

**CISN** CENTRO DE  
INVESTIGAÇÃO  
SOL NASCENTE

Nº18 – DEZEMBRO 2020 | ISSN: 2304-0688

[investigacao.solnascente@ispsn.org](mailto:investigacao.solnascente@ispsn.org)

[inaciovalentim82@ispsn.org](mailto:inaciovalentim82@ispsn.org)

## CONSELHO DE REDACÇÃO

**Director:** Inácio Valentim (ISPSN) Angola

**Secretária de Redacção:** Teresa Machado (ISPSN) Angola

**Editor:** ISPSN – Instituto Superior Politécnico Sol Nascente

**Arranjos Técnicos:** Herménia Capita (ISPSN) Angola

## CONSELHO CIENTÍFICO

Adelino Sanjombe (ISPSN) Angola

Agemir Bavaresco (PUCRS) Brasil

António Gómez Ramos (UC3M) Espanha

António Matos Ferreira (CHER-UCP) Portugal

Beatriz Cecilia López Bossi (UCM) Espanha

David Boio (ISPSN) Angola

Diane Lamoureux (LAVAL) Canada

Dulce Inakulo de Sousa (ISPSN) Angola

Eduardo Vera Cruz (UL) Portugal

Feliciana A. Salica Hossi (ISPSN) Angola

Félix Duque (UAM) Espanha

Fernando Rampérez (UCM) Espanha

Hugo Bento de Sousa (Médico) Portugal

Inácio Valentim (ISPSN-CFCUL) Angola

Ivone Moreira (IEP - UCP) Portugal

José Pedro Serra (FLUL) Portugal

José Saragoça (Universidade de Évora) Portugal

José Zeferino (ISPSN) Angola  
Lucas Piedade Cassinda (ISPSN) Angola  
Manuel Simão (UAN) Angola  
Marcelino Chipa (IFTS-ISPSN) Angola  
Miguel Morgado (IEP - UCP) Portugal  
Olga Maria Pombo Martins (UL - CFCUL) Portugal  
Pedro Cassiano (ISPSN) Angola  
Renata Karina Reis (USP) Brasil  
Sérgio Sardi (PUCRS) Brasil  
Simão Esperança (UJES) Angola  
Tadeu Weber (PUCRS) Brasil  
Tarcísio Memória Eculica (ISPSN) Angola

## CONSELHO DE ASSESSORES

Manuel Martins (ISPSNG) Angola  
António Miranda (Político) Cabo Verde  
Pablo Gómez Manzano (U.Valparaíso-UC3M) Chile  
Jorge Manuel Benítez (UNA-UAM) Paraguai  
Lola Blasco Mena (UC3M) Espanha  
Miguel Ángel Cortés Rodríguez (Salamanca) Espanha  
Nuno Melin (UL. CFCUL) Portugal  
Pamela Colombo (CSIC) Espanha  
Raimundo Tavares (Advogado) – Cabo Verde  
Vicente Muñoz-Reja (UAM) Espanha

## EDITORIAL

Armindo Gedeão Jelembi<sup>1</sup>

Vivemos tempos difíceis e desafiantes. Um animal minúsculo, cuja actuação produz estragos catastróficos, vai-se espalhando à escala planetária. Invisível e silencioso, pôs de sentido ricos e pobres, poderosos e fracos, cientistas e iletrados, destapou fragilidades há muito tempo instaladas nas nossas sociedades mas que fingíamos não existirem. Alterou completamente o nosso *modus vivendi*, e há quem já profetiza que nunca mais seremos como dantes. O vírus SARS-CoV-2 é o responsável pelo actual estado de calamidade em que vivemos, já qualificado pela Organização Mundial da Saúde como sendo uma pandemia. Este vírus, causador da doença covid-19, tem sido justificação para muitas pessoas exibirem a sua preguiça intelectual. Nas instituições do Ensino Superior não é excepção, e até parece que todos pretendem comungar da mesma destrutiva ideia de que o confinamento também leva ao confinamento das ideias, das iniciativas, da investigação.

O vento mediático em que a covid-19 se transformou tem mobilizado professores e investigadores a nada fazerem. O Instituto Superior Politécnico Sol Nascente tem demonstrado o inverso: o estado actual desta doença constitui uma oportunidade para o aprofundamento do conhecimento científico. As complicadas e explícitas relações que podem ser estabelecidas entre crises e desenvolvimento devem assentar nos professores e investigadores como uma oportunidade de ouro para “apresentarem trabalho”.

É assim que se constrói um país: ultrapassando a crise, vencendo barreiras, estabelecendo um padrão de superação, em que a necessidade de acreditar nas nossas capacidades é mais forte do que o desejo de desistir. O papel das Instituições do Ensino Superior (IES) é o de serem os catalisadores da pesquisa, os centros da produção de conhecimento e de descoberta de soluções para os problemas que a sociedade nos coloca.

---

<sup>1</sup> Vice-Reitor para Extensão e Cooperação da Universidade José Eduardo dos Santos.

A revista do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente representa o desejo de vencer, de mostrar que a Ciência não tem barreiras que não as de ordem ética e que, em plena execução dos malefícios deste indesejado vírus, é possível raciocinar e exprimir pensamentos. É uma tarefa difícil, e esta mais difícil se torna diante de uma enxurrada de “professores preguiçosos” que ostenta o título para o salário e a incompetência escondida nos fatos e nos carros, deixando de exercer as suas competências para o que é essencial em troca do que é acessório, o duradouro pelo efémero, o prestígio pela vaidade.

Resulta evidente que, enquanto contrato social, a relação dos professores e investigadores universitários com a sociedade assenta no dever de, pelo menos, semestralmente apresentar um escrito de investigação sobre um tema da actualidade ou de interesse para a comunidade. Este é um *costume universitário* que reforça a autoridade científica das IES e do próprio professor ou investigador, para que o decisor judicial ou o decisor político possa acreditar no discurso universitário como solução dos problemas sempre prementes que existem na nossa sociedade.

A presente revista, além de ser um lugar específico para a publicação do resultado de processos investigativos, constitui também um importante espaço para estimular a criação cultural, o desenvolvimento do espírito científico e o pensamento crítico-reflexivo; incentiva o labor da pesquisa com o objectivo de desenvolver a Ciência e a tecnologia; promove a divulgação do conhecimento cultural e científico, incentivando o seu permanente aperfeiçoamento. Todo este esforço deve visar o desenvolvimento do bem-estar das populações.

Disse um conceituado filósofo chinês da época das dinastias, Lao-Tsé, que “quando os homens sabem que a bondade é boa, então sabem que a maldade existe”. Adianta que, “quando os homens conhecem que a beleza é bela, então sabem que a fealdade existe”. Que rica expressão filosófica e proverbial! Dela, arriscando toda a ignorância de um jurista para o conhecimento da filosofia clássica, adoptamos as mesmas palavras para dizer que, quando os universitários sabem que o conhecimento é bom, então sabem que a ignorância existe. Quando os investigadores sabem que a publicação de conhecimento produzido na Academia é uma beleza cultural, então sabem que a fealdade da falta de conhecimento existe.

## ÍNDICE

EDITORIAL.....	4
<b>ARTIGOS</b>	
<b>FILOSOFIA</b>	
REGIME DE VERDADE E MANIFESTAÇÃO DA VERDADE: DAS PRÁTICAS DE GOVERNO À DIREÇÃO DA CONDUTA DO HOMEM EM FOUCAULT .....	8
GIOVANA CARMO TEMPLE	
<b>POPULARIZAÇÃO E ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL NA DÉCADA DE 1970 – EM BUSCA DE UMA RETÓRICA DE SEGURANÇA.....</b>	<b>32</b>
RICARDO HENRIQUE RESENDE DE ANDRADE	
<b>SAÚDE</b>	
UMA PANDEMIA ESQUECIDA: REPERCUSSÃO DA PESTE BUBÔNICA NO SUL DO BRASIL.....	55
LEONOR C. BAPTISTA SCHWARTSMANN	
IMUNOPATOLOGIA RESPOSTA IMUNITÁRIA ADO SARS-CoV-2: UMA REVISÃO.....	73
MAURÍCIO CATAU	
<b>DIREITO</b>	
AS GARANTIAS DOS CONTRIBUINTES À LUZ DO DIREITO ANGOLANO .....	82
MANASSÉS CHINENDELE	
<b>SOCIOLOGIA</b>	
INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA SOBRE ABSTENÇÃO DAS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ NAS ELEIÇÕES GERAIS DE 2017, EM ANGOLA.....	105
GILDO SALVADOR	
<b>LITERATURA</b>	
UNDERSTANDING ETHNICITY, RACISM AND CULTURAL INTEGRATION: USING THEOLOGICAL TOOLS TO TACKLE RACIAL PROBLEMS.....	125

GREGÓRIO TCHIKOLA

**HOMENAGEM**

HOMENAGEM FEITA PELO PADRE ADRIANO SUPULETA AO SEU AMIGO

PADRE GRACIANO SESSENDJE KAPINGALA ..... 136



**ARTIGOS / PAPERS**



## FILOSOFIA

**Regime de verdade e manifestação da verdade: das práticas de governo à direção da conduta do homem em Foucault.**

**Truth regime and the manifestation of the truth: from government's practices to the direction of human's conduct in Foucault**

Giovana Carmo Temple\*

Resumo: O objetivo do artigo é compreender o deslocamento que Foucault faz de um discurso de verdade para uma manifestação da verdade, atribuindo um conteúdo “positivo e diferenciado”, como ele afirma no curso *Do Governo dos Vivos*, aos termos poder e saber. Para tanto, analisaremos, inicialmente, a partir dos cursos *Segurança, Território e População* e *Nascimento da Biopolítica*, o objeto e o método de pesquisa definidos por Foucault para o estudo das práticas de governo a partir do século XVIII, bem como a articulação entre regime de verdade e a pesquisa genealógica. Em seguida, veremos, no curso *Do governo dos vivos*, como o regime de verdade se recompõe de maneira significativa a partir de uma nova perspectiva de análise sobre a relação poder-saber, para a qual Foucault passa a considerar a manifestação da verdade. Este percurso é importante porque permite compreender a passagem dos estudos de Foucault das práticas de governo para o da direção da conduta do homem.

Palavras-chave: Regime de verdade. Manifestação da verdade. Poder. Saber.

Abstract: The paper aims to understand Foucault's shift from a discourse of truth to a manifestation of truth, attributing a “positive and differentiated” content, as he states in the course *On the Government of the Living*, to the terms power and knowledge. To this end, we will analyze, initially from the courses *Security, Territory and Population* and

---

\* Professora Associada de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia/UFRB. E-mail: giovanatemple@ufrb.edu.br

*The Birth of Biopolitics*, the object and the research method defined by Foucault for the study of government practices from the 18th century, as well as the articulation between regime for real and genealogical research. Next, we will see, in the course *On the Government of the Living*, how the regime of truth rebuilds itself significantly from a new perspective of analysis of the power-knowledge relationship, for which Foucault now considers the manifestation of truth. This analysis is important because it allows us to understand the passage from Foucault's studies of government practices to the direction of man's conduct.

