura entre a orientação homossexual, fruto complexo da natureza humana caída no pecado original a que todo humano está sujeito, e

a prática homossexual (ato homossexual), o que configuraria pecado. Neste caso, tenta-se separar a pessoa de seu ato, valorizando a primeira e diminuindo a importância desse último. O argumentante Paulo Leão assim coloca: [13] “Então me parece que é da tradição da nação brasileira, *data maxima venia*, tanto não aceitar como normal a prática homossexual - e me parece natural e democrático que isso possa ser expressado sempre respeitando-se a pessoa do homossexual, sempre” (BRASIL. CDH, 2007, p. 17).

Há um discurso cristão que vai nesse sentido [13], o qual argumenta que a orientação homossexual em si não é pecado, como defende o filósofo e apologista cristão William Lane Craig⁶⁴⁴ (2010), mas sua prática o seria, como o é a prática sexual antes do casamento. Separe-se o ato pecaminoso do pecador, a partir disso a seguinte frase “odeia-se o pecado, mas ama o pecador”, o que o espírito afetivossexual não aceita, cuja reação é [14] “Declare guerra a quem finge que te ama”⁶⁴⁵, uma vez que seria impossível amar a pessoa, cuja identidade é construída ao redor de seus atos afetivossexuais que são seus bens mais preciosos. Isso porque o discurso da igualdade baseado na dignidade da pessoa humana sacraliza a pessoa, apesar de seus atos. No entanto, o discurso identitário da igualdade sacraliza os atos da pessoa, condição da identidade do sujeito. Volta-se aqui ao mesmo conflito já reportado que, agora, se manifesta no nível do microato.

A nova lei, à vista dos religiosos, criaria um preconceito favorável ao homossexual e desfavorável a quem discorda da prática homossexual, de maneira que todo ato estaria vinculado a uma pessoa protegida legalmente, assim, ao cometer algum ato delituoso poderia vincular à sua imagem identitária e recorrer à proteção da lei. Esse preconceito favorável é que se chama de totalitário, uma vez que todo ato do homossexual seria desculpável por serem um grupo superior protegido pelas leis do Estado, criar-se-ia uma espécie de “preconceito de Estado”. Por outro lado, os afetivossexuais veem que sofrem preconceito desfavorável movido pelo discurso cristão de pecado, de antinaturalidade e chancelado pela ‘tolerância’ do Estado

⁶⁴⁴ Craig argumenta: “A Bíblia, de fato, condena a prática homossexual? Agora observe como faço a pergunta. Não pergunto, “A Bíblia condena a tendência homossexual?”, mas sim “A Bíblia condena a *prática* homossexual?”. Essa é uma distinção importante. A tendência homossexual é um estado ou uma orientação; uma pessoa que tem uma orientação homossexual pode jamais vir a expressá-la na prática. Em contrapartida, uma pessoa pode praticar atos homossexuais mesmo tendo uma orientação heterossexual. O que a Bíblia condena é a prática, e não a orientação homossexual em si. Essa ideia de alguém ser homossexual por orientação é característica da psicologia moderna e pode ter sido desconhecida das pessoas no mundo antigo. O que elas conheciam eram as práticas sexuais, e é isso o que a Bíblia condena.” (CRAIG, 2010, p. 3, *itálico do autor*).

⁶⁴⁵ Esta é uma frase que alguém está segundo na sessão da audiência pública e que o Senador Sérgio Petecão reporta a ela (BRASIL. CDH, 2011, p. 59).

pelo fato de se vincular uma imagem negativa ao homossexual, de modo que seus atos por mais que sejam bons são considerados negativos.

Em ambos os casos, os grupos se veem como vítimas de preconceito. Na visão de fundo de ambos os grupos, eles veem que existem justificativas razoáveis para seus preconceitos e discordam da acusação de que haveria preconceito negativo de sua parte. No seio desse microato polêmico há uma profunda divergência de formas de ver a realidade e não uma simples diferença de significado da palavra preconceito.

12.2.2 Intolerância à intolerância

Diferente do preconceito, a intolerância emerge de certo juízo de valor e se manifesta discursivamente. Nos pronunciamentos dos argumentantes nas duas audiências públicas, há um microato polêmico no seio do lexema intolerância, porque um grupo vê o outro como intolerante, o que é de se esperar já que se veem, mutuamente, como preconceituosos em relação aos outros. Mas quais sentidos estão em polêmica na arena da intolerância?

O discurso clássico sobre a tolerância, formatado entre crenças religiosas e depois pela política, diz respeito ao fato de se tolerar, suportar o outro, mesmo que ele tenha ideias falsas, o que implica a divergência de verdades e teorias. É nesse sentido que argumenta John Locke quando escreve o *Ensaio do entendimento humano*, de 1690. Neste, ele argumenta que é dever do governo tolerar ideias e religiões diferentes, desde que não prejudique a sociedade. Nessa perspectiva, tem-se um sentido *minimalista* de tolerância, como escreve Dascal, “ser tolerante adquiriu o significado de estar disposto a aguentar aquilo que não nos parece correto ou aceitável, seja por um sentido de justiça, seja por não termos outro jeito” (1989, p. 218). Nesse caso, ser tolerante com a prática homossexual seria não concordar com ela, contudo respeitá-la, ou seja, tolerá-la. No entanto, discorda-se desse sentido para falar de tolerância ao “diferente”.

Há um outro sentido para o termo tolerância, que é sua generalização para abarcar “o problema da convivência das minorias étnicas, linguísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de ‘diferentes’, como, por exemplo, os homossexuais, os loucos ou os deficientes” (BOBBIO, 1992, p. 86). Aqui, seu sentido está próximo do de preconceito, porque diz respeito ao se acolher opiniões de maneira acrítica que vêm pela tradição, costume ou autoridades, cujo termo para combater essa intolerância, segundo Bobbio (1992), é discriminação, seja racial, sexual, étnica etc.

Há, por assim dizer, o sentido de tolerância positiva, que é silenciosa e implica respeito e aceitação do outro, a qual se opõe à intolerância (religiosa, política, racial), ou melhor, à injusta exclusão do diferente. Já a tolerância negativa é silenciosa e não implica nem o respeito às ideias do outro nem sua aceitação, tolera as coisas como estão, o que está próximo da ideia de preconceito.

Pode-se dizer que existe então a *intolerância positiva*, que “é sinônimo de severidade, rigor, firmeza, qualidades todas que se incluem no âmbito das virtudes” (BOBBIO, 1992, p. 89). E haveria a *intolerância negativa*, que exclui indevidamente o diferente, é aberta, atingindo o outro agressivamente em sua integridade física, moral ou racial.

Existe um discurso do liberalismo radical ou progressista que defende que se deve ser intolerante apenas com os intolerantes. Ou, como resume Bobbio: “a tolerância deve ser estendida a todos, salvo àqueles que negam o princípio da tolerância, ou, mais brevemente, todos devem ser tolerados, salvo os intolerantes” (1992, p. 90), o que deve ser visto com reservas⁶⁴⁶. Um representante radical dessa perspectiva seria Herbert Marcuse, de cuja ideia de “tolerância repressiva”⁶⁴⁷ Bobbio discorda, porque, no final, o representante de Frankfurt considera “tolerar apenas as idéias progressistas e rechaçar as reacionárias” (1992, p. 90), cujo critério seria: as ideias boas são as progressistas e as ideias más são as reacionárias.

Contrário a essa perspectiva do liberalismo radical, há uma atitude de tolerância mesmo com o intolerante, sobretudo, por uma questão prática, do liberalismo conservador. Isso porque, segundo Bobbio, não se faz um liberal o tratando com intolerância, reprimindo seu direito de expressar-se, porquanto, “responder ao intolerante com intolerância pode ser formalmente irreprochável, mas é certamente algo eticamente pobre e talvez também politicamente inoportuno” (BOBBIO, 1992, p. 91). Logo, há aí dois discursos em conflito, um que diz que ser tolerante com o intolerante é absurdo (liberalismo progressista); outro diz que ser tolerante com o intolerante é algo ético e pragmático (liberalismo conservador). Porém, a questão é: em meio a constantes polêmicas em torno do sentido das mesmas palavras, o que seria uma intolerância?

⁶⁴⁶ Diz Bobbio: “Naturalmente, também esse critério de distinção – que, abstratamente, parece claríssimo – não é de fácil realização na prática, como parece à primeira vista, e não pode ser aceito sem reservas” (1992, p. 90).

⁶⁴⁷ Para Marcuse, a tolerância exercida nos Estados Unidos é repressiva porque as ideias da esquerda radical não são bem aceitas, enquanto as da direita reacionária seria admitidas e favorecidas (BOBBIO, 1992).

Nesse evento polêmico em análise, todos são contra a intolerância, mas não se entendem. Por exemplo, para os afetivossexuais, os religiosos tradicionalistas exaltam a intolerância e o ódio ao homossexual. A Senadora Patrícia Saboya (PSB-CE) argumenta nesse sentido:

[15] Alguém falou, muitos falaram, desculpa, sobre as leis de Deus. Eu faço aqui como a Senadora Ideli Salvatti. Também sou católica, mas nunca aprendi nas leis de Deus a intolerância ou a exaltação do ódio [palmas]. (BRASIL. CDH, 2007, 30).

[16] ... porque as doutrinas religiosas têm um poder gigantesco de levar uma idéia à sociedade. Portanto, *se levam uma idéia de intolerância ou de ódio, essa idéia pode se espalhar*, e aí o que vai acontecer é que nós vamos viver numa sociedade cada vez pior, [...]. Eu acredito em Deus, com todo o meu coração, com toda a minha força, e na minha convicção, na minha Igreja, que é a Igreja Católica, eu repito que nunca ouvi e não gostaria de ouvir, porque isso me assusta, que a minha Igreja possa vir aqui para defender a intolerância. Acredito em Deus e acredito que a sua palavra seria de paz, de paz para todos. (BRASIL. CDH, 2007, p. 32, itálico meu).

A partir dos enunciados da Senadora Patrícia, vê-se que para ela o posicionamento religioso tradicional a respeito da homossexualidade e a manifestação contrária ao PLC 122 são geradores de mais violência, porque haveria ali “intolerância e exaltação do ódio” [15], o que precisa ser barrado.

Do outro lado da trincheira, como venho mostrando, os religiosos acusam de intolerância o movimento LGBT ao usar imagens do Papa. Nisso a acusação de que os religiosos espalham o ódio é rebatida com outra acusação de que quem está espalhando o ódio são os que os acusam, argumenta o Deputado Henrique Afonso:

[17] Eu estou aqui com o jornal onde está aqui uma manifestação de intolerância. Uma imagem do Papa João Paulo II - eu sou evangélico, não tenho nenhuma adoração ao Papa, adoro só o meu senhor Jesus - sendo queimado pelo movimento GLBT [palmas]. *Isso aqui é intolerância, isso aqui é espalhar o ódio*. (BRASIL. CDH, 2007, p. 47, itálico meu).

Vê-se na fala do Deputado Afonso [17] uma polêmica aberta com o enunciado [16] da senadora Patrícia Saboya, havendo, portanto, uma troca de acusação a respeito de quem é de fato intolerante.

Esses excertos são da primeira audiência pública. Na segunda audiência, praticamente todos que tomam a palavra falam de intolerância, sobretudo os argumentatnes antiplc122, os quais argumentam que é preciso versar sobre um projeto que realmente trate de intolerância, cuja versão do PLC 122/06 não contemplaria tal intento. Nessa audiência de 2011, o discurso de que os religiosos também de alguma forma estão sofrendo intolerância é reconhecido, sobretudo, na fala da relatora do Projeto, Marta Suplicy:

[18] Quero também dizer que o meu sentimento em relação ao respeito que todos devemos ter pela diversidade, pelo diferente, é o respeito que vale para os dois lados, vale o respeito aos

símbolos de fé. Não se constrói uma sociedade com intolerância de nenhum lado. (BRASIL. CDH, 2011, p. 46).

No enunciado supramencionado [17], vê-se que os antiplc122 conseguem mostrar que há intolerância por parte de grupos ligados à perspectiva do PLC 122. Com isso batem firmes no ponto da intolerância como forma de ser contra o Projeto, ao mesmo tempo em que propõe outro PL. Assim, argumenta o Senador Magno Malta, descrevendo diferentes situações de intolerância:

[19a] Penso que o que o Brasil espera que nós versemos é sobre um texto que fale de intolerância. Ninguém tem direito de ser intolerante com ninguém. A ninguém é dado o direito de ser intolerante com alguém que nasceu estrábico, ou alguém que nasceu com a talidomida, com braços e pernas curtas, faltando dedos, ninguém tem direito de ser intolerante com alguém porque nasceu no Nordeste. Aliás, você vai ter até de fazer uma lei para proteger o nordestino, porque todo mundo que o “cara” acha que é cabeçudo, chama de Paraíba. “Vem cá, ceará”, é uma maneira de denegrir o nordestino que trabalha em São Paulo. “Vem cá, ceará.” Todo mundo é cearense. Uma maneira de achar que está colocando uma parte do País subjugada a uma que se acha a elite pura, que é São Paulo. Pois bem, ninguém tem direito a isso, como ninguém tem direito de ser intolerante com homossexual. Estou falando do alto da minha experiência. Ninguém tem direito de ser intolerante com homossexual, como ninguém tem direito de ser intolerante... (*Palmas.*) ...com católico, com padre. (*Palmas.*)... Ninguém pode ir para a avenida e estampar uma faixa e dizer: “Se o Papa engravidasse, aborto era sacramento”. (*Palmas.*)

[19b] E essa faixa estava na passeata do movimento *gay* em São Paulo. Mais ainda: ninguém tem o direito de ser intolerante com os símbolos de um centro de umbanda, de andomblé. Há de se respeitá-los. Olha, eu professo minha fé no segmento evangélico. Os símbolos de umbanda, tão respeitados por eles, eu não tenho o direito de ser intolerante com eles, como também ninguém tem o direito de levar para a avenida os santos que são sagrados, símbolos da Igreja Católica, como fez o movimento *gay*. Levou para sua passeata e colocou os santos em posição sensual. (*Palmas.*) (BRASIL. CDH, 2011, p. 7-8).

O Senador Malta enumera [19a] algumas intolerâncias recorrentes no país para argumentar contra o 122, porque este projeto fecharia os olhos para as demais intolerâncias privilegiando apenas o grupo homossexual, o qual, nas palavras do Senador, age com intolerância [19b]. Ele diz mais à frente: [20] “Eu acho que agora é o momento de todos nós construirmos um texto que verse sobre intolerância, a muitas mãos” (BRASIL. CDH, 2011, p. 11). Com isso ele quer dizer que o conteúdo do Projeto interessa apenas ao grupo ligado à perspectiva ideológica LGBT. Nessa mesma perspectiva, argumentando, como já sinalizei antes, que os primeiros a sofrerem intolerância no Brasil foram os evangélicos, o Senador Crivella argumenta: [21] “Que fizéssemos uma lei que pudesse unir todos contra a intolerância. [...] Nós queremos construir uma lei que não coloque brasileiros acima de outros brasileiros”. (BRASIL. CDH, 2011, p. 21).

Sem entrar em muitos detalhes da discussão, o Senador Cristovam Buarque⁶⁴⁸ faz o discurso em que tenta mediar a questão, [23a] apontando que se o projeto passa a impressão de que pode haver intolerância, então que ele seja aperfeiçoado para que todos votem com entusiasmo.

[22a] ... Apesar de todo o seu esforço [Senadora Marta Suplicy], ainda passa a imagem para muitas pessoas, sobretudo líderes religiosos e a população religiosa, os fiéis, de que estaríamos, talvez, lutando contra uma intolerância com outra intolerância, a intolerância contra o homossexualismo com uma intolerância contra o discurso religioso. (*Palmas.*)

[23a] Eu acho, pelo que está, que não passa isso, mas que está em dúvidas. E enquanto tiver dúvidas, é bom a gente rever, reestudar, debater, para que o projeto que saia a gente possa votar com maior entusiasmo, contra a intolerância, sem passar a ideia de carregar qualquer forma de intolerância. (BRASIL. CDH, 2011, p. 17).

Ambos os grupos concordam com o discurso de que deve haver “intolerância” legal contra a intolerância, o que atualiza ali a perspectiva do liberalismo progressista, claro, com diferenças de grau de adesão de cada grupo. No entanto, a questão do que é intolerância fica problemática, pois, como vimos, há a mútua acusação de intolerância. Se por um lado, os antiplc122 falam de uma redação que de fato combata a intolerância, ou mesmo, falam de mudar até o nome do PL122, por outro, o grupo pró-plc122, na pessoa da Senadora Marinor Brito, acusa de que a intolerância está ali entre os parlamentares: [24] “Olha aqui, não é o fato... [interrupção] ...de ser o Projeto nº 122, 123, 334, 999, 888, seja o número que for, a intolerância também está aqui dentro... (*Palmas.*) E nós precisamos trabalhar para reverter isso, para ter maioria, para combater a intolerância. E não é só aqui, é em todo o País” (BRASIL. CDH, 2011, p. 15).

Podemos observar que no microato da palavra intolerância, atualiza-se os efeitos semânticos do evento polêmico. Tal análise aponta para a complexidade do uso da palavra no espaço público político, porque o que se mostra é uma perspectiva mais progressista do sentido de intolerância, todavia, com divergência de sentidos concretos que apontam para apreensões divergentes da realidade a respeito do que é ou não um ato intolerante. Fato é, além de tantos outros, o desacordo profundo no que venha a ser intolerância é um dos motivos da não aprovação do PLC 122.

12.2.3 Discriminação positiva e negativa

O sentido da palavra discriminar pode ser similar ao de discernir, distinguir, julgar, pôr a parte por alguma razão. Por muito tempo o verbo “discriminar” teve um sentido positivo, uma vez que ele estava ligado a uma capacidade intelectual, estética e moral de ter os “preconceitos”

⁶⁴⁸ É engenheiro mecânico, economista, educador, professor universitário e Senador da república desde 2003 até atualmente, filiado ao Partido Popular Socialista (PPS) do Estado do Pernambuco.

adequados a respeito da realidade distinta das coisas no mundo. No entanto, esse primeiro sentido da palavra foi vencido metonimicamente pelo sentido de discriminação ligado ao horror do racismo mundo afora. Por ser assim, o sentido negativo de discriminação está ligado ao preconceito negativo e desfavorável, logo, o sentido majoritário de discriminação está semanticamente vinculado ao que se julgar um “preconceito”.

Assim, a discriminação pode ser compreendida como uma manifestação do preconceito tanto de maneira discursiva quanto nas ações. Como diz Bobbio (1992), o preconceito chega à discriminação, mas não se manifesta discursiva e argumentativamente na sustentação de verdades. Para o verbete “discriminação”, existem três definições no dicionário Aurélio (2016)⁶⁴⁹. A primeira, “Ato ou efeito de discriminar”; a segunda, “Ato de colocar algo ou alguém de parte”; a terceira, “Tratamento desigual ou injusto dado a uma pessoa ou grupo, com base em preconceitos de alguma ordem, notadamente sexual, religioso, étnico, etc.”. Com isso, podemos observar que o que se considera discriminação atualmente é o tratamento injusto motivado por algum preconceito desfavorável. O dicionário Michaelis aponta de maneira mais específica: “Ato de segregar ou de não aceitar uma pessoa ou um grupo pessoas por conta da cor da pele, do sexo, da idade, credo religioso, trabalho, convicção política etc.” (MICHAELIS, 2018)⁶⁵⁰.

Por vezes, os termos discriminação e preconceito são tomados como sinônimos, por exemplo, o Deputado Henrique Afonso o faz: [25] “O preconceito tem que ser punido na sociedade, mas não é apenas o preconceito aos homossexuais. Nós somos contra a discriminação, nós somos contra o preconceito” (BRASIL. CDH, 2007, p. 46).

No entanto, a ideia de discriminação está mais ligada a ações concretas vistas como injustas. A relatora do Projeto, Marta Suplicy explica o que significa a discriminação no PL ao apontar três aplicações concretas:

[26] É um projeto que combate a discriminação em três áreas, basicamente. Na área do trabalho, você não vai mais poder discriminar uma pessoa. Se ela pedir emprego e você disser: “Você é homossexual, eu não te dou o emprego”, não vai mais poder fazer isso. [...]. (BRASIL. CDH, 2011, p. 6)

[27a] Este projeto também vai proteger as pessoas que são discriminadas num lugar como no serviço público. Se eu estou sendo atendida por alguém no serviço público que me verbaliza que eu não vou ser atendida ou manda que eu vá para o fim da fila porque eu sou isso ou aquilo, referente à condição homossexual da pessoa, vai ser criminalizado. [27b] Outra situação de criminalização do projeto é a de consumo. Se eu chego a um restaurante, ou a

⁶⁴⁹ Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/discriminacao>>. Consultado em 10 de dezembro de 2017.

⁶⁵⁰ Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/discrimina%C3%A7%C3%A3o/>>. Consultado em 10 de dezembro de 2017.

um cabeleireiro, ou a um comércio, ou em um trabalho, e não sou atendido por causa da minha condição. (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

Nas palavras da Senadora Marta, a discriminação é um ato de preterir alguém baseado no preconceito sexual ou de gênero, seja no âmbito trabalhista [26], no setor público [27a] ou no comércio [27b].

O termo discriminação é quase absolutamente utilizado para se referir aos grupos minoritários, remetendo ao sentido negativo do termo. Além disso, quando os argumentantes antiplc122 o empregam é para dizerem que são contra a discriminação ao mesmo tempo em que defendem de que não discriminam homossexuais. Como já mostrei, alguns religiosos argumentam que se criar uma lei para proteger os homossexuais vai gerar mais discriminação, terá um efeito contraproducente⁶⁵¹.

Assim como se dá com as outras palavras analisadas, nenhum dos grupos veem-se como discriminadores. Todos são contrários à discriminação, como argumenta o deputado Rodovalho:

[28] Eu estou aqui e eu acho eu não consigo encontrar ninguém aqui que defende a discriminação. Eu acho que houve uma evolução emocional de um pensamento do início do debate, porque nenhum dos grupos está defendendo a discriminação. Eu acho que nós, os religiosos - e eu falo pela Igreja Católica inclusive agora -, não defendemos a discriminação achando que se pode discriminar, que se tem o direito de discriminar, de jeito nenhum. (BRASIL. CDH, 2007, p. 37).

Há uma voz que diz que os religiosos estão “defendendo a discriminação” ou mesmo que eles têm “o direito de discriminar”. Contra essa voz acusante o Deputado se insurge. Isso porque, embora os religiosos tradicionalistas sejam a favor de uma lei contra a discriminação, mas eles argumentam de que ela não deve ferir a liberdade alheia, é assim que argumenta o Senador Crivella:

[29] O que nós temos aqui são dois grupos, que com pensamentos diferentes, querem chegar a um acordo de proibir nesse país discriminação contra homossexuais até com ações afirmativas [palmas], mas ações afirmativas, por exemplo, eu votei a favor da gente ter cota para negros, mas isso não ofende, por exemplo, liberdade religiosa. Ora, eu quero ter ações afirmativas, desde que ações afirmativas não atinjam, não prejudiquem, direito dos outros. (BRASIL. CDH, 2007, p. 41).

⁶⁵¹ O Senador Marcelo Crivella argumenta: “Se nós criarmos, no arcabouço jurídico brasileiro, privilégios para brasileiros que são como nós... Um homossexual é como um evangélico, como qualquer outro, ele tem os mesmos direitos e os mesmos deveres. Se nós criarmos garantias especiais, eles vão ser discriminados. Se nós fizermos observações características para o acesso ao emprego, isso poderá ter um efeito colateral indesejável” (BRASIL. CDH, 2011, p. 21).

No entanto, como a discriminação tem por base um preconceito e se os tradicionalistas veem que não têm preconceito, mas uma discordância da prática homossexual, a consequência disso é que tendem a não ver determinadas atitudes como discriminação negativa. Por exemplo, o Senador Malta discorda do fato de se criminalizar a possibilidade de a pessoa não querer uma babá homossexual e ser severamente punido, quando não se tem uma lei para criminalizar quem não quer uma babá evangélica ou muçulmana (30a, b).

[30a] Agora, vou falar algo para o senhor: quando alguém é mulçumano, pode fazer isso hoje? Se esse alguém tem uma babá de confissão evangélica, descobre que ela é evangélica e toma conta do seu filho, mas não quer que essa babá oriente o filho com ensinamentos cristãos, ele pode mandá-la embora que não será preso. Não tem uma lei para proteger a babá disso.

[30b] Se eu descubro que a babá da minha filha é homossexual, conforme a lei, se eu mandá-la embora... Então, tenho de continuar com a babá homossexual, porque tem cadeia para mim. Ora, é correto isso? (BRASIL. CDH, 2011, p. 7).

Para o Senador, essa lei criaria um “império homossexual”, por isso ele propõe um projeto abrangente contra a intolerância. No entanto, não dá para saber se nesse novo projeto a dispensa da pessoa por confessar uma religião seria crime como os defensores do 122 pretendem a respeito da dispensa de alguém por ser homossexual. De todo modo, parece mesmo que a ideia que se tem de discriminação está ligada à ideia que se tem ou não de preconceito negativo ou positivo.

A partir da análise dessas quatro palavras (homofobia, preconceito, intolerância, discriminação), na perspectiva de que elas são microatos polêmicos, é possível constatar que há de fato uma batalha discursiva na arena de cada uma delas. Isto influencia na percepção de efeito sentido diferente em cada grupo, pois os sujeitos recebem injunções semânticas do lugar de onde olham, ou seja, a partir do campo discursivo a que estão filiados. Assim, o modo como as palavras são apreendidas semanticamente varia conforme a posição tomada dentro do evento polêmico, de modo que realmente o sentido está sujeito à *lei do posicionamento*. Deste modo, essas análises corroboram nossa hipótese a respeito do microato polêmico, muito embora aqui tenha privilegiado a análise das mesmas palavras com sentidos divergentes, o que de fato era a intenção.

