



Alteridade e responsabilidade: a justiça restaurativa como caminho para a não violência

Mônica Carneiro Brito, Universidade Federal da Bahia, Brasil¹

Selma Pereira de Santana, Universidade Federal da Bahia, Brasil²

RESUMO: O presente artigo toma como base o pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas e Judith Butler. Parte-se da possibilidade de estabelecimento de uma regulação social sem imposição intencional de sofrimento e questiona-se a sanção penal no sentido de buscar novas práticas criativas, fundadas na alteridade, na responsabilidade ética e na não violência. Busca-se novos saberes para lidar com os conflitos ditos criminais e instrumentalizar as instituições em resistência à lógica punitiva, passando pelo que se entende por Justiça Restaurativa e a sua relação com a ética da não violência. Nesse sentido, o presente trabalho busca se aproximar do pensamento criminológico abolicionista e de pacificação social. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica, por meio de revisão de literatura.

Palavras-chave: Alteridade; Responsabilidade; Justiça Restaurativa; Não Violência.

INTRODUÇÃO

O sistema de justiça criminal impõe respostas padronizadas, com uma concepção de justiça vertical e autoritária. O conflito é apropriado pelo Estado, a vítima é reduzida a objeto de prova e o ofensor estigmatizado. Por outro lado, no paradigma restaurativo (em constante construção), cada conflito é singular e assim deve ser tratado, fora da lógica

¹ E-mail: monica95brito@outlook.com. ORCID ID 0009-0008-4949-2276. Doutoranda em Direito Público pela Universidade Federal da Bahia, mestra em Políticas Sociais e Cidadania pela Universidade Católica do Salvador, especialista em Direito Público e em Ciências Criminais pela Faculdade Baiana de Direito, integrante do grupo de pesquisa Justiça Restaurativa da Universidade Federal da Bahia.

² E-mail: selmadesantana@gmail.com. ORCID ID 0000-0002-2597-4595. Doutora e Mestre em Ciências Jurídico-Criminais pela Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra/Portugal. Procuradora de Justiça (Ministério Público Militar da União). Professora Associada 4, de Direito Penal, da Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia (Graduação e Pós-Graduação - Linha de Pesquisa: Justiça Restaurativa). Coordenadora do Grupo de Pesquisas Justiça Restaurativa (cadastrado pelo CNPq).

Brito, M.C., Santana, S.P.; Alteridade e responsabilidade: a justiça restaurativa como caminho para a não violência. Revista Portuguesa de Ciências Jurídicas V.5, Nº1, p.44-72, Jan./Jun. 2024. Artigo recebido em 29/01/2024. Última versão recebida em 01/04/2024. Aprovado em 15/15/2024

burocrática, com base no diálogo, na participação dos envolvidos, sem a necessidade de uma resposta afluente, sempre. A solução deve ser horizontal, em um processo dialógico e relacional, sendo o conflito devolvido ao domínio das partes. O delito é considerado um conflito interpessoal, a ser resolvido, ou atenuado, pelas pessoas envolvidas, que passam à condição de protagonistas.

Um modelo de Justiça Restaurativa que seja realmente forte contra a colonização pela lógica penal é o que possui fundamentação verdadeiramente crítica, caso contrário, funciona não como uma alternativa, mas como um mero complemento do sistema de justiça penal tradicional. Nesse sentido, o presente trabalho busca se aproximar do pensamento criminológico abolicionista e da cultura de pacificação.

Diferente da culpabilidade, que é individualizante, se dirige ao passado e tem uma resposta penal de vingança, diferente também da periculosidade, que é dirigida ao futuro e à normalização, a responsabilidade empregada nas práticas restaurativas diz respeito à alteridade e necessidade de reparação. Resistência ao poder punitivo implica também em novos modos de subjetivação, que se dirigem à formação de sujeitos agentes, com capacidade de mudar os rumos das suas próprias histórias.

Responsabilidade trata-se, ainda, de uma obrigação coletiva, trazendo a ideia de solidariedade, como, outrossim, das redes de cuidado e apoio. A responsabilidade não precisa surgir do medo da imposição de um castigo, mas da necessidade de reparação dos danos causados ao outro, considerando que do problema epistemológico de apreender uma vida nasce o problema ético de reconhecê-la e protegê-la contra a violência, dando reais condições para uma responsabilidade ética.

Assumindo como base o pensamento filosófico acerca da alteridade, da responsabilidade e da não violência em Emmanuel Lévinas e Judith Butler, partimos da possibilidade do estabelecimento de uma regulação social sem imposição intencional de sofrimento e questionamos a sanção penal no sentido de buscar práticas criativas, fundadas na alteridade. Buscamos novos saberes para lidar com os conflitos e instrumentalizar as instituições em resistência à lógica punitiva, passando pelo que se entende por Justiça Restaurativa e a sua relação com a não violência.

2. ALTERIDADE E RESPONSABILIDADE: RECONHECIMENTO DO OUTRO

Segundo Ciarlini (2019), existe uma crise ética discutida na filosofia, mas que as discussões de superação dessa crise normalmente giram em torno da filosofia tradicional, na qual a preocupação com o ser ontológico supera a preocupação com o outro, mantendo-se esquecido em sua alteridade. Assim, na filosofia tradicional, reafirma-se o modelo individualista, que se fundamenta na razão e na autorrealização do Eu, voltado para o Mesmo. Muitas vezes, esse pensamento justifica injustiças, desrespeito ao outro e até mesmo barbáries podem ser perpetradas em nome de uma ética abstrata e impessoal.

De modo diverso, Lévinas (2021) trabalha o conceito de responsabilidade enquanto estrutura primeira da subjetividade, descrevendo a subjetividade em termos éticos. O autor entende a responsabilidade como responsabilidade por outrem, ou seja, sobre aquilo que não foi feito pelo Eu. A subjetividade não existe em si mesma, antes da relação ética. A subjetividade não existe para si, mas para o Outro, que se aproxima do Mesmo. Assim, a análise levinasiana da relação inter-humana parte da abordagem do rosto: “Positivamente, diremos que, desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter de *assumir* responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço” (Lévinas, 2021, p. 80).

Butler (2022a) parte do conceito de Eu em Adorno e em Nietzsche, em que a violência da “má consciência” dá origem ao eu, que volta contra si mesmo. Significa que nos tornamos conscientes de nós mesmos quando infligimos algum dano e, em consequência, outrem sofre. Perguntando se fomos nós que causamos o sofrimento, nos colocamos na condição de responsabilidade. Quando uma pessoa que sofre procura um sistema de justiça baseado no castigo, o juiz se impõe não apenas para admitirmos um nexos de causalidade entre o ato e o dano, mas também para assumirmos a responsabilidade das ações e suas consequências.

Assim, o sujeito é impelido pelo medo a fazer um relato de si, seja para assumir o dano ou, principalmente, para se defender. Porém, é importante compreender que a interpelação pelo outro pode ter valores para além do medo do terror do castigo, “pode muito bem haver um desejo de conhecer e entender que não seja alimentado pelo desejo de punir, e um desejo de explicar e narrar que não seja propelado pelo terror da punição” (Butler, 2022a, p. 22-23).

A partir de Lévinas, Butler (2022a) repensa a responsabilidade não como uma preocupação de si, individualista, mas da compreensão da relação ética para com o Outro,

que não se fundamenta a partir do nexos de causalidade entre o autor e a conduta. A partir da interpelação do rosto do Outro, o Eu é invadido. Mesmo o Outro que nos brutaliza possui um rosto, o que implica numa dificuldade de continuarmos responsivos para com pessoas que nos provocam danos, mas também somos impedidos de vingança:

Se não fosse por essa exposição ao ultraje, não poderíamos responder à demanda de assumir a responsabilidade pelo Outro. É importante nos lembrarmos de que nossa forma comum de pensar a responsabilidade é alterada na formulação de Lévinas. *Não assumimos a responsabilidade pelos atos do Outro como se fôssemos autores desses atos.* Ao contrário, afirmamos a falta de liberdade no cerne de nossas relações com o Outro não obstante que o Outro faça, não obstante o que eu possa querer. Na verdade, a responsabilidade não é uma questão de cultivar uma vontade, mas de usar uma susceptibilidade não desejada como recurso para se tornar capaz de responder ao Outro. Independentemente do que o Outro tenha feito, ele continuará impondo sobre mim uma exigência ética, continuará tendo um ‘rosto’ ao qual sou obrigado responder – ou seja, eu sou, por assim dizer, impedida da vingança em virtude de uma relação que jamais escolho. (Butler, 2022a, p. 120-121)

A responsabilidade precede qualquer escolha possível e há situações nas quais responder ao apelo do outro é terrível, pois o desejo de vingança possui um peso opressor, voltando-se para uma resposta violenta. A não violência não exige reciprocidade, o que significa que, diante da violência, devemos nos recusar a responder com violência também, causando um paradoxo (Butler, 2022a).