Key-words: Regime of truth. Manifestation of truth. Power. Knowledge.

## I. Genealogia do poder e regime de verdade

No curso de 1978-1979 no Collège de France, *O nascimento da Biopolítica*<sup>2</sup>, no início da primeira aula, Foucault (2004b, p. 3/ p. 3) anuncia que o curso será um pouco a continuação do que ele havia apresentado no curso anterior, *Segurança, Território e População* (1976-1977): “reconstruir a história do que poderíamos chamar de arte de governar”. Recorda Foucault do sentido “restritivo” que ele havia dado tanto ao “governo” quanto à “arte” ao deixar de lado “tudo o que normalmente se entende, tudo o que foi entendido por muito tempo como o governo dos filhos, o governo das famílias, o governo de uma casa, o governo das almas, o governo das comunidades etc.”, para considerar, no curso anterior e neste que se inicia, “o governo dos homens<sup>3</sup> na medida

---

<sup>2</sup> As referências que se seguem das obras de Foucault indicam, primeiramente, o ano e a página da obra em francês e, na sequência, a página da tradução para o português consultada.

<sup>3</sup> Sobre o governo dos homens, eis o que afirma Foucault no curso *Segurança, Território e População* (2004a, p. 50): “A ideia de um governo dos homens que pensaria antes de mais nada e fundamentalmente na natureza das coisas, e não mais na natureza má dos homens, a ideia de uma administração das coisas que pensaria antes de mais nada na liberdade dos homens, no que eles querem fazer, no que têm interesse em fazer, no que eles contam fazer, tudo isso são elementos correlativos. Uma física do poder ou um poder que se pensa como ação física no elemento da natureza e um poder que se pensa como regulação que só pode se efetuar através de e apoiando-se na liberdade de cada um, creio que isso aí é uma coisa absolutamente fundamental. Não é uma ideologia, não é propriamente, não é fundamentalmente, não é antes de mais uma ideologia. É primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder, é em todo caso nesse sentido que podemos lê-lo”.

em que, e somente na medida em que, ele se apresenta como exercício da soberania política” (ibid. p. 3/ p. 3). A “arte de governar” não se refere, portanto, à maneira como os governantes governam, mas à análise, à reflexão, ao estudo, da melhor maneira de governar considerando uma gestão que tem como alvo, no final do século XVIII, a população. A “consciência de si” do governo teria sido o objeto de estudo de Foucault (ibid., p. 4/ p. 4) neste curso de 1978-79 se este termo não tivesse sido substituído, logo na sequência de sua ocorrência, pelo “estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política”.

Definido o objeto de estudo do curso *O nascimento da Biopolítica*, Foucault apresenta o método da sua pesquisa: abandonar os universais<sup>4</sup> para explicar a prática governamental. Os universais a que Foucault se refere são, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil. Assim, ao invés de admitir *a priori* a existência desses universais e acompanhar como a história os modifica ou comprova a sua não validade, Foucault define a sua opção “teórica” e “metodológica”: analisar a prática<sup>5</sup> governamental a partir dos diferentes jogos de verdade considerados entre si e dos jogos de verdade em referência às relações de poder<sup>6</sup>.

Não por acaso a noção de “prática” tem relevância central. É a prática que permite Foucault analisar aquilo que as pessoas fazem frente aos acontecimentos, a partir de suas racionalizações, cálculos, estatísticas, coordenando suas práticas para um regime de verdade, o qual estabelecerá, por sua vez, dicotomias como a do normal e do anormal. São as práticas, portanto, que marcam no real o que não existe e,

---

<sup>4</sup> Foucault se refere aos estudos feitos pelas análises sociológicas, históricas e pela filosofia política.

<sup>5</sup> No curso *O Nascimento da Biopolítica* (2004b, p. 21-22/ p. 26-27), Foucault, ao retomar suas pesquisas, afirma: “Afinal de contas, foi esse mesmo problema que eu me coloquei a propósito da loucura, a propósito da doença, a propósito da delinquência e a propósito da sexualidade. Em todos esses casos, não se trata de mostrar como esses objetos ficaram por muito tempo ocultos, antes de ser enfim descobertos, não se trata de mostrar como todos esses objetos não são mais que torpes ilusões ou produtos ideológicos a serem dissipados à [luz] da razão que enfim atingiu seu zênite. Trata-se de mostrar por que interferências toda uma série de práticas – a partir do momento em que são coordenadas a um regime de verdade –, por que interferências essa série de práticas pôde fazer que o que não existe (a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, etc.) se tornasse porém uma coisa, uma coisa que no entanto continuava não existindo. Ou seja, não [como] um erro – quando digo que o que não existe se torna uma coisa, não quero dizer que se trata de mostrar como um erro pôde efetivamente ser construído –, não como a ilusão pôde nascer, mas [o que] eu gostaria de mostrar [é] que foi certo regime de verdade e, por conseguinte, não um erro que fez que uma coisa que não existe possa ter se tornado uma coisa. Não é uma ilusão, já que foi precisamente um conjunto de práticas reais, que estabeleceu isso e, por isso, o marca imperiosamente no real. O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

legitimamente, submetem esta realidade à demarcação entre do verdadeiro e do falso. Por isso o termo “prática” é continuamente retomado por Foucault, particularmente ao longo dos seus escritos dos anos 70, seja para se referir às práticas disciplinares, às práticas biopolíticas, às práticas de exclusão, às práticas discursivas, às práticas de racionalização, às práticas de resistências ou às práticas de governo, para citar apenas alguns exemplos.

O abandono dos universais como método de pesquisa é reafirmado no verbete “Foucault”, escrito sob o pseudônimo Maurice Florence, em 1984. Ao definir como fio condutor de suas análises a questão “entre sujeito e verdade”, Foucault (1994, p. 634/, p. 237) explica que para tanto é necessário “certas escolhas de método”, e a primeira delas é “um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos”, considerando por universais “tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito”. E este método não se aplica apenas ao estudo da governamentalidade, mas ao da loucura, da delinquência e da sexualidade. Contudo, segue Foucault (ibid. p. 634, p. 237), recusar o universal da loucura, da delinquência, da sexualidade, não é dizer que aquilo a que essas expressões se referem “não seja nada ou que elas não passem de fantasias inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa”. Não é, portanto, afirmar simplesmente que a loucura não existe, mas “é se interrogar sobre as circunstâncias que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental (...)”. Ou, ainda, como explica Foucault no curso *O nascimento da biopolítica* (2004a, p. 5/ p. 5), o método é: “suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura?”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Em *Foucault revoluciona a história*, Paul Veyne afirma (1971, p. 226): “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células de preferência às impressões digitais?”. As teses nominalistas que Paul Veyne desenvolve nesse texto foram objeto de discussão pelo grupo de trabalho de Foucault, como relata Defert, em *Chronologie* (DE, I, p. 53/ 54): “Durante os dois anos em que tratou da ‘governamentalidade’ e da razão política liberal, o grupo de pesquisadores que intervinha em seu seminário se reuniu regularmente em seu escritório: é nesse quadro que foram analisadas as teses nominalistas de Paul Veyne, desenvolvidas em Foucault révolutionne l’histoire”.

Este método, lembra Foucault no curso *O nascimento da biopolítica* (2004b, p. 5/p.6), também conduziu suas análises no curso do ano anterior, em torno da razão de Estado, da emergência de uma racionalidade na prática governamental. Essa prática governamental, que marcava o governo das monarquias europeias até o século XVIII, permitiu governar “com base em algo que se chama Estado” e, em função desse já dado que é o Estado, definir uma prática governamental em torno do Estado que se esperava construir. Assim, a racionalização do Estado administrou o “dever-fazer do governo” de modo a identifica-lo com “dever-ser” do Estado (ibid., p. 6/ p. 6). Ou seja, nos espaços em que o Estado ainda não existia suficientemente (como nos regramentos, nas leis, nos discursos e nas estratégias que estão por se fazer), ele deveria se fazer potencializando continuamente aquilo que já era: permanente e sempre mais forte do que aquilo que quer destruí-lo. E quais foram as racionalidades utilizadas pelo Estado para que ele pudesse se fazer mantendo a sua existência? Essas racionalidades foram analisadas por Foucault no curso anterior, *Segurança, Território e População*, no interior do regime de verdade, ou seja, considerando as diferentes práticas racionalizadas (como o mercantilismo, o Estado de polícia e o aparelho diplomático-militar) e os efeitos destas práticas numa arte de governar a razão de Estado (o dever-ser do Estado).

Mas, em *O Nascimento da Biopolítica* Foucault explica que, a partir do século XVIII, a prática governamental passa a lidar com uma economia política que impõe um princípio de autolimitação da arte de governar. Esse princípio de autolimitação do governo Foucault analisa a partir da emergência de um “novo regime de verdade” (2004b. p. 21/ p. 26). Trata-se do momento em que a arte de governar alcança sua racionalidade pautada por um discurso, que tem existência a partir de um conjunto de práticas, e que legisla sobre o real estabelecendo a demarcação do verdadeiro e do falso. A racionalidade que impõe um princípio limitador à prática de governar é o liberalismo. Assim, é enquanto racionalidade, e não como teoria econômica ou princípio ideológico, que Foucault analisa o liberalismo. A racionalidade liberal se opõe à razão de Estado na medida em que, para a razão de Estado, “nunca se governa demais”, e a intervenção pública é contínua na gestão do Estado para que nada escape ao domínio do Estado e este possa alcançar o máximo de sua força; já o liberalismo é uma racionalidade que limita a atuação do Estado por considerar que “sempre se governa demais” (SENELART, 1995, p. 7-8). O liberalismo impõe, portanto, um princípio de autolimitação no interior da racionalidade governamental (da razão de Estado), a partir

do qual a questão é “governar menos, para ter eficiência máxima, em função da naturalidade dos fenômenos com que se tem de lidar” (SENELLART, 2004a, p. 333/ p. 442). Por isso, o liberalismo é “condição de inteligibilidade da biopolítica” (ibid., p. 333/ p. 442), uma vez que a organização da biopolítica encontra seu ponto de partida no momento em que uma nova razão governamental, que é o liberalismo, passa a administrar a população.

Foucault não estabelece, portanto, uma mudança no método de pesquisa em torno da razão de Estado e desta nova racionalidade que é o liberalismo, mas implica, retrospectivamente, seus objetos de pesquisa dos anos 70 em torno da loucura, da delinquência e da sexualidade a um mesmo método de pesquisa<sup>8</sup>. O que muda com esta nova racionalidade que é o liberalismo é a submissão do real à demarcação entre o verdadeiro e o falso, a partir do princípio de autolimitação da razão governamental que caracteriza o liberalismo.