CONCLUSÃO

A vida social consiste, ao mesmo tempo, de esforços de colaboração e também de conflitos entre indivíduos e entre grupos que tendem à dominação, à hierarquização e, às vezes, à aniquilação do adversário.
(Chaïm PERELMAN, 2011, p. 17).

Na introdução deste evento cognitivo chamado tese, fiz alusão a um eu poético que gritou à beira do caminho e seu “grito subiu, subiu sempre... até se diluir na distância”. No poema, o eu poético busca por sua identidade: “quem sou eu?”⁶⁵², ele grita. Neste trabalho, a identidade buscada é a do homem polêmico no *cronotopo* público político brasileiro. Quero dizer, buscase aqui a identidade e a razão da relação polêmica que os espíritos democráticos travam no espaço político brasileiro em torno da criminalização da “homofobia”. No poema de Vinícius, o sujeito morre à beira do caminho à espera da resposta “inatingível”. Ora, aqui os objetivos não estacionaram lugubrememente à beira do caminho. Ao contrário, na verdade, o empenho foi em fazer um caminho, um movimento de *empatia ativa* em direção às possíveis respostas. Ao final, respostas foram alcançadas. No entanto, elas não devem ser tomadas como apodíticas (incontestáveis, infalíveis), mas sim como razoáveis.

Ora, se toda afirmação intenta responder a uma questão-problema, o problema geral colocado desde o início é: “como discursiva e argumentativamente podemos compreender *as condições de possibilidade de uma polêmica?*”. A resposta foi construída a partir de um caminho trilhado, de um método com hipóteses de trabalho fundado num evento epistemológico. Sim, temos aqui respostas razoáveis que se abrem a outras perguntas, em certo sentido, estamos no plano problematológico, como diria Michel Meyer (1991). Por isso, é importante lembrar que no *Tratado da Argumentação*, pressupõe-se que as conclusões dos raciocínios sempre podem ser submetidas a uma nova prova, podendo ser superadas ou refutadas, esse é o espírito da argumentação retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (2005). Não deve ser diferente em relação às análises procedidas neste trabalho, uma vez que uma análise dialógica da argumentação não trabalha para demonstrar fatos, mas para compreendê-los responsabilmente, oferecendo justificativas razoáveis do que foi compreendido a partir de situações e enunciados concretos, como nos ensinou Mikhail Bakhtin (2011).

⁶⁵² Adaptação do poema “Inatingível” de Vinícius de Moraes (1933, p. 5).

O desenvolvimento da investigação desse problema geral me levou ao problema teórico, que é justamente a possibilidade do diálogo entre o dialogismo e a nova retórica a fim de servir de lente e método à investigação delineada nesta tese. Dessa forma, a questão se desdobrou na seguinte: “é possível dialogar a *Filosofia do ato* e o dialogismo de Bakhtin com a *Nova Retórica* de Perelman e Olbrechts-Tyteca de maneira a compreender as condições de possibilidade retórico-discursivas que fizeram aparecer a polêmica em torno do PLC 122?”. Em um intenso labor dialético e dialógico, direcionando olhares através das lentes teóricas dialógica e argumentativa para o *corpus* e deste para a teoria que foi possível pensar uma *análise dialógica da argumentação*. Esta com dispositivos teóricos e analíticos peculiares, cuja competência de análise não se restringe apenas ao acordo, ou a simples divergência, todavia, alcança compreensivamente os desacordos profundos, podendo se ocupar produtivamente do estudo da polêmica.

O encontro promovido entre Perelman-Bakhtin não é o único, como demonstrei ao final do terceiro capítulo, contudo ele tem a pretensão de fundar-se em enraizamentos dialógicos e filosóficos mais profundos a fim de ampliar as possibilidades compreensivas e de superar os vestígios dialógicos da perspectiva da Nova Retórica, como apontou muito bem Selma Leitão (2011). Por isso mesmo, voltei para compreender os elementos centrais da *Filosofia do ato responsável* desenvolvida por Bakhtin (2010) para, de lá, visar à sua arquitetura e às noções necessárias ao diálogo com a Nova Retórica. Desse fundamento, como delineado no segundo capítulo, em que a noção de ato ético engendra o conteúdo-sentido posto em processo por um sujeito único, responsivo e responsável, desponta com valor singular, oferecendo base para as demais noções mobilizadas e propostas ao longo do percurso.

Como se pode ver, e gostaria de colocar isso em relevo, este trabalho tem um vínculo umbilical com a *Filosofia do ato responsável*, cujo movimento de empatia ativa daí é feito em direção à própria filosofia que funda a teoria da argumentação disposta no *Tratado da argumentação* e nos outros escritos do filósofo belga Chaïm Perelman (1986; 1993; 2000; 2004; 2011). Porém, o que aqui é feito figura apenas como o início de um trabalho que requer aprofundamentos, desdobramentos e acabamentos outros. Não obstante, fica categórica a produtividade do encontro epistemológico e metodológico aqui promovido, cujo resultado são os dispositivos de uma análise dialógica da argumentação; ou mesmo, talvez possa chamar de alguns apontamentos basilares de uma *retórica dialógica* aplicada, neste caso, à compreensão de uma polêmica religiosoafetiva.

No entanto, o campo de estudos a que este trabalho se filia e lhe deve coerência metodológica não é à filosofia analítica, contudo, ao campo da *Análise do discurso*, cujo abrigo tem na Ciência da Linguagem, ou como prefere Maingueneau (2000), e apresentei as razões no primeiro capítulo, na Linguística do Discurso. Com isso, o que está em foco são os efeitos de sentido dos enunciados mobilizados no interior de certo gênero discursivo. Por ser assim, os efeitos de sentido dos argumentos, tomados enquanto enunciados, estão em perspectiva na compreensão das condições de possibilidades da polêmica.

Como estamos firmados no ponto de partida de uma antropologia filosófica (TODOROV, 1981), o responsável pela atualização dos sentidos, no aqui e no agora, para Bakhtin (2010; 2011) é o sujeito situado e para Perelman e Olbrechts-Tyteca (2005) é o orador, o que passei a chamar de *sujeito argumentante*. Essa atualização de sentido emerge por meio da apreciação valorativa do sujeito, perspectiva que leva bastante a sério o ativismo do *self* no mundo axiológico. Assim, no ponto de encontro entre Bakhtin-Perelman está Max Scheler (1942; 2001; 2008) que nos ajuda a ver ainda mais nitidamente, em seu personalismo ético, o homem como um sujeito de consciência que reage a valores, hierarquizando-os, e cuja resposta é de amor e ódio.

Nisso funda-se a *hipótese* básica que estava a todo tempo em teste na segunda parte desta tese: “a polêmica é um ódio velado ao valor amado pelo outro, manifestando-se discursivamente pela polarização”. Essa perspectiva abre-se para oferecer contornos ao amor enquanto movimento do afeto que aproxima os espíritos, bem como do ódio com efeito contrário, de distanciamento. Ora, como a percepção é o meio pelo qual o homem vê as coisas no *lebenswelt* imantadas de sentido, então o que ele ama ou odeia depende de sua posição no mundo, uma vez que depende de como ele vê o mundo em sua ordem de valores, ou em certo *ordo amoris* peculiar. Nesse sentido é que entram os campos discursivos, os gêneros discursivos e os enunciados em cena, já que é por meio da língua que o homem é argumentativamente orientado a diferentes modos de ver e de agir no mundo.

Lá na introdução, assegurei que ao pensar a polêmica no cenário atual, sou remetido à analogia com a *Hidra de Lerna*, a qual ao ter uma cabeça decepada, duas outras nasciam em seu lugar. O que pude observar ao estudar o espaço público político enquanto *cronotopo* é que tantas polêmicas brotam abundantemente dadas à natureza do espaço público das democracias participativas, forjada pelo encontro do liberalismo, do cristianismo social, do socialismo em que diferentes espíritos se encontram colocando em público seus valores, na busca de proteção do Estado sob uma retórica e uma linguagem dos direitos humanos, traduzindo, por assim dizer,

suas razões abrangentes em razões públicas. Se, na mitologia, para acabar com a *Hidra* era preciso cortar a cabeça do meio, de onde emanava o poder renascente, parece mesmo que a cabeça do meio das polêmicas talvez seja o próprio homem, enquanto ser de amor e ódio, energizado pela natureza interdiscursiva do *cronotopo* da atual democracia deliberativa e participativa; o que tentei mostrar no capítulo seis. Afinal, não seria essa democracia que dá voz e vez ao espírito afetivossexual reformista na luta por reconhecimento de suas políticas de identidade e ao espírito religioso tradicionalista em seu retorno à esfera pública?

Se muitas têm sido as polêmicas que têm dividido as pessoas no espaço público, por isso mesmo urge a necessidade de estudos produtivos das diferentes áreas das ciências. Nesse sentido, a análise dialógica da argumentação pode ser uma eficiente metodologia de compreensão dos eventos polêmicos. Como demonstrado, essa perspectiva leva bastante a sério o fato de nossos juízos de valor variarem conforme sintamos amor ou ódio, como disse Aristóteles em sua *Retórica*. Portanto, a depender de como um valor aparece à consciência, o efeito de sentido pode ser diferente ou divergente para sujeitos posicionados em pontos diferentes, eis a lei do posicionamento em vigor (HOLQUIST, 2005). Esse posicionar-se não é outro senão discursivo e, por ser assim, ele se dá de dentro de certo campo discursivo, cujo sentido emerge através dos enunciados produzidos num dado gênero, o que permite uma análise de certo *cronotopo*.

A vontade compreensiva empreendida neste trabalho repousou sobre a disputa acerca do PLC 122, ocorrida nas audiências públicas propostas pela Comissão de Direitos Humanos no Senado Federal do Brasil. Para chegar a analisar o evento polêmico, um caminho foi percorrido pela história das ideias a fim de lançar luz sobre os substratos discursivos, políticos e institucionais na história ocidental que constituem o *cronotopo* em estudo, o *espaço público político*. Ali, desde a antiga democracia grega o político é o *retor* por excelência, cuja meta é a busca do bem comum e do consenso, quais regras racionais se perpetuam até hoje, atualizando-se nos pronunciamentos dos parlamentares brasileiros.

No sexto capítulo, vimos que as questões disputadas a respeito dos bens a serem protegidos juridicamente não seriam possíveis de discussão no espaço político grego, uma vez que o homem grego não é o mesmo que o *homo sentimentalis*, cujo eu privado tornou-se uma microesfera pública e, por ser assim, na luta por reconhecimento no seio da democracia deliberativa e participativa busca proteger seus direitos afetivossexuais. Nesse prisma, a “igualdade” buscada pelo espírito afetivossexual reformista seria absurda ao grego, assim como é vista como “totalitária” pelo espírito religioso tradicional. Ao estudar o espaço público político como *cronotopo* e como arena de um evento polêmico, podemos ver então quais tipos

de homens estão em disputa na busca pela hegemonia discursiva e quais espíritos ali se atualizam. Isso nos ajuda a olhar com mais profundidade e método para a democracia em sua eventicidade, porque olha para além da ‘máscara’ de cidadão que aplanam a todos ou para além do “jogo de máscaras” dos políticos, enxergando, por assim dizer, a profundidade do homem, ou seja, os movimentos do espírito em direção aos valores amados e odiados postos em público através de atos argumentativos.

Os seis capítulos de análise (do sexto ao décimo primeiro) mostram que a noção de evento polêmico possibilita uma análise produtiva de uma polêmica, uma vez que ele possibilita compreender melhor como se dá o conflito polarizado entre campos discursivos em torno de uma questão remetente a um desacordo profundo. No evento polêmico entre afetivossexuais e religiosos, vimos que há posicionamentos profundamente antagônicos a respeito do PLC 122: se de um lado o PL é um remédio para o problema da homofobia, do outro lado, ele é visto como um atentado à liberdade de expressão. Em torno desses posicionamentos antagônicos, os campos se formam e pode-se ver a atualização de produtos polêmicos de outras controvérsias históricas, a exemplo da antiga polêmica entre dionisíacos e apolíneos, iluministas e religiosos, conservadores e progressistas. Nisso o ódio e o amor podem ser vistos, não apenas pelas aproximações e distanciamentos, mas também pela forma como cada grupo vê a si através dos olhos do outro, ou seja, pela forma como os enunciados do outro significam para o eu.

Nesse evento polêmico, ambos os grupos adversários são a favor da igualdade, da liberdade de expressão, dos direitos humanos e, portanto, são contrários ao preconceito, à intolerância, à discriminação e à homofobia. Então, por que o PLC 122 não é aprovado? Ou como questiona a Senadora Silhessarenko: “Não entendo, senhores e senhoras, por que se opor a um projeto que só busca coibir uma prática que não está tipificada em nossos códigos como crime. O racismo está, a discriminação por religião está e, no entanto, a homofobia não está. Por quê?” (BRASIL. CDH, 2007, p. 36). A razão é porque há maneiras diferentes e divergentes de ver os fenômenos descritos por esses mesmos termos. Ou ainda, há certo acordo no nível abstrato de certos valores, como o da igualdade, contudo, há igualmente uma profunda divergência no sentido concreto desse valor. O que mostra que quando as pessoas argumentam, mesmo polemicamente, há certo nível de acordo prévio, um fundo comum que torna possível as polêmicas e os dissensos, relembro aqui o que Marc Angenot assegura: “Todo debate na opinião ‘pública’ ou em um setor determinado, por mais ásperos que sejam os desacordos, supõe um acordo prévio sobre o fato de que o assunto ‘existe’, de que ele é ‘digno’ de ser debatido” (2015,

p. 55). No caso da polêmica religiosoafetiva, o acordo ancora-se sobre os valores abstratos fundantes do Estado Democrático de Direito.

Assim, como estão analisados nos capítulos 7 e 8, os valores são hierarquizados de modo antagônico, de forma que surge não apenas um conflito de valores em seus sentidos concretos, todavia um conflito de hierarquia de valores. Isso porque os afetivossexuais colocam como valor mais importante a “igualdade” atualizada no direito à expressão sexual e à identidade enquanto dignidade humana, vindo abaixo a liberdade de expressão e crença. Já os religiosos tradicionais colocam em primeiro plano a liberdade de expressão e crença vindo abaixo dela a “igualdade” no sentido concreto de liberdade de expressão sexual e identidade. Isso já aponta para um nível profundo de conflito.

No entanto, além e complementar a isso, há um conflito de opinião a respeito de quem deveria ou não estar no espaço público político, porquanto um grupo quer que o outro que deveria se limitar à reclusão de seu espaço privado: os afetivossexuais alegam que os valores religiosos deveriam se limitar à esfera privada, uma vez que suas ideologias na esfera pública é uma afronta ao Estado laico, impedindo, por assim dizer, as luzes do progresso igualitário avançar e, por ser assim, a aprovação do Projeto anti-homofobia. Por outro lado, os religiosos veem que as expressões sexuais advogadas pelos afetivossexuais é que deveriam estar na esfera privada para não ferir o decoro público e acabar, como no intento do PL, limitando as liberdades de expressão e religiosa de quem tem posicionamento crítico à prática da homossexualidade. Há aí, então, um choque de percepção sobre a secularização e a laicidade.

Numa perspectiva dialógica da argumentação, é possível lançar cada posicionamento e argumento à sua memória interdiscursiva e argumentativa, o que possibilita observar como os sentidos se atualizam em cada campo ao se acionar a história de certas ideias e valores culturais. Desse modo, alguns sentidos do campo afetivo, como descrito por Eva Illouz (2011), dão certo fundamento ao campo afetivossexual, cujos sentidos se atualizam à luz das ideias que ganham corpo desde Wilhelm Reich, passando por Herbert Marcuse, os feminismos, Michel Foucault, até chegar ao movimento homossexual brasileiro, numa relação global-local, moldando os militantes na expertise da luta contra a Ditadura Militar e, mais tarde, na batalha contra a aids, atualizando-se no campo da luta contra a homofobia na conjuntura brasileira das políticas públicas. Assim, no Legislativo, projetos de lei ganham maior apoio no governo Lula e, em 2006, passam ao Senado apensados como PLC 122/2006. Este emerge como uma tentativa de resposta legal aos valores historicamente constituídos e aos atos institucionais e pessoais que engendram um “país homofóbico”, na disputa contra a religião pública brasileira.

De semelhante modo, os sentidos do campo religioso se dão não porque a religião esteja em seu espaço próprio, contudo porque os enunciados fazem sentido à luz da história das ideias e dos valores defendidos. Podemos ver então um conflito pelo exclusivismo salvacionista da religião tradicional cristã desde seu embate com os princípios filosóficos dos gregos e com a *religio* romana, logo, mostrei a possibilidade de estudar a religião como discurso e como o discurso cristão tradicional se atualiza nos posicionamentos antiplc122. Assim, cá, no Brasil, sob hegemonia católica, os valores cristãos fundam uma espécie de *civis* brasileira, sobremaneira no que diz respeito à sexualidade e ao valor do casamento. Na análise desse evento polêmico é possível ver por que os evangélicos pentecostais despontam como os opositores políticos ao PL122, ao mesmo tempo em que vemos que o campo religioso tradicionalista atualiza valores advindos da religião pública brasileira, a qual tem o catolicismo como principal fiador da moralidade majoritária, fundada sobre os valores da heterossexualidade, do casamento hétero e da família tradicional. Em todo caso, como mostrei no capítulo 6, ante a um inimigo comum, católicos e evangélicos se unem para o combate, muito embora o protagonismo nessa polêmica religiosoafetiva esteja a cargo da Frente Parlamentar Evangélica.

Com essa polarização entre campos discursivos, as estratégias argumentativas e os argumentos utilizados para defender os posicionamentos polêmicos figuram como atos polêmicos, imantados pelo ódio aos valores amados pelo outro. Sendo assim, é possível ver como os atos se constituem dialogicamente um em relação a seu outro, porquanto, vimos como no interior de certos argumentos a voz do adversário aparece polemicamente. Isso fica categórico ao observamos uma ruptura na lógica de causalidade que torna possível essa polêmica, uma vez que o espírito afetivossexual alega ser a noção de ‘pecado homossexual’ a causa profunda da homofobia, cuja resposta se dá no mesmo expediente em que o espírito religioso alega ser o PLC 122 a causa do preconceito e da intolerância que os cristãos tradicionais passam a sofrer na ocasião por parte de militantes LGBT. Dessa maneira, mostro que a causalidade funciona como um argumento *leitmotiv*, ou como uma lógica causal que imanta diferentes outros argumentos para sustentar o posicionamento de causalidade, de modo que a intenção de justificar os vínculos causais alegados aparece peculiarmente na boca de diferentes argumentantes.

Além disso, a noção de ato polêmico aplicado à análise do argumento, *por exemplo*, no contexto da lógica causal, permitiu observar como os *exemplos fundantes* se tornam polêmicos em função do posicionamento que são convidados a fundar. Outrossim, vimos a polemicidade nos

exemplos invalidantes e nos *exemplos contraproducentes* acionados, sobretudo pelos argumentantes antípodas ao PL122.

Nesse mesmo diapasão, o argumento por *analogia* serve de palco a algumas rupturas, em que os defensores do PL122 tentam mostrar que a religião errou ao fazer interpretações a respeito de questões que legitimaram preconceitos, sobremaneira contra os negros e que, por assim dizer, ao estar contra a aprovação da versão do PL, erra outra vez. Isso porque os reformistas propõem que os “crimes” de homofobia (“discriminação ou preconceito de gênero, sexo, orientação sexual e identidade de gênero”) sejam análogos ao do racismo. Tentativa contra a qual os tradicionalistas colocam-se contrários porque veem como fenômenos de natureza diferente, cuja *comparação* entre o preconceito que o negro sofre e o homossexual não faz sentido para eles. Além disso, enquanto os afetivossexuais pintam um cenário por meio de analogias, colocando aqueles que são favoráveis ao projeto como a atualização dos que lutaram contra a escravatura dos negros, contra a caça às bruxas e toda sorte de discriminação reinante em tempos passados. Ao mesmo tempo, colocam na posição de senhores de escravos, caçadores de bruxas e inquisidores aqueles que se opõem à aprovação do PLC 122, uma forma de demonização do outro.

Entretanto, por outro lado, os religiosos pintam um cenário de totalitarismo e tentam colocar seus adversários dentro, acionando então tanto o *ad Hitlerum* como o sentido de ditadura, totalitarismo, “mordaca” e “império homossexual” para referir-se ao PL e a seus propositores. Fato é, ambos os grupos tendem a ver uns aos outros como encarnação do mal absoluto, uma característica bastante comum em uma polêmica pública (AMOSSY, 2014), o que aponta para o ódio ao valor do outro.

Ora, nesse evento polêmico religiosoafetivo, as definições mostram-se também bastante importantes, porque servem para confirmar ou infirmar a relação causal pretendida pelos propositores do PL a serem utilizadas como descritores dos tipos penais. Desse modo, na arena das definições de “preconceito de gênero”, “orientação sexual”, instauram-se atos polêmicos, cujas rupturas se dão no próprio olhar que se tem para o fenômeno da homossexualidade. De todo modo, vê-se de um lado, nas duas audiências públicas, um discurso que faz sentido à luz das produções acadêmicas em alta desta época, filiadas a perspectivas progressistas. Do outro lado, um discurso que se firma à luz do direito natural, da religião, ligada à perspectiva mais conservadora da realidade. Tudo isso acena para um ato polêmico abarcador que se dá na arena da lógica de causalidade em que a solução do problema de um grupo é vista como a causa do problema do outro grupo.

Ademais, a produtividade da hipótese do ato polêmico se mostra também na possibilidade da análise do outro do *ethos*, o *alter ethos*. Isso torna possível analisar por meio do discurso do sujeito argumentante, quem é ele para seu outro e como ele se constrói a partir disso. Claro que essa noção pode servir de análise a um simples evento argumentativo, no entanto, em um evento polêmico ela mostra-se com aspectos que apontam coerência etóica com os posicionamentos dos sujeitos em cada campo discursivo em disputa. Tal intento fica claro na análise do *ethos* anti-homofóbico e de seu *alter ethos* homofóbico, do *alter ethos* de incapacidade, do *alter ethos* totalitário e do *alter ethos* do dissenso analisados no décimo capítulo. Ao mobilizar essa noção, a polemicidade e os valores amados e odiados podem ser vistos sob a perspectiva de como os sujeitos se constroem frente ao olhar hostil do outro. Esse olhar sobre o *ethos* amplia as possibilidades de compreensão das relações argumentativas, uma vez que vai à gênese da relação intersubjetiva, a qual diz respeito ao movimento empático do *self* com seu outro, ou como diz Bakhtin (2010; 2011), o eu para mim, o outro para mim e o eu para o outro. Além disso, a noção permite-nos ver como o outro reage à desqualificação operada por seu adversário.

Ora, podemos constatar neste trabalho que a polêmica de fato dá-se a intervir nos diferentes níveis do discurso, “tanto no de suas condições de possibilidade quanto no de suas marcas de superfície” (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 379). Por isso, mesmo as palavras também viram um microespaço público em que os sujeitos disputam seus sentidos. Tal análise pode ser feita a partir da *quarta hipótese*, a de *microato polêmico*, o qual, vale lembrar, pode ser uma palavra, uma expressão valorada ou energizada por uma polêmica, ou seja, é um produto posto em ato, cujo sentido assumido depende da posição do sujeito nos campos discursivos em disputa.

Nessa dinâmica, o que é homofobia para um sujeito posicionado em um campo não é para o outro, porque estão posicionados em campos discursivos adversos a respeito do problema, por conseguinte os efeitos semânticos operam de maneiras distintas. Assim, um grupo se abre à perspectiva discursiva patologizante (discurso tradicional), compreendendo a homofobia como aversão fóbica, violenta e individual ao homossexual; o outro grupo, numa perspectiva afetivossexual militante, compreende o termo como toda uma estrutura social, afetiva e cognitiva que engendra o preconceito e a opressão ao homossexual ou aos sujeitos LGBTs. Os sentidos, porquanto, não aparecem apenas como diferentes, contudo divergentes, de forma que o evento polêmico opera na arena da palavra homofobia. Como analisei no décimo primeiro capítulo, não apenas nessa palavra, mas em toda uma família de palavras, quais sejam:

“preconceito”, “intolerância” e “discriminação”. Assim posto, as palavras tornam-se palco de microatos polêmicos, o que corrobora satisfatoriamente a última hipótese desta tese.

Perceba que analisar uma polêmica aplicando os dispositivos de compreensão dialógicos argumentativos para enxergá-la enquanto evento polêmico é trabalhar com as possibilidades de atualização de sentidos divergentes. É, por assim dizer, observar os sujeitos argumentantes amando e odiando valores, porquanto, acionando um arsenal argumentativo para fazer prevalecer seus bens amados, os quais figuram como posicionamentos a serem defendidos. É observar também como os produtos discursivos se atualizam em atos e microatos polêmicos, cujo acordo fica difícil porque o dissenso se dá no âmbito profundo dos valores amados e odiados, uma vez que o que para um sujeito aparece como bom, para o outro, é o seu contrário.

Não é sem razão que posso afirmar que esta tese ajuda a mostrar que forças discursivas antagônicas atuam na luta pela hegemonia no processo de formulação de uma lei. Ora, isso nos dá a saber que uma lei pode ser resultado de uma polêmica, cujo grupo que sai vencedor nem sempre é porque houve a força de um acordo, mas pode ter sido a força do voto, o que poderia ter acontecido caso o PL122 fosse colocado em votação e tivesse maioria para ganhar pelo voto. No entanto, em 2011, o temor de perder a votação fez a então relatora Senadora Marta Suplicy não levar o intento à frente. Ademais, a versão apresentada na ocasião não deixou contente nem a Frente Evangélica Parlamentar, nem líderes da Frente Parlamentar pela Cidadania LGBT, já que este grupo queria em votação o PL original, o que retiraria as cláusulas feitas em ressalva ao discurso religioso.