Timm de Souza (2021) faz uma repropositura da ideia de subjetividade ética a partir do pensamento levinasiano. Assim, ele se encaminha argumentativamente para responder aos problemas que habitam a ideia de liberdade ética: não seria uma falácia a concepção e a defesa da ideia de liberdade, considerando o universo de determinismos biológicos e sociais? A sua solução filosófica se apresenta fenomenologicamente, sob a forma de responsabilidade pelo Outro. O reconhecimento fático da alteridade é a responsabilidade, que pode ser denominada de pedagogia, a possibilidade de conceber a liberdade como máxima.

Para Timm de Souza (2021), devemos pensar a liberdade para além da liberdade formal, caracterizada pelo ato voluntário livre e individual; a ideia de liberdade é supraindividual, coletiva. A ideia de liberdade não pode ser superada pelo determinismo, senão o direito, a ética e a justiça também seriam superadas e teríamos um mundo no qual ninguém poderia ser responsabilizado. Por outro lado, liberdade não é livre-arbítrio, é uma concepção que estabelece as condições humanas de vida, liberdade não pode ser esvaziada de humanidade. A concretização da liberdade, para além da sua mera ideia,

trata da sustentabilidade da vida, a sustentabilidade ecológica e social do planeta. Essa sustentação da vida pode ser nomeada de ética:

Pois a ética inverteu os termos da questão; à idéia de que ‘a minha liberdade cessa onde inicia a liberdade do outro’, a liberdade eticamente legitimada propõe a máxima: ‘a minha liberdade *começa* onde inicia a liberdade do outro’, pois a minha liberdade depende, essencialmente, da capacidade de responder ao imperativo da sadia sociabilidade humana, e não do isolamento livre-subjetivo do indivíduo moderno. E por ‘sadia sociabilidade humana’ não se entende aqui o estabelecimento de formalidades de ordem contratualista, onde o humano se perde entre seus símbolos e figurações, mas o estabelecimento de uma ordem ética fundamental, onde é impossível a realidade plena da liberdade de alguém [...] se esta não se der sob a forma de *resposta ética* à liberdade de outrem. Trata-se do que Lévinas chama, muitas vezes, de ‘liberdade investida’. (Timm de Souza, 2021, p. 149)

Para Ciarlini (2019), apesar de propor um retorno à metafísica, Lévinas não o faz de maneira tradicional, pois se preocupa em destacar que a responsabilidade é antecedente em relação à liberdade. Portanto, a ética é anterior à ontologia e alteridade como significação antecede toda compreensão, na qual o Outro é revelado pelo rosto, no encontro face a face. Segundo a autora, é na relação face a face que o olhar do Outro é revelado e se estabelece a relação de proximidade, que, no entanto, não necessita de reciprocidade. A relação é desinteressada e assimétrica, no mais absoluto respeito à alteridade. É no rosto do Outro que o Eu entende a sua responsabilidade por Outrem.

Segundo Lévinas (2022), na relação entre Outrem e o Eu, Outrem permanece transcendente, estranho, mas seu rosto, onde se dá a epifania e gera o apelo, “rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência” (Lévinas, 2022, p. 188). Outrem não nega o Eu, mas remete a uma relação prévia, a ética: “o Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a” (Lévinas, 2022, p. 191).

O rosto do Outro se recusa à posse, na sua epifania, transmuda-se em uma resistência para com a apreensão. Resistência que, no entanto, não é inultrapassável, “mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta. A ‘resistência’ do Outro não me faz violência, não age negativamente, tem uma estrutura positiva: ética.” (Lévinas, 2022, p. 191). No plano da ontologia, ao desvelamento do ser é preexistente a relação com o ente que se exprime. O ser que se exprime se impõe, apelando para o Eu, sem que ele possa ignorar o seu apelo “de maneira que, na expressão, o ser que se impõe

não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade” (Lévinas, 2022, p. 195).

Para falar em justiça, o Lévinas introduz a ideia de terceiro: “Respondo que é o facto da multiplicidade dos homens e a presença do terceiro ao lado de outrem que condicionam as leis e instauram a justiça” (Lévinas, 2021, p. 73). A relação interpessoal que é estabelecida com outrem também deve ser estabelecida com outros, eis a necessidade de moderar o privilégio de outrem, por isso a justiça, que é exercida pelas instituições, mas que deve ser controlada pela relação interpessoal inicial (Lévinas, 2021). Para Lévinas (1997), a justiça deve brotar do amor e o amor deve sempre vigiar a justiça. Ao ser questionado sobre a possibilidade de se pensar a justiça a partir da experiência do amor, que se compadece com o sofrimento do outro, o autor responde:

para mim, o sofrimento da compaixão, o sofrer porque o outro sofre, não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, mais inteira, da responsabilidade por outrem. Na realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens cometem crimes. (Lévinas, 1997, p. 150)

Conforme explicação de Ciarlini (2019), na filosofia levinasiana, há uma superação da filosofia tradicional quando se eleva ao ponto mais radical a hospitalidade e o acolhimento, que possibilitam que novas diretrizes sejam apresentadas como o respeito à alteridade. O acolhimento é uma racionalidade diferente da razão tradicional, na qual sensibilidade e racionalidade são divergentes, mas nesse novo contexto são convergentes. Razão é sensibilidade e acolhimento, como *locus* de percepção do Outro e também de um terceiro, que se refere a todos os demais, a comunidade, enfim, todos os outros. O aparecimento desse terceiro representa o começo da justiça, é a passagem da responsabilidade ética para a reponsabilidade jurídica, política e filosófica.

Segundo Ciarlini (2019), a filosofia de Lévinas, fundada na ética da alteridade e na percepção do Outro, pode nos orientar na práxis restaurativa. Em oposição ao modelo vigente de reposta penal, pautado na repressão, a proposta restaurativa se insere com um discurso pautado na cultura de paz, na alteridade, no diálogo e no respeito ao Outro. Podemos dizer que o rosto, no qual o Outro se apresenta, não nega o Mesmo, não o violenta, convive com a diferença: “Essa apresentação é a não-violência por excelência, porque em vez de ferir a minha liberdade, chama-a à responsabilidade e implanta-a. Não

violência, ela mantém no entanto a pluralidade do Mesmo e do Outro. É paz” (Lévinas, 2022, p. 198).

Tiveron (2017) explica que, como fenomenólogo, Lévinas se preocupou com questões que antecedem a própria ontologia, como a responsabilidade e alteridade, aspectos negligenciados pela filosofia tradicional. A ética da responsabilidade é anterior mesmo ao entendimento de liberdade e vontade do sujeito, tornando-se a “filosofia primeira”. A ética da responsabilidade aponta um mundo de relações sociais das quais não se pode escolher e nem se pode ignorar, estamos todos conectados ao Outro de alguma maneira. O pensamento levinasiano acerca da alteridade e da responsabilidade tem total pertinência para com a Justiça Restaurativa, que se realiza através do encontro face a face.

Ciarlini (2019), a partir do pensamento de Lévinas, nos traz a ética, a responsabilidade, a subjetividade, a alteridade, a sensibilidade e a justiça como pontos de interpelação à racionalidade penal moderna e delinea como o pensar levinasiano pode colaborar para a construção do paradigma de Justiça Restaurativa, considerando que somos essencialmente um ser para o outro. Para a autora, a questão da própria racionalidade é apresentada a partir de um outro *locus*, diferente do adotado na tradição moderna e, nesse contexto, sustenta como contraponto à racionalidade do discurso da modernidade penal.

Por outro lado, Butler (2019) aborda questões éticas que emergem não apenas das relações de proximidade, mas também de distância. Significa dizer que temos capacidade de responder eticamente ao sofrimento distante, para além da comunidade que pertencemos, possibilitando o encontro ético global. Significa também que estamos unidos a pessoas que não escolhemos, que somos afrontados por algo além da nossa vontade como imposição e também como reivindicação ética. Se trata de obrigações éticas que temos para com os outros, sem que o nosso consentimento seja uma exigência, que não deriva de acordos ou contratos que eu possa ter aceitado intencionalmente.

Butler (2019) explica que, para Lévinas, as relações éticas são assimétricas, o Outro possui prioridade sobre o Eu, no entanto, essa relação não precisa ser recíproca. A ética não pode ter como base a reciprocidade, pois não se trata de barganha. A nossa relação ética com o Outro não pode depender da relação ética do outro para conosco, pois isso condicionaria a ética, fazendo com que ela não fosse absoluta e obrigatória. A autora se

diferencia de Lévinas ao defender um certo entrelaçamento entre a vida do outro, todas as outras vidas, inclusive as não humanas, e a nossa própria. Ainda que sejamos diferentes, estamos ligados um ao outro: “a vida do outro, a vida que não é nossa, também é nossa” (Butler, 2019, p.120).

A constatação de que a vida do outro é também a nossa vida significa que o corpo do indivíduo está exposto, tanto do modo que a vida pode ser sustentada quanto do modo que a vida pode ser destruída. A exposição do corpo é sinal da precariedade e esse ser precário e corpóreo também é responsável pela vida do Outro. Não importa o quanto um ser precário teme pela própria vida, a preservação da vida do outro é elementar. Essa condição precária é tanto necessidade quanto dificuldade ética (Butler, 2019).