Isso não significa, como adverte Foucault (2004b, p. 20/ p. 25), que a arte de governar tenha alcançado, no liberalismo, um limiar epistemológico a partir do qual ela tenha se tornado científica. A questão para Foucault é analisar como, a partir do século XVIII, a prática governamental será marcada pelo princípio de autolimitação por meio de uma coerência refletida que conecta as práticas de governo aos seus efeitos, os quais poderão ser julgados como bons ou ruins, não em função de uma lei moral ou natural, ou de uma razão do Estado que buscava equacionar a prática governamental ao seu dever-ser, mas de uma economia política que impõe uma limitação interna à racionalidade governamental. É o regime de verdade e o princípio de autolimitação da razão governamental no liberalismo que Foucault analisa neste curso de 1978-1979.

Para tanto, Foucault opta por considerar como inexistente os universais para apreender o real a partir do regime de verdade. Ou seja, analisando a articulação entre uma série de práticas que dizem respeito à forma racional, refletida, de governar, e como estas práticas estão relacionadas a um discurso que, ao mesmo tempo, torna o real inteligível e legisla sobre as práticas governamentais em termos de verdadeiro ou falso.

---

<sup>8</sup> No curso *O nascimento da Biopolítica*, Foucault (2004b, p. 22/ p. 27) afirma: “O objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

Na aula seguinte, de 17 de janeiro de 1979, Foucault (ibid. p. 35/ p. 47) afirma que o que torna o real inteligível é o fato dele ser possível: “Digamos que o que permite tornar inteligível o real é mostrar simplesmente que ele foi possível”. O que não significa, segue Foucault, considerar que o real teria sido necessário, tampouco que ele seria um possível num campo determinado de possibilidades. O real ao qual Foucault se refere é inteligível a partir de um certo regime de verdade e de um conjunto de práticas que marcam, no real, coisas que não existem.

E é em torno desta inteligibilidade do real que Foucault (ibid., pp.35-36/ pp. 47-48) explica ter organizado os seus estudos sobre a loucura, as instituições penais e a sexualidade. Com relação à loucura, “tratava-se de estudar a gênese da psiquiatria a partir e através das instituições de encerramento que estavam original e essencialmente articuladas a mecanismos de jurisdição em sentido bastante lato”, as quais “sustentadas, substituídas, transformadas e deslocadas por processos de veridicção”. Com relação às instituições penais, tratava-se de estudar como, “nessas instituições penais fundamentalmente ligadas a uma prática jurisdicional, tinha se formado e se desenvolvido certa prática veridicional que começava a instituir”, com o auxílio da criminologia, da psiquiatria, “a questão veridicional que está no cerne do problema da penalidade moderna”, ao ponto de “embaraçar” a sua jurisdição substitui a questão “o que você fez? pela questão: quem é você?”. Com relação à sexualidade, trata-se de estudar um certo número de instituições que buscaram identificar, por meio de práticas como a confissão, a direção da consciência, o relatório médico, os exames, “o momento em que se fez a troca e o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais, que definem o que é permitido e o que é proibido, e a veridicção do desejo, que é aquilo em que se manifesta atualmente a armadura fundamental do objeto ‘sexualidade’”.

Como se vê, para Foucault, a relação entre verdade e realidade sempre esteve presente em suas pesquisas dos anos 70, não a partir de uma perspectiva epistemológica, mas de uma genealogia para cujas práticas constituem a racionalidade da razão de Estado, inclusive nesta nova racionalidade que é o liberalismo. O real se torna possível, dirá Foucault (ibid. p. 37/ p. 49), pela “genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que se formula o direito e em que se formula o que pode ser verdadeiro ou falso”.



Mas, que efeitos são esses que Foucault identifica nos inúmeros cruzamentos entre jurisdição e veridicção, cuja realidade não se reporta às racionalidades historicamente sucessivas? Em uma entrevista de 1977<sup>9</sup>, ao ser perguntado se concordaria com o caráter de ficção atribuído às análises de *História da Sexualidade I*, Foucault afirma que a ficção é para ele “um problema muito importante”(DE III,1994, p. 236/ p. 43), e formula sua resposta tendo como referência toda a sua pesquisa desenvolvida: “tenho consciência de que sempre escrevi somente ficções”. Contudo, completa Foucault, “nem por isso quero dizer que isso esteja fora da verdade”. É sobre como o discurso de verdade fabrica algo que não existe que Foucault pensa a ficção: “Parece-me que há possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e provocar, de algum modo, que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que ainda não existe, que, então, ‘ficcione’”. Assim, continua Foucault, “‘ficcione-se’ história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira; ‘ficcione-se’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdadeira história”. Ao afirmar que as suas ficções não estão “fora da verdade”, é preciso compreender de que verdade Foucault se refere. Esta questão é um problema importante não porque Foucault reconheça que ele tenha feito “ficção”, mas porque suas análises incidem sobre “ficções”, ou melhor, sobre o regime de verdade e as práticas que inscrevem no real algo que não existe.

Ao retomar, no curso de 1978-1979, seus estudos em torno da loucura, da delinquência e da sexualidade, Foucault o faz convergindo essas pesquisas a uma questão que é política e que diz respeito ao exercício do poder racionalizado. É a relação entre poder e saber, do político ao epistemológico, que mostra como nos vinculamos à verdade por meio de regimes de verdade articulados com regimes jurídico-políticos. Foucault não fala de como, por um erro, uma ilusão ou ideologia, a loucura, a doença, a delinquência, a sexualidade, tenham se tornando alguma coisa que continua não existindo. Mas de como um regime de verdade colocou em funcionamento uma série de práticas que marcaram o real.

O regime de verdade considerado no interior da relação poder-saber atualiza, no curso de 1978-1979, o sentido de regime de verdade que Foucault atribuí a esta

---

<sup>9</sup> Trata-se da entrevista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* (n. 247, 1º a 15 de janeiro de 1977), DE III, pp. 228-236.



expressão quando ela aparece, pela primeira vez<sup>10</sup>, em *Vigiar e Punir*<sup>11</sup>, livro publicado em 1975. Ao se referir ao funcionamento do novo sistema penal, definido pelos códigos dos séculos XVIII e XIX, e de como se compõe uma série de práticas na justiça criminal moderna com a integração de elementos extrajurídicos do campo do saber (como a psiquiatria, a psicologia, a pedagogia etc.), Foucault explica que um regime de verdade passa a cumprir um papel inédito na justiça criminal. É o momento em que técnicas e discursos “científicos” se formam e se entrelaçam à prática punitiva.

Não é apenas no curso o *Nascimento da Biopolítica*<sup>12</sup> que Foucault se refere ao “par” práticas e regime de verdade como o conjunto de estratégias que permitem estabelecer, a propósito de um discurso, quais enunciados serão caracterizados como verdadeiros ou falsos. Esta é uma análise que encontramos em Foucault quando ele trata da loucura, da delinquência e da arte de governar (na razão de Estado e no liberalismo). Já no curso *Do governo dos vivos*, de 1979-1980, Foucault reflete o regime de verdade de modo diferente daquele que vinha fazendo até então. A questão aqui é analisar por quais procedimentos, visando atingir quais fins, um sujeito se inclina a uma manifestação de verdade. O sujeito não é mais apenas objetivado pela relação saber-poder que caracterizava o regime de verdade na governamentalidade; aqui o sujeito tem um papel ativo na medida em que é ele que se inclina a uma manifestação de verdade. Foucault adota neste curso de 1979-1980 um novo método de pesquisa ao atribuir um conteúdo “positivo e diferenciado” aos termos poder e saber, a partir do qual a questão será analisar a relação entre poder e saber a partir da manifestação de verdade. Vejamos, assim, como estas questões são desenvolvidas por Foucault neste curso.

## II. Uma nova perspectiva à relação poder-saber

A análise da relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade inicia o curso de 1979-1980, *Do governos dos vivos*, especificamente com as relações

---

<sup>10</sup> Cf. Michel Senellart, Situação do curso (*Du gouvernement des vivants*) pp. 341-343, 2012. Também sobre esse assunto, conferir Daniele Lorenzini: "What is a 'Regime of Truth'?", in: *Le foucauldien*, 1/1 (2015).

<sup>11</sup> Cf. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 27 (1975).

<sup>12</sup> Em um texto de 1976, antes portanto do curso o *Nascimento da Biopolítica*, intitulado a “A função política do intelectual” (*DE III*, pp. 109-111), Foucault analisa a relação entre verdade e poder e o regime de verdade que faz funcionar mecanismos e instâncias que distinguem os discursos entre verdadeiros e falsos.

entre o ritual de manifestação da verdade e o exercício do poder utilizados pelo imperador romano Sétimo Severo. A manifestação da verdade estava representada pelo céu que o imperador havia mandado pintar, no teto da sala onde fundamentava e justificava as sentenças que proferia, conforme o céu no dia do seu nascimento, “com a conjugação das estrelas que havia presidido o seu nascimento e por conseguinte ao seu destino” (FOUCAULT, 2012, p. 3/p. 3). Trata-se, assim, da justificação de um reinado por uma ordem regida pelos astros, comprovando que a fortuna do imperador era fatal, inacessível, impossível de ser alterada por um rival ou conspirador. O céu astral funcionava, ainda, como uma manifestação suplementar da verdade para o exercício do poder em um conhecimento que corresponde a uma “aleturgia”. E Foucault passa a utilizar a “aleturgia” neste curso como o “conjunto dos procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (ibid., p. 8/p. 8). Ainda, segue Foucault (ibid., pp. 8-9/ p. 8), “de uma maneira bárbara e áspera, a produção de verdadeiro na consciência dos indivíduos por procedimentos lógico-experimentais, não é mais que, no fim das contas, uma das formas possíveis de aleturgia”. Retomando que em grego o exercício do poder é denominado “hegemonia”, no sentido de “se encontrar à frente dos outros, de conduzi-los e de conduzir de certo modo a conduta deles”, Foucault afirma que “não há hegemonia sem aleturgia” (ibid. p. 8/ p. 8).

O que permanece da aleturgia nos processos de racionalização da arte de governar é o que Foucault desenvolve, no curso de 1979-1980, em torno da noção de governo dos homens pela verdade. Como Foucault faz isso? Não é se “livrando da noção saber-poder presente em suas análises sobre a loucura, as práticas punitivas, a sexualidade e a governamentalidade, mas é atribuindo um conteúdo "positivo e diferenciado" aos termos poder e saber<sup>13</sup>. Ao estabelecer uma nova perspectiva de pesquisa à relação poder-saber, Foucault elabora a noção de saber em direção ao problema da verdade. A partir daí, a análise da arte de governar - enquanto racionalidade que elabora as práticas de governo e que considera o liberalismo como

---

<sup>13</sup> Diz Foucault (2012, p. 13/p. 13): "Livrar-se da noção de saber-poder como se livrou da noção de ideologia dominante. Enfim, quando digo isso, sou perfeitamente hipócrita, pois é evidente que ninguém se livra do que pensou como se livra do que pensaram os outros. Por conseguinte, serei certamente mais indulgente com a noção saber-poder do que com a de ideologia dominante, mas é a vocês que cabe me censurar por isso. Na incapacidade, portanto, de me tratar a mim mesmo como pude tratar dos outros, direi que se trata, essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder".

arte racional de governo - deverá considerar que o exercício do poder remanejou manifestações de verdade que eram características do exercício do poder, como as de Sétimo Severo, mas também do poder principesco do século XVI, de maneira a tornar útil e passível de cálculo manifestações de verdade que eram da ordem do adivinho, do astro, do bruxo, do astrólogo.