Ante a isso, é importante dizer que além das análises apresentadas, uma análise sobre o ressentimento e o reacionarismo somaria na explicação da dificuldade de se chegar a um acordo. Tal análise figurava como intenção, no entanto não consegui fazê-la pelo tempo e já longa extensão do texto. A ideia era compreender em que sentido poder-se-ia ver traços de posicionamentos ressentidos de alguns afetivossexuais reformistas e traços de posicionamentos reacionários de alguns religiosos tradicionalistas. Não explorei a questão porque seria necessária uma discussão responsável, por assim dizer, aprofundada para não cair nas conclusões de senso comum ou enviesadas a respeito dessas noções importantes à compreensão desses dois sentimentos “reativos” dos grupos antagonistas contemporâneos. De todo modo, fica para possibilidades futuras e abertura para outros que queiram responsabilmente explorar a questão, cujas referências básicas podem ser a partir dos trabalhos de Nietzsche (1998), Scheler (1988), Hirschman (1992), Fiorin (2007) e Angenot (2008; 2015).

Ora, o PL122 está atualmente arquivado, entretanto, os efeitos desse evento polêmico são incalculáveis. Após a relatoria de Marta Suplicy, o Senador Paulo Paim assumiu como relator, propôs um substituto em 2013 na Comissão de Direitos Humanos. O PL, em dezembro de 2013, foi encaminhado para tramitar em conjunto com Projeto de Lei do Senado (PLS) nº 236, de 2012, referente à reforma do *Código Penal* brasileiro. A questão é, um evento polêmico gera efeitos tantos, moldando a identidade dos grupos em beligerância e os sentidos que circulam socialmente a se atualizar nos diferentes atos argumentativos e em outras polêmicas.

Um olhar dialógico para a argumentação é um olhar para *as razões do outro*. Essas razões contêm a imagem de um *idealtipo* de homem, de mundo e uma ordem de valores amados e odiados. Os argumentos que se confrontam numa polêmica não são apenas meros raciocínios divergentes, todavia, são mundos se chocando, porque em cada argumento há um microcosmo onde se atualiza certa visão de mundo, uma hierarquia de valores e um ideal de bem comum.

Não se chega a um acordo, não porque faltem argumentos, contudo porque o mundo do outro “não faz sentido” à vista do mundo do eu. Ou melhor, o mundo do outro é um absurdo. A existência do outro mundo ameaça o meu mundo ideal. Em um acordo pressupõe-se certa possibilidade de harmonia mínima entre os mundos, pressupõe-se uma ponte de passagem de um mundo a outro. Esta ponte não há. Por isso, no âmbito da polêmica, o desacordo quase nunca é superado pelo convencimento ou pela persuasão, dar-se-ia, em último caso, pela conversão. Na conversão, a questão é outra.

A contribuição que este trabalho oferece aos estudos discursivos é justamente lançar um olhar integrador que mostra ser possível, dentro da perspectiva dialógica, se olhar para a argumentação desde o acordo até o desacordo profundo como uma maneira de estudar o homem falando, um homem que ama e odeia certos valores. Com essa visão, o estudo da polêmica é o estudo do próprio homem se constituindo em sociedade, de modo que polemizar pode ser visto como um ato ético, já que ele o faz na defesa de certos valores amados. Portanto, é o amor que é produtivo, sobre o qual assenta a diversidade concreta do existir, como disse Bakhtin (2010).

O preconceito desfavorável, a discriminação negativa e a violência ao homossexual são questões que precisam ser veementemente combatidas. No entanto, se de algum modo alguém queira um posicionamento na direção da solução da polêmica, cá penso que o primeiro passo é compreender a própria polêmica, portanto, as razões em conflito à luz da pluralidade democrática. Ora, quanto a esse primeiro passo, as análises aqui feitas, assim acredito, trazem mais um olhar razoável. Além disso, vemos que as relações são complexas porque envolvem

questões fundamentais de ambos os lados, apontando para um choque de visões de mundo que um processo histórico e político possibilitou atualizar-se no seio da democracia deliberativa e participativa. Porquanto, a contribuição aqui dada, é esse olhar para a complexidade das relações humanas mediadas pela linguagem argumentada no contexto da atual democracia.

Por fim, fato é, ambos os grupos precisam aprender a enxergar as diferenças profundas que os constituem e a conviver no espaço democrático. E, nesse intento, ainda estamos na seara pedagógica da retórica, porque, afinal, como nos ensina Michel Meyer (2007), a retórica possibilita o homem negociar distâncias e diferenças em torno de uma questão. Quanto ao mais, é importante compreendermos que qualquer solução no âmbito da pluralidade e do razoável, como assegura Perelman (2011, p. 22), não deve pretender “fornecer a solução perfeita, única e definitiva, mas soluções humanas, aceitáveis – corrigíveis e aperfeiçoáveis – para os problemas sempre renovados que são postos pela existência dos homens e dos grupos”.

REFERÊNCIAS

ADLER, J. M. *Aristóteles para todos: uma introdução simples a um pensamento complexo*. São Paulo: É Realizações, 2010.

AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS. *Ato pedirá votação de projeto sobre preconceito sexual*. Brasília, 5 abr 2006. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/NAO-INFORMADO/85956-ATO-PEDIRA-VOTACAO-DE-PROJETO-SOBRE-PRECONCEITO-SEXUAL.html>>. Acesso em: 17 set 2014.

AGÊNCIA CÂMARA DE NOTÍCIAS. *Homossexuais criticam falta de apoio para aprovar projetos*. Brasília, 11 nov 2005. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/NAOINFORMADO/78691-HOMOSSEXUAIS-CRITICAM-FALTA-DE-APOIO-PARA-APROVARPROJETOS.html>>. Acesso em 17 set 2014.

ALTHIER-REVUZ. *Entre a transparência e a opacidade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. *Sexual Orientation & Homosexuality*. Disponível em: <<http://www.apa.org/topics/lgbt/orientation.aspx>>. Acesso em junho de 2017.

AMORIM, M. *O pesquisador e seu outro : Bakhtin nas Ciências Humanas*. São Paulo : Musa Editora, 2004.

_____. Para um filosofia do ato válido e inserido no contexto. In : BRAIT, B. *Bakhtin, dialogismo e polifonia*. São Paulo : Contexto, 2015.

_____. *Cronotopo e exotopia*. In: BRAIT, B. *Bakhtin : outros conceitos-chave*. São Paulo : Contexto, 2006.

AMOSSY, R. *L'argumentation dans le discours*. Paris: Armand Colin, 2010.

_____. *Apologie de la polémique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.

_____. *Apologia da polêmica*. São Paulo: Contexto, 2017.

_____. Da noção retórica de *ethos* à análise do discurso. In : AMOSSY, R. *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. Argumentation et Analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires. Tel-Aviv: *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1, 2008.

_____. Argumentation in Discourse: A Socio-discursive approach to arguments. In: J. Ritola (Ed.), *Argument Cultures: Proceedings of OSSA 09*, CD-ROM (pp. 1- 12), Windsor, ON: OSSA, 2009.

_____. Argumentação e análise do discurso: perspectivas teóricas e recortes disciplinares. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.1, p. 129-144, nov. 2014.

_____. As modalidades argumentativas do discurso. In : LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EMEDIATO, W. *Análises do discurso hoje*. Vol 01. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. The argumentative dimension of discourse. In: EEMEREN; F. H. V.; HOUTLOSSER, P. *Argumentation in practice*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2005.

ANGENOT, Marc. *La Parole pamphlétaire: Typologie des discours modernes*. Paris: Payot, 1982.

_____. *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 1999.

_____. *Dialogues de sourds: traité de rhétorique antilogique*. Paris: Mille et une nuits, 2008.

_____. O discurso social e as retóricas da incompreensão: consensos e conflitos na arte de (não) persuadir. São Carlos: EduFSCar, 2015.

ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *O que é política?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross). Coleção os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, I, 1094 [1973].

_____. *Retórica*. (Tradução: Marcelo Silvano Madeira). São Paulo: Riddel, 2007.

_____. *Tópicos: dos argumentos sofisticos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*. Trad. Nestor Silveira Chaves – São Paulo: Escala Educacional, 2006.

_____. *Elencos Sofísticos*. (Organon, VI) Trad. Pinharanda Gomes – São Paulo: Nova Cultural, 2004.

AURÉLIO. *Dicionário*. Versão online, 2016. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/discriminacao>>. Acesso em Dezembro de 2017.

AUTHIER-REVUZ, J. Hétérogénéité montréalaise et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours, *DRLAV*, Paris, n° 26, 1982 (p. 91-151).

BACHELARD, Gaston. O primeiro obstáculo: a experiência primeira. In: BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BAJTÍN, M. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Trad. e notas: Tatiana Budnova. Barcelona/San Juan: Antropos/EDUPR, 1997.

_____. *Yo también soy*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2015.

_____. *Las fronteras del discurso*. (trad. Luisa Borovsky). Buenos Aires: Las Cuarenta, 2011.

BAKHTIN, M. Formas of time and choronotope in the novel. In: *Dialogical imagination: four essays* by M. M. Bakhtin. Translated by C. Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1998 [1981].

_____. Discourse in the novel. In: M. Bakhtin, *The dialogic imagination*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1981, pp. 259-422.

_____. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro & João editores, 2010.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. (VOLOCHÍNOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2014.

_____. *Toward a Philosophy of the Act*. Trad. e notas Vadim Liapunov. Ed. Vadim Liapunov e Michael Holquist. Texas: University of Texas Press, 1993.

BAKHTIN, M. M.; VOLOSHINOV, V. N. Discourse in life and discourse in art – concerning sociological poetics. Trad. de Carlos Alberto Faraco e Cristóvão Tezza. In: VOLOSHINOV, V. N. *Freudism*. New York: Academic Press, 1976.

BAKHTINE, M. *Pour une philosophie de l'acte*. Trad. do russo Ghislaine Capogna Bardet. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 2003.

BARBISAN, L. B.; FLORES, V. N. (org.) Estudos sobre enunciação, texto e discurso. *Letras de hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 36, n. 4, dez. 2001, pp. 7-67.

BARTHES, R. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001

BELLEGUIC, T. Palissot le polémiste ou du scandale comme un des beaux-arts. In: GARAND, D.; HAYWARD, A. *États du polémique*. Montreal: Nota Bene, 1998.

BENVENISTE, E. O aparelho formal da enunciação. In: *Problemas de Lingüística Geral II*. São Paulo: Pontes, 1989. cap. 5. p. 81-92.

BENVENISTE, E. O aparelho formal da enunciação. In: *Problemas de Lingüística Geral II*. São Paulo: Pontes, 1989. cap. 5. p. 81-92.

BERGER, P. L. The desecularization of the world: A global overview. In BERGER, P. L. *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center and Wm Eerdmans Publishing Company, 1999.

_____. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERTI, E. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BLOMMER, S. J. Orientação sexual e homossexualidade. *PFLAG/Denver American Psychological Association*. (Adaptação Marcos Cerqueira) Trad. Grupo Gay da Bahia. Disponível em: <<http://www.ggb.org.br/orienta-homossexual.html>>. Acesso em junho de 2017.

BLOOMFIELD, L. *Lenguaje*. Lima/Peru: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1993.

- BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- _____. *Teoria da norma jurídica*. Bauru, SP: Edipro, 2001.
- _____. MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política I*; trad. Carmen C, Varriale et ai.; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1ª ed., 1998.
- BORGES NETO, José. *Ensaio de filosofia da linguística*. São Paulo: Parábola, 2004.
- BORGES, I. A. Os princípios bíblicos na história das nações. *Revista Primus Vitam* nº 6 – 2º Sem., 2013.
- BORRILLO, D. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- BRAIT, B. Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In: BRAIT, B. (org.) *Bakhtin: dialogismo e a construção do sentido*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- _____. *Bakhtin : outros conceitos-chave*. São Paulo : Contexto, 2006.
- _____.; MELO, R. “Enunciado/enunciado concreto/enunciação”. In: BRAIT, B. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.
- _____. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.
- _____.; MACHADO, I. O encontro privilegiado entre Bakhtin e Dostoiévski num subsolo. *Bakhtiniana*, São Paulo, 6 (1): 24-43, Ago./Dez/ 2011.
- BRANDÃO, H. H. N. *Subjetividade, argumentação e polifonia: a propaganda da Petrobrás*. São Paulo: UNESP, 1998.
- _____. *Pragmática linguística: delimitações e objetivos*. MOSCA, L. L. S. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- BRANDIST, C. *Repensando o Círculo de Bakhtin: novas perspectivas na história intelectual*. São Paulo: Contexto, 2012.
- BRASIL. TV SENADO. COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS (CDH). *Audiência Pública: Ata da 24ª reunião (extraordinária) da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária, da 53ª legislatura*. Brasília: Senado federal, 2007a. Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.
- BRASIL. TV SENADO. COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS (CDH). *Audiência Pública: Audiovisual (DVD) da 24ª reunião (extraordinária) da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária, da 53ª legislatura*. Brasília: Senado Federal, 2007b.
- BRASIL. SENADO FEDERAL DO BRASIL. COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS (CDH). *Audiência Pública: Ata da 96ª reunião (extraordinária) da comissão permanente de direitos humanos e legislação participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária da 54ª legislatura*. Brasília: Senado Federal, 2011a. Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.

BRASIL. SENADO FEDERAL DO BRASIL. COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS (CDH). *Audiência Pública: Audivisual (DVD) da 96ª reunião (extraordinária) da comissão permanente de direitos humanos e legislação participativa, da 1ª sessão legislativa ordinária da 54ª legislatura*. Brasília: Senado federal, 2011b.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *PL 5003/2001*: projeto de lei. Brasília: Câmara dos Deputados, 2001. Disponível em:
<<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=31842>>. Acesso em 22 mar 2015.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 05/2003. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, e o § 3º do art. 140 do Código Penal. Brasília: Câmara dos Deputados, 2003a. Disponível em:<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=113719&filename=PL+5/2003>. Acesso em: 15 de dez de 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 3143/2004. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Brasília: Câmara dos Deputados, 2004b. Disponível em:<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=202749&filename=PL+3143/2004>. Acesso em: 15 de dez de 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 3770/2004. Dispõe sobre a promoção e reconhecimento da liberdade de orientação, prática, manifestação, identidade, preferência sexual e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2004a.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 381/2003. Altera os arts. 1º e 20 da Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, e o § 3º do art. 140 do Código Penal. Brasília: Câmara dos Deputados, 2003b. Disponível em:
<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=117998&filename=PL+381/2003>. Acesso em: 15 de dez de 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 4243/2004. Estabelece o crime de preconceito por orientação sexual, alterando a Lei nº 7.716, de 5 de Janeiro de 1989. Brasília: Câmara dos Deputados, 2004c. Disponível em:<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=244113&filename=PL+4243/2004>. Acesso em: 15 de dez de 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 5003/2001. Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Diário da Câmara dos Deputados, Brasília, ano LVI, n. 109, 10 ago 2001, p. 35606-35610. Disponível em:
<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD10AGO2001.pdf#page=52>>. Acesso em: 27 ago 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 5003/2001. Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Parecer do Relator Luciano Zica da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Diário da Câmara dos Deputados, Brasília, ano LX, n. 136, 12 ago 2005a, p. 38755-38757. Disponível em:<<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD12AGO2005.pdf#page=253>>. Acesso em: 15 jun 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Processo legislativo. Disponível em:
<<http://www2.camara.leg.br/participe/fale-conosco/perguntas-frequentes/processo-legislativo##1>>. Acesso em 02 mar 2016.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei n. 5003/2001. Determina sanções às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Voto em Separado do Deputado José Divino da Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Diário da Câmara dos Deputados, Brasília, ano LX, n. 136, 12 ago 2005, p. 38762. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD12AGO2005.pdf#page=253>>. Acesso em: 15 jan 2014.

BRASIL. Congresso Nacional. *Regimento comum do Congresso Nacional* [recurso eletrônico] : Resolução do Congresso Nacional nº 1 de 1970, alterada até a Resolução do Congresso Nacional nº 3 de 2015, e legislação correlata. – 3. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015. – (Série textos básicos ; n. 125)

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. *Normas Conexas ao Regimento Interno da Câmara dos Deputados*. – 4. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2011.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2011.

BRONCKART, P-J.; BOTA, C. *Bakhtin desmascarado: história de um mentiroso, de uma fraude, de um delírio coletivo*. São Paulo: Parábola, 2012.

BRUNSCHWIG, J. Aspects de la polemique philosophique em Grèce Ancienne. In: DECLERCQ, G.; MURAT, M.; DANGEL, J. *La parole polemique*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003.

BURKE, E. *Reflexões sobre a revolução na França*. Campinas, SP. Vide Editorial, 2017.

BURKE, K. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CADIOTTO, C.; SOUZA, P. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CAMBRIDGE *Advanced Learner's Dictionary & Thesaurus*. London: Cambridge University Press. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/sexual-orientation?q=Sexual+orientation>>. Acesso em junho de 2017.

CAPOGNA BARDET, G. Avant-propos à la traduction française. In: BAKHTINE, M. *Pour une philosophie de l'acte*. Trad. do russo Ghislaine Capogna Bardet. Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 2003, pp. 11-5.

CARDOSO, F. L. Etiologia da Orientação Sexual e suas Implicações para a Ciência do Movimento Humano/ Etiologia da Orientação Sexual. *Motrivivência* Ano XX, Nº 30, P. 197-216 Jun./2008.

CARMO, E. F. *O espaço micropúblico*. Recife: Editora Universitária, 2010.

CARSON, D. A. *O Deus amordaçado: o Cristianismo confronta o pluralismo*. Santo Amaro/SP: Shed Publicações, 2013.

CARVALHO, G. *A revolução afetiva*. “A revolução afetiva”: disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AtDpUa087PM>>. Acesso em 20 de setembro de 2015.

- CASADEI, Eliza Bachega. *Saiu da história para entrar nas revistas: enquadramento da memória coletiva sobre Getúlio Vargas em Veja, Realidade e Time*. Rio de Janeiro: e-papers, 2009.
- CASSIRER, E. *Antropologia Filosófica - Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASTILHO, A. T. de. A gramaticalização. *Estudos linguísticos e literários*, nº 19: 25-64, 1997.
- CAZARIN, E. A.; RISIA, G. S. As noções de acontecimento enunciativo e de acontecimento discursivo: um olhar sobre o discurso político. *Letras*, Santa Maria, V. 24, n. 48, p. 193-210, jan./jun. 2014.
- CEREJA, W. Significação e tema. In: BRAIT, B. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.
- CHARAUDEAU, P. *Discurso político*. São Paulo: Contexto, 2013.
- _____. *A conquista da opinião pública: como o discurso manipula as escolhas políticas*. São Paulo: Contexto, 2016.
- CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2016.
- CHESTERTON, G. K. *Hereges*. São Paulo: Ecclesiae, 2012.
- CHOMSKY, N. Conceitos de Língua. In: CHOMSKY, N. *O conhecimento da língua, sua natureza, origem e uso*. Lisboa: Caminho, 1986.
- CHOMSKY, N.; FITCH, W. T.; HAUSER, D. M. *The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve?*. *Review Science's Compass*. Vol 298, 2002 (p. 1569-1579).
- CLARK, K.; HOLQUIST, M. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CONSIDÉRANT, V. *Destinée sociale*. Tomo I. Paris: La Phalange, 1834. –
- _____. *Destinée sociale*. Tomo II. Paris: La Phalange, 1838.
- CORRÊA, M. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 16, n. 16, p. 13-30, 2001.
- CORTEN, A. (1996), Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- COSTA, A. *Heráclito. Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários: Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- COSTA, B. Â.; NARDI, H. C. Homofobia e preconceito contra diversidade sexual: debate conceitual. Ribeirão Preto: *Revista Temas em Psicologia*. vol.23 no.3 Ribeirão Preto set. 2015. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-15>>. Acesso em: 02 de janeiro de 2016.
- COUTINHO, J. P. *As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

COURTINE, J. J. Quelques problèmes théoriques et méthodologiques em analyse du discours. À propôs du discours communiste adresse aux chrétiens. *Langages*, 62, 9-127.

CRAIG, W. L. *Uma Perspectiva Cristã Sobre a Homossexualidade*. In: CRAIG, W. L. *Apologética para questões difíceis da vida*. São Paulo: Vida Nova, 2010. Disponível em: <<http://www.reasonablefaith.org/portuguese/uma-perspectiva-cristae-sobre-a-homossexualidade>>. Acesso em setembro de 2015.

CROWELL, S. G. Neo-Kantianism: Between Science and Worldview. In: *Husserl, Heidegger, and Space of Meaning*. Paths toward Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 2001, pp.23-76.

DAMÁSIO, A, R. *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Barcelona: Editorial Andres Bello, 1999.

DANBLON, E. *Rhétorique et rationalité: éssai sur l'émergence de la critique et la persuasion*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002.

_____. *Fonctions éthiques et discursives de la narration ; un point de vue éclairé par la notion de rationalité discursive*. In: PINSART, Marie-Geneviève (dir.), *Narration et identité : De la philosophie à la bioéthique*, Paris, Vrin, 2008.

_____. *A adesão em Perelman: reflexões sobre o pensamento retórico*. Trad. Silvana Gualdieri Quagliuolo Seabra. Rev. Trad. Moisés Olímpio Ferreira. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 5, p. 235-247, dez.2013.

DARYMPLE, T. *Em defesa do preconceito: a necessidade de se ter ideias preconcebidas*. São Paulo: É Realizações, 2015.

DAWSON, C. *Progresso e religião: uma investigação histórica*. São Paulo: É Realizações, 2012.

DASCAL, M. Tolerância e interpretação. In: DASCAL, M. *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. 1998. Types of polemics and types of polemical moves. In S. Cmejrkova *et al.* (eds.), *Dialogue Analysis VI*, v. 1. Tübingen: Niemeyer, p. 15-33, 1998.

DEPARTAMENTO INTERSINDINCAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR. *Radiografia do Novo Congresso: Legislatura 2003-2007*. Brasília, DF: DIAP, 2002, p. 11-12.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (org.). *A Religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DEYOUNG, K. *O que a Bíblia ensina sobre a homossexualidade?* São José dos Campos, SP: Fiel, 2015.

DOOYEWEERD, H. *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

_____. *No crepúsculo do pensamento: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. São Paulo: Hagnos, 2010.

DUCROT, O. *Dizer e o dito*. Campinas, SP: Pontes, 1987.

- _____. *Provar e dizer: linguagem e lógicas*. São Paulo: Global, 1981.
- _____. Argumentação e “topoi” argumentativos. In: GUIMARÃES, E. *História e sentido na linguagem*. Campinas: Pontes, 1989, p.13-38.
- _____. Argumentação retórica e argumentação linguística. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 20-25, jan./mar. 2009.
- DUCROT, O.; ANSCOMBRE, J.C. *La argumentación en la lengua*. Madrid: Editorial Gredos, 1994 [1988].
- _____. 1996: *La nouvelle dialectique*. Trad. de l’anglais. Paris: Kimé, 1992.
- EEMEREN, V.; F. GROOTENDORST, R. *Una teoría sistemática de la argumentación: la perspectiva pragmatialéctica*. Buenos Aires: Biblios, 2011.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ELSHTAIN, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. Toronto: Anansi, 1993.
- EMEDIATO, W. Dimensões e faces da mentira no discurso. In: EMEDIATO, W. *Análises do discurso político*. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2016.
- FACCHINI, R. *Sopa de Letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- _____. *Histórico da luta de LGBT no Brasil*. Psi Site do CRPSP - Caderno Temático 11 - Psicologia e Diversidade Sexual. Disponível em: http://www.crsp.org.br/portal/comunicacao/cadernos_tematicos/11/frames/fr_historico.aspx?print=true>. Acesso em 12 de julho de 2017.
- FARACO, C. A. Estudos pré-saussureanos. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna C. *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. V.3. São Paulo: Cortez, 2004.
- _____. *Linguagem & diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola, 2009.
- _____. Aspectos do pensamento estético de Bakhtin e seus pares. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 21-26, jan./mar. 2011.
- _____. O problema do conteúdo, do material e da forma na arte verbal. In: BRAIT, B. *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2015.
- FAZIO, M. *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Ediciones Rialp, 2007.
- FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- _____; JERPHAGNON, L. *A tentação do Cristianismo: de seita a civilização*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- _____. *A Revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. São Paulo: Objetiva, 2012.

FERRY, V. “La pertinence de l'exemple historique pour la délibération”. Editura Muzeul Literaturii Române, *Diacronia.ro*, [2011].

FIORIN, J. L. *Figuras de retórica*. São Paulo: Contexto, 2014.

_____. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2015.

_____. A sacralização da política. In: FULANTI, O. N.; BUENO, A. M. *Linguagem e política: princípios teórico-metodológico*. São Paulo: Contexto, 2013.

_____. *Introdução ao pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Contexto, 2016.

_____. Categorias de análise em Bakhtin. In: STAFUZZA, L. de P. G. *Círculo de Bakhtin: diálogos possíveis*. Vol. 2. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2010.

_____. “Interdiscursividade e intertextualidade”. In: BRAIT, B. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006. (p. 161-194).

_____. Semiótica das paixões: o ressentimento. *Alfa*, São Paulo, 51 (1): 9-22, 2007.

FLORES, V. N. Princípios para a definição do objeto da linguística da enunciação. In: BARBISAN, L. B.; FLORES, V. N. (org.) *Estudos sobre enunciação, texto e discurso. Letras de hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, V. 36, n. 4, dez. 2001, pp. 7-67.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M. Polémique, politique et problématisations. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1997, pp. 591-598. Tradução de Selvino José Assmann - UFSC- CFH/CED (2001). Disponível em: <
http://websmed.portoalegre.rs.gov.br/escolas/quintana/polemica_politica_problematiz.htm>. Acesso 17 de novembro de 2017.

