

A DESOBEDIÊNCIA CIVIL COMO FORMA CONTEMPORÂNEA DE RESISTÊNCIA À OPRESSÃO

CIVIL DISOBEDIENCE AS A CONTEMPORARY FORM OF RESISTANCE TO OPPRESSION

José Alcides RENNEN*

Resumo: Este artigo trata do clássico direito de resistência e de uma das suas manifestações contemporâneas mais frequentes, a desobediência civil. Inicia apresentando o conceito do direito de resistência, sua fundamentação e sua constitucionalização operada pelas revoluções americana e francesa. Apresenta e conceitua a desobediência civil como uma variante contemporânea deste direito de resistência, situando sua origem em época histórica posterior à constitucionalização daquele direito de resistência. Associa a desobediência civil aos atos de Henry David Thoreau (1817-1862), de protesto e de reivindicação de mudanças políticas e sociais em relação à guerra de seu país contra o México e à escravidão dos negros. A pesquisa é bibliográfica.

Palavras-chave: Direito de Resistência. Institucionalização da Resistência. Desobediência Civil.

Abstract: This article deals with the classic right of resistance and one of its most frequent contemporary manifestations, the civil disobedience. It begins by presenting the concept of the right of resistance, its grounds and its constitutionalisation operated by the American and French revolutions. It presents and conceptualizes civil disobedience as a contemporary variant of this right of resistance, placing its origin in a historical time after the constitutionalisation of that right of resistance. It associates civil disobedience with the acts of Henry David Thoreau (1817-1862), of protest and demand for political and social changes regarding his country's war against Mexico and the slavery of black people. The research is bibliographic.

Keywords: Right of Resistance. Institutionalization of the Resistance. Civil disobedience.

Submetido em 27/09/2017.

Aceito em 27/05/2019.

* Doutor em Direito pela Universidade de Deusto/Espanha, Professor e Coordenador do curso de graduação em Direito. Faculdades Integradas de Taquara-FACCAT. Rua João Neves da Fontoura, 520/1701, Bairro Centro, 93010-050 São Leopoldo/RS. E-mail: <alcides.renner@gmail.com>.

Considerações Introdutórias

Frente às frequentes e persistentes manifestações da cidadania, às vezes claramente ilegais, de contrariedade e de repúdio a políticas públicas, a normas e a instituições da ordem político-social-normativa vigente, é possível que sejam de interesse algumas considerações sobre este multissecular direito de resistência, seu conceito, suas fundamentações e sua forma de manifestação contemporânea mais frequente, a desobediência civil.

O presente artigo inicia por conceituar o direito de resistência e aborda suas fundamentações mais frequentes, indicando que a vertente jusnatural contratualista deste direito de resistência foi institucionalizada ou constitucionalizada pelas duas grandes revoluções do final do século XVIII, a revolução americana e a revolução francesa. Após esta institucionalização, quando grande parte da resistência levada a efeito sob àquele direito de resistência passou a ser exercível pela cidadania por meios e procedimentos legais, surgiu uma forma específica de resistência, a desobediência civil, que se disseminou, principalmente nos chamados países democráticos, mas também em regimes ditatoriais, normalmente quando estes começam a dar espaços de abertura. São apresentados o conceito, a origem e as principais características desta forma especial de dissidência.

Trata-se de pesquisa bibliográfica, especialmente a literatura produzida na Espanha, onde desenvolveram-se abundantes reflexões, estudos e teses de doutorado em vista do amplo e persistente movimento de desobediência civil às normas relativas ao serviço militar obrigatório, após o final da ditadura franquista.

1. Conceito e considerações gerais sobre o direito de resistência

Embora a expressão “direito de resistência” seja ambígua, podemos definir este direito, simplificada e genericamente, como o direito de opor-se à autoridade pública quando esta e/ou suas determinações são consideradas ilegítimas ou opressivas (UGARTEMENDIA, 1999, p. 100). Ele se manifesta através da transgressão de leis, da não obediência às ordens de autoridades, da resistência passiva ou ativa, chegando inclusive à remoção do poder ou do governante estabelecidos, mediante o uso ou não da violência. Para considerar ilegítimas ou opressivas a autoridade e/ou suas determinações, o resistente costuma basear-se numa ordem normativa superior (divina ou natural) ou em princípios inseridos na ordem social vigente. A autoridade ou suas determinações, no entender do resistente, devem ser removidas para obter uma melhoria social.

Para Carlos Alberto Torres Caro (1993, p. 158), “la idea de resistencia [frente à opressão] pertenece incontestadamente a todos los tempos” e, recordando tese de Friedrich Engels, ela apareceu no momento

em que se produziu uma diferenciação na sociedade, separando os indivíduos (ou grupos sociais) em governantes e governados¹.

Este direito, ao longo da história, recebeu diversas fundamentações, sendo comum a elas a ideia de que há alguma norma ou autoridade superior à lei humana e à vontade da autoridade civil. Na estruturação e funcionamento da vida político-social e na regulação das condutas individuais, aquela norma superior teria que ser respeitada, sob pena de não serem legítimos (válidos) a estruturação, o funcionamento e a regulação mencionados.

Embora de origem histórica mais remota, em geral se considera como obra do cristianismo a construção de uma nítida e decisiva separação entre duas ordens normativas, uma temporal, humana, política e outra divina, sobrenatural, esta superior àquela. Nesse sentido, o professor José Carlos Buzanello (2003, p. 2), “...o cristianismo, pela primeira vez na história, opôs o indivíduo ao Estado, a consciência à lei, embora, defendendo o indivíduo contra o Estado, o entregasse à sua Igreja, não admitindo conflito possível entre ele e esta”. Ramon García Cotarelo (1987, pp. 138-139) entende que a história da resistência/desobediência civil começa com Sócrates, mas “es difícil no otorgar la condición de desobedientes civiles a los primeros cristianos, que sufrían persecución y martirio por negarse a acatar normas civiles consideradas repugnantes para sus convicciones religiosas más profundas”.