Mas, não é na relação entre poder e saber da razão de Estado que Foucault tratará a manifestação de verdade. É no governo dos homens pela verdade que Foucault encontrará espaço para desenvolver a relação entre poder e manifestação de verdade, senão substituindo, pelo menos ampliando a compreensão de poder para a de governo dos homens pela verdade. Para tanto, na primeira aula deste curso, Foucault (ibid., p. 12/ p. 12) identifica dois deslocamentos feitos por ele: o primeiro ia da noção de ideologia dominante à de saber-poder; o segundo, objeto deste curso, da noção de saber-poder à de governo pela verdade. Com relação ao primeiro deslocamento, o saber tinha como função analisar as oposições entre científico e não-científico, entre verdadeiro e falso, entre realidade e ilusão a partir de práticas constitutivas de objetos e de conceitos; já o poder tinha por função substituir o entendimento de um sistema dominante de poder por técnicas e práticas de exercício do poder. Este deslocamento está presente, como vimos, nas análises que Foucault faz ao longo dos anos setenta sobre a loucura, a delinquência, as práticas punitivas, a razão de Estado, a sexualidade. É com relação ao segundo deslocamento, feito no interior de seus próprios escritos, que Foucault pretende dar um conteúdo “positivo” e “diferenciado” à noção saber-poder ao passá-la para a de governo da verdade. Com isso, o deslocamento é do saber para o problema da verdade e do poder para a noção de governo enquanto procedimentos e estratégias para a direção da conduta dos homens.

Para desenvolver a relação entre exercício do poder e a manifestação da verdade, detenhamo-nos primeiramente no conteúdo “positivo” e “diferenciado” que Foucault atribui à noção saber-poder. Para tanto, o estudo do cristianismo primitivo será central. Isto porque, o conteúdo positivo e diferenciado à relação saber-poder que o exercício do poder e as manifestações de verdade promovem está relacionado à relação que o sujeito estabelece com as manifestações de verdade e a produção de uma subjetivação em termos de uma relação de si para consigo, cujo modelo que conhecemos não é outro

senão o cristão. Com o cristianismo, temos um mecanismo perpétuo da falta<sup>14</sup> articulado à obediência permanente a um número de leis intrínsecas à história das relações entre verdade e subjetividade no ocidente cristão. O esquema de subjetivação cristã caracteriza-se de maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre a mortificação de si e a produção da verdade de si mesmo, não pela fé, mas pela falta tal como ela aparecerá na penitência. Ou seja, a questão não está no pertencimento do sujeito à verdade ou no da verdade ao sujeito, mas na ruptura: o que acontece com o sujeito quando, rompendo com a verdade pela falta cometida, volta a ser aquele mesmo com o qual havia rompido no momento do batismo<sup>15</sup>. Esta análise implica na compreensão do mecanismo da falta e do regime de verdade como possibilidade de perscrutar o caráter positivo e diferenciado da manifestação de verdade frente à relação saber-poder.

### III. O poder e a manifestação da verdade

Como vimos, no curso de 1978-79, *O nascimento da biopolítica*, Foucault analisa a relação saber-poder em torno de um regime de verdade baseado no princípio de autolimitação do Estado. E, de maneira retrospectiva, Foucault problematiza neste curso uma série de práticas ligadas ao regime de verdade que inscreveram no real um discurso de verdade sobre a loucura, a delinquência e a sexualidade. Aqui, o regime de

---

<sup>14</sup> Isso não significa que, para Foucault, a noção de falta tenha sido introduzida pelo cristianismo. Na aula de 27 de janeiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*, Foucault (2012, p. 182/ p. 171) explica que foi o “mundo grego e o mundo romano” que conheceu, codificou, analisou o que seria a falta, a infração e as suas consequências. As regras do direito, a ideia de uma filosofia que seria essencialmente moral, com regras de existência, codificação das condutas, definição do bem e do mal, do conveniente e inconveniente, justo ou injusto, legal ou ilegal, “é absolutamente característico das civilizações grega e romana”. Justamente por isso a definição da falta era central. Para Foucault (ibid., p. 182/ p. 171), “[...]. O mundo grego-romano é um mundo da falta. É um mundo da falta, é um mundo da responsabilidade, é um mundo da culpa. Da tragédia grega ao direito romano, em certo sentido só se trata disso. E a filosofia grega, a filosofia helenística é uma filosofia da falha, da falta, da responsabilidade, das relações do sujeito com a sua falta”. O que o cristianismo fez foi, para Foucault, introduzir o problema do “*peccatum*” (do pecado), não na inocência, mas em relação a ela: “em relação à luz, em relação à libertação e em relação à salvação”. O cristianismo pensou a falta a partir da “*recaída*”. Para Foucault (ibid., p. 183/ p. 172), o cristianismo “se defrontou com o problema de saber de que modo o sujeito, tendo alcançado a verdade, podia perdê-la, de que modo, nessa relação que afinal é concebida como uma relação fundamentalmente irreversível de conhecimento, pode se produzir algo como a recaída do conhecimento no não-conhecimento, da luz na escuridão e da perfeição na imperfeição e na falta”. Ou seja, para Foucault (ibid., p. 183/ p. 172) o cristianismo não se ocupou da questão “do sujeito em sua relação positiva com a verdade”, mas “o que acontece com a verdade quando o sujeito vai à verdade” (aqui o sujeito rompe com ele mesmo em busca da verdade), no caso do batismo; e também o que acontece com o sujeito quando este, tendo estabelecido a uma relação com a verdade pelo batismo, recai numa falta pessoal e individual (aqui o sujeito rompe com a verdade e volta “aquele si mesmo”, com o qual havia rompido no batismo), que é o caso da penitência.

<sup>15</sup> Cf. Foucault, *Do governo dos vivos*, 2012, p. 183/ p. 172).

verdade corresponde ao domínio do conhecimento e às técnicas de exercício do poder que tornam, a propósito dos discursos, um certo enunciado verdadeiro ou falso. Esse regime de verdade, ou de veridicção, compreendia a análise das práticas discursivas e a relação destas com as práticas de exercício do poder.

Já o regime cristão da verdade permite a análise do porquê nos obrigamos com o reconhecimento da verdade, com o ato da verdade, não apenas pela fé, mas, sobretudo, a partir do reconhecimento das faltas pessoais e individuais. Comparando o curso de 1978-1979 com o de 1979-1980, vemos o deslocamento de uma análise focada no sujeito objetivado pelas práticas discursivas para a de um sujeito ativo que se faz agente de uma manifestação de verdade, de um sujeito que diz a verdade sobre si mesmo. Por isso o conteúdo positivo e diferenciado do saber na manifestação da verdade é uma verdade que se manifesta na forma da subjetividade. Com o cristianismo temos, para Foucault (ibid., p. 221/ p. 204), o aparecimento de um longo processo em que “se elabora a subjetividade do homem ocidental”, entendendo por subjetividade “a relação de si consigo”.

Na aula de 30 de janeiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos*, após retomar o objetivo de suas pesquisas anteriores, particularmente sobre a loucura, o crime e a punição, e o modo pelo qual elas se opunham a uma perspectiva universalista e humanista, Foucault surpreende e afirma que o que ele vem propondo “seria antes uma espécie de anarquologia”<sup>16</sup>, procedimento apresentado nos seguintes termos:

[...] voltemos agora à questão de que gostaria de falar esse ano: o governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade. Por que, de que forma, numa sociedade como a nossa existe um vínculo tão profundo entre o exercício do poder e a obrigação, para os indivíduos, de serem atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita? Que relação existe entre o fato de ser sujeito numa relação de poder e sujeito pelo qual, para o qual e a propósito do qual se manifesta a verdade? O que é esse duplo sentido da palavra “sujeito”, sujeito numa relação de poder, sujeito numa manifestação de verdade?”. (FOUCAULT, 2012, p. 79/ pp. 74-75).

---

<sup>16</sup> Conferir esta passagem em *Do Governo dos vivos*, 2012, pp.77-78/ pp. 73-74.

Sobre esse duplo sentido da palavra “sujeito”, sujeito numa relação de poder e sujeito numa manifestação de verdade, é neste segundo sentido que Foucault reconhece o sujeito como agente ativo no procedimento de manifestação de verdade. Inserido no procedimento da aleturgia, o sujeito é capaz de consumir o ato de dizer a verdade, sendo a propósito de si mesmo que se descobre a verdade. Este reconhecimento refletido da verdade é a confissão: quando o sujeito se dirige a si mesmo, se reconhece como objeto do ato da verdade e manifesta, por seu discurso, a confissão de sua falta ou mérito<sup>17</sup>. Prática cristã de regime de verdade, a confissão não constitui uma adesão à verdade, como a fé exige no momento em que o indivíduo adere a uma verdade intangível e revelada, como a revelada por São Paulo sobre a ressurreição<sup>18</sup>. Na confissão, explora-se indefinidamente os segredos individuais sobre os quais é o próprio sujeito que promove a manifestação de verdade. É ao lado do cristianismo primitivo que Foucault problematiza a constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos refletidos de verdade<sup>19</sup>.

Destes dois regimes de verdade, a profissão de fé e a confissão - o primeiro o ato de verdade em forma de crença e, o segundo, a obrigação que os indivíduos assumem para si de manifestar suas verdades secretas e individuais -, é a confissão portanto que se vincula ao regime político de obrigações e que compõe as análises de Foucault em torno do governo dos homens pela manifestação da verdade na forma da subjetividade. A confissão é o caminho para Foucault problematizar a “força do verdadeiro, vontade de saber, poder da verdade” nos seguintes termos:

[...] como é que os homens, no Ocidente, se vincularam ou foram levados a se vincular a manifestações bem particulares de verdade, manifestações de verdade nas quais, precisamente, eles mesmos é que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental está vinculado à obrigação de manifestar em verdade o que ele próprio é? Como ele se vinculou, de certo modo, a dois níveis e de duas formas, de um lado à obrigação de verdade, e em segundo lugar ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como eles se vincularam à obrigação de se

---

<sup>17</sup> Sobre a confissão (*l'aveu*), a propósito do cristianismo, conferir a aula de 06 de fevereiro do curso *Do Governo dos vivos*, 2012, p. 100/ p. 94.