_____. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

_____. *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, N. “Mapeando a imaginação Mapeando a imaginação feminista: feminista: feminista: da redistribuição ao da redistribuição ao reconhecimento e à reconhecimento e à representação”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15(2): 291-308, maio-agosto/2007.

FREIRE, W. F. A. Religião, esfera pública e pós-secularismo: o debate Rawls-Habermas acerca do papel da religião na democracia liberal. Pouso Alegre: *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia*, Vol. VI – Num. 16 – Ano 2014.

FRESTON, P. *Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. Tese (doutorado). Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1993, 307f.

FREUD, S. *O mal-Estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

GALLO, C. *TED: falar, convencer, emocionar: como se apresentar para grandes plateias*. São Paulo: Saraiva, 2014.

GRÁCIO, R. A. “Nova Retórica e tradição filosófica” in Caderno de Filosofias, nº 5 (dedicado ao tema Argumentação, Retórica, Racionalidades), Coimbra, 1992, pp. 55-69.

_____. Do discurso argumentado à interação argumentativa. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilheus, n. 1, p.117-128, 2011.

_____. *Para uma teoria geral da argumentação: questões teóricas e aplicações didáticas*. Tese de Doutorado – Instituto de Ciências Sociais - Universidade do Minho, Braga, 2010.

_____. Resenha de “Apologie de la polemique” de Ruth Amossy. *EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilheus, n. 7, p.296-302, dez. 2014.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.

_____; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. 3 ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

_____. *Fé e Saber*. São Paulo: UNESP, 2013.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

HALLIDAY, M. A. K. As bases funcionais da linguagem. In: DASCAL, Marcelo (org.). *Fundamentos metodológicos da linguística*. Vol. I. Campinas: Editora do autor, 1978. p. 125-161.

HARDY-VALLÉE, B. *Que é um conceito*. São Paulo: Parábola, 2013.

Harvard Law Review. *Sexual orientation and the law*. Cambridge, MA: Harvard University press, 1990.

HEBECHE, L. *Da consciência ao discurso: ensaio sobre Mikhail Bakhtin*. Florianópolis: Nefipoline, 2010.

HELMINIAK, D. A. *O que a Bíblia realmente diz sobre homossexualidade*. São Paulo: Summus, 1998.

HEREK, G. M. Beyond "homophobia": Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century. *Sexuality Research & Social Policy*, 1,6-24. doi:10.1525/srsp.2004.1.2.6 (2004).

HIRSCHMAN, A. O. *A retórica da intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HOLQUIST, M. *Dialogism: Bakhtin and his work*. London: Routledge, 2005.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. 1986.

ILLOUZ, E. *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- INDURSK, F. O texto nos estudos da linguagem: especificidades e limites. In: ORLANDI E LAGAZZI-RODRIGUES (Org.) *Discurso e Textualidade*. CAMPINAS, SP: PONTES EDITORES, 2006.
- INDURSKY, F. A fragmentação do sujeito em análise do discurso. In:
- INDURSKY, F; CAMPOS, Maria do Carmo (Org.). *Discurso, memória, identidade*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2000. p. 70-81.
- JANSENIUS, C. *Discurso da reforma do homem interior*. Comentário e tradução Andrei Venturini Martins. São Paulo: Filocalia, 2016.
- JESUS, J. G. de. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos* / Jaqueline Gomes de Jesus. Brasília, 2012.
- JORNAL DA CÂMARA. Frankemrogen critica manifestação de homossexuais na Câmara. Brasília, Ano 7, n. 1.552, 11 nov 2005. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/jornalCamara/?date=2005-11-11>>. Acesso em: 15 jul 2014, p. 6.
- JORNAL DA CÂMARA. Homossexuais pedem aprovação de projetos. Brasília, Ano 7, n. 1.391, 17 mar 2005. Disponível em: <<http://www.camara.leg.br/internet/jornalCamara/?date=2005-03-17>>. Acesso em: 1 jun 2015.
- JUNQUEIRA, G. O. P. *Direito penal*. 9 ed. (Elementos do Direito, v. 7). São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2009.
- JUNQUEIRA, R. D. Homofobia: limites e possibilidades de um conceito em meio a disputas. *Revista Bagoas*. V.1, n.1, jul./dez. 2007.
- KANT, I. (1724-1804). *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. Pg. 63-71.
- KENEDY, E. Gerativismo. In: MARTELOTA, M. E. *Manual de linguística*. São Paulo: Contexto, 2015.
- KERBRAT-ORECCHIONI, K. La polemique et ses définitions. In: _____. *Le Discours Polémique*. Lyon: Press Universitaires de Lyon, 1979.
- KIRK, R. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- KOCH, I. G. V. *Argumentação e linguagem*. São Paulo: Cortez, [2000] 2009.
- KONDER, L. *A questão da ideologia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KOYZIS, D. T. *Visões & Ilusões políticas: uma análise & crítica cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EMEDIATO, W. *Análises do discurso hoje*. Vol 01. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- LASCH, C. *A rebelião das elites e a traição da democracia*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

- LEITÃO, S. Apontamentos sobre o diálogo Perelman-Bakhtin. In: LEMGRUBER, M. S.; OLIVEIRA, R. J. (org.). *Teoria da argumentação e educação*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2011.
- LEITE, L. *Do simbólico ao racional: ensaio sobre a gênese da mitologia grega como introdução à Filosofia*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, Fundação Cutura, EGBA, 2001.
- LEITE, M. Q. *Preconceito e intolerância na linguagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- LILLA, M. *El dios que no nació: religión, política y el Occidente moderno*. Barcelona: Debate, 2010.
- LOGAN, C. R. Homophobia? No, homophobia. *Journal of Homosexuality*, 31,31-53. doi:10.1300/J082v31n03_03, 1996.
- MACHADO, M. D. C. et. al. Homofobia, movimentos sociais e a epidemia de aids. In: MACHADO, M. D.C.; PICCOLO, F. D. *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- MAINGUENEAU, D. *La sémantique de la polemique: discours religieux et ruptures idéologiques au XVII siècle*. Lausanne: L'Age d'homme, 1983.
- _____. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, SP: Pontes e Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.
- _____. *Analisando discursos constituintes*. *Revista do GELNE*, Vol. 2 Nº. 2 2000.
- _____. *Cenas da Enunciação*. Curitiba: Criar Edições, 2006.
- _____. *Gênese dos discursos*. São Paulo: Parábola, 2008a.
- _____. A noção de ethos discursivo. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. *Ethos discursivo*. São Paulo: Contexto, 2008b.
- _____. *Doze conceitos em análise do discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- _____. *Discurso e análise de discurso*. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- MANELI, M. *A nova retórica de Perelman: filosofia e metodologia para o século XXI*. Barueri, SP: Manole, 2004.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Edição Anotada: o pensamento republicano de Maquiavel. Kindle, 2014 [5013].
- MARCUS, E. *Making gay history*. New York: Harper, 1992.
- MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas*, Porto Alegre, v. 11, n.2, p. 238-358, maio-ago.2011.
- MARIANO, R.; PIERUCCI, A. F. *O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor*. *Novos Estudos*, nº 34. CEBRAP, 1992, p. 92-106.
- MARTINS, E. S.; LEITE, F. F.; PONTES, N. C. *Dois problemas decisivos sobre "Para uma filosofia do ato": o mundo cindido e os atributos do Ser e do ato ético*. *Bakhtiniana*, São Paulo, 7 (2): 123-141, Jul./Dez. 2012.

MARTINS, E. S.; LEITE, F. F.; PONTES, N. C. *Dois problemas decisivos sobre “Para uma filosofia do ato”*: o mundo cindido e os atributos do Ser e do ato ético. *Bakhtiniana*, São Paulo, 7 (2): 123-141, Jul./Dez. 2012.

MAZZOTTI, T. B. Falar para ensinar e persuadir a aprender. *Educação & Linguagem*. V. 15. N. 25, 155-179, jan-jun, 2012.

MCCOY, M. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. São Paulo: Madras, 2010.

MEDVDEV, P. N. *O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica*. São Paulo: Contexto, 2012

MEYER Michel, *De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1986.

_____. *Lógica, linguagem e argumentação*. Lisboa: Teorema, 1992.

_____. *Principia Rhetorica: une théorie générale de l’argumentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

_____. *Problematologia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.

MICHAELIS. *Dicionário*. Editora Melhoramentos, 2017. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/discrimina%C3%A7%C3%A3o/>>. Acesso em 10 de dezembro de 2017.

MOIRAND, S. Entre discours et mémoire: le dialogisme à l’épreuve de la presse ordinaire. Publié dans *Revue Tranel* (Travaux neuchâtelois de linguistique) 44, 39-55, 2006.

_____. L’impossible cléture des corpus médiatiques la mise au jour des observables entre catégorisation et contextualisation. *Revue Tranel* (Travaux neuchâtelois de linguistique), 2004, 40, 71-92.

MONTERO, P. O Campo Religioso, Secularismo e a Esfera Pública no Brasil. *BOLETIM CEDES – OUTUBRO/DEZEMBRO 2011 – ISSN 1982-1522*.

MONTERO, P. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos*, 74, março, 2006.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Revista Etnográfica*, vol. 13, n. 1: 7-16, 2009.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.

_____ (org.). (2015), *Religiões e Controvérsias Públicas. Experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome/Ed. Unicamp, 2015.

_____. “Religiões Públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo Religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 128-150, 2016.

MORAES, V. *O caminho para a distância*. Rio de Janeiro: Schimdt, 1933.

- MORSON, G. S.; EMERSON, C. *Rethinking Bakhtin: extensions and challenges*. Evaston, III: Northwestern University Press, 1989.
- MOSCA, L. L. S. Velhas e novas retóricas: convergências e desdobramentos. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- MUSSKOPF, A. *Via[da]gens teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- NASCIMENTO, L. A persuasão política no campo da religião. In: MOSCA, L. L. S. *O discurso religioso: possibilidades retórico-argumentativas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- NATIVIDADE, M. T. Homofobia religiosa e direitos LGBT: Notas de pesquisa, *Latitude*, Vol. 07, nº 1, pp. 33-51, 2013. SEER/UFAL.
- NEVES, Daniel Monteiro. *Debates orais no Supremo Tribunal Federal: um modelo de interação polêmica*. (TESE de Doutorado). Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos (PosLin), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), 2017.
- NEVES, M. H. de M. *Texto e gramática*. São Paulo: Contexto, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NOVA, D. S. La definición del amor en la filosofía de Max Scheler. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Nº 38, 2011, págs. 125-145.
- OLIVEIRA, R. Formalismos na linguística: uma reflexão crítica. In: MUSSALIM, F.; BENTES, A. C. *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. v. 3. São Paulo: Cortez Editorial, 2004.
- OSAKABE, H. *Argumentação e discurso político*. São Paulo: Kairós, 1979.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- PAULA, A. C. SEVERO, C.G. “Mikhail Bakhtin, Paul Ricoer e Hannah Arendt: Diálogo em tornodoespaço público e das linguagens”. Disponível: <<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/viewFile/129/137>>. Acesso em março de 2017.
- PAVEAU, Marie-Anne. Memória, des-memória, a-memória: quando o discurso volta-se para seu passado. Trad. Jocilene Santana Prado; Eduardo Lopes Piris. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n.5, p. 137-161, dez.2013.
- _____. *Os pré-discursos: sentido, memória, cognição*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2013.
- _____. *Linguagem e moral: uma ética das virtudes discursivas*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- PERELMAN, C. Logique formelle et logique informelle. In: MEYER, M, *De la métaphysique à la rhétorique, essais à la mémoire de Chaïm Perelman avec un inédit sur la logique*, Bruxelles, Editions de l’Université de Bruxelles, 1986.
- _____. *O Império Retórico*. Porto: Edições Asa, 1993.

- _____. *Lógica jurídica: nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Retóricas*. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. A filosofia do pluralismo e a Nova Retórica. In: LEMGRUBER, M. S.; OLIVEIRA, R. J. (org.). *Teoria da argumentação e educação*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2011.
- PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, [1958] 2005.
- PEZZATI, Erotilde G. Funcionalismo em Linguística. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna C. *Introdução à linguística: fundamentos epistemológicos*. V.3. São Paulo: Cortez, 2004.
- PISTORI, M. H. C. *Mikhail Bakhtin e retórica: um diálogo possível e produtivo*. Revista Rétor, 3 (1), pp. 60-85, 2013.
- PLANTIN, C. Des polémistes aux polémiqueurs. In: *La parole polémique*. Paris: Éditions Champion, 2003.
- _____. *Argumentação: história, teorias, perspectivas*. São Paulo: Parábola, 2008.
- _____. *Argumentação: histórias, teorias, perspectivas*. São Paulo: Parábola, 2008.
- _____. *Les bonnes raisons des émotions: principes et méthode pour l'étude du discours émotionné*. Bern: Peter Lang, 2011.
- PONDÉ, L. F. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. Ed. 34: São Paulo, 2003.
- POOLE, Brian. From Phenomenology to Dialogue: Max Scheler's Phenomenological Tradition and Mikhail Bakhtin's Development. In: HIRSCHKOP, Ken; SHEPHERD, David. *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester/UK: Manchester University Press, 2001.
- POSSENTI, S. *Observações sobre interdiscurso*. Anais do 5º Encontro do Celsul, Curitiba-PR, 2003 (140-148).
- QUINTÁS, A. L. *O conhecimento dos valores: introdução metodológica*. São Paulo: É Realização: 2016.
- RAWLS, J. *O Liberalismo Político*. 2. Ed. São Paulo: Ática, 2000; _____. *O Direito dos Povos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- REICH, W. *La revolución sexual: para uma estrutura de carácter autónoma del hombre*. México: Origen/Planeta, 1985.
- RIO GRANDE DO SUL. 1968, a revolução inesperada/ coord. Voltaire Schilling. Porto Alegre: Memorial do Rio Grande do Sul, 2008.
- RODRÍGUEZ, Víctor Gabriel. *O ensaio como tese: estética e narrativa na composição do texto científico*. São Paulo, SP: WMF, 2012.
- ROUANET, P. S. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- SAFATLE, V. *Lógicas do reconhecimento*. Curso ministrado no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, Semestre 1, 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/33824744/Curso_integral_-_L%C3%B3gicas_do_reconhecimento_2017_>. Acesso em 20 de outubro de 2017.
- SALIH, S. *Judithe Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SALDANHA, N. *Secularização e democracia: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- SANDOZ, E. *Revolução Voegelianana: uma introdução biográfica*. São Paulo, 2010.
- SARDINHA, T. B. *Metáfora*. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.
- SARTORI, G. *A política: lógica e método nas ciências sociais*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. Org. Charless Bally e Albert Sechehaye. São Paulo: 2006.
- SAVIAN FILHO, J. *Religião*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SCHELER, M. *Esencia y forma de la simpatia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.
- _____. *Visão filosófica do mundo*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- _____. *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa – Calpe, 1988.
- _____. *Ética: nuevo ensaio de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores, 2001.
- _____. *Ordo amoris*. Trad. Xavier Zubiri. Madrid: Caparros Editores, 2008.
- SCHELIGA, Eva. (2010), “*Educando os sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*”. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, FFLCHUSP.
- SCHOPENHAUER, A. *Como vencer um debate sem precisar ter razão: em 38 estratégias (dialética erística)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 1997.
- SCRUTON, R. *Como ser um conservador*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- _____. *Desejo sexual: uma investigação filosófica*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2016.
- _____. *Uma filosofia política: argumentos para o conservadorismo*. São Paulo: É Realizações, 2017.
- SENADO NOTÍCIAS. “Paim defende votação de criminalização da homofobia na próxima semana”. Brasília: 2011. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2011/11/29/paim-defende-votacao-de-criminalizacao-da-homofobia-na-proxima-semana>>. Acesso em 01 de setembro de 2017.
- SÉRIOT, P. *Volosinov e a filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2015.
- SEVERO, C. G. Por uma aproximação entre Bakhtin e Hannah Arendt. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, v. 41, n. 1 e 2, p. 59-81, Abril e Outubro de 2007.

SEVERO, J. *O movimento homossexual*. Venda Nova, MG: Editora Betânia, 1998.

_____. *Blogagem profética: como um blog foi usado por Deus para começar um grande incêndio contra o PLC122*. Disponível em: <<http://juliosevero.blogspot.com.br/2011/05/blogagem-profetica.html>. Acesso em 16 julho de 2017.

SILVA, C. G. Orientação sexual, identidades sexuais e identidade de gênero (Semana 3). In: SILVA, C. G.; FREITAS, M. J. *Sexualidade: Dimensão conceitual, diversidade e discriminação*. Curso de Especialização. Em Gênero e Diversidade na Escola. São Paulo: UNIFESP, 2016. Disponível em: <<http://repositorio.unifesp.br/handle/11600/39169>>. Acesso em junho de 2017.

SILVA, F. C. Habermas e a esfera pública: reconstruindo a história de uma ideia. *SOCIOLOGIA, PROBLEMAS E PRÁTICAS*, n.º 35, 2001, pp. 117-138.

SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SOARES, E. A audiência pública no processo administrativo. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 7, n. 58, 1 ago.2002. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/46444/45190>>. Acesso em agosto de 2017.

SOBRAL, Adail Ulbiraja. *Elementos sobre a formação de gêneros discursivos: a fase “parasitária” de uma vertente do gênero de auto-ajuda*. (Tese de Doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

_____. *Ato “responsível”, ou ato ético, em Bakhtin, e a centralidade do agente*. Signum: Estud. Ling., Londrina, n. 11/1, p. 219-235, jul. 2008.

_____. O conceito de ato ético de Bakhtin e a responsabilidade do sujeito. *Bioetikos - Centro Universitário São Camilo* - 2009;3(1):121-126.

_____. Ético e estético: na vida, na arte e na pesquisa em ciências humanas. In: BRAIT, B. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. Filosofias (e filosofia) em Bakhtin. In: BRAIT, B. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2010.

SOLOMON, R. *Fiéis às nossas emoções: o elas realmente nos dizem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SOUZA, G. T. *Introdução à teoria do enunciado concreto no Círculo Bakhtin/Volochinov/Medvedev*. São Paulo: Humanitas, 1999.

SOUZA, L.A.; FIGUEIREDO, M. F. “COMPAIXÃO-MISERICÓRDIA: UMA PAIXÃO ARISTOTÉLICA”. *Diálogos Pertinentes – Revista Científica de Letras* • Franca (SP) • v. 6 • n. 1 • p. 143-162 • jan./jun. 2010

SOWELL, T. *Conflito de visões: origens ideológicas das lutas políticas*. São Paulo: É realizações, 2012.

_____. *Os intelectuais e a sociedade*. São Paulo: É realizações, 2011.

SPARGO, T. *Foucault e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SUPLICY, M. “Omissão inaceitável”. São Paulo: *Folha de São Paulo*, 2011.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. *El multiculturalismo y “La política de reconocimiento*. México: FCE, 2009.

TCHOUGOUNNIKOV, S. “Por uma arqueologia dos conceitos do círculo de Bakhtin: ideograma, signo ideológico, dialogismo”. In: ZANDWAIS, A. *Mikhail Bakhtin: contribuições para a Filosofia da Linguagem e Estudos Discursivos*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzato, 2005.

TERTO JR., V. Homossexualidade e saúde: desafios para a terceira década de epidemia de HIV/AIDS. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 17, n. 8, p.147-158, 2002.

THIONVILLE, E. *Lugares comuns: A teoria dos lugares comuns nos Tópicos de Aristóteles e as principais modificações que sofreu até os nossos dias (Retórica e Argumentação na Pedagogia Livro 8)*. Trad. Tarso Mazzotti. Marília e Nova York: Poesis Editora, 2013 (Versão ebook Kindle).

TINDALE, C. *Rhetorical argumentation. Principles of theory and practice*. Thousand Oaks: Sage, 2004.

TODOROV, T. *Mikhail Bakhtine: le prince dialogique*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

TORRES, M. A. Os Significados da Homossexualidade no Discurso Moral-religioso da Igreja Católica em Condições Históricas e Contextuais Específicas. *Revista de Estudos da Religião* Nº 1 / 2006 / pp. 142-152.

TRIGG, R. *Racionalidade e religião: precisará a fé da razão?*. Lisboa: Instituto Peaget, 2001.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso/Tucídides*; Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. - 4ª. edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VAUTHIER, B. *Ler Medvedev para melhor compreender Bakhtin: a relação entre pensamento e linguagem na obra de juventude de Bakhtin*. (tradução de Francisco Leite e Edson Soares Martins). *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli* | V.1., N.2., DEZ. 2012, p. 423-452.

VELOSO, S. R. de A. *Polêmicas discursivas na perspectiva bakhtiniana: embates entre vozes de cientistas e outras vozes na arena do Roda Viva*. Tese de doutorado. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Filologia e Língua Portuguesa, Universidade de São Paulo, 2011.

VIDE, Sebastião Monteiro da, Arcebispo, 1643-1722. São Paulo: Na Typ. 2 de Dezembro de Antonio Louzada Antunes, 1853. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/222291>>. Acesso em 23 de julho de 2017.

VIDRIO, S. G. Argumentação e lógica natural: a proposta de Jean-Blaise Grize. *Santa Cruz do Sul*, v. 42, n. 73, jan./abril 2017. Disponível em: <<http://online.unisc.br/seer/index.php/signo>>. Acesso, maio de 2017.

VITALE, A. M. Memória retórico-argumentativa: encontro entre Perelman e Pêcheux. *Linha D'Água* (Online), São Paulo, v. 29, n. 2, p. 156-172, dez. 2016.

_____. La dimensión argumentativa de las memorias discursivas. El caso de los discursos golpistas de la prensa escrita argentina (1930-1976). *Forma y Función*, Bogotá, n. 1, v. 22, p. 125- 144, 2009.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: UNB, 1982.

_____. *Anamense: da teoria da história e da política*. São Paulo: É Realizações, 2009.

VOLOSHINOV, V. “Le discours dans l’avie et le discours dans la poésie: contribution à une poétique sociologique”. In: TODOROV, T. *Mikhail Bakhtin: le principe dialogique*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. Edição Ridendo C. Mores. EbooksBrasil.com. [1764]. Disponível em:
<http://www.cairu.br/biblioteca/arquivos/Filosofia/Dicionario_Filosofico_Voltaire.pdf>. Acesso em agosto de 2017.

WALTON, D. N. *Lógica Informal: Manual de Argumentação Crítica*. Trad.: Ana Lúcia R. Franco e Carlos A. L. Salum. 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, [1989] 2006.

WALZER, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1979.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.

WEINBERG, G. *Society and the healthy homosexual*. New York: St. Martin's Press, 1972.

WHATELY, R. D. D. *Elements of Rhetoric*. Nashville, Ten: Southern Methodist Publishing House, 1861.

WICKBERG, D. Homophobia: On the cultural history of an idea. *Critical Inquiry*, 2000 (27,42-57).

WYMAN, A. Bakhtin and Scheler: Toward a Theory of Active Understanding. *The Slavonic and East European Review*, Vol. 86, No. 1 Jan., 2008.

_____. *The Gift of Active Empathy: Scheler, Bakhtin, and Dostoevsky*. Evanston: Northwestern University Press, 2016.

ZAFFARONI, E. R.; PIERANGELI, J. H. *Manual de Direito Penal Brasileiro*. 4. ed. rev. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

ZAVALA, I. “O que estava presente desde a origem”. In: BRAIT, B. *Bakhtin: dialogismo e polifonia*. São Paulo: Contexto, 2015.

ZICA, L. Parecer. In: *BRASIL*. Câmara dos Deputados. Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania. Determina sanção às práticas discriminatórias em razão da orientação sexual das pessoas. Brasília: Câmara dos Deputados, 2005. Disponível em:
http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=385467&filname=Tramitacao-PRL+1+CCJC+%3D%3E+PL+5003/2001. Acesso em 4 jun de 2015.

ZILLI, B. D. *Gramáticas emocionais em trajetórias de engajamento no campo de Direitos Sexuais*. Rio de Janeiro: Centro de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2013.

ANEXO I - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2007 (DVD)⁶⁵³

⁶⁵³ A Ata dessa Audiência Pública de 2007 encontra-se online, cujo uso fiz de igual edição. Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.

ANEXO II - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2011 (DVD)

ANEXO III - AUDIÊNCIA PÚBLICA DE 2011 (ATA)

A Ata da audiência pública de 2011 encontra-se disponível online⁶⁵⁴. No entanto, como precisei editar as páginas do documento (Ata), uma vez que aconteceu após outras reuniões, preferi deixar disponível aqui com a paginação utilizada na análise desta tese.

⁶⁵⁴ Disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.