A relação ética é anterior ao processo de individuação, o “eu” é desfeito na relação ética com o “tu”, antecedendo a ontologia do ego. À solicitação ética cabe resposta, mas só há resposta se a pessoa for suscetível e vulnerável a responder o chamado, sendo assim, a capacidade de resposta é como um pressuposto da responsabilidade ética:

Estamos, em outras palavras, sendo chamados, isso só é possível porque somos, em algum sentido, vulneráveis a reivindicações que não podemos prever e para as quais não existe uma preparação adequada. Para Lévinas, não existe outra maneira de entender a realidade ética - a obrigação ética não apenas depende da nossa vulnerabilidade às reivindicações dos outros, mas também nos estabelece como criaturas definidas, fundamentalmente, por essa relação ética. Essa ação ética não é uma virtude que possuo e exercito; ela antecede qualquer sentido individual de eu. Não é como indivíduos distintos que honramos essa relação ética. Já estou ligado a você, e é isso que significa ser o eu que sou, receptiva a você de modos que não posso prever nem controlar totalmente. Essa também é, claramente, a minha condição de violável, e, desse modo, a minha capacidade de resposta e a minha condição de violável estão ligadas uma à outra. Em outras palavras, você pode me amedrontar e me ameaçar, mas a minha obrigação em relação a você deve permanecer firme. (Butler, 2019, p. 121-122)

Butler (2018) afirma que a condição precária nos impõe uma obrigação ética e que devemos nos perguntar em que condições é possível apreender uma vida como precária e quais condições essa vida torna-se possível. A autora entende que nem sempre a apreensão da vida em sua precariedade conduzirá a uma proteção, pode ser que, no entanto, conduza a potencialização da violência e incite o desejo de destruí-la³. O ser

³ Butler (2022b) pensa, a partir do rosto, os enquadramentos de humanização e desumanização de uma vida. A representação do rosto, especialmente midiática, pode gerar humanização, mas também desumanização, já que na produção do rosto, a violência pode ocorrer. A representação nos convida à identificação ou à desidentificação. O esvaziamento do humano pela mídia, em termos normativos, estabelece o que pode ser ou não ser humano, qual vida é digna de ser vivida e passível de luto: “Aquele rosto lá, no entanto, aquele cujo significado é retratado como sendo capturado pelo mal, é precisamente aquele que não é

precário está entregue aos outros, às normas, às organizações sociais e políticas que historicamente potencializam a precariedade para uns e reduzem a precariedade para outros. Toda vida é precária, mas a condição precária pode ser politicamente induzida.

A precariedade implica a vida social, significa dizer que sempre dependemos do Outro e que estamos expostos àqueles que conhecemos e àqueles que não conhecemos. Significa, portanto, uma condição de interdependência, mas que não se trata necessariamente de relações de amor ou de cuidado, mas sim de obrigações de uns para com os outros. A partir dos enquadramentos epistemológicos do que é uma vida vivível, lamentável, passível de luto, é possível questionar as situações de prisão e tortura, as políticas de imigração, a guerra e as formas de racismo instituídas, de acordo com as quais algumas vidas são consideradas como vidas e outras, ainda que aparentemente vivas, não conseguem ser percebidas assim (Butler, 2018). Nesse sentido:

Tanto a precariedade quanto a condição precária são conceitos que se entrecruzam. Vidas são, por definição, precárias: podem ser eliminadas de maneira proposital ou acidental; sua persistência não está, de modo algum, garantida. Em certo sentido, essa é a característica de todas as vidas, e não há como pensar a vida como não precária [...]. As entidades políticas, incluindo as instituições econômicas e sociais, são projetadas para abordar essas necessidades sem as quais o risco da mortalidade é potencializado. A condição precária designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. A condição precária também caracteriza a condição politicamente induzida de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado, que com frequência não têm opção a não ser recorrer ao próprio Estado contra o qual precisam de proteção. Em outras palavras, elas recorrem ao Estado em busca de proteção, mas o Estado é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas. (Butler, 2018, p. 46-47)

Butler (2022b) indica uma reorientação das políticas sociais para que levem em consideração a condição precária, para que populações se tornem “lamentáveis” (“passíveis de luto”). O reconhecimento da precariedade compartilhada gera compromissos de igualdade e de uma universalização mais forte dos direitos que atendam às necessidades humanas básicas. Para que populações possuam capacidade de responder responsabilmente, é necessária justiça social que atue na redução da precariedade, a vida primeiro deve ser sustentável, essa vida deve ser considerada viva no sentido político.

humano, ao menos não no sentido levinasiano. O ‘eu’ que vê esse rosto não se identifica com ele: o rosto representa aquilo para o qual nenhuma identificação é possível, um feito de desumanização e uma condição para a violência”. (Butler, 2022b, p. 176)

Nesse sentido, a ética da alteridade, a responsabilidade ética, a liberdade ética e a justiça são conceitos que se apresentam não apenas em formatos diferentes dos quais se apresentam na filosofia tradicional, mas seu entendimento nos mostra possibilidades de superação das ideias de culpa e castigo. Nos faz pensar a dimensão relacional do conflito e que a sua resolução se dá no encontro face a face. Não apenas a responsabilidade deve ser pensada isoladamente como uma resposta ética que nos é imposta, é necessário também que o ser em sua precariedade seja capaz de responder. Assim, não basta pensar a superação da lógica da punição, mas todo o arcabouço social, político e econômico que sustenta a vida em toda sua interdependência e vulnerabilidade.

3. REGULAÇÃO SOCIAL RESTAURATIVA: ALGUNS CONTORNOS

Base da doutrina jurídica moderna, o dogma da inevitabilidade da pena tem a instituição do castigo estatal como o marco que separa as ditas sociedades civilizadas das primitivas. Assim, acredita-se que o castigo é necessário para que a sociedade exista. No entanto, quando se defende o sistema penal enquanto instrumento de vingança coletiva, “esquece-se que tal sistema não representa mais do que uma expressão histórica – claramente circunscrita no tempo e no espaço – daquela suposta necessidade.” (Hulsman; Celis, 1993, p.120).

Conforme Hulsman e Celis (1993), o rompimento com o burocrático sistema penal e um empreendimento criativo em todas as instâncias judiciárias para uma aproximação psicológica com os diretamente interessados na situação-problema resultaria não só na resolução dos conflitos, mas uma mudança completa para um sistema reestruturado de justiça. A prevenção das situações problemáticas nessa proposta não se prende à ideia de “prevenção da criminalidade”, pois o enfoque é muito além da prevenção imediata dessas situações, é sobre a mudança de estruturas e mentalidades sociais, na busca de maior autonomia das pessoas para assumir e enfrentar os seus próprios problemas.

Com base em Christie (1998), a minimização do sofrimento imposto pelo sistema penal está na busca de opções à punição, não em punições alternativas. O abolicionismo penal de Christie, enquanto alternativa ao sistema penal consiste na construção de uma justiça participativa e comunitária em que afasta o modelo sancionatório. Esse modelo minimalista se concentra na reparação ou indenização do dano provocado, reintroduzindo

a vítima na composição do conflito. A vítima torna-se parte, diferente da revitimização secular que tem sofrido e sofre, ainda, no processo penal (Carvalho, 2022).

Angela Davis (2021), acerca da alternativa às prisões, nos diz que, ainda que não houvesse nenhuma alternativa, se produziria menos criminalidade do que o sistema atual, considerando o cárcere como um centro de treinamento criminal. Para ela, a única alternativa completa seria a construção de uma sociedade na qual as prisões sejam desnecessárias e com um senso decente de comunidade que apoie, reintegre e reabilite verdadeiramente as pessoas que cometam atos ilegais.

No entanto, segundo a autora, em um enquadramento mais complexo, devemos abandonar a ideia de encontrar um único sistema alternativo à punição que substitua completamente as prisões. É necessária uma constelação de estratégias e instituições alternativas, não há como buscar um substituto simplista para a punição. No lugar disso, devemos imaginar um “*continuum*” de alternativas como a transformação do sistema educacional, de saúde e de justiça em veículos para o desencarceramento, com “a revitalização da educação em todos os níveis, um sistema de saúde que ofereça atendimento físico e mental gratuito para todos e um sistema de justiça baseado na reparação e na reconciliação em vez de na punição e na retaliação” (Davis, 2021, p. 116).

Reiterando, no lugar de imaginar uma única alternativa ao sistema punitivo, devemos imaginar uma série de transformações radicais da vida em sociedade, que não apenas combatam o encarceramento, mas o que vem junto com ele: racismo, violência de gênero, homofobia, classismo e outras estruturas de poder. Pois,

Se insistimos que as alternativas abolicionistas perturbam essas relações, que se esforçam para desvincular crime e punição, raça e punição, classe e punição, gênero e punição, então nosso foco não pode se restringir apenas ao sistema prisional como uma instituição isolada, mas deve se voltar também para todas as relações sociais que sustentam a permanência da prisão. (Davis, 2021, P. 120)

Carvalho (2020) compreende que uma mudança radical na dogmática penal é necessária e, para isso, é preciso abandonar os discursos de justificação da sanção penal fundados nos modelos consensuais, de que a sociedade é um todo harmônico e os conflitos constituem exceções. Giamberardino (2014) explica que, na teoria agnóstica da sanção penal, nega-se a existência de qualquer justificação. A única função legítima do direito penal e processual penal seria a contenção e redução do poder punitivo. Esta teoria

se concentra na redução de danos. Contudo, mesmo que se observe, hipoteticamente, um modelo de direito penal subsidiário, ainda continuaria escapando a efetiva elaboração e resolução do conflito. Portanto, a sanção penal pode ser questionada no sentido de criar práticas de censura restaurativas fundadas na alteridade, na comunicação, na participação ativa dos envolvidos, sem a necessidade da imposição intencional de sofrimento⁴.