<sup>18</sup> Cf., por exemplo, sobre o assunto, o livro de Alain Badiou, *São Paulo* (2009).

<sup>19</sup> Cf. Foucault, *Do governo dos vivos*, 2012, p. 81/ p. 76.

vincular a si mesmos como objeto de saber? (FOUCAULT, 2012, p. 99/ p. 92).

O conjunto de questionamentos desta passagem reflete a dimensão e a utilização que Foucault faz do regime de verdade. É a força que nós atribuímos à verdade, e os efeitos decorrentes dos vínculos que estabelecemos com a manifestação da verdade, que conduzem a análise de Foucault sobre como nós nos vinculamos ou somos levados a nos vincular com manifestações de verdade. É a história do poder da verdade, da força do verdadeiro, à qual nos vinculamos para nos manifestarmos como objeto de verdade que Foucault analisa, por isso que este regime de verdade está vinculado a regimes políticos e a regimes jurídicos, indo do “político ao epistemológico”. Neste sentido, articulando estas análises às suas pesquisas anteriores, o regime da loucura é, ao mesmo tempo, explica Foucault (ibid., p. 99/ p. 93), “regime de verdade, regime jurídico e regime político”, ainda: “Há um regime da doença. Há um regime da delinquência. Há um regime da sexualidade”. O regime de verdade articula, assim, a manifestação de verdade, incluindo os seus procedimentos, aos sujeitos que são os operadores, as testemunhas ou os objetos da manifestação de verdade (ibid., p. 98/ p. 91). Foucault não se refere a um saber que toma o sujeito como objeto de conhecimento, mas a um regime de verdade que analisa o verdadeiro considerando a força que atribuímos a ele e o modo pelo qual a ele nos vinculamos. Eis o caráter positivo e diferenciado do saber pensado em termos de um regime de verdade.

Considerando os regimes de verdade que o cristianismo institucionalizou é que Foucault chegará à análise da subjetivação do homem ocidental como um processo que se inicia com o regime de verdade da confissão. Entendendo por subjetivação “o modo de relação de si consigo” (ibid., p. 221/ p. 204), o dizer a verdade sobre si mesmo foi um ritual inaugurado pelo cristianismo a partir de dois procedimentos: a verbalização detalhada pelo sujeito sobre a falta que cometeu e os procedimentos de descoberta, conhecimento, exploração de si. Por meio deste ritual, o sujeito vai do desconhecido ao conhecido e passa a ser para ele mesmo um objeto a conhecer (ibid., p. 221/ p. 205). Este procedimento não se dá na instituição nem do batismo nem da penitência, mas na



ascese<sup>20</sup>, ou seja, no momento em que o homem se colocou continuamente como o controlador, o inspetor, o fiscalizador, de si mesmo, quando o exame da sua consciência é um trabalho infundável obrigatório para a instrução da sua própria conduta.

Ainda sobre a manifestação da verdade individual e a remissão das faltas, algumas palavras sobre estas três práticas organizadas pelo cristianismo, a saber, o batismo, a penitência eclesial e a direção da consciência (ibid., p. 101/ p. 94). O batismo é o ritual marcado pelo signo da escolha e do saber por ser a relação de conhecimento do sujeito com Deus e consigo mesmo por meio da iluminação divina. Com relação à penitência, Foucault (ibid., p. 104/ p. 98) se detém na análise de Tertuliano, pois foi ele “que teve essa ideia maravilhosa de inventar o pecado original”, o qual tornou a prática da penitência uma obrigação ao fiel, já que o batismo não é suficiente para livrar o sujeito corrompido desde o nascimento dos assaltos do demônio. Assim, o medo da remissão dos pecados acompanha o fiel, que é corrupto por natureza, a vida inteira, e a sua salvação está na disciplina da penitência. Lembremos que Tertuliano soma à ideia da transmissão da falta original pelo sêmen a de que há dois sêmens, o da alma e o do corpo, solidários em suas imperfeições, e que desde a falta original, a primeira mancha destes sêmens, os sêmens sucessivos que se propagam de geração em geração proporcionam, em cada ser que nasce, uma natureza profundamente pervertida<sup>21</sup>. A penitência reflete o problema da recaída que o cristianismo precisou resolver: o que fazer com aqueles que dirão não à verdade alcançada no batismo? Se no batismo o sujeito rompia consigo mesmo para alcançar a verdade, o problema da penitência não é a falta, mas o pecado cometido no momento em que, rompendo com a verdade alcançada no batismo, o sujeito volta àquele si mesmo com o qual havia rompido no momento do batismo.

A prática da direção, a prática do exame de consciência<sup>22</sup>, ocupa as análises de Foucault nas duas últimas aulas do curso *Do governo dos vivos*. Aqui, vemos como a institucionalização no cristianismo da prática do exame de consciência aparece tardiamente e não se confunde com o poder pastoral. A relação entre subjetividade e

---

<sup>20</sup> A ascese está entre os exercícios espirituais da filosofia antiga, particularmente dos estoicos e epicuristas, e designa, para Foucault, “a busca, a prática, a experiência mediante as quais o sujeito opera sobre si próprio as transformações necessárias para ter acesso à verdade” (Foucault, 2001, p16). Conferir, sobre esse assunto, o artigo de César Candiotto Subjetividade e Verdade no último Foucault, 2008.

<sup>21</sup> Cf. Foucault, 2012, p. 119/113.

<sup>22</sup> Este tema aparece no curso de 1974-75, *Os anormais*, particularmente nas aulas dos dias 19 e 25 de fevereiro de 1975.



verdade que o exame de consciência estabelece não diz respeito ao conteúdo objetivo da ideia, e sua prática não tem por objetivo descobrir se a ideia é verdadeira ou não, se o sujeito tem razão de ter este ou aquele pensamento. Não é, portanto, a questão da verdade sobre o que o fiel pensa que o exame de consciência tem por objeto de análise; o exame de consciência incide sobre a origem do pensamento, a qualidade do pensamento e como ele foi formulado. O exame de consciência proposto pelo cristianismo é feito considerando, inicialmente, não o conteúdo objetivo da ideia do fiel, a questão se relaciona “à realidade material da ideia na incerteza do que sou, na incerteza do que acontece no fundo de mim”(ibid., p. 297/ p. 275); não é a questão da verdade sobre a ideia do fiel que o exame de consciência se propõe a analisar, “é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia”.

Foucault (ibid., pp. 297-298/ p. 275) destaca que esta é “uma flexão muito importante na história das relações entre verdade e subjetividade”. Isto porque, o gênio maligno é “o tema absolutamente constante da espiritualidade cristã. De Evágrio Pôntico ou de Cassiano até o século XVII, o fato de que há em mim algo que pode me enganar e que nada me garante que não serei enganado, ainda que eu tenha certeza de não me enganar, é absolutamente fundamental”. Com Descartes, a relação verdade-subjetividade “pende para outro sentido”: sendo enganado ou não, há uma verdade indubitável, a saber, para que o sujeito se engane ele tem que ser, existir. Para Foucault (ibid., p. 298/ p. 275), Descartes faz o “eu não me engano” resultar “do perigo fundamental de ser-enganado e da dúvida espiritual infinda que a prática cristã da direção e do exame de consciência havia introduzido nas relações entre subjetividade e verdade”.

Assim, enquanto Descartes oporá ao fato de ser enganado a certeza de que para ser enganado o sujeito precisa existir, a espiritualidade cristã imporá ao fiel a obrigação de dizer permanentemente a verdade de si mesmo ao reconhecer as suas faltas. Desta maneira, ao fiel corrompido desde o nascimento se impõe a perpétua discursivização de si mesmo para um outro, a obrigação de expor o mais profundo segredo, produzir a verdade no momento em que o fiel faz aparecer em si algo que nem ele sabia que existia, mas que só foi descoberto por este trabalho de aprofundamento contínuo de si sobre si. O paradoxo da aleturgia está posto: “que essa aleturgia de mim, essa necessidade de produzir a verdade que sou, essa necessidade de aleturgia é fundamentalmente ligada [...] à renúncia a si mesmo” (ibid., p. 303/ p. 280). A

produção da verdade sobre si mesmo é correlata da renúncia de si, já que ao revelar a sua mais profunda verdade, a verdade das suas vontades – o objeto proibido do desejo, a falta produzida pelo erro – o fiel revela quem ele é e, neste momento, se impõe para ele, a fim de garantir a sua salvação, que suas vontades sejam substituídas pela do outro. Eis o esquema da subjetivação cristã: “um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo” (ibid., p. 306/ p. 280). Foucault conclui o curso retomando Sétimo Severo: diferentemente dele, o cristão não tem “a verdade do mundo pintada acima da sua cabeça”, essa verdade “o cristão tem no fundo de si mesmo e é atrelado a esse segredo profundo, ele esta infinitamente debruçado sobre si e infinitamente obrigado a mostrar ao outro o tesouro que seu trabalho, seu pensamento, sua atenção, sua consciência, seu discurso não param de extrair deles”(ibid. p. 306/ p. 283). Daí que a discursivização da própria verdade não é apenas uma obrigação, mas é uma das nossas primeiras formas de obediência.

É, portanto, na análise da produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo, desvinculado de estratégias restritivas do discurso, que está o conteúdo positivo e diferenciado da relação poder-saber no curso *Do governo dos vivos*. Uma vez que a obrigação é de dizer toda a verdade sobre si, uma verdade desconhecida inclusive pelo sujeito, por isso a necessidade de uma “flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo” (ibid., p. 305/ p. 282) como forma de obrigação e de obediência. Mas, sobre a institucionalização das relações verdade-subjetividade pela obrigação de dizer a verdade sobre si a partir do cristianismo, resta o desenvolvimento da forma de poder que organiza o vínculo ente verdade e subjetividade que Foucault não desenvolve neste curso<sup>23</sup>.

#### **IV. Considerações finais**

Para concluir, retomamos dois textos de Foucault, o primeiro de 1976 e o segundo de 1971-72, nos quais Foucault problematiza a relação saber-poder e o modo

---

<sup>23</sup> Cf. aula de 26 de março de 1989, do curso *Do governo dos vivos*. (2012, p. 306/ p. 283).

pelo qual nos relacionamos com a manifestação da verdade, ainda que esta questão não tenha sido posta, ao menos não explicitamente, por Foucault nestes dois textos.