ATA DA 96ª REUNIÃO (EXTRAORDINÁRIA) DA COMISSÃO PERMANENTE DE DIREITOS HUMANOS E LEGISLAÇÃO PARTICIPATIVA, DA 1ª SESSÃO LEGISLATIVA ORDINÁRIA DA 54ª LEGISLATURA, CONVOCADA PARA O DIA 08 DE DEZEMBRO DE 2011, QUINTA-FEIRA, ÀS 9 HORAS, NA SALA DE REUNIÕES Nº 02, ALA NILO COELHO, ANEXO II, SENADO FEDERAL.¹

Às nove horas e sete minutos do dia oito de dezembro de dois mil e onze, na sala 02, da Ala Nilo Coelho, sob a Presidência do Senador (**Paulo Paim**), reúne-se a Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa. Assinam o livro de presença os Senhores Senadores **Ana Rita, Marta Suplicy, Paulo Paim, Cristovam Buarque, Marcelo Crivella, Eduardo Suplicy, Humberto Costa, João Durval, Lídice da Mata, Lauro Antônio, Casildo Maldaner, Sérgio Petecão, Ricardo Ferraço, Clovis Fecury, Cássio Cunha Lima, Cyro Miranda, Gim Argelo, Magno Malta, Vicentinho Alves, e Marinor Brito**. A presente reunião destina-se a apreciação da seguinte PAUTA deliberativa. **Item 1.** Não Terminativo. **Requerimento 155 – CDH, de 2011**, requer, nos termos regimentais, a realização de Audiência Pública para debater, à luz da proteção dos direitos humanos, sobre os noticiados conflitos ocorridos com os índios por residirem há muitos anos na área onde está sendo implantado o setor residencial noroeste, em Brasília, com a presença dos seguintes convidados: Representante da Associação Brasileira de Antropologia – ABA; Representante da Fundação Nacional do Índio – FUNAI; Representante do Ministério Público Federal; Representante da Terracap – Companhia Imobiliária de Brasília; Representante da ADEMI – Associação de Dirigentes de Empresas do Mercado Imobiliário; Sr. Jorge Eremites de Oliveira, Antropólogo; e Pajé Santxiê Tapuya, Liderança Indígena. Autoria: Senadora Lídice da Mata. Resultado: **Aprovado**. **Item 2.** Não Terminativo. **Sugestão nº 2, de 2010**, que cria o Conselho Nacional dos Direitos Indígenas. Autoria: Associação Pankararu Fonte da Serra e outros. Relatoria: Senador Cristovam Buarque. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma do Projeto de Lei que apresenta. Resultado: **Retirado de pauta para reexame**. **Item 3.** Não Terminativo. **Projeto de Lei da Câmara nº 122, de 2006**, que altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao § 3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências. Autoria: Deputada Iara Bernardi. Relatoria: Senadora Marta Suplicy. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda (Substitutivo) que apresenta. Resultado: **Retirado de pauta para reexame**. **Item 4.** Não Terminativo. **Projeto de Lei da Câmara nº 52, de 2011**, que dispõe sobre a reserva de habitações para idosos de baixa renda nos programas oficiais de produção de moradia, alterando a Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003 - Estatuto do Idoso. Autoria: Deputada Iris De Araújo. Relatoria: “Ad Hoc” Senador Marcelo Crivella. Relatório: Pela aprovação da matéria, com uma Emenda que apresenta. Resultado: **Aprovado**. **Item 5.** Não Terminativo. **Projeto de Lei do Senado nº 50, de 2011**, que insere inciso III ao art. 128 do Decreto-Lei nº 2.848, de 1940 para incluir os casos de anencefalia fetal. Autoria: Senador Mozarildo Cavalcanti. Relatoria: Senadora Marinor Brito. Relatório: Pela aprovação da matéria na forma da Emenda (Substitutivo) que apresenta. Resultado: **Concedido**

¹ Na versão original, o Item 3, que discute o PLC 122/06, inicia-se na página 39. Recortei deixando apenas as páginas de introdução e o início desse Item na página 4. Original disponível em <<http://legis.senado.leg.br/sicon/index.html#/pesquisa/lista/documentos>>. Acesso em 15 de julho de 2014.

vista coletiva. Item 6. Não Terminativo. **Projeto de Lei do Senado Nº 420, de 2011**, que altera a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências, para tipificar a conduta de violência sexual contra crianças e adolescentes. Autoria: Senador Eduardo Amorim. Relatoria: Senador Cyro Miranda. Relatório: Pela rejeição da matéria. Resultado: **Aprovado.** **Item 7.** Não Terminativo. **Projeto de Lei do Senado Nº 445, de 2011**, que altera o art. 122 da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências, para inserir, dentre os pressupostos para adoção da medida de internação, a prática do tráfico de drogas ou de crimes hediondos. Autoria: Senador Jayme Campos. Relatoria: “Ad hoc” Senador Magno Malta. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Aprovado.** **Item 8.** Não Terminativo. **Projeto de Lei do Senado nº 569, de 2011**, que Altera a Lei nº. 7.713, de 22 de dezembro de 1988, para isentar do imposto sobre a renda da pessoa física os proventos de aposentadoria ou reforma percebidos pelos portadores do transtorno do espectro autístico. Autoria: Senador Marcelo Crivella. Relatoria: “Ad hoc” Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Aprovado.** **Item 9.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara nº 33, de 2009**, que dispõe sobre o tratamento preferencial aos idosos, aos portadores de deficiência e às gestantes em eventos culturais, artísticos, desportivos e similares. Autoria: Deputado Luiz Bittencourt. Relatoria: Senador Paulo Davim. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda Substitutiva que apresenta. Resultado: **Aprovado o Substitutivo.** **Item 10.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara Nº 78, de 2009**, que acrescenta o art. 19-A à Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências (os fabricantes de aparelhos de rádio e televisão deverão disponibilizar 30% dos equipamentos com saída de áudio compatível com fones de ouvido, com ajuste de volume). Autoria: Deputado Arolde De Oliveira. Relatoria: Senador Cyro Miranda. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda Substitutiva que apresenta. Resultado: **Adiado.** **Item 11.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara nº 112, de 2009**, que possibilita a realização de cirurgia plástica reparadora, gratuitamente, a mulheres vítimas de violência. Autoria: Deputado Neilton Mulim. Relatoria ad hoc: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria, com o aperfeiçoamento da CAS, e apresentação da Emenda nº 05. Resultado: **Aprovado o Projeto, as Emendas nº 01-CAS/CDH, a nº 04-CAS/CDH e a Emenda 05-CDH.** **Item 12.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara nº 305, de 2009** que dá nova redação ao inciso V do art. 53 da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 - Estatuto da Criança e do Adolescente. Autoria: Deputado Neilton Mulim. Relatoria: Senador Randolfe Rodrigues. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda nº 1 aprovada na CAE, e com uma Emenda que apresenta. Resultado: **Adiado.** **Item 13.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara nº 17, de 2010**, que proíbe, a fabricação, a comercialização, a distribuição e a propaganda de produtos nacionais e importados, de qualquer natureza, bem como embalagens, destinados ao público infanto-juvenil, reproduzindo a forma de cigarros e similares. Autoria: Deputado Clodovil Hernandes. Relatoria: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria, com a Emenda nº 01-CAE. Resultado: **Retirado de pauta para reexame.** **Item 14.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei da Câmara nº 30, de 2010**, que obriga a divulgação do número de telefone da Polícia Rodoviária Federal. Autoria: Deputado Dr. Nechar. Relatoria: Senador Marcelo Crivella. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda nº 01-CI, Substitutiva. Resultado: **Aprovado o Substitutivo.** **Item 15.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 272, de 2003**, que dá nova redação ao § 3º do artigo 20 da Lei nº 8742, de 7 de dezembro de 1993. (Dispõe sobre a garantia de um salário mínimo mensal do benefício de prestação continuada da Lei Orgânica da Previdência Social - LOAS à pessoa portadora de deficiência e ao idoso com setenta anos ou mais e que comprovem não possuir meios de prover a

própria manutenção e nem tê-la provida por sua família). Autoria: Senador Pedro Simon. Relatoria: Senador Paulo Paim. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda Substitutiva que apresenta. Resultado: **Retirado de pauta para reexame. Item 16.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 216, de 2004**, que altera o art. 2º da Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, dando prioridade de tramitação às causas judiciais em que seja parte pessoa portadora de deficiência. Autoria: Senador Álvaro Dias. Relatoria “ad hoc”: Senador Sérgio Petecão. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda Substitutiva da CCJ, e com a Subemenda que apresenta. Resultado: **Aprovado o Substitutivo e a Subemenda. Item 17.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 700, de 2007**, que modifica a Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente) para caracterizar o abandono moral como ilícito civil e penal, e dá outras providências. Autoria: Senador Marcelo Crivella. Relatoria: Senador Demóstenes Torres. Relatório: Pela aprovação da matéria, com as Emendas de nº1 a nº6 da CCJ. Resultado: **Adiado. Item 18.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 154, de 2008**, que acrescenta parágrafo ao art. 239 da Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990 (Estatuto da Criança e do Adolescente), para agravar a pena de notários e oficiais de registro que pratiquem ato destinado ao envio de criança ou adolescente para o exterior com inobservância das formalidades legais ou com o fito de obter lucro. Autoria: Senadora Serys Slhessarenko. Relatoria: Senador Paulo Davim. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Adiado. Item 19.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 241, de 2008**, que altera a Lei nº 11.692, de 10 de junho de 2008, para incluir os jovens de 15 (quinze) a 17 (dezesete) anos, em situação de morador de rua, entre os beneficiários do Projovem Adolescente - Serviço Socioeducativo. Autoria: Senador Expedito Júnior. Relatoria ad hoc: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria, com a Emenda que apresenta. Resultado: **Retirado de pauta para reexame. Item 20.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 387, de 2009**, que altera a Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000, para determinar a reserva de assentos para pessoas com deficiência em locais de espetáculo, conferências, aulas e outros de natureza similar. Autoria: Senador Eliseu Resende. Relatoria: Senador Mozarildo Cavalcanti. Relatório: Pela aprovação da matéria, na forma da Emenda Substitutiva que apresenta, incorporando nela a Emenda nº 01-CE. Resultado: **Adiado. Item 21.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 415, de 2009**, que acrescenta os §§ 6º e 7º ao art. 2º da Lei nº 8.560, de 29 de dezembro de 1992, para possibilitar o exame de código genético - DNA em ação de investigação de paternidade, nos casos que especifica. Autoria Senadora Marisa Serrano. Relatoria ad hoc: Senador Sérgio Petecão. Relatório: Pela aprovação da matéria, com duas Emendas que apresenta. Resultado: **Aprovado com duas Emendas. Item 22.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 478, de 2009**, que altera a Lei 8.069, de 13 de julho de 1990, que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, para implementar uma política centralizada e integrada de informações sobre crianças e adolescentes desaparecidos. Autoria: Senador Renan Calheiros. Relatoria ad hoc: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria, com as Emendas de nº 1 a nº 3 da CCJ. Resultado: **Retirado de pauta para reexame. Item 23.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 578, de 2009**, que altera a Lei nº 10.048, de 8 de novembro de 2000, que dá prioridade de atendimento às pessoas que especifica, e dá outras providências, para determinar a reserva de assentos especiais nos sistemas de transporte para as pessoas com obesidade mórbida. Autoria: Senadora Serys Slhessarenko. Relatoria ad hoc: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria, com a Emenda nº 1 que apresenta, e rejeição da Emenda nº 1-CI. Resultado: **Aprovado com uma Emenda e rejeitado a Emenda nº 1-CI. Item 24.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 27, de 2010**, que acrescenta dispositivo à Lei nº 8.899, de 1994, para estender a concessão do passe livre interestadual ao acompanhante de pessoa com deficiência que dele necessite. Autoria:

Senador Flávio Arns. Relatoria: Senador Mozarildo Cavalcanti. Relatório: Pela aprovação da matéria, com duas emendas que apresenta. Resultado: **Aprovado com duas Emendas. Item 25.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 142, de 2010**, que altera a Lei nº 7.853, de 24 de outubro de 1989, que dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência e sua integração social, para tratar do direito à moradia e introduzir o uso da expressão “pessoa com deficiência”. Autoria: Senadora Marisa Serrano. Relatoria: Senadora Marinor Brito. Relatório: Pela aprovação da matéria, com a Emenda que apresenta. Resultado: **Aprovado com uma Emenda. Item 26.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 152, de 2010**, que inclui parágrafo único no art. 17 da Lei nº 11.692, de 10 de junho de 2008, que dispõe sobre o Programa Nacional de Inclusão de Jovens - Projovem, para estabelecer o atendimento prioritário de jovens egressos de abrigos pelo Projovem Trabalhador. Autoria: Senadora Marisa Serrano. Relatoria: Senador Cyro Miranda. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Aprovado. Item 27.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 114, de 2011**, que altera a Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências, para garantir vagas destinadas a pessoas com deficiência nos estacionamentos privados e corrigir o uso da expressão pessoas portadoras de deficiência. Autoria: Senador Rodrigo Rollemberg. Relatoria: Senador Cyro Miranda. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Aprovado. Item 28.** Terminativo na Comissão. **Projeto de Lei do Senado nº 436, de 2011**, que altera a Lei nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993 - Lei Orgânica da Assistência Social -, para definir o termo “situação de vulnerabilidade temporária” de que trata o seu art. 22. Autoria: Senador Humberto Costa. Relatoria ad hoc: Senadora Ana Rita. Relatório: Pela aprovação da matéria. Resultado: **Aprovado. EXTRAPAUTA. Item 01.** Não terminativo. **Requerimento nº 156, de 2011**, que requer a realização de audiência pública no âmbito desta Comissão, com a finalidade de debater a vinculação horária da Classificação Indicativa e a proteção de crianças e adolescentes, com a presença dos seguintes convidados: Guilherme Canela, representante da UNESCO, Domingos Dresch da Silveira, Ouvidor Nacional de Direitos Humanos, Ministra Maria do Rosário Nunes, Secretária Nacional dos Direitos Humanos, Exmo. Sr. Dr. José Eduardo Cardozo, Ministro da Justiça, e um representante da ABERT. Autoria: Senadora Lídice da Mata. Resultado: **Aprovado. Item nº 2.** Não terminativo. **Requerimento nº 157, de 2011**, que requer a realização de audiência pública a avaliarmos os trabalhos realizados pela Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa no ano de 2011. Os convidados serão indicados posteriormente perante a secretaria da comissão. Autoria: Senador Paulo Paim. Resultado: **Aprovado.** Fazem uso da palavra os seguintes Senhores Senadores Paulo Paim, Marcelo Crivella, Marta Suplicy, Magno Malta, Cyro Miranda, Marinor Brito, Sérgio Petecão, Humberto Costa, Lídice da Mata, Cristovam Buarque e Eduardo Suplicy. Nada mais havendo a tratar, encerra-se a reunião, às doze horas e quarenta e quatro minutos, lavrando eu, **Altair Gonçalves Soares**, a presente ata, que lida e aprovada, será assinada pelo Senhor Presidente e publicada no Diário do Senado Federal, juntamente com a íntegra das notas taquigráficas.

Senador Paulo Paim
Presidente

ITEM 3
PROJETO DE LEI DA CÂMARA Nº 122, DE 2006
Não Terminativo

Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, dá nova redação ao §3º do art. 140 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal –, e ao art. 5º da Consolidação das Leis do Trabalho, aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e dá outras providências.

Autoria: Deputada Iara Bernardi

Relatoria: Senadora Marta Suplicy.

Seguindo o Regimento na íntegra, para não haver nenhuma preocupação, com a palavra a Relatora, Senadora Marta Suplicy.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Bom dia, caros Deputados presentes também, militantes dos dois lados, prezados Senadores e Senadoras, na busca...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Marta, só um minutinho, só para não haver dúvida.

Já estão inscritos o Senador Magno Malta, o Senador Humberto Costa e a Senadora Marinor.

Os outros, por favor, encaminhem à Mesa o nome.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Na busca...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Eu vou pedir o máximo de silêncio.

O pessoal que está lá atrás está pedindo que as pessoas deixem os cartazes, para que as que estão mais atrás possam ver. Que os cartazes fiquem bem lá no fundo, para que não atrapalhem os que estão entre a mesa... (*Palmas.*)

Lembramos que há acomodação na sala 19.

Senadora Marta, por favor, o relatório da matéria.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Prezado Presidente Paulo Paim, na busca da construção de um consenso maior, eu vou pedir reexame da matéria e vou...

(*Manifestação do público.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, nós fizemos um acordo. Eu peço que não haja... Em nenhum momento nós vamos permitir vaias aqui.

O que a Relatora está dizendo, neste momento, é que está pedindo o reexame da matéria, na busca do entendimento. Isso é regimental e não vai trazer prejuízo para que os inscritos usem a palavra.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Presidente, estou pedindo o reexame, mas quero deixar aqui a importância deste projeto, que é um projeto que tem sido muito vilipendiado, injuriado, de todas as formas, e que tramita há mais de dez anos no Congresso Nacional. Foi aprovado na Câmara, está há oito anos no Senado, e agora se encontra na Comissão de Direitos Humanos. Eu quero frisar: na Comissão de Direitos Humanos.

O que são direitos humanos?

Este projeto atenta exatamente para direitos humanos. É um projeto que combate a

discriminação em três áreas, basicamente. Na área do trabalho, você não vai mais poder discriminar uma pessoa. Se ela pedir emprego e você disser: “Você é homossexual, eu não te dou o emprego”, não vai mais poder fazer isso. Assim como hoje, se eu for pedir um emprego e for negra, e a pessoa disser para mim que não me dá o emprego porque eu sou negra, ela estará incorrendo em um crime. É exatamente a mesma coisa. (*Palmas.*)

Este projeto também vai proteger as pessoas que são discriminadas num lugar como no serviço público. Se eu estou sendo atendida por alguém no serviço público que me verbaliza que eu não vou ser atendida ou manda que eu vá para o fim da fila porque eu sou isso ou aquilo, referente à condição homossexual da pessoa, vai ser criminalizado. Outra situação de criminalização do projeto é a de consumo. Se eu chego a um restaurante, ou a um cabeleireiro, ou a um comércio, ou em um trabalho, e não sou atendido por causa da minha condição.

Hoje mesmo, Senador Paim, vimos nos jornais: uma jovem que trabalha em uma escola foi chamada pela diretoria, que disse que ela não poderia comparecer à escola com o cabelo natural da sua raça, que ela teria de fazer chapinha no cabelo para manter o emprego. Esse tipo de discriminação ocorre, e nós não queremos mais uma sociedade em que pessoas sejam barradas em seus direitos por serem de uma forma ou de outra. (*Palmas.*)

Hoje, quero reiterar que essa área é um deserto em relação aos homossexuais, que não têm proteção nenhuma frente a esses direitos.

Também quero ressaltar o art. 3º, que foi fruto de muitos entendimentos, inclusive com a CNBB:

Art. 3º O disposto nesta Lei não se aplica à manifestação pacífica de pensamento decorrente da fé e da moral fundada na liberdade de consciência, de crença e de religião de que trata o inciso VI do art. 5º da Constituição Federal.

Esse artigo explicita o que já existe na Constituição Federal.

Gostaria também de colocar que o art. 7º, que foi muito negociado, inclusive conversado com o Senador Crivella, depois, infelizmente, nós tivemos outros desentendimentos, mas essa aqui foi uma palavra importante, e foi conversado com vários setores LGBT, inclusive com o Toni Reis e o Senador Demóstenes, que foi retirar as palavras “praticar” e “incitar”, que estavam no art. 20 do original 122, e permitir somente a palavra “induzir”.

Art. 7º Induzir alguém à prática de violência de qualquer natureza, motivado por preconceito de sexo, orientação sexual ou identidade de gênero.

O que significa isso? Significa que se induzir a pessoa terá de provar que foi aquela fala que o induzir a ter um ato de violência.

Eu acredito que isso, de certa forma, vai inibir, mas protege pastores e padres e religiosos nas suas falas e, ao mesmo tempo, dá às pessoas homossexuais que se sentirem ofendidas o direito de irem à Justiça e de o juiz decidir.

Quero também dizer que o meu sentimento em relação ao respeito que todos devemos ter pela diversidade, pelo diferente, é o respeito que vale para os dois lados, vale o respeito aos símbolos de fé. Não se constrói uma sociedade com intolerância de nenhum lado.

Quero também dizer que nós aqui também apenamos todos os comportamentos violentos, os comportamentos que agridem. E hoje nós temos um exemplo: se uma pessoa, um homossexual é atacado na Avenida Paulista, coisa que está sendo bastante frequente, com um chute, um xingamento, uma quebra de braço, uma lesão desse tipo, e o policial simplesmente der de ombros, como tem ocorrido frequentemente, com esta lei, ele não poderá mais dar de ombros, assim como ele não pode dar de ombros se uma pessoa negra é desacatada ou chutada ou

xingada. Ele leva essa pessoa à delegacia.

Tem havido aumento do crime, do assassinato, da humilhação, casos, assim, espantosos, como, por exemplo, dois homens que andavam abraçados em uma cidade do interior de São Paulo, e um deles teve a orelha decepada, porque acharam ser um casal *gay*, mas eram pai e filho abraçados. Situações como essas um projeto como este vai inibir. Eu não diria que vai acabar, como o racismo não acabou neste País, como tanta discriminação não acabou com tanta coisa, mas vai ajudar, vai ajudar. (*Palmas.*)

E é por isso que quando alguns dizem que este projeto não acrescenta, é um projeto inócuo, não é inócuo, ele vai inibir a discriminação. E eu quero continuar esta discussão porque acredito que todos aqui respeitamos os direitos humanos, não queremos discriminar as pessoas. Então, que tenhamos este entendimento: nós não podemos deixar esses crimes acontecendo, não podemos permitir uma civilização que não é civilizada. As pessoas existem, elas não vão mudar de comportamento, mas nós podemos aprender a ter respeito pelas pessoas. Isso vale para todos os lados.

Então, nós vamos pedir para fazer um novo reexame da matéria, vamos continuar a construção aqui no Senado, porque acreditamos, sim, que a conversa, o respeito, o entendimento, a negociação é que nos vai fazer superar uma sociedade que é tão injusta e, eu diria, tão perversa com parte de seus cidadãos.

Era isso o que eu queria dizer.

Muito obrigada, Sr. Presidente. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Essa foi a Senadora Relatora da matéria, Marta Suplicy.

Como já havíamos ajustado, serão permitidas as palmas; só não serão permitidas as vaias.

Senador Magno Malta com a palavra.

(*Manifestação das galerias.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senador Magno Malta com a palavra.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Sr. Presidente Paulo Paim; Relatora Senadora Marta Suplicy; demais Senadores e Senadoras; Deputados Federais; bancada católica; bancada evangélica; Deputados espíritas; cidadãos do povo; ONGs que defendem o projeto da Senadora Marta; grupo GLBT que aí está; grupos de homossexuais que defendem o que pensam e o que acreditam – e nós temos de respeitar –; Deputado Jean Wyllys, que é defensor da causa – cada qual defende o que acredita, e nós precisamos respeitar isso. Meus cumprimentos a todos.

É preciso fazer um breve relato, todas as vezes em que temos de debater o assunto, Sr. Presidente, do histórico e da história do PL nº 122. Aliás, esse número apodreceu. Esta é uma frase que eu usei com a Senadora Marta em uma oportunidade que tivemos de conversar, eu, o Deputado Gilmar Machado, o Senador Walter Pinheiro, a Deputada Lauriete e a Senadora Marta, em meu gabinete, sobre esse assunto.

Penso que o que o Brasil espera que nós versemos é sobre um texto que fale de intolerância. Ninguém tem direito de ser intolerante com ninguém. A ninguém é dado o direito de ser intolerante com alguém que nasceu estrábico, ou alguém que nasceu com a talidomida, com braços e pernas curtas, faltando dedos, ninguém tem direito de ser intolerante com alguém porque nasceu no Nordeste. Aliás, você vai ter até de fazer uma lei para proteger o nordestino, porque todo mundo que o “cara” acha que é cabeçudo, chama de Paraíba. “Vem cá, ceará”, é uma maneira de denegrir o nordestino que trabalha em São Paulo. “Vem cá, ceará.” Todo mundo é cearense. Uma maneira de achar que está colocando uma parte do País subjugada a uma que se

acha a elite pura, que é São Paulo. Pois bem, ninguém tem direito a isso, como ninguém tem direito de ser intolerante com homossexual. Estou falando do alto da minha experiência. Ninguém tem direito de ser intolerante com homossexual, como ninguém tem direito de ser intolerante... *(Palmas.)* ...com católico, com padre. *(Palmas.)*

Ninguém pode ir para a avenida e estampar uma faixa e dizer: “Se o Papa engravidasse, aborto era sacramento”. *(Palmas.)*

E essa faixa estava na passeata do movimento *gay* em São Paulo. Mais ainda: ninguém tem o direito de ser intolerante com os símbolos de um centro de umbanda, de andomblé. Há de se respeitá-los. Olha, eu professo minha fé no segmento evangélico. Os símbolos de umbanda, tão respeitados por eles, eu não tenho o direito de ser intolerante com eles, como também ninguém tem o direito de levar para a avenida os santos que são sagrados, símbolos da Igreja Católica, como fez o movimento *gay*. Levou para sua passeata e colocou os santos em posição sensual. *(Palmas.)*

Senador Paim, eu me lembro quando um bispo da Igreja Universal, Von Helder, chutou a santa, uma imagem, num programa de televisão. Parece que o mundo caiu. Arrumaram isso de pano de fundo para dizer que era uma tentativa para destruir tudo o que é confissão de fé fora a Igreja Católica no Brasil. E até me admira, porque a Igreja Católica não se manifestou agora com seus símbolos sagrados na avenida em posição sensual. *(Palmas.)*

Alias, foi isso que Silas Malafaia defendeu em seu programa; depois, o programa foi pego, pinçado, entregue ao Ministério Público, como se Silas estivesse incitando o ódio – uma mentira absoluta – contra os homossexuais. *(Palmas.)*

Uma CNBB que reage e sempre reagiu muito rápido. Reage tanto que mandou uma nota dizendo que nunca fez acordo com a Senadora Marta. A CNBB publicou nota de esclarecimento sobre o projeto de criminalização da homofobia. O Presidente da Conferência Nacional dos Bispos, Cardeal Raymundo Damasceno Assis, emitiu nota de esclarecimento. A Presidência da CNBB nunca fez acordo com a Senadora Marta. Isso chegou às nossas mãos agora de manhã. *(Palmas.)*

A SRª MARTA SUPPLY (Bloco/PT – SP) – Se o senhor pudesse ler...

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Depois a senhora tem a palavra.

A SRª MARTA SUPPLY (Bloco/PT – SP) – Não, leia inteiro. Não leia pela metade. Leia inteiro o pronunciamento. Leia inteiro e não leia pela metade.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Depois.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Meus amigos, vamos assegurar a palavra.