Por meio de um resgate da crítica sociológica sobre o conceito de controle social e a natureza aflitiva da punição, Giamberardino (2022) busca uma teorização sobre uma espécie de censura restaurativa. O autor demarca o conceito de restauração como não decorrente do poder punitivo e nem pertencente a ele, tendo como ponto chave a diferença entre uma reação estatal e a censura, enquanto concepção ampliada de controle social, que não se resume a uma dimensão vertical ou função estatal.

O autor trata, portanto, de regulação social ancorada na alteridade. Nesse sentido, defende a possibilidade de construção de uma censura não punitiva, que se difere da pena por não ter como elemento a imposição intencional de sofrimento. Censura é o ato comunicativo de reprovação pública da ofensa, que possui função expressiva ou de denúncia e restabelece limites e valores aos sujeitos.

Para Lemos (2019), diante dos diversos efeitos negativos da pena, é necessário questionar como as punições se naturalizaram no campo dos saberes, não apenas no campo jurídico, mas também cultural, como a única instância de solução para os conflitos ditos criminais. A cultura punitiva elimina do imaginário social outras formas possíveis de lidar com conflitos. Por outro lado, diante da análise de outras formas de lidar com o conflito fora da formatação da justiça penal tradicional, mais especificadamente sem a imposição de dor, fica mais claro que a punição é uma opção artificial, modificável e até mesmo indesejável.

⁴ Zehr (2008) defende que a justiça não deveria se concentrar na punição. Entende que alguns elementos da Justiça Restaurativa podem ser experimentados como sofrimento. Por exemplo, assumir responsabilidade gera sofrimento, esse sofrimento pode ser entendido, em alguma medida, como punição. No entanto, a questão não é se as pessoas vivenciarão elementos da Justiça Restaurativa como punição, mas se esse sofrimento tem intenção punitiva, se há inflição intencional de dor. Portanto, se é que há algum lugar para a punição na Justiça Restaurativa, esse não deve ser o objetivo. De forma semelhante, Braithwaite (2002) entende que valores como retribuição, merecimento justo e punição justa não devem ser acomodados estruturalmente na Justiça Restaurativa. Mesmo que esses valores tenham sido importantes para manutenção da sociedade em determinado momento da história, atualmente parecem ter se tornado obstáculos à sobrevivência dos povos e seu desenvolvimento. Assim, na perspectiva do autor, a Justiça Restaurativa deve ser explicitamente antipunitiva.

No entanto, para Lemos (2019), parece insuficiente recorrer a um modelo de penas alternativas⁵. Por isso, é necessário o esvaziamento da predominância punitiva, sendo o abolicionismo uma opção. Pensar no abolicionismo penal não é negar as instituições, mas repensar como elas podem atuar. A justiça penal foi construída sob o fundamento de que era indispensável para prevenir o crime e promover a paz social, por meio de seus instrumentos. Para o autor, uma justiça pós-penal pressupõe que a conflitividade social é um processo complexo e que um único instrumento é insuficiente para lidar com essa questão. Uma nova justiça, então, deve estar ao lado de políticas sociais, estatais e não estatais, na construção de uma convivência humana mais respeitosa, pacífica e democrática.

O processo penal não atende às necessidades da vítima e do ofensor, tampouco da comunidade. A vítima é negligenciada, enquanto o ofensor é estigmatizado. A justiça tradicional fracassa na responsabilização do ofensor e na coibição do crime. Diante dessa incapacidade, reformas no sistema penal foram implementadas, como as penas alternativas que, no entanto, não trouxeram melhorias significativas, sendo absorvidas e subvertidas pela lógica penal. Zehr (2008) identifica essa incapacidade numa espécie de escolha de lentes, a partir da perspectiva dos pressupostos sobre o conflito e a justiça adotados. Portanto, a saída não está na busca por punições alternativas, mas na busca por valores diferentes, outras formas de ver a experiência do crime.

Para o autor, antes de tudo, o conflito criminal é uma violação de pessoas e relacionamentos. As pessoas se sentem vítimas de violação pessoal e isso afeta sua confiança no outro, prejudicando os relacionamentos a sua volta. O conflito representa, também, uma violação do relacionamento entre a vítima e o ofensor, mesmo que não possuíssem relacionamento anterior, pois o crime gera vínculos, em geral, hostis, que afetam o bem-estar tanto da vítima quanto do ofensor.

Enquanto o sistema de justiça criminal se concentra na imposição de dor ao ofensor, segundo Zehr (2012), a Justiça Restaurativa se concentra nas necessidades da vítima, do ofensor e da comunidade. A Justiça Restaurativa parte de uma concepção de conflito que

⁵ Segundo Carvalho (2017), no Brasil, apesar do discurso oficial otimista, houve um efeito perverso de ampliação dos níveis de punitividade por meio da Lei 12.403/11, que alterou o Código de Processo Penal e criou uma série de medidas cautelares diversas da prisão. Ainda, com a Lei 9.099/05, que implementou um modelo de justiça penal consensual, instaurado pelos Juizados Especiais Criminais e acabou colonizado pela lógica penal. Nesse caso, houve um descuido com as demandas das vítimas e, ainda, um aumento no déficit de garantias dos direitos dos acusados.

não é nova, comum às sociedades tradicionais. Parte do entendimento, então, de que o crime é um comportamento socialmente nocivo que representa uma violação de pessoas e relacionamentos, tal violação gera obrigações, sendo a principal delas a reparação do dano. Essa lente sobre o crime pressupõe uma relação de interdependência entre os humanos na vida social:

Dentro dessa cosmovisão, o crime representa uma chaga na comunidade, um rompimento da teia de relacionamentos. Significa que vínculos foram desfeitos. E tais situações são tanto a *causa* como *efeito* do crime. Muitas tradições oferecem ditos populares no sentido de que o mal de um é o mal de todos. Um mal como o crime provoca ondas de repercussão e acaba por perturbar a teia como um todo. Além do mais, o comportamento socialmente nocivo é, via de regra, sintoma de que algo está fora de equilíbrio nessa teia.

Relações implicam em obrigações e responsabilidades mútuas. Assim, não é surpresa ter essa visão do comportamento socialmente nocivo enfatize a importância de corrigir, consertar, endireitar as coisas. De fato, tomar medidas para neutralizar o mal cometido é uma obrigação. Conquanto a ênfase inicial esteja nas obrigações do ofensor, o foco da interconexão social abre a possibilidade de que outros - especialmente a comunidade ampliada - possam também assumir obrigações. (Zehr, 2012, p. 32)

Giamberardino (2022) assume em seu trabalho o que ele denomina de “alternatividade estrategicamente não-excludente”, não vê a Justiça Restaurativa como um complemento da justiça criminal tradicional, nem como a sua total substituição. Alerta que, apesar de argumentar a favor de uma espécie de censura, não recai sobre uma nova crença punitiva. A censura restaurativa afasta a atenção exclusiva com a violação da norma e se preocupa com aspectos esquecidos no sistema penal tradicional como o dano sofrido pela vítima, a responsabilização do causador do dano e a regulação das relações humanas e sociais. Com isso, resgata-se a questão da justiça, esquecida pelo utilitarismo, ressignificando-a em direção ao fortalecimento da regulação social com base no diálogo e na redução da violência.

De outro modo, Elliott (2018) discute como a criminalização de problemas sociais tem o efeito oposto ao da Justiça Restaurativa, no sentido que o sistema retributivo coloca a responsabilidade primária por problemas como sofrimento mental, pobreza e educação no âmbito da justiça criminal, a qual não foi estruturada para o tratamento desses problemas. Os indivíduos são reduzidos a malfeitores, que fizeram escolhas ruins livremente, sem considerar forças sociais mais amplas. Os problemas sociais deveriam

ser deslocados do sistema de justiça criminal para o âmbito das políticas públicas sociais⁶. A vantagem da Justiça Restaurativa nesse sentido é o de colocar problemas individuais e também sociais no centro do conflito.

A participação comunitária na resolução do conflito⁷ oferece aos indivíduos a oportunidade de revisitar os valores daquela comunidade e desenvolver habilidades pessoais que destaquem um comportamento mais pacífico. E quanto mais pacíficas forem as condutas sociais para aqueles indivíduos, menos necessidade de intervenção institucional futura. A autora define esse processo enquanto experiência de democracia vivida, não como mera ideologia.