O início da referida separação entre as duas ordens normativas teria sido feita pelo próprio Cristo, ao lhe ser proposto pelos fariseus, conforme relatado na conhecida passagem do texto bíblico, a questão de ser lícito ou não pagar impostos a Cesar, quando ele teria respondido “dai a Cesar o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus”. A hierarquização das duas ordens normativas, estabelecendo a superioridade da ordem divina sobre a terrena, teria sido igualmente estabelecida por Cristo, ao responder ao governador Pôncio Pilatos, sobre o seu reino, que “nenhuma autoridade terias sobre mim, se do alto não te tivesse sido dada”.

A possibilidade, ou até a obrigação, do indivíduo opor-se à autoridade terrena quando ela determina algo contrário à ordem divina pode ser denominada como o direito de resistência eclesástico, especialmente importante durante o período da Idade Média, mas que ainda hoje encontra eco nos documentos e orientações da Igreja Católica. Assim, na recente carta encíclica *Evangelium Vitae* de 25 de março de 1995, o Pontífice Romano João Paulo II insiste, como tem sido tradição no cristianismo, em demarcar o âmbito específico da lei civil, que deve “se conformar com a lei moral” que “promana de Deus”. Por isto, “se os governantes legislarem ou prescreverem algo contra essa ordem e, portanto, contra a vontade de Deus, essas leis e essas prescrições não podem obrigar a consciência dos cidadãos” (Carta, item 72). Assim, leis humanas que pretendam permitir o aborto e a eutanásia – “crimes que nenhuma lei humana pode pretender legitimar” – exorbitariam de sua competência e seriam injustas “por contrariedade com o bem divino” e, em consequência, “não só não criam nenhuma obrigação de consciência, mas, ao contrário, estabelecem uma

¹ A história abreviada da evolução do direito de resistência pode ver-se em TORRES CARO (1993, pp. 158-359: “Evolución histórica del derecho de resistencia: doctrinal e institucional”); ESTEVES (1989, pp. 9-151: “Parte Histórico-Crítica”); SORIANO (1991, pp. 55-68: “La desobediencia civil y el derecho de resistencia”); LAFER (1994, pp. 213-266: “La resistencia a la opresión y la desobediencia civil”).

grave e precisa obrigação de opor-se a elas [...]”. A força e o valor para resistir a estas leis injustas, arrostando “inclusive ir à prisão ou morrer pela espada”, adviriam aos homens por seu dever primeiro de obediência a Deus, “a quem se deve aquele temor que é o reconhecimento de sua absoluta soberania” (Carta, item 73).

Uma outra ordem de fundamentação do direito de resistência, especialmente importante para nosso entorno cultural, é a jusnatural contratualista.

Esta fundamentação jusnatural contratualista é uma das características da Modernidade e da metafísica liberal (ESTEVEES, 1989, pp. 17-19), embora a ideia de fundamentar o poder em bases contratualistas já tenha aparecido em outros tempos históricos. Próprio da Modernidade, no entanto, é a ideia de uma autonomia individual, o “eu autônomo”, o sujeito de direitos inatos que regula sua conduta e que se associa com os demais para a formação da ordem social – a “república dos cidadãos”-.

Só com a antropologia da Modernidade se afirma a ideia de ‘eu’ autônomo. E também a ‘liberdade dos modernos’ é distinta das concepções anteriores: refere-se ao indivíduo e ao assegurar-lhe um espaço de autonomia e não a qualquer ideia de ‘justa relação’ do indivíduo com o grupo, o ‘todo’ (hólon). A visão moderna do mundo é anti-holista. As liberdades pré-modernas (máxime no Estado estamental) visam assegurar os equilíbrios entre as diversas potências sociais” (ESTEVEES, 1989, p. 23).

A ideia de que os indivíduos nascem livres e iguais e que, autonomamente, orientados pela razão, estabelecem as condições e constroem as estruturas sociais sob as quais vão viver é, portanto, obra dos filósofos contratualistas modernos. Entre estes filósofos, é necessário destacar Thomas Hobbes (1588-1679) e John Locke (1632-1704), não sem enfatizar o oposto a que chegaram as suas respectivas teorias políticas e, conseqüentemente, seu entendimento a respeito do direito de resistência do indivíduo ao poder. Com efeito, apesar de terem chegado a conclusões muito distintas, ambos partem, em suas elucubrações, das mesmas bases: a liberdade e a igualdade dos indivíduos em um (pseudo) estado de natureza, do qual pactuam sair para viver em sociedade, instituindo um governo.

Thomas Hobbes (1983), impressionado com a anarquia e as contínuas lutas internas em sua Inglaterra natal, construiu uma potente teoria política, em bases empiristas, “naturais”. Para ele, os homens, por natureza, buscam o que lhes agrada e rejeitam o que lhes desagradam. Nesta busca, no estado natural, nada lhes está proibido, com o que, dada a sua condição de igualdade no que diz respeito às suas faculdades do corpo e do espírito, os homens tendem a viver em constante estado de guerra entre eles. Nesta miserável condição natural, não há espaço para a indústria, a harmonia, a propriedade. No estado natural, a força e o engano seriam, segundo Hobbes, as “virtudes” cardiais. No entanto, as paixões naturais, principalmente o medo da morte, o desejo por aquelas coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de conseguí-las com o trabalho empurram os homens para a paz. E a razão lhes sugere como proceder para alcançá-la: instituir um poder tal que, por temor a seu castigo, se faça respeitar pelos demais e os faça cumprir seus deveres, bem como os defenda das invasões estrangeiras. Para Hobbes, a única maneira de instituir tal poder

é cada um conferir toda a sua força e poder a um homem ou a uma assembléia de homens, de tal forma que ele ou ela possam reduzir as diversas vontades a uma única vontade (HOBBS, 1983, p. 105).