Pessoal, nessa questão, a Presidência é que decide. Não adianta gritar aí atrás. Gritou, não gritou, não resolve nada. Quem decide é a Presidência.

O Senador Magno Malta está com a palavra. Com certeza, a nossa relatora, a Marta, vai ter direito a responder. Ela é relatora. Não se preocupem.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Eu vou ler tudo.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Então, deixem o Senador usar da palavra.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Eu vou ler tudo. É que o que ocorreu dentro do plenário do Senado é que a CNBB autorizou a Senadora Marta a falar em nome dela, que estava tudo acordado.

E diz aqui:

(...) a CNBB não fez acordo com a senadora, conforme noticiou parte da imprensa. Na ocasião, fez observações [nós também fizemos]; deus sugestões [nós também demos] e se comprometeu com a senadora a continuar acompanhando o desenrolar [nós também nos

comprometemos, todo o mundo; todo o mundo quer um texto que verse sobre intolerância, sobre o projeto. Não mais que isso, um texto genérico.] Reiterou, ainda, a posição da Igreja de combater qualquer tipo de discriminação [nós também, até porque isso já está na Constituição: é crime discriminar].

Está na Constituição. Precisamos de outro texto? É crime discriminar? Raça, cor, sexo, etnia? (*Palmas.*)

Todas as pessoas têm o direito. Agora, o que não pode é chamar para dentro aquilo que é raça, porque índio...

(Manifestações na plateia.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, mais uma vez vou insistir. Nós combinamos e vocês concordaram que as palmas seriam permitidas. Então, gritar aí atrás não ajuda em nada. Só prejudica aquele que está pensando que com isso está reagindo favoravelmente ao seu projeto. Pelo contrário, está depondo contra a sua posição.

Senador Magno Malta, com a palavra. Todos os Senadores usarão a palavra pelo tempo que for necessário. Ninguém aqui está com pressa. Eu não estou com pressa. (*Palmas.*)

Eu quero que a gente saia daqui, quem sabe, caminhando para um grande entendimento.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Gostaria de esclarecer ainda que índio não pediu para nascer índio. Negro, que é tão chamado em todas as horas para fazer a comparação para justificar este projeto, e que não deveria fazê-lo, porque negro não pediu, não fez opção para ser negro. Negro nasceu negro, eu nasci negro, minha mãe nasceu negra. Eu não fiz opção para ser negro. Japonês não fez opção para ser japonês, nem deficiente, portador de deficiência fez opção para ser portador de deficiência. Não se pode comparar raça com quem fez opção por ser homossexual. Há que se respeitar, porque o homem é o seu desígnio e a sua decisão. O indivíduo pode fazer a opção para ser o que ele quiser e pode requerer direitos. A única coisa que o homem não pode é requerer os seus direitos criminalizando quem não concorda com ele. (*Palmas.*)

Ora, na verdade, este projeto não é um requerimento de direitos; é criminalização de quem não concorda.

Quando a Senadora Marta diz e faz as suas colocações... Aliás, ela fez um artigo bacana no *Estado de S.Paulo*, que no outro dia distribuiu aqui no plenário, em que diz que homossexuais continuam sendo mortos por omissão de radicais e alguns Senadores que fazem de sua plataforma religiosa...

Eu queria dizer que isso também é intolerância, desrespeito. Nós poderíamos dizer que esta é a plataforma política da senhora então: fazer a defesa. E eu tenho todo o meu respeito. Todo o mundo chegou aqui por um caminho, o caminho de combate às drogas, combate ao abuso de crianças. E combate ao abuso de crianças não é plataforma política. Na verdade, eu defendo e todos nós defendemos. Não conheço ninguém... Não vivemos em um país homofóbico. O homofóbico quer matar...

(Manifestações na plateia.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Está assegurada a palavra ao Senador.

Todos poderão contraditar depois, Srs. Senadores.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Quem agride homossexual no Brasil agride aposentado. Quem mata um homossexual hoje mata um portador de deficiência.

A Senadora Marta falou que os homossexuais continuam sendo agredidos na Avenida Paulista. Os mendigos também, Senadora. As crianças em São Paulo, seu Estado, continuam sendo abusadas. A senhora citou um caso no jornal. Hoje, tem dez na *Folha de S.Paulo* e no *Estadão*, de crianças abusadas. Nem por isso, nós debitamos... (*Palmas.*)

Imagine que a senhora chame a atenção, dizendo que é omissão dos Senadores, que, se os Senadores não tivessem se omitido... Então, é o outro verso da moeda: eles não estariam sendo assassinados. Isso vai para a conta dos Senadores, no meu entendimento.

Então, imagine se alguém avocasse os seus quatro anos de prefeitura e colocasse na sua conta as crianças que morreram no seu mandato. Foi a senhora? E os homossexuais que foram agredidos no seu mandato? A culpa é da senhora? Não é! (*Palmas.*)

E os mendigos que foram agredidos durante o seu mandato? É problema da senhora? Não é! Não é problema da senhora. Mas a senhora é executiva. Quer dizer: continuam morrendo mendigos na Praça da Sé, em São Paulo. “Não tem providências da Prefeita.” Olha, as pessoas falam isso.

Então, não dá para tentar colocar na conta do Parlamento alguma coisa que não nos pertence. O Brasil precisa de uma coisa que faz as boas relações da sociedade, Senadora Marta: respeito! E nada de intolerância com o cidadão. Nada de intolerância.

Sobre a questão dos homossexuais no Brasil, digo para a senhora de cadeira, faz 30 anos que recupero drogados, Senadora. Pela minha instituição de recuperação de drogados passaram *n* homossexuais, e lá tem hoje se recuperando... O meu Partido está cheio de homossexuais. No meu Estado... Moa é um expoente, porque é presidente de Câmara, é um político que ganhou proeminência por sua própria capacidade, aliás, que fez a campanha eleitoral com uma foto comigo.

Falo para a senhora de cadeira, porque não tenho intransigência com ninguém. Aprendi a respeitar as pessoas, e o homem é aquilo que ele decide ser. Para tanto, se construirmos um texto que verse sobre intolerância – e é uma concordância, não é, Senadores Cristovam Buarque, Casildo Maldaner, Crivella, Walter Pinheiro, Demóstenes? – todos nós entendemos que não podemos fazer esse tipo de enfrentamento criminalizando as pessoas. Há uma coisa muito aberta aqui. Se ele vai ao seu gabinete e diz... Eu coloquei o meu currículo. Está aqui: nomeação. Isso vale para senador, para deputado federal, para prefeito, para vereador, para todo mundo. Nomeação, cargo público de livre escolha, e você não o escolhe, isso aqui é vago. A pena é de um a três. Aí, você fala: “Não”. Mas a pessoa tem que dizer assim: “Eu não estou escolhendo você porque você é homossexual”. Ninguém vai falar isso. Só vai dizer: “Não escolhi!”.

(Manifestações na plateia)

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Como as pessoas fazem quando querem excluir alguém. Simplesmente dizem que não. Agora, vou falar algo para o senhor: quando alguém é mulçumano, pode fazer isso hoje? Se esse alguém tem uma babá de confissão evangélica, descobre que ela é evangélica e toma conta do seu filho, mas não quer que essa babá oriente o filho com ensinamentos cristãos, ele pode mandá-la embora que não será preso. Não tem uma lei para proteger a babá disso.

Se eu descubro que a babá da minha filha é homossexual, conforme a lei, se eu mandá-la embora... Então, tenho de continuar com a babá homossexual, porque tem cadeia para mim. Ora, é correto isso?

Eu estava vindo. Desci no aeroporto e vi, antes de pegar o carro, um cidadão rindo de outro com mais ou menos 30 anos que tinha Síndrome de Down, chamando-o de “cara de bolacha”. Por que não temos uma lei específica para proteger quem tem Síndrome de Down e não pediu para nascer com Síndrome de Down? (*Palmas.*)

Então, vou falar uma coisa para o senhor: é muito importante esse debate. É importante que as pessoas se manifestem. Até as vaias são importantes, porque falta de palma é pior do que vaia. Vaia não é tudo na vida. As pessoas que não concordam... É coisa de torcida. Não tem problema nenhum. As pessoas que não concordam há que se respeitar. Agora, ninguém pode impor a não concordância com o que o outro concorda, com uma lei criminalizando alguém.

Eu falava da questão do restaurante. O estabelecimento fechou! Ah! Mas não recebeu porque é homossexual. O outro é jornalista. A lei é para proteger o jornalista que não pode entrar, porque eram 11 horas e o restaurante já estava fechado. Não tem lei para proteger esse jornalista nem lei para ele fazer um boletim de ocorrência e depois requerer direitos. Mas nós vamos criar uma lei que criará um império homossexual, no Brasil, que só tem direitos? Só tem direitos! (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senador Magno Malta, como eu estou com dez inscritos, se V. Ex^a puder ir para a conclusão?

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Eu vou encerrar.

Acho muito importante fazer as considerações nesse debate porque já que a Senadora Marta, no bom senso dela... E eu quero... Porque já tive conversas de bom senso e tenho um relacionamento dos mais respeitosos com a Senadora Marta. Nossas conversas... Apesar de não ter avançado foi boa conversa a primeira vez que tivemos uma.

Eu acho que agora é o momento de todos nós construirmos um texto que verse sobre intolerância, a muitas mãos. Não a quatro ou a duas, Senadora Ana Rita, mas a muitas mãos. E podemos oferecer um texto, porque ninguém, neste País, ninguém absolutamente, tem a obrigação de sofrer intolerância.

Agora, no PL 122, a palavra “homofobia”... Pode ter um homofóbico ali, outro aqui, porque tem pedófilo. Não tem pedófilo? O cara disse que iria me matar! Descobriram, era servidor da Infraero. Ligou para cá me ameaçando de morte. Está pensando que é qualquer um? A Polícia Federal investigou e descobriu. Não tem um sujeito que diz que vai me matar? Não tem outro que diz...

Fizeram uma pasta escondida dentro do Orkut. Ao quebrar o Orkut, nós descobrimos duas pastas que são de segurança nacional. Uma era de morte ao Lula. Eles tramavam tudo com arma – estou revelando algo aqui –, com calibre, por onde o Lula passava. E as pessoas colocavam o rosto. Era uma pasta escondida dentro do Orkut. Ao quebrar o sigilo nós a achamos. E também achamos o grupo nazista do Rio Grande do Sul, com uma lista de negros, e o senhor era o primeiro! Esse tipo de gente existe, como também existe gente pronta para matar homossexual. Mas a Nação não é homofóbica. E nós não podemos...

(Manifestação da plateia.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, vamos manter o entendimento que fizemos, com todo respeito ao Senador Magno Malta. Com relação à questão das vaias, nós acordamos. E acordo é acordo. Seriam permitidas as palmas e não as vaias. Todos concordaram, foi unanimidade. Se houver vaia, vaia, vaia, quem estiver com a palavra não vai conseguir falar. E daí fica ruim, porque não saberemos a posição do Senador que está com a palavra. Então, vamos manter o nosso acordo.

O Senador Magno Malta está concluindo. Os outros Senadores terão o mesmo tempo que ele teve.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – A minha palavra é a seguinte: quem quer respeito precisa dar respeito. Quem quer respeito precisa aprender a respeitar. (*Palmas.*)

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Precisa aprender a respeitar! Quem requer

direitos atacando as pessoas...

Simplesmente, é preciso sublimar essas coisas, Senador. Eu encerro a minha fala dizendo que não vamos banalizar essa palavra. Essa palavra não será banalizada. PL 122 jamais votaremos! Jamais nós votaremos.

(Manifestação da plateia.)

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Não existe acordo!

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – O Senador Magno Malta está concluindo e em seguida vai falar a Senadora Marinor Brito.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Não existe acordo para isso. Não existe acordo. Nós nos sentaremos e nos debruçaremos sobre a questão, para, juntos, oferecermos um texto comum – todos juntos – no qual tenhamos condição de colocar nossa assinatura. Eu, a Senadora Marta, o Cristovam, o Crivella, a Marinor, a Ana Rita. Todos nós, no mesmo texto que verse sobre intolerância neste País.

Muito obrigado, Sr. Presidente. *(Palmas.)*

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Muito bem. Esse foi o Senador Magno Malta.

Vamos passar a palavra, neste momento, à Senadora Marinor Brito.

Se os Senadores concordarem, daremos dez minutos – o mesmo critério adotado no plenário – para a discussão dos temas. Cada Senador terá dez minutos para expressar o seu ponto de vista.

O Senador Magno Malta usou a palavra. Em seguida, a Senadora Marinor Brito, a Senadora Lídice da Mata, o Senador Crivella...

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Eu quero o mesmo tempo, Excelência.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Aqui seguiremos toda a ordem.

Acho que poderemos fazer esse acordo – está aqui também o Senador Casildo Maldaner – para que todos usem a palavra por dez minutos cada um. E no fim, a Relatora ainda usará o tempo que for necessário.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Senador?

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senadora Marinor Brito.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Já está registrado que eu quero o mesmo tempo concedido ao Senador Magno Malta, que foi bem além de dez minutos. *(Palmas.)*

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Eu apenas reafirmo que todos vão usar a palavra. Eu vou conceder dez minutos. No final dos dez minutos a campanha vai tocar e espero que os Senadores e Senadoras entendam. Para permitirmos que todos falem, será necessário limitar o tempo.

O SR. EDUARDO SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Eu gostaria de me inscrever.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senadora Marinor Brito.

O SR. EDUARDO SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Sr. Presidente, pela ordem, só para me inscrever, por favor.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pois não, Senador Suplicy. Senadora Marinor, por favor, com a palavra.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Eu queria dar bom dia a todas e a todos e dizer que sou uma militante dos direitos humanos. Foi minha prioridade na escolha das comissões. Quando tive o privilégio de chegar aqui no Senado Federal com votos limpos, combatendo a corrupção, militando na causa dos direitos da infância e s adolescência,

combatendo a violação de direitos sexuais de crianças e adolescentes, combatendo a homofobia e outras formas de intolerância, inclusive a intolerância religiosa, eu fiz questão de vir a esta comissão. E sou uma Senadora assídua de presença e de interação com os debates que aqui acontecem.

Acho que tem muita coisa que acontece aqui de que mesmo os integrantes desta comissão não participam. Eu fico feliz, Senador Paim. E tenho certeza de que V. Ex^a, quando está sozinho aqui e aparece a Senadora Marinor, ou um e outro, para lhe dar apoio nos temas importantes também para a Nação... (*Palmas.*)

Eu tenho certeza de que V. Ex^a fica muito feliz de ver a Comissão cheia de Senadores que a integram.

Faço o registro porque estamos falando para todo Brasil. Temos a oportunidade de inclusive falar com os Deputados. V. Ex^{as} sejam muito bem-vindos à nossa Casa, ao Senado Federal, a Casa do povo.

Cumprimentamos os militantes da luta pela cidadania LGBT. Os que têm se colocado ao lado do povo brasileiro. Da maioria do povo brasileiro. Acho que deveremos ter um respeito muito grande. Quando existem divergências e antagonismos, precisamos ter no mínimo uma relação de respeito. E eu tive, neste ano que passei aqui, uma relação de muito respeito, às vezes ouvindo coisas que me faziam sair, colocar o dedo na garganta, para depois voltar. Respirava fundo e permanecia na sala, para respeitar a convivência com as pessoas.

Em segundo lugar, digo que tenho uma concordância muito grande com o Senador Magno Malta. Mas muito grande! A maioria do povo brasileiro, de fato, Senador Magno Malta, não é homofóbica. Não é homofóbica! (*Palmas.*) A Constituição Federal também já prevê o respeito às pessoas, a garantia, no geral, de direitos.

A minha discordância, Senador Magno Malta, com todo respeito, é que, embora a maioria do povo brasileiro não seja homofóbica e não tenha acordo com atitudes homofóbicas, o Estado brasileiro não garante ao cidadão que tem uma orientação sexual – não uma opção sexual – diferente o direito de ser respeitado... (*Palmas.*)

Ou, quando o seu direito humano é violado, ele não tem como recorrer. Refletindo sobre o que V. Ex^a disse, não teríamos por que, já que a Constituição garante direitos...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS. *Fazendo soar a campanha.*) – Pessoal do plenário, há um apelo...

Vou fazer um apelo à moçada aí no fundo, pois estão prejudicando a oradora. Estão prejudicando a oradora. Porque, enquanto vocês estão aí discutindo, o que vai acontecer? Eu pediria, pessoal...

(*Tumulto no recinto.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS. *Fazendo soar a campanha*) – Eu vou fazer um pedido aos dois...

Se vocês ficarem em silêncio, pessoal, e gritarem menos, eu consigo encaminhar. Eu vou só fazer um pedido. Posso fazer um pedido? É só não gritarem que eu encaminho. Posso fazer o pedido? Pessoal, a segurança está orientando: as pessoas estão sentadas e, se ficam de pé na frente dessas pessoas, elas não conseguem... Então, por favor, cheguem para o lado. Sem problema nenhum. Sem problema nenhum. Está encaminhado.

Senadora Marinor, é claro que o seu tempo será descontado. Senadora Marinor com a palavra.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Eu fico feliz de saber que quem está lutando pela cidadania LGBT soube ouvir e, mesmo discordando das palavras do Senador que me

antecedeu, manteve-se tranquilo e o ouviu até o final.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Isso é verdade.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Então, eu queria merecer essa consideração das pessoas que estão aqui presentes...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Muito bem, Senadora.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – ...para eu continuar me manifestando.

Tentando recuperar o meu raciocínio, eu dizia que, se a Constituição fosse suficiente e o Parlamento brasileiro achasse isso, não teríamos avançado em conquistas fundamentais para setores da população brasileira, como as crianças e os adolescentes que têm hoje o Estatuto da Criança e do Adolescente, como os que lutaram pela igualdade racial que têm hoje o Estatuto da Igualdade Racial, como a Lei Maria da Penha. A população é violenta? Não, o povo brasileiro não é violento, mas uma mulher é espancada a cada um minuto neste País. *(Palmas.)*

E a Lei Maria da Penha veio afirmar positivamente a importância das garantias constitucionais.

Eu queria entrar aqui numa questão. Estamos tratando aqui de um debate que tem a ver com a luta de classes neste País. A violência contra negros, contra homossexuais, contra mulheres, contra crianças e adolescentes, contra pessoas deficientes tem a ver com o Estado brasileiro, que privilegia interesses das elites brasileiras e dos setores economicamente privilegiados, porque têm o poder de, inclusive quando nessas condições, ter as suas garantias e os seus apoios estruturais neste País. Então, o debate está muito mais além do que possamos imaginar. Estamos tentando fazer um recorte aqui, nesta discussão, para não entrar nesse mérito que envolve outros conceitos de famílias e outras histórias que surgiram há milênios.

O projeto que a Deputada Iara Bernardi conseguiu aprovar por unanimidade numa forma de substitutivo, na Câmara Federal, quando veio para cá, recebeu da Relatora Fátima Cleide uma manifestação muito importante, porque conseguiu fazer uma reflexão sobre a importância de tipificar no Código Penal brasileiro o crime de homofobia, em vez de criar outras tipificações penais. Senador Paim, a comissão de assuntos institucionais desta Casa aprovou esse projeto que chegou à nossa Comissão. Eu acho que seria uma vergonha para o País, quando se debate a questão de mérito nesta Comissão, que tivéssemos de passar, como eu estou passando neste momento, estando disposta como estava... Avisei a Senadora Marta Suplicy que, mesmo com o esforço que ela fez, num primeiro momento, apresentando uma subemenda, que dizia que a não aplicabilidade da pena de reclusão aos que praticam, induzem, incitam, discriminam ou geram preconceito de raça, cor... Enfim, a Senadora fez um esforço, criou novas tipificações penais, traduziu em quatro itens, como ela aqui apresentou, para tentar encontrar uma mediação.

Senadora, desculpe-me, mas temos de trabalhar para conseguir os votos integrais ao projeto original, porque não dá para tentar mediação com quem não quer mediar, não dá para tentar mediação com quem quer continuar induzindo ao crime de homofobia. Com todo o respeito – tenho muito respeito pela Senadora Marta Suplicy, eu acho que ela fez um esforço sobre-humano para apresentar aqui esse substitutivo –, eu disse, desde o início: “Não acredite nisso, Senadora”, porque não existe mediação com quem diz que não existe homofobia no Brasil. *(Palmas.)*

Não tem mediação com quem não acha que precisa criminalizar a homofobia. E aí eu quero fazer uma reflexão: um pai e um filho foram agredidos e uma orelha foi cortada. É grave? É muito grave. Mas, se fossem gays, não seria grave da mesma forma? Seria grave da mesma forma, porque são seres humanos. O que está por trás desse debate é que precisamos criminalizar este tipo de comportamento: ou porque pensava que era gay ou porque era gay. É isso que está em debate aqui.

Eu queria, no entanto, que os que se colocam de forma contrária ao substitutivo

e/ou ao projeto dissessem qual é o problema técnico existente no projeto. O que é que se confronta com a legislação brasileira? O que não está em consonância com a Constituição Federal e com a obrigação do Senado Federal, do Poder Legislativo, desta Comissão? Eu não vi aqui, Senador Cristovam, um único argumento nem ao projeto original que chegou a esta Comissão nem ao substitutivo da Senadora Marta Suplicy. Provavelmente, não tem um único argumento ao voto em separado que eu estava disposta a fazer hoje aqui, porque está muito claro que não tem conciliação. Aí ficam reclamando, quando algumas coisas acontecem lá na Suprema Corte do País: “Olha, é a judicialização da política”.

Os políticos não querem decidir sobre uma parte importante da população. Segundo o IBGE, 10% da população! Dez por cento da população brasileira é homossexual. São quase 19 milhões de brasileiros, e nós não queremos legislar para assegurar o direito de essas pessoas pegarem na mão um do outro. Por que eu posso pegar na mão do meu companheiro Luiz Guilherme e andar na rua, ou de mão dada com a minha filha, e o homossexual não tem o direito? Por quê? O que sou a mais? Isso, sem entrar nas outras formas de preconceito e discriminação.

E quero levantar isso, sim. Quero levantar, porque isso não é uma coisa menor para quem tem de se reprimir. Já se reprime na família, na escola, quando vai para o mercado de trabalho. É violentado cotidianamente, não adianta.

Olha aqui, não é o fato...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Concluindo, Senadora.

A SRª MARINOR BRITO (PSOL – PA) – ...de ser o Projeto nº 122, 123, 334, 999, 888, seja o número que for, a intolerância também está aqui dentro... (*Palmas.*)

E nós precisamos trabalhar para reverter isso, para ter maioria, para combater a intolerância. E não é só aqui, é em todo o País.

Para concluir, quero dizer mais uma coisa: o nosso Estado, de acordo com a Constituição, é laico. Essa foi uma conquista! Não é uma luta, uma briga entre religiões não, porque em toda as religiões há gente intolerante; em todas as religiões há pessoas que defendem os direitos humanos.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Concluindo, Senadora.

A SRª MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Esta não é uma briga entre religiões. Não adianta. Não adianta tentar mascarar e buscar adeptos, proclamando...

(O Sr. Presidente faz soar a campainha.)

A SRª MARINOR BRITO (PSOL – PA) – ...tentar buscar adeptos.

Olhem, eu estou ouvindo e enxergo. Você me respeite.

Eu queria pedir à segurança que tirasse aquele cidadão dali. Você me respeite.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senadora Marinor Brito, por favor, eu já lhe dei dezoito minutos.

Passamos a palavra, neste momento...

A SRª MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Senador Paim, eu não concluí. Aquele cidadão está me ofendendo dali, aquele gravatinha ali, que não é intolerante.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, isso não vai levar a nada. Por aí não se leva a nada. Por aí não se leva a nada.

A SRª MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Eu não tenho problema mental. Se você tem, há um consultório médico ali.

Tire ele dali.

(Tumulto no recinto.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Daqui... Eu vou ver.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Ele está me chamando de doída.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Daqui eu não vi, não. Eu não vi. Eu não vi.

(O Sr. Presidente faz soar a campainha.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, vou fazer um apelo.

Pessoal, eu vou mais uma vez... Eu vou mais uma vez fazer um apelo.

Pessoal...

A SR^a MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP. *Fora do microfone.*) – Qualquer manifestação é bem-vinda aqui.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Eu vou...

O SR. WALTER PINHEIRO (Bloco/PT – BA. *Fora do microfone.*) – Levanta por uns 15 minutos.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Não vou não. Não vou não. Não vou levantar não.

Pessoal, vou pedir para todo mundo se sentar, porque quem está fazendo a provocação é que está ganhando, porque aqueles outros... Eu vim do movimento sindical e entendo um mínimo do movimento social. Quem faz a provocação... Se o pessoal do lado de cá concorda com a provocação, ele está faturando.

Desde o início, claro, estou te olhando. Você entrou aqui no meio. Não. Não, eu vi daqui.

(Manifestação da plateia.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Vamos com calma. Primeiro, pare de gritar. Quem gritar vai sair, hein! Quem gritar é que vai sair em primeiro lugar. Em primeiro lugar, quem gritar é que vai sair. *(Palmas.)*

O que vou fazer? Vou pedir àqueles dois cidadãos que estão ali que fiquem ao lado. Façam o favor, para a direita ali. A partir daí, vão para a direita.

Meu amigo, calma, meu amigo. Vocês não estão ajudando em nada. Não estão ajudando em nada. E o tempo da Marinor está concluindo.

Só peço que eles vão para o lado.

Se alguém do plenário fizer qualquer ofensa contra um Senador, vai ser retirado do plenário. Que fiquem avisados: se for feita qualquer ofensa, vai sair do plenário. Ok, pessoal?

Vamos continuar.

A Senadora Marinor Britto está com a palavra, há mais de vinte minutos. Há mais dez Senadores inscritos.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Por muito pouco, a Polícia Legislativa arrastou um jovem e deu choque, por ele estar com um cartaz, protestando contra o Código Florestal.