Segundo Braithwaite (2003), a prevenção de mais injustiças e o apoio social são centrais. A partir da Justiça Restaurativa, busca-se o desenvolvimento das capacidades humanas e marca-se a necessidade de realizar uma transformação, pois a restauração envolve muito mais do que voltar ao *status quo* injusto. Diferente da justiça retributiva, a Justiça Restaurativa pode ser uma grande facilitadora de justiça social, que busca, na prática, administrar a injustiça de modo que a experiência seja a mais restaurativa possível, e seu movimento social correspondente diz respeito a uma luta contra injustiças.

No âmbito da administração participativa dos conflitos, pode-se pensar na responsabilização para além do “culpado”, considerando o contexto social do sujeito. Não se desassocia a ação ao autor, mas amplia a abordagem e compreende o conflito como algo maior e mais complexo do que uma mera ação individual. Isso permite

⁶ Para uma revolução democrática da justiça, necessária a criação de uma nova cultura jurídica, o que Santos (2014, p. 33) chama de sociologia das ausências, “[...] reconhecendo e afirmando os direitos dos cidadãos intimidados e impotentes, cuja procura por justiça e o conhecimento do/s direito/s têm sido suprimidos e ativamente reproduzidos como não existentes”. Por outro lado, os cidadãos vêm tomando consciência de que as desigualdades não são um dado natural, mas sim injustiças e violações de seus direitos. Trata-se de uma consciência de direitos que compreende tanto o direito à igualdade quanto o direito à diferença: “Longe de se limitarem a chorar na inércia, as vítimas deste crescente processo de diferenciação e exclusão cada vez mais reclamam, individual e coletivamente, serem ouvidas e organizam-se para resistir” (Santos, 2014, p.9).

⁷ Lederach (2012) utiliza o conceito de “transformação de conflitos” em vez de “resolução de conflitos”, porque “resolução” insinua uma tentativa de pôr fim ao conflito enquanto as pessoas ainda podem estar levantando questões importantes sobre ele. Já “transformação de conflitos” dirige o olhar para o horizonte, caminhando para uma mudança construtiva de relacionamentos e comunidades saudáveis. Entende que o conflito traz impactos no âmbito pessoal, relacional, estrutural e cultural e que a transformação considera todas essas dimensões. Assim, “A abordagem transformativa reconhece que o conflito é a dinâmica normal e contínua dos relacionamentos humanos. Além disso, o conflito traz consigo um potencial para mudanças construtivas. É claro que as mudanças nem sempre são construtivas. Sabemos bem que muitas vezes os conflitos resultam em ciclos de sofrimento e destruição que se estendem por longo tempo. Mas a chave para a transformação é manter um viés proativo e visualizar o conflito como um potencial catalisador de crescimento”. (Lederach, 2012, p. 28)

identificar em determinados contextos a necessidade de abandonar o modelo da teoria do delito para buscar outras formas de pensar e responder aos conflitos (Achutti, 2016).

Para Sica (2007), a potencialidade de um novo paradigma de justiça implica na reconstrução dos processos de regulação social. Outros modos de regulação social possibilitarão superar a visão focada no criminoso ou na reação social para lidar com a dimensão relacional do conflito e o que fazer para corrigi-lo. Sob uma perspectiva multidisciplinar, incluindo o saber leigo e local, abre-se espaço não apenas para o acordo entre as partes, mas também espaços comunitários. Para o autor,

A inflexibilidade (de forma e conteúdo) da intervenção punitiva não só aprofundou o déficit comunicativo entre o sistema de justiça e os cidadãos, como é o ponto crítico da crise de nossos sistemas de regulação social. A justiça punitiva formatou-se em torno de uma concepção homogênea e unívoca das relações sociais, impondo um modelo decisório vertical, autoritário, intolerante e não-participativo de resolução dos conflitos. A sociedade pós-moderna clama por diversidade, pluralismo e ampliação dos espaços democráticos. Pluralismo que não é correspondido por meio das lógicas binárias simplistas da justiça penal: culpado/inocente, crime/pena, etc. (Sica, 2007, p. 73-74)

Considerando a dimensão pública do conflito, não são apenas as vítimas que se sentem violadas, mas também a própria comunidade, que possui necessidades semelhantes. Nesse sentido, a comunidade precisa se assegurar de que a violação é errada e quais medidas serão tomadas a respeito (Zehr, 2008). Além disso, a paz jurídica pode ser restaurada quando se realiza a compensação das consequências do ato danoso, não restando necessidade de persecução penal ou aplicação de pena ou, se a pena for imprescindível, que seja atenuada (Santana, 2010).

O saber das práticas restaurativas antecede o conhecimento teórico sobre Justiça Restaurativa, gerando uma pluralidade de conceitos, valores, princípios, atores e seus papéis e âmbitos de aplicação. Seja como um paradigma em construção ou como uma lente alternativa para ver o conflito, a Justiça Restaurativa transita quanto aos seus objetivos a depender da concepção adotada.

Johnstone e Van Ness (2011) construíram uma divisão didática sobre as concepções acerca da Justiça Restaurativa: encontro, reparação e transformação. A concepção do encontro valoriza o processo pelo qual as pessoas mais diretamente afetadas têm o direito de se envolver de forma significativa na discussão e na tomada de decisão. Na concepção da reparação se valoriza o processo que proporcione uma verdadeira experiência de justiça, trata-se de endireitar as coisas sem impor sofrimento ao causador do dano. Na

concepção da transformação, a Justiça Restaurativa é considerada um modo de vida, uma espécie de mudança de mentalidade social que preza pela ideia de alteridade.

Quanto à concepção da transformação, a Pallamolla (2009) informa que o objetivo central da Justiça Restaurativa é a transformação da maneira como as pessoas compreendem a si mesmas e como se relacionam com os outros. Diferente das concepções anteriores⁸, concebe a Justiça Restaurativa como uma filosofia de vida, abandonando hierarquias entre os humanos e até mesmo os não humanos e ambiente, ao entender que todos estão, de alguma forma, conectados.

As três concepções abrangem encontro, reparação e transformação, o que as diferencia é a ênfase dada em cada uma. Portanto, mesmo com ênfases diferentes, os defensores das três concepções fazem parte do mesmo movimento social (Johnstone; Van Ness, 2011). Quanto a essas concepções, Achutti (2016) argumenta que não podem ser facilmente diferenciadas e, ao assumir uma única perspectiva, estaria se fechando a um dos aspectos mais interessantes e importantes, que é o protagonismo dos envolvidos no conflito e, conseqüentemente, a dinâmica imprevisível do processo e os resultados do evento restaurativo.

Achutti (2016) salienta que a ideia de Justiça Restaurativa é uma concepção aberta, em construção e em constante movimento. O fato dessa proposta conceitual continuar em aberto é, paradoxalmente, um ponto positivo da Justiça Restaurativa, pois não implica no engessamento procedimental e padronização de respostas aos conflitos, devendo ser analisada e adaptada para cada caso. Cada conflito é único e assim deve ser tratado. Para o autor, a Justiça Restaurativa é um novo modelo de justiça criminal que permite pensar para além da dicotomia anacrônica do modelo causal (crime-castigo). Argumenta que é um modelo diverso de administração de conflitos e o sucesso de sua implementação

⁸ Pallamolla (2009) também aborda essas três concepções centrais do movimento restaurativo. Quanto ao encontro, vítima, ofensor, familiares e membros da comunidade têm a oportunidade de encontrarem-se em ambiente não formal, como fóruns e tribunais e não dominados por especialistas, como advogados e juízes, por exemplo. Com o auxílio de um facilitador, o encontro possibilita que os envolvidos no conflito contribuam ativamente nas discussões e tomadas de decisões. Trata-se, portanto, de uma experiência dialógica e democrática. A autora segue explicando que, na concepção da reparação, sustenta-se reparação material e/ou simbólica do dano à vítima. Neste ponto, basta que o dano seja reparado pelo ofensor para que se considere que a justiça foi feita, prescindindo a inflição de dor ou sofrimento. Além de reparação à vítima, o acordo possibilita a reintegração do ofensor e restauração comunitária. O foco da reparação não é sobre o que se fazer com o ofensor, mas sobre o que fazer para corrigir o dano causado.

depende da observação dos princípios e valores, além disso, requer que seja revista a compreensão sobre fenômenos conflituais na sociedade contemporânea.

Andrade (2018) concebe a Justiça Restaurativa como uma nova principiologia comprometida com a construção de uma outra justiça, baseada na participação e na democracia, comprometida com valores, com a satisfação das necessidades e respeito aos direitos humanos dos envolvidos no conflito. O surgimento da Justiça Restaurativa no âmbito do sistema de justiça está atrelado às iniciativas, práticas e movimentos sociais contemporâneos para responder questões do presente resgatando saberes passados. Seja como um modelo de resolução de conflitos, uma nova lente para ver o crime e a justiça, um novo modelo de relacionamento pessoal e social, seu uso amplo, para além da sua relação com o sistema de justiça criminal, não possui um conceito pronto ou paradigma consolidado, mas sim um paradigma em construção e um conceito aberto. Justiça Restaurativa também pode ser entendida como movimento social que, “partindo de uma ampla agenda socioética e política, vai configurando um campo de investigação científica e metodológica voltado para a transformação do modelo punitivo e do sistema de justiça penal” (Andrade, 2018, p. 56).