Com a teoria sumariamente exposta, com a transferência total do poder por parte dos cidadãos/contratantes a um soberano (desde o poder de vida e morte sobre os súditos até a decisão de qual religião poderia ser praticada), Hobbes acabou afiançando as monarquias absolutistas do início da Idade Moderna, impossibilitando praticamente o direito de resistência. No entanto, há quem vislumbre alguma margem para a dissidência, ou, nas palavras da professora Maria Falcón y Tella (2000, p. 371), “uma pequena janelinha para a resistência”, como, por exemplo, a possibilidade de resistir quando o soberano não mais pudesse ou quisesse propiciar proteção ao súdito (HOBBS, 1983, p. 135).

John Locke, ao contrário de Hobbes, tinha uma visão muito mais otimista dos homens na sua natural condição, no seu (imaginário) estado de natureza. Locke compartilhava com os ilustrados (“iluministas”) a idéia de que o homem é um ser decente, não competitivo nem egoísta, desconfiando mais dos monarcas absolutos, à diferença de Hobbes e das idéias medievais que tendiam a considerar o homem como um ser intrinsecamente mau, necessitado de controles e castigos para apartá-lo das lutas e enfrentamentos com seus semelhantes. No estado de natureza, segundo Locke (1963), os homens são/eram livres e iguais, submetidos apenas à lei da natureza, “que é a razão”, inteligível e clara para todos os seres humanos, que ordena que ninguém deve prejudicar o outro, relativamente a sua vida, liberdade e bens. No estado de natureza, está permitido ao homem ampla liberdade de interpretação da lei da natureza, podendo praticar todos os atos que entenda adequados a ela. Cada indivíduo é também titular do direito de executar esta lei da natureza, castigando os seus transgressores, que, com a transgressão, se afastam dos princípios da natureza humana, com a finalidade tanto de evitar novas transgressões quanto reparar os danos causados (LOCKE, 1963, Cap. II)².

O que faz os homens pactuar a criação de uma sociedade civil, em substituição a sua vida no estado de natureza – “abandonar seu império e sujeitar-se ao domínio e controle de outro poder” – é o intento de fazer mais efetiva aquela lei natural, dada a insegurança e a precariedade daquele estado, construindo as instituições necessárias para isto, isto é, instituindo um governo. Fazem-no, ao fim e ao cabo, para a mútua e melhor conservação da vida, da liberdade e dos bens - ao que Locke chama de propriedade -, para o bem comum, já que, definitivamente, de nenhuma criatura racional se pode esperar que deseje mudar para pior (LOCKE, 1963, Cap. IX).

Segundo Locke, não há, portanto, ao pactuar o estado de sociedade e de instituição do governo, uma incondicional submissão ao poder, seja ele um poder usurpador ou um governo legitimamente instituído. Ao contrário, o poder está condicionado ao consentimento dos subordinados e ao cumprimento

² Florence Gauthier (2013) mostra uma interessante aproximação entre as concepções de estado de natureza de John Locke e Juan de Mariana, teórico da escola teológico-jurídica de Salamanca, importante linha de pensamento que resgatava, no início da Idade Moderna, as principais ideias do direito de resistência eclesástico, referido acima.

de determinados fins por parte deste poder. Ausentes estas condições, está permitido ao povo resistir ao poder, revogá-lo, substituí-lo ou, inclusive, voltar ao estado de natureza, segundo as circunstâncias.

Já antes de Locke, Etienne de la Boétie (1530-1563) havia tentado encontrar uma explicação para a paradoxal atitude dos homens, que, não obstante fossem as únicas criaturas naturalmente vocacionadas para a liberdade e o companheirismo – “a natureza nos fez a todos da mesma forma e, ao que parece, da mesma fôrma” –, abandonam a sua original condição de liberdade e igualdade, elevando a um dos seus a uma condição de superioridade e submetendo-se (os demais) a uma vil e voluntária situação de servidão. Como entender – perguntava La Boétie – que tantos homens, tantos burgos, tantas cidades, tantas nações suportam por vezes um único tirano se, para ser livre, basta decidir não mais servir? (BOÉTIE, 1982).

A fórmula de Locke soluciona a questão de La Boétie: instituir um governo para servir aos fins da associação, de proteger e desenvolver a condição natural do homem, sem servir-se dela, isto é, elevar alguém a soberano que elimine a opressão sem que ele possa transformar-se em opressor. Concebido desta forma o pacto de convivência em sociedade e de instituição do governo, por consentimento e em prol de uma mais ampla possibilidade de defesa da vida, da liberdade e dos bens do que na situação do estado de natureza, Locke pôde formular amplas hipóteses de resistência ao poder, de dissolução do governo e de desobediência às leis promulgadas pelas autoridades. Locke pôde formular estas hipóteses de resistência, embora já estivesse frente ao Estado centralizado moderno, Estado que já havia expropriado todos os poderes sociais periféricos e concentrado, secularizado e racionalizado o poder, com a supressão de todas as instâncias normativas sociais, políticas ou religiosas, nas quais tradicionalmente se apoiava o direito de resistência.

Com efeito, quando Locke (1963, Cap. XVII) se ocupa da usurpação do poder por um membro da comunidade não designado pelo pacto inicial para governar, ele diz que essa usurpação não gera para o usurpador nenhum direito de ser obedecido. E ao tratar da tirania, definida como a situação em que a autoridade ascende ao poder pelos meios estabelecidos, mas governa para proveito próprio e não para o interesse comum, Locke (1963, Cap. XVIII) escreve que esta autoridade “pode sofrer oposição como qualquer pessoa que invada pela força o direito de outrem”. As hipóteses de usurpação e tirania são causas de dissolução do governo, sem que devam implicar, necessariamente, a dissolução da sociedade (LOCKE, 1963, Cap. XIX). Locke, como defensor da racionalidade e da decência do ser humano e convencido da paciência do povo com os erros dos governantes quando decorrentes das faltas próprias da fraqueza humana, não demonstrava maiores preocupações com a sempre lembrada possibilidade das revoluções e rebeliões do povo tornarem-se freqüentes. Temia mais as arbitrariedades dos governantes. Acreditava que ninguém faria uso da rebelião quando houvesse um remédio legal para reparar danos ou arbitrariedades. A rebelião, nesta hipótese de haver outros remédios para reparar danos ou arbitrariedades, seria injusta e susceptível de repressão pela força.