Mas V. Ex^a é democrático, e vocês sempre serão bem-vindos aqui. Mesmo com comportamento de representação, vocês sempre serão bem-vindos. Eu não tenho problema com a divergência. Se eu tivesse problema com a divergência, não seria uma militante socialista do PSOL, em minoria aqui. Debato, todos os dias, de cabeça erguida, as coisas em que acredito.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Concluindo, Senadora.

Senadora, V. Ex^a já passou de vinte minutos.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Então, não tenho problema nenhum.

Mas quero dizer, para concluir, Sr. Presidente... Para concluir, Sr. Presidente.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – É que há mais dez inscritos.

A SR^a MARINOR BRITO (PSOL – PA) – Para concluir, Sr. Presidente. Fui interrompida várias vezes.

Para concluir, queria parabenizar a Senadora Marta pela retirada, mais uma vez, do processo de pauta. E me coloco à inteira disposição para voltar a votar o projeto, mas para construir a votação do projeto original, para criminalizar definitivamente, para colocar no Código Penal Brasileiro a homofobia como crime. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senador Cristovam Buarque com a palavra.

Espero que todos concordem com dez minutos, mais cinco, se necessário.

O SR. CRISTOVAM BUARQUE (Bloco/PDT – DF) – Não, não preciso.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Obrigado, Senador Cristovam.

O SR. CRISTOVAM BUARQUE (Bloco/PDT – DF) – Não preciso, até porque a Senadora já pediu o reexame.

Eu quero, primeiro, parabenizá-la, Senadora, por pedir o reexame; e, segundo, agradecer, porque um projeto de lei contra a intolerância eu queria votar entusiasmado. E reconheço que hoje eu não votaria entusiasmado ainda. (*Palmas.*)

E não votaria entusiasmado porque, embora, pela leitura do projeto, a gente perceba o seu esforço, inclusive com o art. 4º, de mostrar que uma coisa é crime, outra coisa é pecado; que o Estado não se mete no que é pecado e que igreja não se mete no que é crime. (*Palmas.*)

Mas igreja também não pode se meter no que é crime. Apesar de todo o seu esforço, ainda passa a imagem para muitas pessoas, sobretudo líderes religiosos e a população religiosa, os fiéis, de que estaríamos, talvez, lutando contra uma intolerância com outra intolerância, a intolerância contra o homossexualismo com uma intolerância contra o discurso religioso. (*Palmas.*)

Eu acho, pelo que está, que não passa isso, mas que está em dúvidas. E enquanto tiver dúvidas, é bom a gente rever, reestudar, debater, para que o projeto que saia a gente possa votar com maior entusiasmo, contra a intolerância, sem passar a ideia de carregar qualquer forma de intolerância.

Quero agradecer, como Senador, pessoalmente, parabenizá-la pelo esforço e dizer que não tem que parar a sua luta contra a intolerância. Agora, vamos tentar chegar à criação de uma consciência de entendimento ou um documento de tranquilização – pode ser um ou outro, não tem que ser necessariamente os dois –, que permitam a gente votar entusiasmados e, se possível, por unanimidade. Se não for, a gente vota, e vai para o voto. Mas que cada um que vote, vote entusiasmado com a sua posição. Hoje, eu acho que há um certo constrangimento na posição de cada um.

Então, meus parabéns, meus agradecimentos. E conte comigo para melhorar o 122, para ter outro projeto, se for o caso. Acho que a gente não deve ficar em cima de números e de siglas. Conte comigo.

Só peço a todos, inclusive ao Senador Magno Malta, que a gente não demore com isso. Só peço isto: que a gente não demore na procura de um entendimento; que se erradique de vez essa intolerância que ainda há; que se erradique essa intolerância, sem passar a ideia de

qualquer outra forma de intolerância.

Conte comigo para continuar o trabalho, junto com outros, se for o caso, até porque tem que ser com outros, se não a gente não estaria construindo um documento em conjunto.

Talvez nem seja possível, mas a gente tem que gastar o que for possível para chegar a essa posição.

Eu acho que a senhora fez o possível, mas, de acordo com o nível de consciência, não se fez o necessário ainda. Por isso, votei contra o Código Florestal. O Código Florestal foi uma engenharia política maravilhosa, e se chegou no possível, mas, a meu ver, não se chegou ao necessário, porque era preciso muito mais radicalidade. Aqui é preciso muito mais diálogo para que a luta contra a intolerância não passe a ideia de outra forma de intolerância.

Muito obrigado e conte comigo, Senadora, e o Senador Magno também, naquilo que for possível fazer para enfrentar a intolerância. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Muito bem, Senador Cristovam.

Senadora Lídice da Mata com a palavra. Os seus dez minutos, com mais cinco, se necessário.

A SRª LÍDICE DA MATA (Bloco/PSB – BA) – Sr. Presidente, vou tentar não invadir esses outros minutos.

Quero, primeiro, parabenizar a Senadora Marta Suplicy pela insistência em colocar o tema. Se não houvesse essa insistência, nós não estaríamos avançando numa compreensão sobre o que é a intolerância, a diferença entre intolerância e criminalização, e não estaríamos, portanto, avançando num debate que é importante para a sociedade brasileira. É importante para a sociedade brasileira porque ela é diversificada, tem uma multiplicidade de culturas e precisa, cada vez mais, afirmar esse seu compromisso democrático. E nós precisamos afirmar isso, para nós isso é importante, inclusive querendo lembrar ao Senador Paim e a todos nós que integramos esta Comissão que hoje é exatamente o dia em que se comemora a Declaração Universal dos Direitos Humanos, uma proposição que muitos dizem superada, e outros dizem até desnecessária, mas que, acima de tudo, ainda é uma Declaração que conseguiu harmonizar a vida em nosso Planeta em torno de uma pauta que levou as diversas formas de organização da sociedade a acordarem em torno dela.

Portanto, é dentro desse princípio que quero me pronunciar.

Tenho profundo respeito pelo Senador Magno Malta, e cito o Senador Magno Malta exatamente por esse respeito que tenho.

Quero lhe dizer, Senador Magno Malta, que é baiano como eu, que, no dia de hoje, na Bahia, é feriado. É feriado na Bahia e em Sergipe. É feriado porque é o dia da nossa padroeira, Nossa Senhora da Conceição.

Também tocam na Bahia os tambores, dentro dos candomblés, porque, para os candomblés da Bahia, hoje também é o dia de uma de suas orixás.

Essa tolerância que faz parte da nossa cultura de convivência com as diferenças precisa se estabelecer como regra de comportamento na sociedade.

Eu ouvi aqui, no discurso do Senador Magno Malta, que é um aliado político fundamental na luta em defesa das crianças e dos adolescentes deste País, na luta contra o abuso sexual de crianças e adolescentes, na luta contra a pedofilia, uma expressão que me chama a atenção, porque, quando se trata do credo religioso, nós tratamos de filosofias de vida de cada um, algo muito caro a quem a adota e algo que é fomentado pela fé, e, portanto, a fé se vincula à paixão.

Nós não podemos generalizar comportamentos. Em nenhum momento podemos generalizar esses comportamentos, porque um comportamento de uma manifestação de um

movimento *gay* não quer dizer que seja o comportamento de todos aqueles que têm essa orientação sexual, da mesma forma que não posso estender a todos os cristãos, católica que sou, ou a todos os cristãos evangélicos, comportamentos de cristãos católicos e de cristãos evangélicos. *(Palmas.)*

Eu já votei, para Presidente da República, em Anthony Garotinho, que não é do meu mesmo credo religioso. Isso não tem nada a ver. Não é por aí que passa a política ou a escolha de Presidentes da República, na minha convicção. *(Palmas.)*

Então, creio que, quando...

(Intervenção fora do microfone.)

A SR^a LÍDICE DA MATA (Bloco/PSB – BA) – Exatamente. Por isso, quando há a afirmação de que a homossexualidade é uma escolha, ela também não é unanimidade.

Há, na ciência, claramente, correntes que defendem que o homossexualismo não é uma escolha, que o homossexual nasce homossexual, como o negro nasce homossexual, há, portanto, uma divergência... *(Palmas.)*

Por favor, eu não quero aplausos e, se puderem, também, não vaiar, eu agradeço.

Por quê? Há uma feminista que afirmou, no século XX, que a mulher – vejam – não nasce mulher. Ela se torna mulher na medida em que tem consciência de que ela é mulher, que deve lutar pelos seus direitos, pelo espaço de cidadã na sociedade. É claro que ela continua sendo mulher, mas o que se diz é que há um comportamento diferente.

A própria lei, no Brasil, determina que é negro quem se afirma negro. Eu me afirmo negra. Eu, o Senador Magno Malta, o Senador Paulo Paim, mas há gente com a pele mais escura que a minha que pode dizer que não é negro. Ou gente com o meu sangue, nascida em Cachoeira da Bahia, terra majoritariamente de negros, filha de mulatos – hoje não se adota essa terminologia –, que é a ligação ou a mistura de negros com brancos, que não se afirmam negros, preferem dizer que são brancos.

Ora, há toda uma discussão em torno dessa questão, mas ela não esconde que há racismo no Brasil, mesmo que não haja, no nosso povo cristão, no nosso povo não cristão, a ideia de que nós devemos combater o racismo e de que não devemos admitir a discriminação.

Então, creio que este momento não pode ser entendido, nem por um lado, nem por outro, como uma conquista ou como uma disputa de maiorias eventuais. Vamos pegar um Senador que pode votar comigo nessa questão ou um que não pode e vamos aqui consolidar, de uma vez por todas, que essa discussão não pode haver no Parlamento brasileiro. Isso não vai impedir que a discussão volte ao Parlamento brasileiro, porque ela existe no seio da sociedade brasileira.

Como nós, aqui, não chegamos a um texto de consenso a respeito do Código Florestal? Porque essas questões dizem respeito a interesses diversos da sociedade e só há um lugar, e não é na Justiça, não será nas Igrejas, em que vamos admitir ou encontrar um ponto de equilíbrio. O único em que pode haver esse ponto de equilíbrio é no Parlamento brasileiro, porque é o lugar onde há espaço de negociação dos interesses da sociedade brasileira. É aqui que se formam os textos que podem expressar o comportamento majoritário, que nunca será o comportamento apenas da maioria, porque, se for, estaremos entrando na ditadura das maiorias.

Nós temos que permitir, no texto democrático, a existência do texto que permita o exercício da maioria, do pensamento da maioria, mas onde possamos deixar o espaço para que a minoria possa se pronunciar e possa existir.

Por isso, quero dizer, para finalizar, que existem 62 países no mundo que já aprovaram legislação nacional criminalizando a discriminação por orientação sexual e/ou

identidade de gênero.

Portanto, esse não é um debate apenas do nosso País. Não é um debate apenas na Comissão de Direitos Humanos. A sociedade brasileira precisa debater isso sem preconceitos de um lado ou de outro. Não pode existir, no movimento homossexual, o preconceito contra os cristãos. Da mesma forma, não pode existir, entre os cristãos, o preconceito de não admitir que é possível existir outro pensamento, outra explicação para o homossexualismo que não seja apenas o nosso, de que é uma opção, é uma escolha.

Portanto, quero me colocar à disposição. Não sou membro titular desta Comissão, embora tenha uma participação ativa. Sou membro suplente, sexta suplente, o último voto. Não fiquei aqui para votar, fiquei para debater a questão, porque creio que esse deve ser o interesse deste Parlamento. Não devemos parar nesta discussão. Acho que o projeto ainda reserva dificuldades. No esforço da Senadora Marta Suplicy de acordar com as diversas correntes, terminou pinçando a questão do homossexualismo de um conjunto de debates a respeito de outras discriminações e, quem sabe, de outras criminalizações que possam vir a ser feitas em uma grande lei contra a intolerância em nosso País.

Por conseguinte, o debate não se esgotou, o debate não acabou. O Parlamento brasileiro precisa realizar esse grande acordo de tolerância nacional. Tenho certeza, Senadora Marta Suplicy, de que deverá partir da participação destacada de V. Ex^a nesse debate.

Quero agradecer a todos e dizer que me coloco à disposição dessa discussão.

Muito obrigada. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Essa foi a Senadora Lídice da Mata.

Passamos, de imediato, a palavra ao Senador Crivella. (*Palmas.*)

O SR. MARCELO CRIVELLA (Bloco/PRB – RJ) – Sr. Presidente, Sr^a Marta Suplicy, gostaria de dizer que a nós, políticos, muitas vezes subalternizados, desprezados, ridicularizados, cabe o encontro do caminho pacífico para a solução das controvérsias. Acho que o discurso político precisa ser pacífico. Não quero acirrar ânimos, porque sou evangélico e sei que nenhum evangélico tem, se for evangélico, qualquer espírito de ódio ou qualquer tipo de discriminação contra o seu semelhante. Tenho certeza do que estou dizendo. (*Palmas.*)

Sr. Presidente, nós, evangélicos, temos uma preocupação. Nossa caminhada no País, Senadora Marta Suplicy, tem muitos percalços, muita discriminação e preconceito. Em 1555, antes de haver Rio de Janeiro, na Ilha de Villegagnon, dois pastores foram assassinados. E sabem por quê? Porque, ao celebrarem a primeira santa ceia das Américas, eles usaram o pão do dia a dia e o vinho da mesa. E havia ali, naquela ocasião, um jesuíta que disse que aquilo era uma blasfêmia. Os dois foram amarrados e, com uma pedrada na cabeça, ficaram inconscientes e foram lançados na baía de Guanabara.

O primeiro sangue derramado neste País, por intolerância, foi o sangue dos evangélicos. (*Palmas.*)

A intolerância é uma coisa que conhecemos bem. Conhecemos bem nos processos políticos. A Constituição de 1924, outorgada, não permitia que nenhum culto evangélico fosse feito em público. Em 1871, Silveira Martins pediu demissão do cargo de ministro de D. Pedro II, porque não concordava que apenas católicos pudessem ser Senadores e Deputados e participar da vida pública.

Quando se fala em Estado laico, somos os maiores defensores do Estado laico, porque só podemos existir com o Estado laico. (*Palmas.*)

O discurso por aí não constrói. Não constrói também, se acharmos que o PLC n^o 122 foi aprovado por unanimidade. Não foi. Foi numa sessão de quinta-feira, quando há um acordo de não se colocar em votação matérias controversas. Fugiu-se ao debate porque ambas as partes se confundem. A medicina, durante algum tempo, disse que homossexualismo era doença.

Em muitos países, internavam-se essas pessoas. Nenhum evangélico concorda com isto, em internar, em colocar em clínicas psiquiátricas ou chamar de doença. Nunca vi isso no discurso de nenhum evangélico, em nenhuma igreja. *(Palmas.)*

O Judiciário, em vários países, considera crime.

Eu vivi dez anos na África. Acho que quem não respeita direitos humanos não passaria dez anos da sua juventude nos países mais pobres da África, por onde andei. E não voltaria da África para viver dois anos no sertão da Bahia, em uma área inóspita, onde não havia teatro, nem cinema – eu, minha esposa e meus filhos. Portanto, eu tenho uma biografia de direitos humanos. Mais até do que a minha membração na Comissão de Direitos Humanos. Mas, Senador Paim, o Judiciário, em diversos países da África, considera homossexualismo crime. Nenhum evangélico apóia isso.

Não estamos dizendo que o homossexualismo é crime e que deveríamos prendê-los. Mas, por favor, não digam que é crime amarmos e proclamarmos a Bíblia Sagrada sobre a qual baseamos a nossa fé. *(Palmas.)*

Agora, Senador Paim, eu queria dizer aqui o seguinte a todos os membros da comunidade que defendem a aprovação do PL nº 122: existe no meu gabinete, e trabalha comigo há dez anos, uma pessoa que é homossexual e eu a respeito. Eu gostaria, inclusive, que ele pudesse dar um depoimento público, mas acho que não faria isso por constrangimento, mas reitero meu respeito por ele. Na minha família também há, e não há nenhuma discriminação.

E quando um evangélico – por favor, aceitem isso de quem fala do fundo do coração – diz que é pecado, ele não diz isso para humilhar, para menosprezar, para subalternizar ou diminuir. Ele diz isso porque tem convicção absoluta de que é a maneira mais honesta e sincera de expressar o seu amor e o seu respeito por seu semelhante. *(Palmas.)*

Nós não consideramos errado dizer o que a Bíblia diz e que o homossexualismo é pecado, mas jamais fecharemos qualquer uma de nossas milhares de igrejas neste Brasil à entrada e ao convívio com qualquer homossexual, seus amigos e suas famílias. Vocês são convidados. *(Palmas.)*

Vocês são convidados e podem ter certeza de que serão tratados com carinho, com distinção e com respeito. *(Palmas.)*

Vou concluir, Sr. Presidente.

Mas nós, que somos políticos, não podemos permitir que pessoas que estão buscando a mesma coisa nesta sessão estejam em lados tão separados, tão opostos. Parece que nos odiamos! Não nos odiamos, isso é um absurdo que não pode ficar desta maneira.

Assim, Sr. Presidente, nós tentamos construir uma lei. O que achamos que seria inteligente? Que fizéssemos uma lei que pudesse unir todos contra a intolerância. Aliás, pediria ao Senador Paim que fizesse uma comissão especial para que nós pudéssemos nos reunir com data marcada e com horário para nos debruçarmos sobre isso. Intolerância contra evangélico, contra homossexual, contra pobre, intolerância contra nordestino... Nós queremos construir uma lei que não coloque brasileiros acima de outros brasileiros.

Recentemente, na sua terra, lá no Rio Grande do Sul, foi proferida uma sentença beneficiando um idoso. O idoso pediu à Justiça para não pagar aluguel do apartamento em que morava, e o juiz disse: “Olha, realmente é direito dos brasileiros ter habitação, educação, saúde. Então, o senhor, a partir de hoje, não pague mais aluguel ao proprietário do seu apartamento. O Estado que o indenize”. E o que ocorreu com isso, Senador Paim? Lá na sua terra, os proprietários não querem mais alugar imóveis para idosos porque acham que não vão receber o aluguel com o qual estão contando para sobreviver. Às vezes fazemos uma lei ou damos uma sentença e ela acaba saindo pela culatra.

Se nós criarmos, no arcabouço jurídico brasileiro, privilégios para brasileiros que

são como nós... Um homossexual é como um evangélico, como qualquer outro, ele tem os mesmos direitos e os mesmos deveres. Se nós criarmos garantias especiais, eles vão ser discriminados. Se nós fizermos observações características para o acesso ao emprego, isso poderá ter um efeito colateral indesejável. Pode ser que a pessoa diga: “Eu não vou mais contratar homossexual porque depois não posso mandá-lo embora. Ele é faltoso, não é competente, mas, por ser homossexual, está protegido, e eu serei processado”.

Então, é preciso que nós encontremos esse caminho. Tentei com a Senadora Marta. A princípio, tentamos fazer o crime do sexismo contra heteros, bis, homossexuais, qualquer crime praticado contra eles, colocando todos, porque há pessoas que também discriminam heteros...

(Manifestações na plateia.)

O SR. MARCELO CRIVELLA (Bloco/PRB – RJ) – Eu gostaria de dizer o seguinte: há religiões nas quais um heterossexual não pode ser sacerdote, há isso. Portanto, nós poderíamos fazer uma coisa, Senador Paim, e nesse sentido é o apelo que eu faço à Senadora Marta Suplicy, que também quero aqui enaltecer por seu gabarito intelectual e por sua sinceridade moral. Várias vezes eu fui criticado por diversos evangélicos porque achavam que eu nem deveria ter sentado ao seu lado nem procurado um acordo. Eu dizia a eles do respeito que tenho pela senhora, do seu ideal, da sua franqueza e da sua luta – e espero também que V. Ex^a compreenda as minhas posições.

Mas o que eu quero, Senador Paim, ao terminar este meu breve pronunciamento, é deixar claro: nós, evangélicos, não podemos ser estigmatizados como homofóbicos. Não o somos, respeitamos os homossexuais. Queremos apenas encontrar uma lei que preserve também os nossos direitos, de discordar e de expor nossa opinião, já que, para nós, seria um pecado ainda maior não professar aquilo que achamos que vai fazer bem a eles e que seria a melhor das nossas intenções e dos nossos propósitos.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Muito bem.

O SR. MARCELO CRIVELLA (Bloco/PRB – RJ) – Esta é a minha palavra sincera, Senador Paim. Espero poder construir e me coloco à disposição nesse sentido.

E gostaria de fazer um último apelo: na hora em que nós sairmos da Comissão, que possamos conversar uns com os outros no corredor, que possamos nos cumprimentar mutuamente, trocar um abraço, desejar boa sorte, que não haja esse clima – e que os nossos discursos políticos não o provoquem – de empurrão, de xingamento, de menosprezar, de desprezar, de ridicularizar. Eu gostaria que encontrássemos uma maneira pacífica de discutir nossas diferenças para chegar a uma lei justa que contemple a todos.

Muito obrigado. *(Palmas.)*

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Muito bem.

Pessoal, a Senadora Lídice da Mata lembrou muito bem: é o Dia Internacional dos Direitos Humanos. Por sugestão da Mesa – e eu, que sou um fã do Thiago de Mello, que escreveu o *Estatuto do Homem*, acato –, vou fazer o seguinte para homenagear esse dia. São diversos os artigos do *Estatuto do Homem* e, entre a fala de um Senador e outro, eu lerei um artigo. Aliás, esta Comissão apresentou um projeto para que o mês de nascimento do Thiago de Mello seja o mês da poesia, e o projeto já está no plenário.

O primeiro artigo do *Estatuto do Homem* diz:

*Fica decretado que agora vale a verdade,
agora vale a vida,
e de mãos dadas,*

marcharemos todos pela vida verdadeira.

Senador Suplicy com a palavra.

O SR. EDUARDO SUP LICY (Bloco/PT – SP) – Prezado Presidente Senador Paulo Paim, primeiro quero cumprimentar V. Ex^a pela maneira como tem conduzido a Comissão de Direitos Humanos, sobretudo por estar realizando hoje um evento de extraordinária importância para o Brasil.

Eu quero cumprimentar os Senadores que já fizeram uso da palavra, sobretudo a iniciativa da Senadora Marta Suplicy, uma vez que S. Ex^a, neste clima de tensão e de disputa que estamos observando, avaliou que será melhor retirar, para uma maior discussão, o seu próprio parecer, para que possamos chegar a um possível entendimento. Por mais difícil que possamos... Há os apupos, os aplausos aqui expressos...

Eu gostaria até de transmitir ao Senador Magno Malta e ao Senador Marcelo Crivella que, na exposição de ambos, eu percebi o sentimento de quem quer chegar a um acordo. Mesmo que o Senador Magno Malta tenha expressado que a expressão “PL 122” se tornou para ele algo que não pode ser considerado, mas em verdade nós estamos considerando e reunidos aqui.

Na sua palavra, prezado Senador Magno Malta, percebi uma disposição em maior grau do que em qualquer outra ocasião que eu ouvi falar sobre esse tema aqui, V. Ex^a e o Senador Crivella, ao dizerem que efetivamente não querem a intolerância e, sobretudo, com respeito a qualquer coisa.

Ainda ontem, o Senador Paulo Paim, a Senadora Lídice da Mata e eu registramos algo muito relevante que aconteceu para uma mulher negra, a primeira juíza negra do Brasil, a magistrada Luislinda Dias de Valois Santos, por decisão unânime, anteontem, do Conselho Nacional de Justiça, diante inclusive do fato de que um desembargador do Tribunal de Justiça da Bahia havia dito a ela: “Enquanto eu estiver aqui você não vai se tornar desembargadora”. Faltando apenas 45 dias para que ela, no dia 20 de janeiro, complete 70 anos, e aí será aposentada, mas por questão de mérito, de idade. Faltam apenas 45 dias para que se torne desembargadora. O Conselho Nacional Justiça examinou o caso e definiu que ela vai ser, sim, desembargadora, e está marcada, avalio que para segunda-feira, sua posse no Tribunal de Justiça.

Então, é um exemplo de um dos problemas das mulheres e dos negros, da mulher negra, que felizmente está hoje sendo corrigido no Brasil.

Assim como todos saudamos que mais e mais as mulheres... É o caso da Presidenta Dilma, da Senadora Marta, Vice-Presidenta do Senado, da Deputada Rose, que também é Vice-Presidenta da Câmara, e de tantas outras, das Ministras no Supremo, e assim por diante.

Então, que haja esse espírito de chegarmos a um bom entendimento.

Ainda ontem falava de algo que a escritora Rose Marie Muraro, uma das líderes feministas, transmitiu a mim algumas observações de como a homossexualidade e a bissexualidade têm sido hostilizadas em muitos países, às vezes nas forças armadas, nos serviços públicos, chegando ao ponto, que todos nós aqui condenamos, de homossexuais serem hostilizados e sofrerem agressões físicas na Avenida Paulista e em outros lugares do Brasil. Ela ressaltou o caso dos transexuais e dos travestis, porque somente eles sabem o que é ter em si os dois gêneros ao mesmo tempo. Um sofrimento inenarrável, como está explicitado no livro: *As Nature Made Him: The Boy Who Was Raised As A Girl*, de John Colapinto, do ano 2000.

Trata-se da história de dois gêmeos homens. Em um deles o rabino fez uma circuncisão normal e no outro quase decepou o órgão genital. Os pais e o rabino, aterrorizados, extraíram o órgão e criaram um órgão feminino artificial, criando a criança com estrogênios,

como menina. Mas como o sexo do cérebro dele era o mesmo do seu órgão genital, ele não tinha disforia do gênero. Na adolescência, a menina passou a ter bigode, barba, queria namorar outras meninas, sua voz ficou mais grave. Foi um escândalo. Até que os pais tiveram de revelar a verdade. Um tempo depois, esse adolescente se suicidou.