Para Zehr (2012), a Justiça Restaurativa possui três pilares: foco no dano causado e consequentes necessidades, nas obrigações geradas e na promoção de engajamento ou participação. O objetivo é a promoção de uma experiência restauradora para todos os envolvidos, enfatizando a responsabilização do ofensor para entendimento do dano causado e sua correção, além de possibilitar que as partes interessadas desenvolvam papéis significantes no processo restaurativo. Sua definição de Justiça Restaurativa é⁹:

⁹ Antes de dizer o que é a Justiça Restaurativa, Zehr (2012) faz o caminho inverso e diz o que não é Justiça Restaurativa: seu objetivo principal não é a reconciliação ou perdão, ainda que seja oportunizado um contexto em que isso possa ocorrer. Os participantes não podem se sentir pressionados em tal sentido. Também não tem como objetivo central a redução da reincidência, embora muitas vezes os programas restaurativos sejam avaliados de forma positiva para a redução da criminalidade. Não se confunde com mediação. Embora muitas das práticas restaurativas sejam desenhadas em torno do encontro entre vítimas, ofensores e comunidade, não se limitam ao encontro. Também não se resume a um programa ou projeto específico, não existe um modelo puro e acabado de aplicação universal. A Justiça Restaurativa é construída em experimentação, por meio do diálogo sobre necessidades e recursos, criada de baixo para cima e não como uma imposição à comunidade. Não é uma novidade, nem tem origem nos Estados Unidos. Mesmo que o primeiro caso da Justiça Restaurativa tenha surgido na década de 1970 e que a teoria tenha se desenvolvido a partir disso, não é possível dizer que sua origem é única e nem recente. Constitui-se de diversas tradições culturais e religiosas, beneficiando-se, principalmente, das tradições dos povos originários da América do Norte e da Nova Zelândia. Não se aplica apenas nos casos de menor potencial ofensivo ou aos ofensores primários. Na verdade, a experiência demonstra que a Justiça Restaurativa tem maior potencial de transformação nos casos de conflitos mais graves. Também, a Justiça Restaurativa não se coloca necessariamente como um substitutivo do processo penal, mesmo num cenário ideal. Não

Justiça Restaurativa é um processo para envolver, tanto quanto possível, todos aqueles que têm interesse em determinada ofensa, num processo que coletivamente identifica e trata os danos, necessidades e obrigações decorrentes da ofensa, a fim de promover o restabelecimento das pessoas e endireitar as coisas, na medida do possível. (Zehr, 2012, p. 49)

Braithwaite (2003) aborda a Justiça Restaurativa como uma tradição intelectual ou prática política que envolve uma transformação radical, transformação esta que não é apenas de reforma do sistema de justiça criminal, mas uma reforma holística que envolve a transformação de todo o sistema legal e da vida social. Defende uma Justiça Restaurativa baseada na integração entre teorias explicativas e teorias normativas¹⁰ e oferece um arcabouço analítico de valores específicos para avaliação das experiências restaurativas, unindo teoria e empiria: permite a experimentação, inovação juntamente com avaliação.

Em síntese, com base nos autores estudados, é possível defender uma regulação social fundada na alteridade, com a construção de uma censura não punitiva, que efetivamente comunique valores e reprove a conduta socialmente problemática. Pensar outras formas de responsabilização requer considerar o contexto social amplo, interromper os processos de produção e reprodução de violências estrutural e institucional, para reconstruir e transformar, também, o tecido social. Censurar sem impor sofrimento é um caminho que a Justiça Restaurativa possibilita. Assim, entendemos que restauração é uma resposta responsável e não violenta para os conflitos criminais.

4. ÉTICA DA NÃO-VIOLÊNCIA: A JUSTIÇA RESTAURATIVA COMO UM CAMINHO POSSÍVEL

Segundo Raquel Tiveron (2017), a criminologia pacificadora e a Justiça Restaurativa possuem uma íntima relação, podendo se pensar, inclusive, a primeira

substitui, necessariamente, o aprisionamento, embora indique que esse recurso seria reduzido e a natureza das prisões mudariam drasticamente.

¹⁰ A abordagem de Braithwaite (2003) é fundada no desenvolvimento de teorias explicativas e teorias normativas, sendo a primeira o conjunto ordenado de proposições de como o mundo é e a segunda o conjunto ordenado de proposições de como o mundo deveria ser. Segundo o autor, essa integração promete melhorar simultaneamente o poder explicativo e o poder normativo das teorias: “O que aspiramos é o desenvolvimento e teste de teorias explicativas de como prevenir a injustiça, teorias normativas do que significa prevenir a injustiça e como devemos fazê-lo¹⁰. (Braithwaite, 2003, p. 5, tradução nossa)

enquanto teoria e a segunda enquanto prática. As duas consideram a não violência e a justiça como orientadoras da práxis, além de conceitos como o perdão, o reestabelecimento das relações interpessoais e da paz social. Desse modo, de uma perspectiva pacificadora, a restauratividade concebe não apenas a reparação do dano provocado e a reintegração do ofensor, mas também a pacificação das relações sociais como irrenunciáveis em política criminal.

Tiveron (2017) apresenta a criminologia pacificadora como uma teoria criminológica derivada da criminologia crítica, de abordagem não positivista e que trabalha a questão etiológica criminal de maneira não tradicional. A criminologia pacificadora possui três tradições intelectuais: humanista, feminista e crítica. Em síntese, esse ramo da criminologia propõe que todos os atores envolvidos no conflito busquem o reconhecimento e redução da violência inerentes ao meio social e ao sistema de justiça criminal, se valendo de soluções não violentas.

As contribuições da criminologia pacificadora são refletidas ao menos em quatro âmbitos: intrapessoal, interpessoal, institucional e global. No nível de reflexão intrapessoal, antes de resolver conflitos externos, a criminologia pacificadora se preocupa com os conflitos internos pessoais. Assim, amor e compaixão devem ser internalizados por cada indivíduo para consigo mesmo. Pois, o processo de libertação ocorre primeiro a nível pessoal, para depois a transformação ocorrer a nível social (Tiveron, 2017). É como propõe Hulsman (2003): a abolição da punição precisa ocorrer em nós mesmos, no modo como pensamos e nos comportamos, é preciso uma mudança de linguagem e mentalidade. Nesse sentido, abolicionistas e pacificadores se aproximam.

No segundo nível de reflexão da criminologia pacificadora, o interpessoal, além da compaixão para consigo mesmo, é necessário que os indivíduos sejam compassivos para com os demais. Nesse âmbito, a criminologia pacificadora possui preocupação própria da vida comunitária em sociedades complexas. O nível de reflexão social ou institucional diz respeito à resposta da sociedade ao conflito criminal, no qual a criminologia pacificadora tem muito a contribuir, considerando uma cultura de paz no patamar das instâncias informais e formais de regulação social. Por fim, essa perspectiva criminológica reflete também ao nível global para questões internacionais como o terrorismo, a guerra e questões ambientais (Tiveron, 2017).

Para Quinney (1993), as políticas públicas criminais e não criminais devem se encaminhar para a pacificação e justiça social, reconhecendo as relações de interdependência dos humanos, não humanos e meio-ambiente, na mais absoluta alteridade e não violência. Nesse sentido, devemos combater o capitalismo em direção a um novo sistema político e econômico, que procure a compaixão e solidariedade em vez de competição e ganância. Dentro do sistema de justiça criminal, devemos buscar a mediação, a restauração e a verdadeira reabilitação. Mas devem haver alternativas que vão além da justiça criminal como um sistema de educação de qualidade, serviços de saúde física e mental, programas de apoio à família, emprego e segurança no trabalho, e a alocação de recursos para a erradicação da pobreza.

Wozniak (2002) explica que a criminologia pacificadora recusa um investimento em uma ética que nos separa uns dos outros e, no lugar disso, devemos visualizar a todos, incluindo os responsáveis por danos graves, como sendo conectados. Isso significa que os criminólogos pacificadores examinam as conexões entre o conflito criminal e as estruturas sociais que envolvem o racismo, o classismo, o sexismo e demais formas de opressão, procurando formas humanas de lidar com o fenômeno criminal. Os pensadores da criminologia pacificadora relatam influências do marxismo, do anarquismo, da sociologia humanista, da criminologia feminista, do abolicionismo penal e do realismo de esquerda. Cada uma dessas perspectivas teóricas possibilita a pesquisa da estrutura social em relação ao fenômeno criminal, danos sociais, o sistema de justiça criminal e alternativas de pacificação.

Em um mundo acadêmico classificado por disciplinas, Pepinsky (2013) considera a criminologia pacificadora como uma autodisciplina, uma escola própria de pensamento, não apenas uma perspectiva. A história do desenvolvimento desse pensamento e prática é, então, sobre como transformar a violência em cooperação, de como fazer as pazes desde o nível intrapessoal até o nível social global. Em vez de retribuição, ressentimento e punição, pacificação. É uma transformação permanente da violência.