No entanto, o que deve ser destacado como novidade em Locke, é a concepção do direito de resistência como um direito individual subjetivo, de tutela do indivíduo frente à opressão, inerente ao homem como homem em si, ao lado de outros direitos como o direito à vida, à liberdade e à propriedade,

sem apoio, portanto, em potestades sobrenaturais e/ou externas ao homem. Tampouco estamos mais diante de um direito de resistência para defesa de grupos, corporações, estamentos ou poderes sociais, políticos ou religiosos periféricos frente a um poder em busca da hegemonia e para resguardar uma ordem sobrenatural externa à vontade dos cidadãos (ESTEVEZ, 1989).

É esta nova concepção do direito de resistência que foi introduzido nas grandes e solenes Declarações de Direitos promulgadas pelos revolucionários norte-americanos e franceses, e posteriormente inseridas, como uma espécie de preâmbulo ou catálogo anexo, em suas Constituições (ESTEVEZ, 1989, pp. 55-58). A fórmula que talvez melhor reflita esta concepção foi a adotada pela revolução francesa em sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789: “a finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Estes direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. O texto que parece refletir mais nitidamente a específica teoria jusnaturalista e contratualista de John Locke é a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 4 de julho de 1776 (UGARTEMENDIA, 1999, pp. 110-115). Diz a referida Declaração, em sua parte inicial:

Sustentamos por evidentes, por si mesmas, estas verdades: todos os homens são criados iguais; que são dotados por seu criador de certos direitos inalienáveis; entre os quais estão a vida, a liberdade e a busca da felicidade; que para garantir estes direitos se instituem entre os homens os governos, que derivam seus poderes legítimos do consentimento dos governados; que sempre que uma forma de governo se faça destruidora destes princípios, o povo tem o direito de reformá-la ou aboli-la, e instituir um novo governo que se fundamente em ditos princípios, [...]; a prudência, claro está, ensina que não se devem mudar governos estabelecidos desde longa data por motivos leves e transitórios [...]; mas quando uma longa serie de abusos e usurpações, dirigida invariavelmente ao mesmo objetivo, demonstra o desígnio de submeter o povo a um despotismo absoluto, tem ele o direito, tem ele o dever, de derrubar esse governo e estabelecer novas garantias para sua futura segurança.

Especificamente em relação ao direito de resistência, a sua formulação mais radical foi a adotada na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão da Constituição francesa de 1793, Art. 35: “quando o governo viola os direitos do povo, a insurreição é para este e para cada uma de suas partes o mais sagrado dos direitos e a mais indispensável das obrigações”.

Esta formalização declarativa do direito de resistência não foi, no entanto, senão o primeiro passo na direção da construção de uma ordem político-social que contemplasse os anseios de liberdade, autonomia, igualdade e segurança para todos os que compõem a sociedade. Uma sociedade ou uma forma de associação “que defenda e proteja de toda força comum à pessoa e aos bens de cada associado, e em virtude da qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes”, segundo feliz fórmula de Rousseau (1999, p. 24)³. Para isto, não bastava declarar o direito de resistência, mas havia a necessidade de institucionalizar a resistência. Além de construir uma estrutura social

³ Rousseau (1999, Cap. VI) entendia que o homem havia sido empurrado a buscar tal forma de associação, em determinado momento de sua evolução, pelo instinto de conservação, momento em que o estado primitivo (estado de natureza) não poderia subsistir, sob pena do gênero humano perecer se não mudasse a sua maneira de ser.

e política mais participativa e acorde com os anseios populares, havia que desenhar procedimentos de acesso ao poder e de mecanismos de controle de seu exercício, que dificultassem a tirania, tanto a que implica a usurpação do poder quanto a que implica o mau exercício do poder. Estes procedimentos e mecanismos deveriam poder ser usados, quando fosse o caso, para exercitar a resistência dentro do próprio sistema, sem com isto cair numa crônica e anárquica instabilidade.

Aqui cabe acentuar uma diferença entre as duas grandes revoluções do final do século XVIII, a americana e a francesa, embora ambas estivessem inspiradas nos mesmos princípios e teorias jusnaturalistas em voga, diferença bem percebida e analisada por Hannah Arendt (1967, p. 101). Segundo a autora, para os revolucionários americanos era prioritário o estabelecimento ou a fundação de instituições que garantissem a liberdade, o controle e a limitação do poder, enquanto que os franceses procuravam a liberação do povo da miséria. Hannah Arendt cita a frase do famoso revolucionário francês, Saint-Just - “tudo deve estar permitido àqueles que atuam na direção revolucionária” -, como representativa das diferenças que separavam os homens das duas revoluções. A direção da revolução americana se encaminhava à fundação da liberdade e ao estabelecimento de instituições duradouras e àqueles que atuavam na direção dela não estava permitido nada que ultrapassasse os marcos legais. Já os revolucionários franceses se afastaram, praticamente desde sua origem, deste rumo em virtude do padecimento a que estava submetido o povo e estiveram determinados pelas exigências da liberação da necessidade, não da tirania. A revolução francesa foi impulsionada pela imensidão sem limites da miséria do povo e pela piedade que esta miséria inspirava.

A este processo de desenho e construção de procedimentos de acesso ao poder e de mecanismos de controle de seu exercício, que representou, ao final das contas, a passagem do Estado autocrático ao Estado democrático, ao Estado constitucional, se tem chamado de constitucionalização do direito de resistência.

Hablar de la positivación o constitucionalización del derecho de resistencia no supone otra cosa que hablar de la constitucionalización o juridificación democrática de la garantía de los derechos, tanto frente al poder ejercido sin título legítimo (absque título), como frente al poder que, siendo legítimo en título, es arbitrariamente ejercido (ilegitimidad ab ejercicio) (UGARTEMENDIA, 1999, pp. 115-116).