Avalio que estamos próximos, com as sugestões que o próprio Senador Crivella agora fez, de um esforço de entendimento, e com a sua disposição, Senador Magno Malta, de dialogar.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Nós sempre falamos de intolerância, Senador Suplicy.

O SR. EDUARDO SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Mas acho que será possível darmos um passo.

O que quero transmitir, Senador Paulo Paim, é que devemos fazer todo esforço que puder ser feito para chegar a um entendimento mesmo entre a Senadora Marinor e os que aqui a hostilizaram em alguns momentos, ao lado dos outros que a aplaudiram. Que possamos, Senador Paulo Paim, sob a sua condução, chegar ao melhor entendimento e, quem sabe, vamos acordar, inclusive levando em conta a própria observação da CNBB, que não quer que haja qualquer desrespeito a qualquer ser humano em nosso País.

Muito obrigado. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Esse foi o Senador Suplicy.

*Fica decretado que todos os dias da semana,
inclusive as terças-feiras mais cinzentas,
têm direito a converter-se em manhãs de domingo.*

(...)

*Fica decretado que, a partir deste instante,
haverá girassóis em todas as janelas,
que os girassóis terão direito
a abrir-se dentro da sombra;
e que as janelas devem permanecer, o dia inteiro,
abertas para o verde onde cresce a esperança.*

(...)

*Fica decretado que o homem
não precisará nunca mais
duvidar do homem.
Que o homem confiará no homem
como a palmeira confia no vento,
como o vento confia no ar,
como ar confia no campo azul do céu.*

(...)

*O homem confiará no homem
como um menino confia em outro menino.*

Homenagem ao Dia Internacional dos Direitos Humanos.

Com a palavra o Senador Sérgio Petecão.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Queria saudar o nosso Presidente,

Senador Paulo Paim, a Senadora Marta Suplicy, os colegas Senadores e Deputados Federais, líderes evangélicos e lideranças do Movimento GLBT que estão presentes na nossa reunião, todos que fazem parte deste momento, do bom debate que estamos travando nesta Comissão de Direitos Humanos.

Eu não sou evangélico. Minha mãe disse que eu era católico e até hoje estou católico, mas não posso deixar de reconhecer que em meu Estado nós tivemos grandes avanços, principalmente nos índices de violência. Posso citar um exemplo: nós temos um bairro lá que se chama Sobral, com uma violência muito alta. Uma violência altíssima. Depois que ali se fundaram várias igrejas evangélicas, de várias denominações, os índices baixaram muito. *(Palmas.)*

Hoje, quando fiz um cumprimento ao Pastor Manuel Ferreira, foi porque o Pastor foi Deputado Federal junto comigo e é um grande líder da Igreja Assembleia de Deus de Madureira. Em meu Estado, a Assembleia de Deus de Madureira, eu conheço, tem o Pastor Valdemar de Jesus, que é o líder da igreja, é uma pessoa por quem tenho um carinho e um respeito muito grande, pelo trabalho que faz em meu Estado. É uma igreja muito grande. E quando eu saudei o Pastor Manuel Ferreira foi pelo carinho e pelo respeito que tenho. Ele apresentou o nome dele para o Prêmio Nobel da Paz – eu estava lá na Câmara e ajudei –, representando o Brasil, pois é uma pessoa que, com certeza, ajuda muito este País, não tenho dúvida disso. *(Palmas.)*

Sinceramente, com o gesto da Senadora Marta em retirar o projeto para que possamos discutir, eu já me sinto contemplado. O Senador Crivella é uma pessoa com quem aprendi muito nesta Casa – sou Senador de primeiro mandato, o Senador Crivella já está no segundo mandato –, é uma pessoa que sempre tem procurado, onde eu o vejo, semear a paz, é um homem que sempre estende a mão para a paz. *(Palmas.)*

Eu começo a me preocupar. Quando a Senadora Marta pediu a retirada do projeto, eu sinceramente queria votar. Não sou o dono da verdade. O problema...

E aqui vou dar um exemplo. Lá no meu Estado, no último movimento, na última parada que houve... Essa coisa está indo para um rumo que eu, sinceramente, estou ficando preocupado. Se há uma pessoa aqui que nunca discriminou, e peço a Deus todos os dias para preservar minha humildade, porque sou contra qualquer tipo de discriminação. Eu radicalizo, eu não aceito. Se vocês forem à minha casa, vão ver que, como o senhor, Pastor Crivella, que tem em seu gabinete, eu tenho na minha casa uma pessoa que me ajuda muito. Quando eu nem era parlamentar, essa pessoa já frequentava minha casa, hoje frequenta muito mais e é uma pessoa que me ajuda. Ele é homossexual, ajuda-me muito, e tenho um carinho muito grande por ele. Não aceito qualquer tipo de discriminação. Mas essa coisa está indo para um caminho que está começando a me preocupar. A última parada em Rio Branco, capital do Estado do Acre, foi aberta com um hino evangélico. Isso não é bom. Poderia até ter sido aberta com um hino evangélico, não sei. Não sei como é esse entendimento, mas o problema é que foi aberta com um hino evangélico no sentido de provocar. Eu digo porque depois ouvi várias pessoas conversando. Por que isso? Nós não precisamos chegar a esse ponto.

É por isso, amigas Senadoras e amigos Senadores aqui presentes, que eu já queria terminar com isso *(Palmas.)*

Sou uma pessoa que não tem motivo nenhum para tratar mal os homossexuais, não tenho motivo nenhum, até porque sempre fui bem tratado no meio, sempre fui respeitado, então, longe de mim qualquer tipo de discriminação. Não aceito. Mas vi um companheiro com uma placa ali atrás que dizia: “Declare guerra a quem finge que te ama”. Estava na mão de alguém. “Declare guerra a quem finge que te ama”. A que ponto estamos indo? Não precisamos declarar guerra a ninguém. *(Palmas.)*

(*Manifestação da plateia.*)
(*O Sr. Presidente faz soar a campainha.*)

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Eu permito que ela fale. Pode falar.

(*O Sr. Presidente faz soar a campainha.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, vamos lá, pessoal. A audiência está indo bem, vamos lá, estamos quase no encerramento. Vamos sair daqui com uma comissão que vai organizar o debate.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Deixem-na falar. Pode falar, companheira, eu aceito.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Não tem como. Todo plenário vai abrindo aí.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Porque, na verdade...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Se eu abrir a palavra para um, vou ter que abrir para todos.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Mas é uma mãe que está dizendo...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Com todo respeito, não dá.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – Ela é uma mãe que está dizendo que perdeu o filho por conta da violência. Então, nós não podemos semear a violência. Mas a guerra é violência, Senadora.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Sérgio Petecão com a palavra. Senador Sérgio Petecão.

O SR. SÉRGIO PETECÃO (PSD – AC) – O nosso propósito aqui é exatamente combater a violência, combater a guerra, combater a homofobia. Eu não vi aqui ninguém defendendo homofobia.

Então, Senadora Marta, quero dizer à senhora que, dentro das minhas possibilidades, quero ver como posso dar a minha contribuição. Longe de mim querer discutir com a senhora. A senhora é uma psicóloga que tem especialidade em sexologia. Acho que a senhora é uma pessoa preparada para discutir esse assunto. Quando acompanho o Senador Magno Malta e o Senador Crivella falarem, eu me sinto contemplado.

Penso que não podemos de forma alguma tentar tirar proveito político, beneficiar A, B ou C. Nós temos a responsabilidade de encontrar um meio termo para que possamos resolver a situação. Antigamente, eu não via isso. Nas paradas não havia esse negócio de quebrar santo, de tocar hino evangélico. Não existia isso. Em meu Estado não existia isso. E a coisa está se acirrando de uma forma que, sinceramente, estou ficando com medo.

Era isso da minha parte. Peço desculpas se não agradei. Tenho procurado, dentro das minhas possibilidades, dar a minha contribuição. Vocês podem ter certeza de que não tenho interesse nenhum, sou contra qualquer tipo de discriminação. Agora, também não posso deixar de dar o testemunho principalmente do que acontece em meu Estado, com que eu convivo no dia a dia. Fui Deputado estadual por três mandatos, fui Presidente da Assembleia do meu Estado por quatro mandatos, fui Deputado Federal, fui o Senador mais votado da minha capital, e não posso deixar de dar o testemunho da contribuição que o povo evangélico dá ao meu Estado.

Obrigado. (*Palmas.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Nós solicitamos à assessoria atender a mãe que perdeu o filho. Ela pediu água. Eu a estou vendo ali. Que dêem assistência para ela. Entendemos a dor dela.

Eu vou continuar com a audiência com a mesma tranquilidade que foi até o momento e vou continuar com a orientação que a Mesa deu aqui, homenageando o Dia Internacional dos Direitos Humanos.

*Fica decretado que os homens
estão livres do jugo da mentira.
Nunca mais será preciso usar
a couraça do silêncio
nem a armadura das palavras.
O homem se sentará à mesa
com seu olhar limpo
porque a verdade passará a ser servida
antes da sobremesa.*

(...)

*Fica estabelecida, durante dez séculos,
a prática sonhada pelo profeta Isaías,
e o lobo e o cordeiro pastarão juntos
e a comida de ambos terá o mesmo gosto de aurora.*

(...)

*Por decreto irrevogável fica estabelecido
o reinado permanente da justiça [e da claridade],
e a alegria será uma bandeira generosa
para sempre desfraldada na alma do povo.*

(...)

*Fica decretado que a maior dor
sempre foi e será sempre
não poder dar amor a quem se ama
sabendo que é a água
que dá à planta o milagre da flor.*

(...)

*Fica permitido que o pão de cada dia
tenha no homem o sinal do seu suor.
Mas que, sobretudo, tenha
sempre o [quente sabor da ternura].*

(...)

*Fica permitido a qualquer pessoa,
a qualquer hora da vida,
o uso do traje branco.*

Com a palavra a Senadora Marta Suplicy. (*Palmas.*)

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Primeiro, quero parabenizar a condução dos trabalhos pelo Senador Paim. Apesar de alguns entevos que tivemos, esta

discussão, esta audiência, esta votação – como queiram chamar – foi mais tranquila do que de outras vezes. Acredito que isso faz bem.

Ao mesmo tempo, algumas frases, alguns comentários e observações merecem uma ponderação. A primeira é a questão de a homossexualidade ser uma opção. E aí, Senador Petecão, que mencionou que durante muitos anos eu tive um papel importante nessa questão não só com um programa de televisão, mas também tendo profundamente estudado a questão, realmente, a homossexualidade, no meu entender, não é uma opção. *(Palmas.)*

Nós podemos falar da bissexualidade, mas não podemos falar da homossexualidade, e as nuances são muito grandes, mas são fundamentais. E é muito importante, porque aí existe uma diferença grande de compreensão do que seja homossexualidade, que faz com que tenhamos posições muito divergentes. Porque, no momento que eu acho que posso curar alguém, aquilo já virou doença.

Aí, eu quero comentar dois aspectos que foram mencionados aqui sobre a pedofilia e a homossexualidade. Incomoda-me profundamente, como estudiosa do assunto, que se confundam as duas coisas, como reiteradas vezes tem sido feito. *(Palmas.)*

A pedofilia é perversão e é crime. E tanto acredito que é difícilimo ter cura, que ontem votei num projeto do Senador Magno Malta, na Comissão de Justiça, aumentando a pena para pedófilos, porque não acredito que sua recuperação seja tão fácil – se é possível, é raramente – e que isso é um perigo na rua. Então, isso é algo de que tenho plena convicção e acredito que em hipótese alguma possa ser confundido com homossexualidade, que a Organização Mundial de Saúde já decretou há décadas que não é doença. *(Palmas.)*

Então, sem essa compreensão, eu acho complicado que tenhamos um avanço. Podemos nos sentar e continuar as nossas conversas, e acredito que seja importante que possamos ter uma convergência.

O projeto hoje apresentado respeita muitas das posições de V. Ex^{as} Senadores. Respeita, também, muitas convicções da Igreja Católica. E eu vou aqui ler a nota de esclarecimento:

A presidência da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), por fidelidade a Cristo e à Igreja, no firme propósito de ser instrumento da verdade, vem esclarecer que, atendendo à solicitação da senadora Marta Suplicy, a recebeu em audiência, no dia 1º de dezembro de 2011, e ouviu sua apresentação sobre o texto substitutivo para o PL 122/2006.

A presidência da CNBB não fez acordo com a senadora, conforme noticiou parte da imprensa. Na ocasião, fez observações [acatadas], deu sugestões [acatadas] e se comprometeu com a senadora a continuar acompanhando o desenrolar da discussão sobre o projeto.

(Palmas.)

Reiterou, ainda, a posição da Igreja de combater todo tipo de discriminação e manifestou, por fim, sua fraterna e permanente disposição para o diálogo e colaboração em tudo o que diz respeito ao bem da pessoa humana.

Quero ainda colocar que, em relação à observação aqui feita de que não vivemos num país homofóbico, eu discordo e quero dizer o porquê. Foi mencionado por alguns Senadores que, assim como se agridem homossexuais, se agridem deficientes, se agridem várias pessoas que estão incomodando de alguma forma. É verdade. Mas eu nunca vi alguém esfaquear um deficiente porque ele é deficiente. *(Palmas.)*

Não vi também – pode até ocorrer, Senador Malta, mas é raro e dá primeira página

de jornal, como um escândalo gigantesco – esfaquear surdo porque é surdo. O senhor pode ter visto, mas não é o que ocorre todos os dias neste País. Nunca vi alguém... Eu posso ouvir. Nunca vi alguém...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – A Relatora está com a palavra.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – E também ninguém é esfaqueado todos os dias no País.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Homossexual?

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Não tem esfaqueamento todos os dias.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Mata-se, mata-se, Senador. Mata-se, mata-se.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – A Relatora está com a palavra.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Mata-se, mata-se por crime homofóbico.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Sr. Presidente, por favor, inscreva-me, porque ela está se dirigindo a mim. Eu invoco o art. 14 e depois vou responder.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – A Relatora está com a palavra.

A SRª MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Mata-se por crime homofóbico neste País, infelizmente. Agora, se V. Exª vai fazer um discurso dizendo que os crimes são porque a pessoa incomodou, por qualquer motivo e que existe esfaqueamento de pessoas portadoras de síndrome de Down ou de surdos ou de deficientes, o senhor faz à vontade, mas não corresponde à realidade. (*Palmas.*)

Não corresponde à dor, não corresponde ao que essa mãe estava ali falando, que mataram o seu filho; não corresponde àquele pai que teve a orelha decepada, porque foram confundidos com casal *gay*. Não corresponde, Senador! O senhor pode falar o quanto o senhor desejar, mas a rua tem a verdade. E a dor que sentem os pais que têm seus filhos assassinados por homofobia está presente.

Então eu quero aqui falar que isso é uma questão que nós temos que reconsiderar. E peço a V. Exª, como ser humano que é e que tem um trabalho que eu respeito, numa área de proteção à criança e ao adolescente, que converse mais com as próprias famílias de homossexuais, com os próprios – aqui nós temos vários –, pergunte a eles o que eles sentem na rua, o medo que têm hoje de sair na Avenida Paulista, que é a avenida mais importante da minha cidade de São Paulo. Eles não saem. Eu recebo *e-mails* aqui: “Tenho medo de sair. Não posso passar por ali”, porque o local se tornou um símbolo contra o homossexual.

Então a lei é necessária e a lei tem que falar, sim, da discriminação, porque hoje, se a pessoa não pode dizer para alguém: “Eu não te emprego porque você é negro”, ela também não vai poder dizer para o homossexual. E assim como hoje, se ela não quiser ter aquela pessoa, ela vai dar o motivo que ela quiser e, se a outra não se sentir satisfeita, vai entrar na Justiça, e o juiz vai decidir, a mesma coisa vai ser. E a mesma coisa vai ser aprovada ou não aprovada, e o juiz vai decidir.

Essa proteção o homossexual tem que ter, sim, Senador. (*Palmas.*)

Porque, hoje, quando um Senador fala do acirramento, o acirramento é verdade, o acirramento está ocorrendo na sociedade, à medida que nós vemos cada vez mais pessoas que vão e pregam e falam a respeito da homossexualidade de uma forma que é bastante negativa.

Quando V. Exªs falam da tolerância, do respeito, uma coisa é a tolerância e o respeito falado aqui, a outra é o comportamento. Respeito é ação, respeito é o jeito como eu me

conduzo. *(Palmas.)*

A outra coisa que eu gostaria de colocar, e é até pequeno colocar, mas faço questão. Eu também acompanho muitos projetos que são levados a frentes sociais por evangélicos, bons projetos. O próprio Senador Malta tem projetos que formaram até campeões. Isso várias religiões têm. A católica também tem, o espiritismo tem também. Isso nós temos. Mas eu gostaria de lembrar que a sociedade laica também tem muita condição e até mais obrigação. Gostaria de lembrar que, quando fui prefeita de São Paulo, com a implantação, nas grandes periferias de São Paulo, do projeto de Renda Mínima, precursor do Bolsa Família, e com o projeto dos CEUs, que são aquelas grandes escolas com esporte, cultura e tudo mais, nós tivemos uma diminuição acentuada da violência e da evasão escolar.

Oito Estados – Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Ceará, São Paulo, Paraná, Rio de Janeiro e outros – já aprovaram leis que punem a homofobia em suas instâncias administrativas. *(Palmas.)*

E temos 112 Municípios que também já o fizeram e nada de cerceamento de liberdade ou maior confusão social ocorreu. O que se quer neste País é paz, harmonia, que as pessoas se respeitem, convivam harmoniosamente.

Quero dizer a todos que têm se manifestado neste sentido que temos que ter alguma lei que ajude, alguma lei que proteja, porque não é igual, não é. Tanto é que a Lei Maria da Penha foi feita porque a lei que existia não estava dando conta. E o que temos agora é que a lei existente não está dando conta. Não vai acabar com a homofobia, como a lei do racismo não acabou com o racismo. Inibe. E nós precisamos disso para termos uma sociedade mais civilizada. É isso que queremos. Hoje, o mundo todo caminha para uma possibilidade de diversidade, de respeito, e isso nós não vemos caminhando aqui. Vejo um retrocesso. E esse retrocesso, nós, Senadores, temos condições de impedir. E acho que devemos tentar. Por isso tirei para reexame, porque contei os votos certinhos e deu empate, e podia vir alguém do outro time... Não vou correr o risco. Mas é muito elucidativo que já conseguimos desta vez conversar um pouco melhor. Se vamos chegar a um entendimento, ainda não sabemos. Mas estamos conversando de forma pelo menos mais civilizada.

Quero dizer que a história da humanidade é a história do preconceito, é a história progressiva do combate à exclusão social, é a história de proteção e resgate dos que têm menos, dos que sofrem e dos que são vítimas de discriminação. Essa tem sido uma luta minha da vida inteira. Imagino que V. Ex^{as} também lutam pela paz, pelo amor, pela tolerância. A minha posição é que se nós não fizermos uma lei, não conseguiremos progredir. Sobre esta lei, estou aberta a me sentar e conversar, com alguns pontos não negociáveis, como V. Ex^{as} também têm, e ver que, de repente, até mudamos, ou eu ou V. Ex^{as}, de ideia e conseguimos convergir.

Acho que demos um passo bastante importante e quero agradecer a presença de todos os militantes, dos dois lados, dos Deputados evangélicos que aqui estiveram, dos Senadores dos dois lados que também compareceram, e vamos tentar trabalhar uma nova possibilidade. *(Palmas.)*

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Senador Paim, eu gostaria...

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Quero só informar ao Plenário do seguinte encaminhamento.

(Manifestação da plateia.)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, repito, não adianta gritar aqui. Quem grita não leva nada, só prejudica o encaminhamento.

Informo ao Plenário que os Projetos de Lei do Senado nº 216, de 2004, e nº 415, de 2009, aqui aprovados, foram redistribuídos ao Senador Sérgio Petecão, tendo em vista o

licenciamento do Senador Eduardo Amorim, relator *ad hoc*.

Quero, ainda, antes de passar a palavra ao Senador, ler o último artigo do Tiago de Melo. O último artigo dos direitos do homem diz:

*Fica proibido o uso da palavra liberdade,
a qual será suprimida dos dicionários
e do pântano enganoso das bocas.
A partir deste instante,
a liberdade será algo vivo e transparente,
como um fogo ou um rio
e a sua morada será sempre
o coração do homem.*

Viva o Dia Internacional dos Direitos Humanos! (*Palmas.*)

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Senador Paim.

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Senador Magno Malta.

O SR. MAGNO MALTA (PR – ES) – Serei breve, muito breve.

A Senadora Marta, ao final da sua fala, disse: “Retirei porque fiquei com medo de deixar alguém do outro lado”. Achei realmente que era para a busca do consenso, mas foi o medo. (*Palmas.*)

Essas coisas me fazem refletir. Então, não havia interesse. E ela própria diz, com relação às suas convicções, que devem ser absolutamente respeitadas, como as nossas. Toda convicção tem que ser respeitada. Toda vez que ela cita uma violência, ela cita a Avenida Paulista, que não está no Espírito Santo, está em São Paulo, no Estado dela. Em São Paulo, a Paulista. São Paulo tem uma lei sancionada pelo Geraldo Alckmin, que é mais ou menos uma reprodução do texto da ex-Deputada Iara Bernardes, e a violência, mesmo tendo uma lei em São Paulo, continua na Paulista. Fica claro que o que precisamos, na verdade, é educar o povo, no sentido de sermos tolerantes uns com os outros, não é criminalizar alguém porque não aceita a sua posição. Fora assim, São Paulo já não teria mais problema porque já tem lei. São Paulo já tem uma lei de um Deputado do PP, sancionada por Geraldo Alckmin. Então, não é isso exatamente. A boa convivência de uma sociedade é respeito, e ela precisa ser aculturada para isso, não é criminalizando quem não concorda comigo que vamos chegar a algum lugar.

De maneira que esse é o meu entendimento. Penso que a nossa busca de entendimento tem que ser exatamente esta: o entendimento porque precisamos nos respeitar e ajudar uma sociedade a se aculturar, no sentido de sermos absolutamente... Uso este termo desde a época da Fátima Cleide, quando esse projeto veio votado por 30 Deputados, acordo de Liderança que foi feito pelo Rodrigo Maia, quando era Líder do DEM na Câmara. E veio para cá, não teve nada de votação estrondosa. (*Palmas.*)

Trinta, por acordo de liderança, numa quinta-feira. Inocência Oliveira dirigindo e Rodrigo Maia sozinho lá embaixo. Sempre falei isso com a Senadora Fátima Cleide, que insistia em fazer esse enfrentamento. É verdade que avançamos. Vamos tentar avançar um pouco mais, mas vamos ajudar a nossa sociedade a se aculturar.

Quando eu recupero um drogado na minha instituição, eu o preparo para passar na frente do boteco e a bebida que está lá não chamar a sua atenção. Isso é alguma coisa normal, porque o boteco nunca vai sair do lugar, quem tem que mudar é ele. Para passar na frente da boca de fumo e não se sentir atraído, porque a boca de fumo vai estar no lugar, quem tem que mudar é ele. Então, você tem que preparar o homem para conviver, sabendo que o problema existe no mesmo lugar, mas a mudança é dele.

Quando procuramos trabalhar uma convergência, no sentido de nos respeitarmos,

penso que esse é o caminho. E penso que o projeto foi tirado para isso, não foi por causa de medo de chegar alguém do outro lado. Pelo amor de Deus! (*Palmas.*)

A SR^a MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Pela ordem.

Não quero prolongar o debate, mas fui citada, tenho o direito de falar. Não vou citar ninguém para não prolongarmos, mas quero lembrar que se apresentei esse projeto, foi com a intenção de aprovar, não foi com a intenção de fazer figuração. Foi para votar. Votar e ganhar.

(*Manifestação da plateia.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Pessoal, temos mais cinco minutos para terminar esta audiência, vamos manter a tranquilidade que tivemos desde o início.

A SRA. MARTA SUPLICY (Bloco/PT – SP) – Agora, se não temos condição de ganhar, temos que sentar e conversar. V. Ex^a percebeu corretamente. Nós temos que tentar conversar mais. Não foi possível. E para não ganhar não vou colocar para votar. E não é ganhar, porque estávamos empatados, é para correr o risco.

Para finalizar e não prolongar mais, tem uma observação importante: as leis estaduais aqui mencionadas, inclusive a de São Paulo, não têm competência penal, só administrativa, competência em matéria penal é nossa, deste Congresso, que tem que decidir.

(*Manifestação da plateia.*)

O SR. PRESIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS. *Fazendo soar a campainha.*) – Pessoal, vamos concluir a nossa audiência pública.

Primeiro, eu ia fazer um apelo a todos os que estão aqui. Não vou fazer discurso porque a melhor forma de resolver a questão é continuarmos dialogando e trazer a matéria para votação, com entendimento ou não, no momento adequado.

Todos serão convocados no momento da votação. Eu só queria...

(*Manifestação da plateia.*)

O SR. PRSEIDENTE (Paulo Paim. Bloco/PT – RS) – Grito aqui não adianta, pessoal. Os gritalhães vão ali para fora, gritar no corredor. O que estão fazendo aqui?

Nós estamos aqui para chegar a uma solução.

Meus amigos, deixem-me colocar o seguinte, duas questões muito rápidas de encaminhamento: nós, Senadores, vamos continuar dialogando na busca do entendimento.

É claro, se não houver entendimento, nós vamos ao voto. Eu só faço um apelo aos militantes das duas causas que estão aqui: que não aceitem nenhuma provocação, porque tem no meio aí, que eu sei, provocadores, que gostariam de sair daqui dizendo que brigaram, que discutiram, que se mataram.

Esses serão derrotados sempre, porque esses não querem o bom encaminhamento e não querem solução.

Está encerrada a audiência pública.

(*Iniciada às 9 horas e 07 minutos, a reunião é encerrada às 12 horas e 44 minutos.*)