No âmbito da filosofia, Butler (2022b) repensa a comunidade a partir da vulnerabilidade e da perda, considerando uma dimensão da vida política que tem a ver com a exposição à violência e nossa cumplicidade com ela. Somos constituídos pela vulnerabilidade social dos nossos corpos, correndo o risco de violência por causa da exposição. Quando perdemos alguém ou quando somos despossuídos de uma

comunidade, temos a sensação de passar por algo provisório e que o processo de luto restaurará a ordem anterior. Assim, a perda também tem um poder transformador. Quando passamos pela perda, os laços que mantemos com os outros e que constituem o que somos são revelados.

O Eu não existe sem o Tu, por isso podemos pensar um “Nós”, não podendo fazer distinção entre o Outro e nós mesmos, de modo que somos fisicamente dependentes uns dos outros e vulneráveis uns aos outros. Esse modo de imaginar a comunidade afirma a ideia de relacionalidade não apenas do ponto histórico de nossa formação, mas também na sua dimensão normativa, de que nossas vidas sociais e políticas são interdependentes (Butler, 2022b). Cabe pensar o lugar da violência nesta relação, já que a violência é sempre a exploração deste laço:

A violência é certamente uma mancha terrível, uma maneira de expor, da forma mais aterrorizante, a vulnerabilidade primária humana a outros seres humanos. É uma forma pela qual somos entregues, sem controle, à vontade do outro, um modo em que a própria vida pode ser expurgada pela ação intencional do outro. Na medida em que cometemos violência, estamos agindo no outro, colocando o outro em risco, violando o outro, ameaçando expurgar o outro. De certa forma, todos nós vivemos com essa vulnerabilidade particular, uma vulnerabilidade ao outro que faz parte da vida física, uma vulnerabilidade a um chamado repentino vindo de algum lugar que não podemos antecipar. (Butler, 2022b, p. 49)

Para Butler (2021), a ideia de que os conflitos devem ser tratados por meio das leis e não da violência presume que a lei não exerce sua própria violência e duplica a violência do crime. A passagem do campo extralegal do conflito para o campo legal é, na realidade, a passagem de um tipo de violência para outra. Com base em Walter Benjamin, a autora afirma que, por meio do Estado, há violência a partir não somente do poder punitivo e carcerário, mas também na criação e imposição das próprias leis.

Benjamin (1995) divide a violência em violência da imposição da lei e violência da continuidade da lei. Para ele, uma crítica da violência deve partir da exposição da sua relação com a lei e a justiça. O interesse do Estado em monopolizar a violência em relação à pessoa isolada não tem como explicação a intenção de salvaguardar fins jurídicos, mas sim a de salvaguardar a existência da própria lei e estabelecimento do Estado. Uma importante referência do tipo de violência que o autor se refere está no campo das penas, questionando a validade e legitimidade do direito positivo, procurando saber se não existem outros meios não violentos para a composição dos conflitos humanos.

Para o autor, aos meios violentos é legítimo se opor, pois geralmente é possível uma regulação não violenta de conflitos. As relações entre pessoas privadas nos oferecem muitos exemplos disso. O acordo não violento nasce onde a cultura dos sentimentos coloque à disposição das pessoas meios de compreensão, através da linguagem. Portanto, “isso significa que existe uma esfera não violenta da compreensão humana que é completamente inacessível à violência: a esfera real e própria da ‘compreensão’, a linguagem”¹¹ (Benjamin, 1995, p. 31, tradução nossa).

Conforme Lévinas (2021), o rosto, que está nu, exposto, faz um convite à violência ao mesmo tempo que a proíbe, como se o rosto falasse “tú não matarás”. Assim, esse primeiro momento da relação com o rosto é uma relação ética. O discurso do rosto é uma ordem. Lévinas (2014) descreve o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõe uma responsabilidade ao Eu diante do Outro. Essa responsabilidade pelo outro gera um problema de justiça, pois, se uma pessoa é absolutamente outro e há tantas pessoas, o Outro também será responsável por outros, surgindo o terceiro (comunidade). Para o autor, paradoxalmente, o exercício da justiça demanda dos tribunais e das instituições políticas alguma violência.

Consoante Lévinas (1997), não é possível dizer que não existe nenhuma violência legítima, uma vez que há no Estado uma parcela de violência necessária, para comportar a justiça. No entanto, não significa que não se deva evitá-la. Na medida do possível, tudo que pode ser substituído pela negociação e o diálogo é absolutamente essencial:

Há uma certa medida da violência necessária a partir da justiça; mas, se falamos de justiça, é necessário admitir juízes, é necessário admitir instituições com o Estado; viver num mundo de cidadãos, e não só na ordem do face-a-face. Mas, em contrapartida, é a partir da relação com o Rosto ou de mim diante de outrem que se pode falar da legitimidade do Estado ou de sua não-legitimidade. Um Estado em que a relação interpessoal é impossível, em que ela é por antecipação dirigida pelo determinismo próprio do Estado, é um Estado totalitário. Há, pois, limite para o Estado. (Lévinas, 1997, p. 147-148)

Segundo Butler (2021), para se compreender a violência estrutural, é necessário ultrapassar explicações racionais. Defender a não violência perpassa pelo campo dos esquemas do poder discursivo pelos quais a violência do Estado se justifica e se mantém

¹¹ No original: “*Ello significa que hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua.*” (Benjamin, 1995, p.31)

o seu monopólio. Para uma ética da não violência, devemos partir de uma crítica ao individualismo como base da ética e da política, considerando que todos estão implicados na vida uns dos outros, ligados por uma série de relações. Em outras palavras, o que caracteriza a vida é a interdependência social e a violência é um ataque a essa interdependência: “sim, um ataque contra as pessoas; mas talvez e mais fundamentalmente, um ataque contra os ‘laços’”. (Butler, 2021, p. 29)

Butler (2021) descreve a não violência como uma questão ética dentro do campo de força da violência como uma prática de resistência no momento em que a perpetração da violência seria óbvia. Assim, a não violência é um compromisso que impede o processo violento e exige ação constante. A não violência não é a mera ausência de violência, mas um compromisso permanente com o propósito de afirmar os ideais de igualdade e liberdade. Conforme a autora, a não violência não faz sentido se não houver compromisso com a igualdade. E “Se nos opomos à violência contra vidas humanas – ou, na verdade, contra outros seres vivos –, presume-se que fazemos isso porque essas vidas são valiosas” (Butler, 2021, p. 37), significa que essas vidas são passíveis de luto.

Considerando que no mundo atual, vidas são valorizadas desigualmente, significa que essa desigualdade implica em que certas vidas serão mais defendidas que outras. Portanto, algumas vidas não são consideradas dignas de luto e os motivos são muitos: racismo, xenofobia, homofobia, transfobia, misoginia e negligência sistemática em relação aos menos favorecidos economicamente. Desse modo, para compreender a não violência, é necessário também conhecer as modalidades de violência. Butler (2021), destaca o problema do individualismo e dá importância aos laços sociais e de interdependência para uma compreensão não individualista da igualdade e relaciona essa interdependência com a não violência.

Butler (2021) parte do direito ao luto para pensar sobre a violência e a não violência, de modo que o direito ao luto não se refere apenas às pessoas mortas, mas opera já em vida, uma característica atribuída a pessoas vivas que marca seu valor em um sistema de valores e determina diretamente se essas criaturas serão tratadas de forma igual e justa:

Ser enlutável é ser interpelado de tal maneira que sabemos que nossa vida importa, que a perda de nossa vida importa, que nosso corpo é tratado como um corpo que deve ser capaz de viver e se desenvolver, cuja precariedade deve ser reduzida, e para o qual devem estar reunidas as condições para prosperar. A suposição de um igual direito ao luto não seria apenas uma convicção ou uma atitude com a qual outra pessoa nos saúda, mas um princípio

que ordena a organização social de saúde, alimentação, moradia, emprego, vida sexual e vida cívica. (Butler, 2021, p. 59)

Para Butler (2018), a não violência surge como um apelo, uma reivindicação. Violência e não violência não são apenas estratégias ou táticas, mas configuram um sujeito e transformam-se nas suas possibilidades constitutivas como uma luta permanente. A não violência não é apenas a luta de um único sujeito, mas sim da constituição de vínculos sociais. O sujeito é formado por normas violentas e por isso mesmo é convocado pela não violência contra esse poder determinante da produção da sua subjetividade:

Para Lévinas, a violência é uma ‘tentação’ que um sujeito pode experimentar quando se depara com a vida precária do outro que é comunicada através do rosto. É por esse motivo que o rosto representa, ao mesmo tempo, a tentação de matar e o interdito de matar. O ‘rosto’ não teria nenhum sentido se não houvesse um impulso assassino contra o qual tivesse de ser defendido. E é seu próprio estado de indefesa que aparentemente estimula a agressão contra a qual a interdição funciona. Lévinas articulou certa ambivalência para o sujeito em seu encontro com o rosto: o desejo de matar, a necessidade ética de não matar. (Butler, 2018, p. 243)

Conforme a autora, é justamente pelo fato de se estar imerso na violência que a luta pela não violência existe. A não violência não se trata de uma virtude ou conjunto de princípios aplicados de maneira universal, trata-se de uma posição conflituosa do sujeito ferido, repleto de raiva e disposto à retaliação violenta e, no entanto, luta contra essa ação. A luta pela qual a autora se refere se potencializa quando alguém é agredido e violentado, quando o desejo de responder com mais violência se intensifica. No lugar de retribuição e vingança, sugere que a responsabilidade pode se dar de uma forma diferente, não violenta.