As principais instituições ou medidas que encarnam a referida constitucionalização do direito de resistência são: a) a divisão ou separação dos poderes, tanto em nível horizontal, em Legislativo, Executivo e Judiciário, quanto em nível vertical, com a institucionalização do Estado federado ou outras formas de cotas de autogoverno e de descentralização territorial do poder, com mecanismos de controles recíprocos; b) a subordinação de todos os poderes estatais, inclusive do poder Legislativo, ao Direito – é o Estado de direito -, com controles administrativos e/ou judiciais sobre seus atos, com possibilidade de obter a anulação destes atos; c) a alternância no poder, com a institucionalização da oposição e de formas de investidura e de substituição dos governos e governantes, dando efetividade ao princípio da participação e soberania popular, sem necessidade de apelar ao tiranicídio (dar morte ao tirano), medida extrema defendida pelos teóricos do

direito de resistência; d) a introdução e posterior extensão do sufrágio, o *impeachment*, o voto de (des)confiança, etc. (MALEM SEÑA, 1990).

Além disto, com as declarações de direitos e liberdades, e da implementação de efetivas garantias de proteção, inclusive através de procedimentos judiciais, se pretendia acabar com as demais possibilidades de opressão, não estritamente políticas. Assim, por exemplo, para evitar a opressão do poder religioso e ideológico, se declarou e se protegeu a liberdade de religião, de opinião e de pensamento e o direito à educação e à laicização da cultura; do poder econômico, com a declaração e proteção da liberdade empresarial e de trabalho, da associação sindical dos trabalhadores, etc. Como resultado de tudo isto, fruto dos princípios filosóficos do racionalismo, e da confiança generalizada de que a razão humana traria, em escala sempre crescente, o progresso científico e cultural para todos os campos da atividade e vivência humanas, se entendia que também a opressão seria erradicada.

Com esta institucionalização da resistência, a cidadania passou a ter meios legais de remover grande parte do que era percebido como opressão.

Em conseqüência do que vem sendo exposto, o Direito e o poder político passariam a ser instrumentos, aliados, no combate à opressão, com o que já não seria necessário, nem teria sentido, resistir ao poder ou desobedecer ao Direito. Ao contrário, resistir e desobedecer seria sintoma perigoso de intento de retroceder ao *status quo* anterior de opressão. Agora a lei já não oprimiria, senão que libertaria. Defender a liberdade, assim como opor-se à opressão, seria defender a legalidade. A defesa do direito de resistência e da desobediência à lei já não significava mais uma luta a favor do progresso, senão do atraso. A ordem legal, a legalidade, adquire legitimidade por si só, já não necessitando mais um parâmetro transcendental. Justiça, Direito e lei praticamente se confundem (ESTEVEZ, 1989, pp. 52-63 e pp. 89-90). Assim, o direito de resistência, como direito individual de opor-se à opressão, desaparece das Constituições ao longo do Século XIX. Igualmente ocorre uma claudicação mais geral na afirmação das liberdades individuais contra o poder constituído, porque o Estado constitucional era a ordem político-jurídica legítima por definição. Haveria que protegê-la contra as tentativas de modificá-la ou aboli-la, com o que criminalizaram-se diversas formas de resistência à ela.

Simultaneamente a esta claudicação na afirmação das liberdades individuais e da supressão do direito de resistência, numa relação de causa e efeito cujo termo inicial é difícil de estabelecer, houve uma exacerbação do espírito revolucionário. A revolução virou panacéia para todos os males sociais e econômicos, ideia procedente principalmente da revolução francesa, cujo rumo havia sido traçado, em grande parte, como visto acima, pela questão social. A solução para os problemas sociais não passava mais por estabelecer mecanismos de democratização e controle do poder, e sim por removê-lo: nem Deus, nem patrão, era a consigna (TORRES CARO, 1993, p. 286).

Na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (DUDH), a resistência à opressão não consta diretamente como um direito humano autônomo em algum artigo específico, mas tão só

indiretamente, entre os considerandos prévios, como um princípio, no parágrafo 3º do Preâmbulo, com o seguinte texto:

Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão.

Felipe Gomez Isa (2001, p. 28) salienta que este não reconhecimento formal, em artigo específico, representa um rebaixamento da força normativa do direito de resistência.

Na Constituição brasileira, o direito de resistência igualmente não conta com o reconhecimento explícito, embora tenha havido proposições neste sentido durante o processo constituinte (ALMEIDA, 2008).

Logo após a institucionalização do direito de resistência acima referida, e além da exacerbação do espírito revolucionário, surgiu uma forma específica de dissidência, que passou a denominar-se de desobediência civil, da qual se passa a tratar, no item seguinte.

2. A Desobediência Civil: conceito e origem

Esta particular forma de transgressão ou de dissidência surgida alguns anos após a institucionalização do clássico direito de resistência, institucionalização que tornou possível resistir ao poder e a suas determinações com meios e procedimentos institucionalmente previstos, foi definida por Rawls (1997, pp. 402-407) como um ato público, não-violento, consciente e político, contrário à lei, praticado com o objetivo de provocar mudanças na lei e/ou nos programas ou políticas do governo. Rawls (1997, pp. 411-418) entende justificada (ético-politicamente) a desobediência civil quando se apresentarem na comunidade política, *em geral bem ordenada e justa* (isto é, institucionalizada a resistência, pode dizer-se), sérias infrações ao princípio da igual liberdade e ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades.

A desobediência civil, segundo opinião amplamente predominante, surgiu na segunda metade do século XIX, associada aos atos, condutas e escritos de Henry David Thoreau (1817-1862), oportunidade em que também surgiu a expressão⁴, expandindo-se e disseminando-se ao longo do século seguinte, em todos os continentes, e chegando até nossos dias⁵.

⁴ “La reflexión sobre la desobediencia civil se remonta a Thoreau”, escreveu Celso Lafer (1994, p. 227). Para Hannah Arendt (1967, p.42), rastrear a origem de uma palavra ou de uma expressão é uma forma de datar o nascimento do fenômeno que ela designa, pois “es evidente que, al producirse un nuevo fenómeno, se siente la necesidad de una nueva palabra, y bien se acuña un nuevo vocablo para designar la nueva experiencia, o bien se utiliza una palabra ya existente a la que se da un significado completamente nuevo”. Para a autora “esto es doblemente aplicable a la esfera política de la vida, pues en ella la palabra predomina”.