Em uma entrevista de junho de 1976 para A. Fontana e P. Pasquino, ao falar sobre o problema dos intelectuais, motivado pela pergunta sobre como é possível servir-se dos resultados de suas pesquisas para a luta cotidiana, Foucault discorre sobre a verdade, mais especificamente, em mostrar como a verdade não está fora do poder e nem existe sem poder. A resposta de Foucault destaca que no momento presente a função do intelectual específico<sup>24</sup> deve ser “reelaborada” considerando que este intelectual é alguém que ocupa uma função específica ligada a um dispositivo de verdade. Ou seja, Foucault chama atenção para o fato de que o discurso do intelectual específico tem efeitos “regrados de poder”, e por isso mesmo define, na realidade, o verdadeiro e o falso. E, na sequência, afirma Foucault (*DE III*, p. 158/ pp.32-33):

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, as maneiras como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto dos que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Por carregar uma tripla especificidade, a saber, da sua posição de classe, das suas condições de vida e de trabalho, e da sua condição intelectual, o intelectual específico tem “a especificidade da política de verdade em nossas sociedades”. E por isso sua posição é importante: ele tem condições de lutar no nível “desse regime de verdade tão essencial às estruturas e funcionamento de nossa sociedade” (*ibid.*, p.159/ p. 33). Nesse sentido, sobre como utilizar de suas pesquisas para as lutas cotidianas, Foucault afirma que a verdade, ela própria, é poder, e que por isso pretender liberar a verdade de todo sistema de poder seria uma quimera. E conclui: “a questão política, em suma, não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade. Daí a importância de Nietzsche” (*ibid.*, p. 160/ 34).

---

<sup>24</sup> Sobre esse assunto, conferir a entrevista com Deleuze, Os intelectuais e o poder, *DE II*, pp. 306-315.

Em um texto escrito no final de 1971, intitulado *O discurso de Toul*, motivado pela relatório escrito pela psiquiatra Dra. Édith Rose e pelo depoimento que ela havia prestado ao inspetor-geral da penitência de Toul, sobre os motins aí ocorridos no final de dezembro de 1971, Foucault afirma que a atitude da psiquiatra foi a de um intelectual específico. Mas o que disse a Dra. Rose em seu depoimento? Ela relatou o que “já se sabiam de um saber vago e agora familiar: homens, durante dias, com os pés e pulsos amarrados em uma cama; tentativas de suicídio quase todas as noites; a alternância regular das punições e dos calmantes, solitárias-injeções, calabouço-Valium” (*DE*, II, pp. 236-237 /p. 76). A Dra. Édith Rose denunciou o sistema ao relatar a violência que ocorria na prisão sem, contudo, falar desta verdade a partir de gráficos, estatísticas, resultados, relatórios. Por ocasião de um outro depoimento aos delegados que acompanhavam o caso, ela é questionada se “jurava” ter visto que os detentos em contenção não estavam desamarrados nos momentos das refeições. Mas, sobre isto, ela havia dito que sabia a verdade, qual seja, que os detentos ficavam amarrados, porque um guarda havia relatado para ela o tempo que era perdido tendo que desamarrar os detentos para suas necessidades. Neste momento, um reverendo padre que acompanhava o depoimento, insistia em dizer à Dra. Rose que era muito grave, para um médico, jurar quando não se havia visto. Sobre isso, finaliza Foucault (*ibid.*, p. 238/ p. 78): “Eu supliquei à Dra. Rose que perguntasse a esse reverendo padre se ele tinha visto, com os seus olhos, o homem com pés e mãos pregados, entre os dois ladrões”.

#### **Referências bibliográficas:**

CANDIOTTO, Cesar. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.31(1), 2008, p.87-103.

DEFERT, D. Chronologie. *Dits et écrits I*, t. I. Paris: Gallimard, 1994, p. 13-64.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Gallimard/ Seuil, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Seuil/Gallimard, 2001.

- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Seuil/Gallimard, 2004b.
- FOUCAULT, M. *Les anormaux*: cours au Collège de France (1974-1975). Paris: Gallimard/ Seuil, 1999
- FOUCAULT, M. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território e população*. Curso no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, 2004.
- FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução Eduardo Brandão. Martins Fontes, 2014.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, no 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em:  
<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>
- FOUCAULT, M. Foucault (n. 345). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. Foucault. *Ditos e escritos V*. Ética, sexualidade, política. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Elisa Monteiro. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps (n. 197). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. As relações de poder passam para o interior dos corpos. *Ditos e escritos IX*. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, M. La fonction politique de l'intellectuel (n. 184). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

- FOUCAULT, M. A função política do intelectual. Ditos e escritos VII. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- FOUCAULT, M. 281 Entretien avec Michel Foucault (N. 281). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. Les intellectuels et le pouvoir (n. 106). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. *Ditos e escritos IV*. Estratégia, poder-saber. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault (n. 192). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. *Ditos e escritos IX*. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, M. Le discours de Toul (n. 99). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. O discurso de Toul. Ditos e escritos X. Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta ; tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- LORENZINI, Daniele. "What is a 'Regime of Truth'?", in: *Le foucauldien*, 1/1 (2015), DOI: 10.16995/lefou.2. Disponível em: <https://michel-foucault.com/2013/10/31/what-is-a-regime-of-truth-2013/>
- SENELLART, Michel. A Crítica da Razão Política em Michel Foucault. *Tempo Social. Re- vista de Sociologia da USP*, São Paulo, N. 7, 1995.
- VEYNE, Paul. *Commente on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971.

**POPULARIZAÇÃO E ENSINO DE FILOSOFIA NO BRASIL NA DÉCADA DE  
1970 – EM BUSCA DE UMA RETÓRICA DE SEGURANÇA  
POPULARIZATION AND TEACHING OF PHILOSOPHY IN BRAZIL IN THE  
1970S - IN SEARCH OF A SAFETY RHETORIC**

Ricardo Henrique Resende de Andrade<sup>25</sup>

**Resumo**

Este artigo retoma o debate realizado na mesa-redonda sob o título “Por que filósofo?”, promovida pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), em sua Reunião Anual, realizada em julho de 1975, na cidade de Belo Horizonte, no sudoeste brasileiro. Neste evento as preleções de José Arthur Giannotti e Gerard Lebrun abordaram a experiência histórica e cultural da filosofia como instituição acadêmica no século passado. Giannotti e Lebrun apresentaram algumas possibilidades e justificativas para a popularização e o ensino da filosofia no Brasil em plena vigência da ditadura militar na década de 1970. Meu objetivo neste trabalho é confrontar as posições desses autores com o modelo de formação acadêmica adotado pela Universidade de São Paulo (USP) que influenciou de modo determinante a institucionalização da filosofia no Brasil. Como um trabalho filosófico de cariz essencialmente técnico, como o praticado pela USP, poderia estar a salvo dos riscos potenciais da vulgarização da filosofia ao circular como mercadoria no espaço público? O evento da SBPC, em 1975, reinaugura uma reflexão sobre o tema da responsabilidade quanto a divulgação da filosofia no País sob a ótica dos filósofos acadêmicos. Trata-se de uma tentativa de responder ao duplo desafio de preservar a excelência das produções teóricas universitárias e ao mesmo tempo ampliar a comunidade filosófica e o interesse social pela filosofia, ainda que sob sucessivos governos autoritários.

**Palavras-Chave:** Ensino de Filosofia; Popularização da filosofia; Filosofia acadêmica; Universidade de São Paulo; Giannotti; Lebrun; Brasil.

**Abstract**

This article resumes the debate which took place at the round table titled “Why philosopher?”, Promoted by the Brazilian Society for the Progress of Science

---

<sup>25</sup> Doutor em Ciências da Educação pela Universidade do Minho (Portugal) e professor do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (Brasil).



(*Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência- SBPC*), at its Annual Meeting, in July 1975 in the city of Belo Horizonte, in the Brazilian southwest. In this event, the lectures of José Arthur Giannotti and Gerard Lebrun addressed the historical and cultural experience of philosophy as an academic institution in the last century. Giannotti and Lebrun presented some possibilities and justifications for the popularization and teaching of philosophy in Brazil under the military dictatorship in the 1970s. My objective in this work is to compare the perspective of these authors with the academic teaching model which has been adopted by the University of São Paulo (*Universidade de São Paulo- USP*) and which decisively influenced the institutionalization of philosophy in Brazil. How could a philosophical work of an essentially technical nature, such as that practiced by USP, be safe from the potential risks of the vulgarization of philosophy when circulating as a commodity in the public space? The SBPC event in 1975 reopens a reflection on the theme of responsibility regarding the dissemination of philosophy in the country from the perspective of academic philosophers. It is an attempt to respond to the double challenge of preserving the excellence of theoretical university productions and at the same time expanding the philosophical community and the social interest in philosophy, even under successive authoritarian governments.

**Keywords:** Philosophy teaching; Popularization of philosophy; Academic philosophy; University of Sao Paulo; Giannotti; Lebrun; Brazil.

## Prólogo

Elaborar uma “filosofia própria” (alguns até tentaram) ou fazer do comentário do texto filosófico um tipo de trabalho ensaístico que, além de possuir a necessária elegância de estilo, pudesse pôr de novo a filosofia em movimento, desta vez, quiçá, com um sotaque mais brasileiro? Com algumas ressalvas e reservas esta questão já estava posta para filosofia no Brasil em meados da década de 1970. Naquele quadrante da História, havia uma percepção compartilhada no coração da filosofia acadêmica paulista: talvez tivesse chegado a hora de repensar os rumos da filosofia profissional no Brasil. Isto sem deixar-se confundir, é claro, ao apego ao passado nacionalista cultivado pelos liberais do Instituto Brasileiro de Filosofia – IBF. O liberalismo social culturalista de Miguel Reale ou a social democracia de Antônio Paim, simpáticos ao regime militar,



figuravam como posições de extrema-direita, ideologicamente intoleráveis para os círculos uspianos, majoritariamente de esquerda. Além de publicarem na Revista Brasileira de Filosofia do IBF, uma das poucas existentes na ocasião, quase nenhum outro ponto de contato os filósofos acadêmicos quiseram ter com “a turma do Reale”, que consideravam mais reacionária do que de fato era naquele período.

O encontro ocorrido em julho de 1975, no seio da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, foi um momento privilegiado e um ponto simbólico de uma virada que encerra um confinamento acadêmico que havia “purificado” a filosofia acadêmica brasileira do beletismo autodidata e filoneísta que caracterizou desde o século XIX o trabalho filosófico no Brasil. Os encontros da SBPC costumam reunir os mais renomados cientistas do País, naquela época reunia também alguns *scholars* da filosofia que discutiam, além de suas próprias investigações sobre as grandes obras, os rumos da produção acadêmica no Brasil. As sendas abertas por José Arthur Giannotti, João Carlos Brun Torres, Rubens Rodrigues Torres Filho, José Henrique Santos, Bento Prado Jr. e Gérard Lebrun, em 1975, não possuem roteiros coincidentes, são distintas em muitos aspectos. Todavia, convergem, em certo sentido, ao insinuarem, cada autor ao seu modo, um reposicionamento da filosofia no interior da cultura brasileira, em particular no interior da cultura universitária que então se consolidava nas melhores Universidades brasileiras. Neste artigo nos concentraremos apenas nas preleções de Giannotti e Lebrun.