Podemos concluir, a partir de Butler e de Lévinas, que a responsabilidade se apropria do mandato ético para encontrar soluções não violentas para exigências raivosas, procurando proteger a vida precária do Outro contra seu próprio potencial de destruição. Paradoxalmente, nossa responsabilidade aumenta quando somos violentados, pois somos influenciados violentamente e nossa capacidade de definir uma resposta ética fica comprometida. É quando sofremos violência de outros que somos obrigados eticamente a questionar como reagir a uma violação violenta, promovendo ou impedindo a violência de acordo com a resposta que daremos. Responder com mais violência pode parecer que tem fundamentação, mas essa é uma resposta sem responsabilidade ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de Lévinas e Butler, a ética da alteridade e a responsabilidade ética se apresentam não apenas diferentemente da filosofia tradicional, mas nos mostram possibilidades de superação da ideologia punitiva, pensando o conflito em sua dimensão relacional e a sua transformação no encontro face a face. Não cabe pensar a responsabilidade de forma individual, mas coletiva, compartilhada. A responsabilidade deve ser pensada também a partir da precariedade do ser, que deve ter uma vida sustentável, viva em sentido político, para conseguir ser responsiva eticamente. Desse modo, a lógica punitiva não deve ser pensada apenas em termos de políticas criminais, mas de políticas sociais que sustentem a vida em toda sua interdependência e vulnerabilidade.

A Justiça Restaurativa nos permite aspirar para além da dicotomia crime-castigo. É possível sustentar a construção de uma regulação social fundada na alteridade e na responsabilidade ética, como uma espécie de censura restaurativa, com a comunicação de valores e a reprovação de condutas socialmente danosas para os sujeitos e a comunidade como um todo. Pensar uma outra forma de responsabilização baseada na ética requer a consideração do contexto social e econômico, a transformação da sociedade para que não reproduza as violências estruturais e institucionais que sustentam os discursos punitivos.

A Justiça Restaurativa é coerente com a ética da não violência ao buscar soluções pacificadoras e justiça social, reconhecendo as relações de interdependência da vida. A não violência compreende que a violência da punição dobra a violência do crime, trata-se, portanto, da passagem de uma forma de violência para outra. Quando da violação violenta, em termos éticos, surge o paradoxo: somos responsáveis pela resposta que daremos e impedidos de vingança. Quando a violência parece a resposta, trata-se de uma resposta sem responsabilidade ética.

O processo restaurativo deve ser um lugar de diálogo, que compreende a importância da linguagem e da empatia. Assim, convoca os afetados pelo conflito com a finalidade de gerar entendimento do Eu com o Outro, quiçá transformando um Nós, que traz o consenso sobre as ações que podem ser tomadas para transformar o conflito, por meio do despertar da responsabilidade no encontro face a face.

REFERÊNCIAS

- Achutti, D. S. **Justiça restaurativa e abolicionismo penal**: contribuições para um novo modelo de administração de conflitos no Brasil. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- Andrade, V. R. P. D. **Pilotando a Justiça Restaurativa: o papel do poder judiciário**. Florianópolis: Conselho Nacional de Justiça, 2018.
- Benjamin, W. **Para uma crítica de la violencia**. Buenos Aires: Leviatán, 1995.
- Braithwaite, J. **Restorative Justice and Responsive Regulation**. New York: Oxford University Press, 2002.
- Braithwaite, J. *Principles of Restorative Justice*. in: Von, H.; Roberts, A.; Bottoms, J.V. A.E.; Roach, K.; Schiff, M. (orgs). **Restorative Justice and Criminal Justice: Competing or Reconcilable Paradigms?** Hart Publishing: Oxford, 2003.
- Butler, J. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- Butler, J. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- Butler, J. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo, 2021.
- Butler, J. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2022a.
- Butler, J. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2022b.
- Carvalho, S. **Antimanual de Criminologia**. São Paulo: Saraiva, 2022.
- Carvalho, S. **Penas e Medidas de Segurança no Direito Penal Brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2020.
- Carvalho, S. Sobre as Possibilidades de um Modelo Crítico de Justiça Restaurativa. In: Carvalho, S.; Weigert, M. **Sufrimento e Clausura no Brasil Contemporâneo**: estudos críticos sobre fundamentos e alternativas das penas e medidas de segurança. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.
- Ciarline, L. M. S. **A ética de Emmanuel Lévinas e a Justiça Restaurativa**: um diálogo interdito pela racionalidade penal moderna. Curitiba: CRV, 2019.
- Christie, N. **A Indústria do Controle do Crime**. Rio de Janeiro: Forense, 1998.
- Davis, A. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Difel, 2021.

- Elliott, E. M. **Segurança e Cuidado: Justiça Restaurativa e sociedades saudáveis**. São Paulo: Palas Athena, 2018.
- Giamberardino, A. R. A construção social da censura e a penologia um passo além: reparação criativa e restauração. **Sistema Penal & Violência**, Porto Alegre, v.6, n. 1, p. 88-102, jan/jun, 2014.
- Giamberardino, A. R. **Crítica da Pena e Justiça Restaurativa: a censura para além da punição**. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2022.
- Hulsman, L. Temas e conceitos numa abordagem abolicionista da justiça criminal. **Verve**, São Paulo, n. 3, p. 190-219, 2003.
- Hulsman, L.; Celis, J. B. **Penas Perdidas: o sistema penal em questão**. Rio de Janeiro: Luam, 1993.
- Johnstone, G.; Van Ness, D. W. The meaning of restorative justice. In: Johnstone, G.; Van Ness, D. W. (Org.). **Handbook of Restorative Justice**. Nova Iorque: Routledge, 2011.
- Lederach, J. P. **Transformação de Conflitos**. São Paulo: Palas Athena, 2012.
- Lemos, C. **Foucault e a Justiça Pós-penal: críticas e propostas abolicionistas**. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2019.
- Lévinas, E. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Lévinas, E. **Violência do rosto**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- Lévinas, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2021.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2022.
- Pallamolla, R. D. P. **Justiça Restaurativa: da teoria à prática**. São Paulo: IBCCRIM, 2009.
- Pepinsky, H. Peacemaking Criminology. **Springer**, Worthington, vol. 21, n. 2, 2013.
- Quinney, R. A life of crime: criminology and public policy as peacemaking. **Journal of Crime and Justice**, London, v. 16, n. 2, p. 3-9, 1993.
- Santana, S. P. **Justiça Restaurativa: a reparação como consequência jurídico-penal autônoma do delito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- Santos, B. V. **Para uma revolução democrática da justiça**. São Paulo: Cortez Editora, 3ª edição, 2011
- Sica, L. **Justiça Restaurativa e Mediação Penal: o novo modelo de justiça criminal e de gestão do crime**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

Timm de Souza, R. **Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo.**

São Paulo: Tirant lo Blanch, 2021.

Tiveron, R. **Justiça Restaurativa e emergência da cidadania na dicção do direito: a construção de um novo paradigma de justiça criminal.** Brasília: Trampolim, 2017.

Wozniak, J. Toward a theoretical model of peacemaking criminology: an essay in honor of richard quinney. **Crime & Delinquency**, v. 48 n. 2, p. 204-231, 2002.

Zehr, H. **Trocando as Lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça.** São Paulo: Palas Athena, 2008.

Zehr, H. **Justiça Restaurativa.** São Paulo: Palas Athena, 2012.

Alterity and responsibility: restorative justice as a path to non-violence

ABSTRACT: This article is based on the philosophical thought of Emmanuel Lévinas and Judith Butler. It starts with the possibility of establishing a social regulation without intentional imposition of suffering and questions the criminal sanction in the sense of seeking new creative practices, based on otherness, ethical responsibility and non-violence. New knowledge is sought to deal with so-called criminal conflicts and instrumentalize institutions in resistance to the punitive logic, through what is meant by Restorative Justice and its relationship with non-violent ethics. In this sense, the present work seeks to approach the abolitionist criminological thought and the social pacification. It is a bibliographical research, through a literature review.

Keywords: Alterity; Responsibility; Restorative Justice; No violence.

Alteridad y responsabilidad: la justicia restaurativa como camino hacia la no violencia

RESUMEN: Este artículo se basa en el pensamiento filosófico de Emmanuel Lévinas y Judith Butler. Parte de la posibilidad de establecer una regulación social sin imposición intencional de sufrimiento y cuestiona las sanciones penales para buscar nuevas prácticas creativas, basadas en la otredad, la responsabilidad ética y la no violencia. Se buscan nuevos conocimientos para afrontar los llamados conflictos criminales y dotar a las instituciones de resistencia a la lógica punitiva, pasando por lo que se entiende como Justicia Restaurativa y su relación con la ética de la no violencia. En este sentido, el presente trabajo busca acercarse al pensamiento criminológico abolicionista y a la pacificación social. Se trata de una investigación bibliográfica, a través de una revisión de la literatura.

Palabras clave: Alteridad; Responsabilidad; La justicia restaurativa; no violencia.