⁵ Não podemos indicar aqui uma relação dos movimentos de desobediência civil. Durante o doutorado, realizamos pesquisa neste sentido, classificando-os em movimentos pró direitos civis, políticos e sociais, em movimentos pró direitos nacionais, movimentos pró pacifismo e movimentos pró ecologismo. Pode consultar-se a respeito destes movimentos RANDLE (1998), FALCÓN Y TELLA (2000, Cap. IV) e COSTA (2000). Sobre o movimento de desobediência civil do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra no Brasil existe vasta bibliografia. Ver, por exemplo, GARCIA (1999).

Lembremos que na época em que viveu Thoreau, já haviam ocorrido as duas grandes revoluções, a francesa e a americana, e já havia sido institucionalizada nos respectivos países aquela forma de organização social e política que Jean Jacques Rousseau (1999, p. 24) havia esboçado e definido como a “que defenda e proteja de toda força comum à pessoa e aos bens de cada associado, e em virtude da qual cada um, unindo-se a todos, não obedeça senão a si mesmo e fique tão livre como antes”. Pode-se dizer que a comunidade política em que vivia Thoreau já apresentava aquela característica definida por Rawls como “em geral bem ordenada e justa” e já existiam procedimentos “democráticos” para a escolha e troca dos governantes, a elaboração e mudança das leis e das políticas públicas. Não havia mais, enfim, a necessidade dos cidadãos (antes súditos) valerem-se de processos contrários à ordem político-jurídica existente, traumáticos e revolucionários, para obter tais mudanças.

Thoreau foi um homem irrequieto, polêmico e complexo. Não era apegado aos valores materiais, nem era dado a acumular riquezas. Vivia algo isolado. Nunca casou. Seus pensamentos e comportamento, em diversas oportunidades, o levaram a enfrentar-se às autoridades e ao pensamento dominante. Os alvos principais de sua inconformidade, e ações políticas, eram a Guerra que seu país, os Estados Unidos, movia contra o México e o tratamento jurídico que era dispensado aos negros. Tanto as guerras de conquista contra um país vizinho quanto a escravidão, ainda que previsto na Constituição, lhe pareciam imorais e contrárias ao espírito e alicerces da grande nação, nascida, segundo entendia ele, para ser o farol da liberdade e da igualdade entre as pessoas e as nações.

No entanto, o que o levou especificamente a ter o seu nome associado à desobediência civil foi uma ação concreta e as explicações e justificativas que ele deu a este ato. Em 1848, Thoreau negou-se a pagar o imposto que havia sido criado para financiar a guerra contra o México, negativa que era considerada crime, e, em consequência da qual, ele foi preso e encarcerado. Sobre a experiência de sua prisão e os motivos que o impulsionavam à prática de tal ato, Thoreau proferiu uma palestra aos seus concidadãos da cidade de Concord, a que deu o título de “The rights and duties of the individual in relation to government” (direitos e obrigações do indivíduo frente ao governo). Em 1849, Thoreau autorizou um jornal local a publicar a palestra com o título “Resistance to civil government” e, em 1866, em uma recopilação de suas obras, o editor (já morto Thoreau) deu a este escrito o nome de “On the duty of civil disobedience”. Em publicações posteriores e nas atuais, assim como nas numerosas traduções a outros idiomas – e trata-se efetivamente de um dos autores de seu tempo mais traduzidos – o nome foi abreviado para simplesmente *Desobediência Civil* (FALCÓN Y TELLA, 2000, pp. 551-552).⁶

Interessa acentuar ao menos três características nesta conduta de Thoreau. Primeiramente, Thoreau não procurava esquivar-se, isoladamente, de um dever jurídico, a cujo cumprimento sua consciência apresentasse especiais dificuldades – o que o aproximaria dos tradicionais objetores de consciência -, nem descumpria um dever jurídico por interesses ou ganhos pessoais – o que o aproximaria dos transgressores

⁶ Entre nós, há diversas traduções desta obra do Thoreau. A de Alex Marins (A Desobediência civil e outros escritos. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002) inclui, como anexo, um “Perfil biográfico” do autor.

(delinqüentes) comuns ou pícaros. Sua ação, ao contrário, além de pública, visava uma mudança social para melhor.

Em segundo lugar, Thoreau buscava as justificativas para a sua ação desobediente nos princípios ou pressupostos da própria ordem social e jurídica existente e sob a qual vivia, sem apelar para ordens sobrenaturais ou externas a esta ordem. A doutrina costuma destacar este aspecto como característico da desobediência civil, o de que o desobediente aponta e procura corrigir leis, políticas ou ações públicas que violam ou que não cumprem adequadamente os princípios ou o espírito da própria ordem instaurada ou que a fundamentam. Esta procura por mudanças pontuais, com a preservação da estrutura básica, sem os ambiciosos objetivos de recomeçar do zero, além da questão do uso da violência, é um dos aspectos que, segundo a literatura especializada, diferenciam o desobediente civil do desobediente revolucionário (ETXEBERRIA MAULEON, 2001).

Terceiro: o contexto político-jurídico em que se dá a ação de Thoreau é a de um poder civilizado, que procura legitimar-se a partir da racional aceitação (e participação) dos governados. A desobediência civil clássica não ocorre em regimes políticos fechados, ditatoriais ou autocráticos. Nestes contextos ocorrem os clássicos movimentos de resistência à opressão, anteriores à democratização do poder político⁷.