Por que filósofo? Foi esta a questão proposta por Giannotti como desafio aos participantes. Difícil enfrentar esta pergunta, reconheceu Lebrun, sem fornecer-lhe algum conteúdo exterior, sócio-antropológico, por assim dizer, sem situar a questão como uma questão de prática sociocultural: “(...) não há outro meio de compreender, sem arbítrio, o filosofar no *singular*. Citem-me outra rubrica além da sociologia da cultura para dar conta deste singular – de minha parte eu não a encontro” (Lebrun, 1976, p. 148). Repensar o papel social e político da filosofia – uma vez que se admita haver algum – é discutir seu aspecto de “coisa pública” (Souza, 2005), portanto, seu aspecto político, social e econômico (sic). E a considerar seu caráter universitário, discutir também a dimensão institucional da filosofia, seus préstimos como serviço público ao País. Lebrun reconhecia que o exame dessas questões exigiria um olhar de fora para dentro. Contudo, em sua resposta à provocação de Giannotti, arriscou-se a uma interpretação a partir de seu lugar de filósofo francês em missão formativa no Brasil.

O cenário político de uma ditadura violenta que exerceu uma censura sufocante na vida cultural brasileira, entre 1964 e 1985, não intimidou a reação social organizada a partir dos meios universitários. Apagada e em seguida substituída nos currículos escolares por componentes ajustados à Lei de Segurança Nacional, a filosofia ressurgiu naqueles anos no imaginário dos grupos de resistência como esperança emancipatória no bojo das lutas pela anistia política. Entre as entidades que surgiram na década de 1970 ou que aderiram ao ativismo pró-filosofia no ensino médio a partir de então, destacam-se: SEAF – Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas; CONVÍVIO – Sociedade Brasileira de Cultura; CONPEFIL – Conjunto de Pesquisa Filosófica; ABFC – Associação Brasileira de Filósofos Católicos, IBF – Instituto Brasileiro de Filosofia; CNDF - Coordenação Nacional dos Departamentos de Filosofia; ENEFILs – Encontros Nacionais de Estudantes de Filosofia. Todas essas entidades, com distintas orientações ideológicas, participaram ativamente na defesa do retorno da filosofia ao currículo do ensino secundário.

Naquela altura completava-se o trabalho de institucionalização da filosofia no Brasil depois de décadas dos estudos discretos inspirados no modelo uspiano. Um modelo que propositalmente ignorou o trabalho do Instituto Brasileiro de Filosofia – liderado por Miguel Reale – que se propunha a investigar o pensamento nacional nos escombros da vida intelectual “genuinamente brasileira”, ou seja, localizar o elemento autóctone na longa história da assimilação e aclimação do pensamento europeu no País.

Além dos filósofos acadêmicos e do grupo ligado ao IBF, havia na época uma categoria universitária de “filósofos da educação”, especialmente empenhados na tarefa de aplicar as teorias clássicas aos problemas concretos da educação e encorajar a sociedade a reclamar o ensino da filosofia como uma espécie de salvação cultural da nação pela via do pensamento reflexivo. O ativismo dos filósofos da educação, tão antigo ou recente, quanto a filosofia acadêmica, representou o argumento da redenção intelectual do Brasil por via de uma educação filosófica popular.

Quando comparados aos filósofos acadêmicos, os filósofos da educação são bem mais pródigos em aglutinar e qualificar as justificativas para garantir o ensino da filosofia. A defesa dos filósofos da educação é mais coerente com os pressupostos que fundamentam a própria relação que constroem com a disciplina. Enquanto para os filósofos acadêmicos a presença da filosofia na escola seria um pequeno inconveniente a

ser tolerado com alguma benevolência, para os filósofos da educação o ensino assume uma feição estratégica, explicitamente política.

Esses três grupos, com raros pontos de contato, trabalharam, a partir de distintas estratégias, para devolver a filosofia ao espaço de circulação pública, a permitir ou incentivar sua popularização a partir da década de 1970. Assim, as ações em defesa da filosofia no espaço público de circulação de ideias não foi obra exclusiva da filosofia acadêmica, embora seja o foco deste artigo. Aliás, historicamente, os filósofos uspianos foram, talvez, a comunidade mais resistente ou mais indiferente ao ensino e a popularização da filosofia até então. Acredito que a percepção da comunidade universitária quanto a democratização do acesso à filosofia começa se modificar a partir da Reunião Anual da SBPC em 1975. Foi então que perceberam que valeria a pena integrar o coro dos que defendiam o retorno da filosofia ao currículo escolar.

### **A filosofia acadêmica e sua vagabundagem bem comportada**

Para os filósofos acadêmicos chegava-se ao momento, enfim, de avaliar a que ponto se havia alcançado com a institucionalização do trabalho filosófico e por que ele deveria ser institucionalizado, socialmente repercutido e justificado: “Por que o filosofar, como instituição cultural, que em alguns países se centra em torno de um serviço público: a Universidade? (...) por que, a partir do século XIX o filosofar se institucionalizou e passou a ser subvencionado pelo Estado?” (Lebrun, 1976, p. 148). Alguns resultados da institucionalização da filosofia já estavam dados, restava saber o que se poderia fazer a partir disto. A começar por interrogar sobre o que significa para atividade filosófica no Brasil ser sustentada – e conseqüentemente tutelada em alguma medida – pelo Estado.

A USP foi fundada em 1934 durante o governo provisório de Vargas, uma ditadura que também perseguia seus adversários políticos. A permissão para fundar uma Universidade de viés liberal no Estado mais rico da Federação foi o prêmio de consolação para uma “revolução” fracassada em 1932. A USP sobreviveu ao ápice do autoritarismo de Vargas durante o Estado Novo (1937-1945) e durante aquele momento crítico da ditadura militar (especialmente desde 1968, a partir da promulgação do famigerado Ato Institucional de número cinco, AI5), convivia com os efeitos de uma repressão que prometia ser mais duradoura do que foi a do getulismo. O desafio que se

colocava para o Departamento de Filosofia<sup>26</sup> não passaria por organizar uma reação ao regime. A rebeldia universitária não poderia ir tão longe, considerando-se a necessidade de manter as atividades que ainda eram permitidas. Assim, na maioria das vezes, os filósofos acadêmicos eram relativamente discretos no exercício de suas funções, como convinha ao perfil que haviam desenhado para o ofício, bem como ao método estrutural de leitura e comentário especializado que aderiram como medida profilática para prevenir a superficialidade tagarela dos “amadores diletantes”. E talvez por isto não fossem especialmente perseguidos pelos aparatos repressivos que, por não compreender muito bem o que faziam, estavam mais empenhados em capturar subversivos do que em constranger acadêmicos devotados. O que não significa que o regime deixou de prejudicar os trabalhos de pesquisa ao criar nas Universidades um ambiente inóspito de vigilância permanente que intimidava a todos. Talvez, o efeito específico mais perverso tenha sido o de aprofundar o isolamento entre os pesquisadores da filosofia e os de outras áreas, como as ciências e as artes, que até o golpe militar mantinham com os filósofos algum nível de cooperação e trabalho conjunto (Nobre 1999).

O Estado brasileiro, ainda que governado por ditadores, parecia preservar os “técnicos do pensamento abstrato”, poupava-os, na maioria das vezes, da censura e, além disso, sustentava a contemplação desinteressada por algum secreto interesse. “É sabido que a filosofia sempre se alimentou do ócio. Daí nossa pergunta: o que permite o lazer para o nosso atual filosofar?”, pergunta Giannotti para em seguida questionar-se outra vez em um tom mais dramático: “Qual é o mistério que leva uma sociedade moderna, quase sempre tecnocrata e autoritária, a financiar a vagabundagem bem comportada do filósofo?” (Giannotti, 1976, p. 145). Dito de outro modo: parecia estranho, *prima facie*, que uma ditadura militar, como a brasileira, que adotava na época modelos tecnocráticos – como os caudatários do convênio secreto entre o Ministério da Educação e a *United States Agency for International Development* – remunerasse um tipo de atividade que não se prestaria, de imediato, a promover qualquer transformação na ordem material das coisas, aliás, com algum potencial para alterar ou comprometer a ordem política. Isto poderia preocupar o Estado seriamente se esta “vagabundagem” não fosse, essencialmente, “bem comportada”.

---

<sup>26</sup> Michel Foucault durante sua passagem como professor visitante pela USP, período no qual redigiu *As palavras e as coisas*, criou o apelido: Departamento Francês de Ultramar, uma referência ao forte impacto das missões francesas na formação filosófica uspiana desde a sua fundação. Ver Andrade & Galvão, 2020

Em sua defesa do ócio filosófico, Giannotti lembra que em épocas remotas o filósofo foi um homem de igreja, também já foi um homem de outras ocupações paralelas a partir das quais garantia seu sustento. Tempos em que os filósofos puderam andar soturnos à sombra e a salvo dos burburinhos e maledicências da sociedade, tal como preconizou Descartes em sua moral provisória. Com o aprofundamento das divisões sociais cada vez mais complexas do trabalho urbano e industrial a filosofia tornou-se coisa universitária, “a despeito dos amuos [recíprocos] entre os filósofos e o Estado” (p. 145). Deve haver, supõe Giannotti, algum benefício significativo para Estado ao assumir as consequências em financiar rebeldes em potencial. Talvez seja a possibilidade de domesticar esta rebeldia, esvaziar o seu alcance público, neutralizar o seu apelo disruptivo, especialmente entre os jovens.

Giannotti reconhece que a vinculação do filósofo ao serviço público é uma alternativa mais ou menos segura se comparada às vicissitudes do mercado. Por isto, o filósofo é na maioria das vezes um professor de uma universidade pública (mesmo que já aposentado), apenas raramente é um escritor a viver de suas edições. Acomodar-se-á às rotinas do serviço público, aos registros de ponto, às cadernetas, às reuniões administrativas, aos relatórios e aos pareceres técnicos; também será obrigado a publicar com certa periodicidade e provavelmente considerará de bom alvitre frequentar os eventos promovidos pelas comunidades de especialistas. Ora, talvez a rotina ritmada de compromissos alheios ao trabalho do pensamento pareça, à primeira vista, um obstáculo à vida espiritual e à liberdade de um filósofo. Contudo, são exatamente essas condições que garantem “o lazer necessário à filosofia” acadêmica (p. 145). A universidade tornou-se um lugar relativamente seguro e em alguns casos até mesmo um refúgio confortável para os filósofos, inclusive para aqueles que questionam a existência do próprio Estado ou se opõem ao eventual poder de plantão.