A desobediência civil assim definida disseminou-se enormemente mundo afora, sempre em contextos políticos havidos como democráticos ou na situação em que o regime político autoritário instalado começa a apresentar sinais de fraqueza ou de abertura (isto é, quando começa a legitimar-se), hipóteses em que a nua e pura repressão já não é mais possível. Ela foi utilizada por pessoas e movimentos sociais para tornar públicas as mais variadas situações percebidas como injustas e reivindicar os mais variados direitos: movimentos em favor de direitos civis, políticos e sociais, movimentos nacionalistas em favor da emancipação política (de independência), movimentos antimilitaristas e/ou pacifistas, movimentos ecológicos, etc. Cumpre, no entanto, destacar dois desobedientes civis históricos, por sua prática desobediente e por sua contribuição à definição teórica da moderna concepção de desobediência civil: Mohandas Karamchand Gandhi, o Mahatma Gandhi (1869-1948), e Martin Luther King (1929-1968).

De Gandhi se costuma destacar a sua defesa da não violência: é o verdadeiro apóstolo da não violência. No entanto, a não violência, para ele, não diz respeito propriamente com a desobediência civil. Para Gandhi, a não violência era uma exigência moral, uma filosofia de vida, não podendo ser utilizada, portanto, estratégica ou taticamente, quando ou porque produzisse melhores resultados que a violência. Tinha também conotações religiosas: “sei que Deus é a verdade e que a não violência e o amor é o único caminho para chegar a Ele”, dizia (GANDHI, 1990, p. 20).

O que Gandhi trouxe de específico para a desobediência civil foi o caráter público e coletivo das ações, e também o seu sentido simbólico, características que se repetirão nos grandes movimentos e ações

⁷ O filósofo alemão Jürgen Habermas, em escrito dedicado à desobediência civil (“La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho”, *In Ensayos políticos*. Barcelona: Ediciones Península, 1997, 3ª. ed., pp. 51-71), a começar pelo título, entende que o fenômeno da desobediência civil é característico dos Estados democráticos de Direito.

de desobediência civil posteriores. O desobediente civil não visa introduzir, por suas próprias forças e autoritariamente, as mudanças pretendidas; apenas as coloca em discussão pública, as justifica e as reivindica. A ação de desobediência civil paradigma de Gandhi foi a grande Marcha do Sal, eternizada, inclusive, pelo cinema, que consistiu numa gigantesca caminhada, que atravessou a Índia, até o mar, para colher um punhado de sal, o que estava proibido e por isto foi violentamente reprimida, e assim quebrar, simbolicamente, o monopólio inglês.⁸

Em relação ao pastor batista Martin Luther King, a ele, assim como a seu mestre inspirador Gandhi, igualmente repugnava, moralmente, a violência. A seu ver, a violência tem suas raízes no ódio e conduz a uma escalada de cada vez mais violência e, ao final, à destruição. Tanto para o Luther King como para Gandhi, não está permitido eliminar o adversário: é necessário convertê-lo. Para obter esta conversão, o agente deveria oferecer seu sofrimento. No entanto, Luther King, ao contrário de Gandhi, atribui alguma utilidade à violência, e nisto está a sua contribuição à prática e à teoria da desobediência civil.

Em primeiro lugar, em suas chamadas “ações diretas”, em grande parte ilegais – de acordo com as leis existentes, ou de acordo com as interpretações que delas faziam as autoridades – ele não se importava que elas causassem coação sobre os adversários; antes, procurava justamente aquelas ações e/ou oportunidades que mais coação exercessem. Em segundo lugar, ele fazia uma distinção entre a violência sobre pessoas – que era a que os brancos exerciam sobre os negros – e a violência sobre as coisas – que era a que os negros exerciam sobre as propriedades dos brancos. Embora lamentasse a ambas, Luther King atenua a malignidade moral desta última, admitindo-a em alguma medida.⁹ Em terceiro lugar, Martin Luther King foi mestre na utilização da violência de que os negros eram vítimas, levando os opressores a cometê-la justamente quando todo mundo tivesse os olhos postos neles, preferencialmente diante da imprensa. Luther King sabia, e todos os desobedientes civis a partir dele sabem, que sofrer ou utilizar a violência arbitrária tem grande importância para legitimar ou deslegitimar, respectivamente, uma causa, um argumento ou um movimento frente à opinião pública. E ganhar a opinião pública é o que importa ao desobediente civil: sua desobediência, além de ser realizada em público e dizer respeito a coisas públicas, se dirige ao público.

A partir da metade do Século XX, o fenômeno da desobediência civil recebeu um impulso mais, ao passar a ser objeto de preocupação e estudos teóricos acadêmicos, em vista de sua grande difusão na sociedade. Até então, era um assunto eminentemente tratado por e para militantes. O autor espanhol Juan Ignacio Ugartemendia (1999, p. 35) indica 1961 como o ano chave para o início desta preocupação teórica, com a celebração do Congresso sobre *Political Obligation and Civil Disobedience*, da *Eastern Division of the American*

⁸ Sobre esta Marcha do Sal, ver o biógrafo de Gandhi, Edmond Privat (A vida de Gandhi. Trad. de Othon M. Garcia. São Paulo: Editora Cultrix, 1961, pp. 119-123).

⁹ “Sei bem que muitos franzem a testa a uma distinção entre [a violência contra] a propriedade e [a violência contra as] as pessoas, pois acham que uma e outras são sacrossantas. Meus pontos de vista não são assim tão rígidos. Uma vida humana é sagrada. A propriedade tem a função de servir à vida e, embora a rodeemos de direitos e respeito, ela não é um ser. Faz parte da terra onde o homem caminha, mas não é o homem” (LUTHER KING, 1968, p. 92).

Philosophical Association.¹⁰ Neste contexto, dois filósofos do Direito especialmente influentes na atualidade, além do já citado John Rawls, merecem destaque por suas reflexões sobre esta particular forma de infração ao Direito: Jürgen Habermas e Ronald Dworkin. Habermas (1997) tem como base de reflexão os movimentos de contestação e de desobediência civil ocorridos na Alemanha no final dos anos de 1960, de protesto e oposição à corrida armamentista e, em especial, contrários à instalação, no território alemão, dos foguetes Pershing II. Já o foco das reflexões de Dworkin (2002) é o movimento contra a Guerra do Vietnam e a desobediência às leis de recrutamento militar nos Estados Unidos.

Considerações Finais

Procurou-se ao longo deste artigo mostrar que o fenômeno da resistência àquilo que o resistente percebe como opressivo pertence a todos os períodos históricos. Os revolucionários americanos e franceses colocaram a resistência à opressão como um direito fundamental, ao lado do direito à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade. Nas Constituições posteriores, este direito deixou de ser reconhecido explicitamente, ao entendimento de que a resistência deveria (e poderia) ser exercida dentro do sistema, ampliando-se os meios legais para tal, como a instituição do mandado de segurança, a instituição e ampliação das hipóteses de *habeas corpus*, a ampliação da legitimidade ativa para requerer a inconstitucionalidade de leis, o reconhecimento da greve (política), as eleições periódicas, o impedimento de governantes, etc.

No entanto, apesar de todos estes meios e recursos legais de combate à opressão, persistem as “pequenas” injustiças, para cuja pronta erradicação os meios e procedimentos legais não são suficientes, excessivamente morosos ou ineficientes. Para denunciá-las e obter sua remoção, a cidadania, desde Henry David Thoreau (1817-1862), tem-se valido da desobediência civil, que é uma conduta ou uma ação, segundo definição clássica de John Rawls, pública, não-violenta, consciente e política, contrária à lei, praticada com o objetivo de provocar mudanças na lei e/ou nos programas ou políticas do governo. O desobediente civil, no entanto, não coloca em questão a ordem jurídica como um todo, não procura estabelecer um novo (re)começo, como é(era) próprio do clássico direito de resistência. Ao contrário, o desobediente civil aceita a ordem político-jurídica como um todo e, inclusive, inspira-se nela para fundamentar suas reivindicações de mudança.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Fernanda Andrade. **De liberal a social: os debates acerca do direito de resistência na Assembléia Constituinte de 1987/88**. Rio de Janeiro: UFF. Dissertação de Mestrado. 2008. Disponível em <http://www.uff.br/ppgsd/dissertacoes/fernanda2008.pdf> (acessado em 08.03.2014)

¹⁰ Ugartemendia (1999, p. 35), em nota de pé de página, indica os principais *papers* apresentados neste Congresso e que tiveram posteriormente impacto na doutrina sobre a desobediência civil.

ARENDDT, Hannah. **Sobre la revolución**. Trad. de Pedro Bravo. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1967.

BOÉTIE, Etienne de la. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. de Laymert Garcia dos Santos do Manuscrito de Mesmes, segundo texto estabelecido por Pierre Léonard. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

BUZANELLO, José Carlos. **Direito de Resistência Constitucional**. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2003.

COSTA, Nelson Nery. **Teoria e Realidade da Desobediência Civil**. Rio de Janeiro: Forense, 2000, 2ª ed.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (DUDH). Disponível em <http://www.dudh.org.br/wp-content/uploads/2014/12/dudh.pdf>. (Acessado 21.06.2016).

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a serio**. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ESTEVES, Maria da Assunção Andrade. **A Constitucionalização do Direito de Resistência**. Lisboa: AAFDL, 1989.

ETXEBERRIA MAULEON, Xabier. La desobediencia civil como estrategia política. *In* **Enfoques de la desobediencia civil**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2001.

FALCÓN Y TELLA, María José. **La desobediencia civil**. Madrid: Marcial Pons, 2000.

GANDHI, Mahatma. *Palavras de Paz*. Seleção de textos organizados por Maria Otto. Trad. de Karin Bakke de Araújo. São Paulo: Editora Cidade Nova, 1990.

GARCIA, José Carlos. **De Sem-rostro a Cidadão**. A luta pela reconhecimento dos sem-terra como sujeitos no ambiente constitucional brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1999.

GARCÍA COTARELO, Ramón. **Resistencia y desobediencia civil**. Madrid: EUDEMA, 1987.

GAUTHIER, Florence. **De Juan de Mariana a la Marianne de la República francesa o el escándalo del derecho de resistir a la opresión**. 2013. Disponível em <http://jcguanche.files.wordpress.com/2013/01/florence-gauthier-de-juan-de-mariana-a-la-marianne.pdf>

GOMEZ ISA, Felipe. El derecho de resistencia a la opresión. *In*: **Bake Itzak**. Palabras de Paz, nº 43, julho de 2001, pp. 28-30. Disponível em <http://www.gesto.org/archivos/201401/BH43.pdf?1>

HABERMAS, Jürgen. La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de Derecho. *In*: **Ensayos políticos**. Barcelona: Ediciones Península, 1997, 3ª. ed., pp. 51-71.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1983, 3ª. ed.

LAFER, Celso. **La reconstrucción de los derechos humanos.** Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt. Trad. de Sella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo.** São Paulo: IBRASA, 1963.

LUTHER KING, Martin. **O Grito da Consciência.** Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1968.

MALEM SEÑA, Jorge F. **Concepto y justificación de la desobediencia civil.** Barcelona: Ariel, 1988 (1ª reimpressão: 1990).

PAPA JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Evangelium vitae.** Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html. Acesso em 20 de junho de 2015

PRIVAT, Edmond. **A vida de Gandhi.** Trad. de Othon M. Garcia. São Paulo: Editora Cultrix, 1961.

RANDLE, Michel. **Resistencia Civil.** La ciudadanía ante las arbitrariedades de los gobiernos. Trad. de Luis M. Romano Haces. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1998.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça.** Trad. de Almiro Pisetta y Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Contrato social.** Trad. cast. de Fernando de los Ríos e Ángel Pumarega. Madrid: Boreal, 1999.

SORIANO, Ramón. **La desobediencia civil.** Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU), 1991.

THOREAU, Henry David. **A Desobediência civil e outros escritos.** Trad. de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.

TORRES CARO, Carlos Alberto. **El derecho de resistencia:** una aproximación a la defensa de los derechos humanos. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense, 1993.

UGARTEMENDIA ECEIZABARRENA, Juan Ignacio. **La desobediencia civil en el Estado constitucional democrático.** Madrid: Marcial Pons, 1999.