O filósofo necessita do amparo do Estado, isso explica sua submissão relativa, mas ainda assim não fica esclarecida a questão levantada por Giannotti: por que o Estado estaria disposto a financiar um rebelde em potencial? Aliás, por que o Estado, vez por outra, transforma esta rebeldia em produto de ensino? E mais: às vezes faz da filosofia matéria obrigatória para os jovens do ensino médio! Em alguns casos as publicações do filósofo ou suas práticas de ensino estimulam o “destampatório do discurso” aguerrido, fomentam resistências, desconfianças e eventualmente podem reivindicar uma ação de revolta. Não foram poucas as situações políticas desde as

revoluções republicanas que tiveram alguma inspiração dita “filosófica”. O que poderia explicar esta complexa interação entre os agentes de poder – cujo interesse maior é a manutenção do controle – e esses sujeitos que tem por dever de ofício questioná-los? Como se explicaria esta cumplicidade paradoxal?

Filósofos acadêmicos podem eventualmente representar como indivíduos algum perigo à ordem vigente ou ao *status quo* dos mandantes, mas não são, necessariamente, revolucionários em seu ofício como docentes e menos ainda como pesquisadores. Mesmo que eventualmente suas ideias possam ser utilizadas a serviço de uma revolução. Filósofos profissionais, depois de terem atravessado as inquietações juvenis, costumam ser no máximo “rebeldes” e geralmente se comportam publicamente de modo a não oferecer riscos a quaisquer regimes. São estudiosos, não raramente ascéticos, necessitam de paz e tranquilidade para realizarem seu trabalho solitário e consideram melhor, quase sempre, ficar longe das agitações e disputas políticas imediatas. Ademais, os filósofos competem entre si por um emprego, necessitam ao menos de alguma garantia financeira para sustentar seu aparente ócio, e a beligerância e o uso deliberado da erística nas polêmicas intelectuais não costumam ser boas estratégias de empregabilidade e manutenção de vínculos.

Se a filosofia, ao menos na superfície, poderia desencadear reações que muitas vezes ultrapassam o âmbito das disputas verbais e se embrenham em violência sangrenta, por que o Estado não somente tolera como às vezes estimula o ensino da filosofia, tornando-o até mesmo obrigatório? Giannotti acredita que o ensino de filosofia acalenta a rebeldia juvenil, encaminhando as manifestações “revolucionárias” ao abrigo de uma comunidade de “marginalizados” que retroalimenta essas inquietações intelectuais e aplaca seus rompantes de violência. Mesmo quando o tema filosófico é particularmente incendiário, o seu ensino, nos moldes institucionais, o reduz a um distanciamento reflexivo, no mais das vezes por via do adensamento teórico que reivindica e assim o imobiliza sob um ponto de vista prático:

Neste sentido, não se ensina filosofia, mas se alimenta o desabrochar de uma recusa secreta, uma necessidade de recuo, de encontrar um caminho produtivo para um estranhamento atávico. O ensino da filosofia vem conformar e socializar essa marginalidade, transpondo-a do real para o imaginário. Não trata apenas de familiarizar

com uma linguagem cifrada que não resulta, ao contrário da simbologia científica, na transformação das coisas, numa tecnologia. Antes de tudo, cabe-lhe integrar o rebelde virtual numa comunidade de rebeldes imaginários que, de fato, trocam informações, competem entre si acirradamente, esgotando seu empuxo no enorme esforço de manter de pé essa sociabilidade fantástica. (...) No entanto, a sabedoria estatal consiste em permitir aos estudantes se esquentarem precisamente pela filosofia, em deixar escapar as forças reprimidas pelo destampatório do discurso. (...) o discurso rebelde espraia e mobiliza. Mas, enquanto não se propuser como organização mobilizadora, as palavras radicais serão levadas pelo vento sem atingir a raiz de sua própria rebeldia. Porquanto o discurso filosófico mantém compromissos com suas origens, com o Estado que o financia e com a marginalidade que o alimenta. E graças a isso o Estado se apropria dessa marginalidade para socializá-lo ao nível do imaginário, obtendo assim a integração efetiva dos possíveis marginais. É bem verdade que o Estado encontra filósofos provenientes das mais diversas origens. (...) Mas não importa tanto que cada corrente da filosofia represente organicamente certos grupos sociais. Todas essas representações, enquanto produto, são igualizadas e cooptadas pelo mercado e pelo ensino oficial (Giannotti, 1976, p. 146).

O desenvolvimento da filosofia profissional se deu por via da estatização da filosofia, assim, acomodar-se ao regime disciplinar da burocracia custou ao trabalho filosófico uma perda relativa de autonomia, mas, por outro lado, abriu algumas possibilidades que asseguram ao filósofo-professor, além do sustento econômico, uma posição de prestígio social nada desprezível. No caso brasileiro, mais tardio quando comparado à experiência europeia, a burocratização teve um papel decisivo na



propagação do modelo implantado pela USP. A universidade pública, com seus ritos e rotinas, tornou possível para filosofia brasileira a aquisição das competências necessárias à formação em sentido amplo. Algo muito próximo àquele que Antônio Candido vislumbrou ter ocorrido com a literatura, ou seja, um “projeto mais ou menos consciente de formação de uma continuidade literária, penhor de desenvolvimento cultural autossustentável (...)” (Arantes in Arantes *et al*, 1996, p. 25).

No interior da vida universitária pôde-se adquirir a maioria intelectual, a desprovincialização do espírito e uma relativa imunidade à vulgaridade que grassa nas tentativas avulsas e descontínuas do filosofar diletante. A formação operada pelo regime acadêmico integrou o Brasil no circuito filosófico internacional, ao menos no sentido de que se ajustou aos métodos e as fontes utilizadas nos grandes centros de pesquisa. Esta seria a condição para que no País pudesse vir a surgir trabalhos de primeira grandeza ou, o que já valeria o esforço, trabalhos com alguma circulação internacional. Para isto, foi necessário engendrar uma “causalidade interna” que sem prescindir da tradição clássica estabeleceu uma espécie de vínculo que permitiu a continuidade dos assuntos das pesquisas. A domesticação estatal da filosofia possibilitou substituir o tatear nebuloso que caracterizava as aventuras filosofantes por uma relação orgânica e duradoura fundada em um sólido programa de investigação, apoiado numa cadeia que envolve a formação de doutorandos, mestrados e graduandos.

Contudo, esta “paz de retiro” do filósofo-professor exige dele uma contrapartida. Giannotti observou com aparente surpresa o fato de que Estado além de financiar a marginalidade nômade da filosofia também a torna matéria de ensino. Para ele, isto se justifica, fundamentalmente, pelo propósito aliciador das estruturas de poder. A filosofia absorveria os ânimos reivindicatórios da juventude, de um lado fornecendo-lhe estofo e direção, mas por outro, complicando demasiadamente o percurso de uma ideia em vias de se tornar um projeto de ação política. Neste percurso imaginado pelo autor, o jovem passaria de um estágio de *enfant terrible* para adquirir, após sopesar meios e fins, a moderação e a sobriedade de um pesquisador disposto a bem cumprir sua tarefa acadêmica.

Entretanto, parece haver ainda outra razão, esta de ordem estrutural, no âmago do próprio exercício do filosofar institucional e de seus interesses intrínsecos, e que talvez para proteger esses mesmos interesses conte-se com a cumplicidade, quase sempre silenciosa, do profissional especializado que Giannotti e seus pares presentes à mesa-



redonda muito bem representam. O fato é que o ensino da filosofia, uma vez transposto ao currículo escolar, preferencialmente, como disciplina obrigatória, torna-se o alicerce de uma estrutura que justificaria a criação das licenciaturas, que por sua vez demandaria a manutenção ou a ampliação dos programas de pós-graduação e pesquisa. Desse modo a presença da filosofia nas escolas não teria a ver apenas com a domesticação da rebeldia juvenil supostamente pretendida pelo Estado, mas do ponto de vista da filosofia acadêmica, serviria como justificativa para manutenção de um sistema de ensino da filosofia que futuramente se articularia em mestrados, doutorados, especializações e licenciaturas que empregaram ou criaram expectativas de emprego para professores em todos os ramos dessa cadeia até o presente. Um fato que revela este espantoso crescimento é o Brasil ter passado de dois Programas de Pós Graduação em Filosofia criados na década de 1970 a cinquenta e quatro Programas com Mestrado ou Doutorado em Filosofia em 2020, tal como informa a Plataforma Sucupira do Ministério da Educação.

A proteção deste ócio, que implica num jogo de “amuos recíprocos” entre filósofos acadêmicos e o Estado, faz parte das condições de sobrevivência da filosofia no Brasil, tornando necessária a manutenção de um sistema hierarquizado de patentes que vai do professor não habilitado (ainda em grande número no País) que atua numa escola da periferia ao professor emérito ou ao filósofo consagrado que trabalha em regime de dedicação exclusiva nos melhores centros de ensino e pesquisa. A obrigatoriedade da filosofia parece, então, ser o fulcro da tal “vagabundagem bem comportada”. Para que o especialista consagrado possa conquistar as condições de ócio que sua independência intelectual exige, alguns milhares de funcionários da popularização que reúnem desde seus pares – supostamente menos qualificados – da filosofia da educação e mais tantos outros professores licenciados que são formados no interior desta cadeia de reprodução e encontram-se dispostos a realizar a tarefa via o ensino escolar secundário.

Mas como se poderia converter uma experiência de formação técnica numa iniciação ao mesmo tempo errática e disciplinar? Como seria possível estender o “lazer” sério dos filósofos profissionais para um ambiente cultural, a princípio, estranho ao rigor cultivado na experiência acadêmica? Em que medida seria possível conciliar uma atividade (que resiste a todo custo a sua própria banalização) com um ensino de filosofia para jovens secundaristas com rala instrução escolar? Seria possível harmonizar a

leitura estrutural (na época a principal via uspiana para superação do falatório amorístico) com as exigências de simplificação e aproximação didática inerentes ao trabalho pedagógico? Por fim, como conciliar a preparação do comentarista, historiador de perfil técnico, com a formação do educador filosófico? Essas questões traduzem de algum modo as inquietações, muitas vezes silenciadas, que poderiam assaltar o espírito de um típico pesquisador uspiano. Ademais, o tema do ensino secundário de filosofia poucas vezes fora abordado diretamente, até então, pelos filósofos acadêmicos. É possível perceber, especialmente considerando as intervenções de Giannotti e mais ainda de Lebrun, que uma tendência a flexibilidade e estímulo a performance retórica do professor (popularizador) da filosofia desponta na mesa-redonda de Belo Horizonte em 1975, e que, talvez, nos permita lançar alguma luz a essas questões.

### **Por uma retórica de segurança**

O problema fundamental era saber como estimular o ensino público e estatal da filosofia, sem abrir mão da autonomia e de um patamar de qualidade intelectual conquistado, pouco a pouco, por décadas de cultivo da disciplina e do rigor intelectual. A questão seria: como permitir uma ampliação do espaço de circulação social da filosofia (aqui entendida como uma práxis cultural específica) entre as camadas populares de modo a justificar também sua ampliação como sistema de pesquisa avançada? Desde que isto não implicasse em uma simplificação grosseira e em um consequente esvaziamento da própria filosofia e de sua credibilidade como ente cultural relevante. Neste encontro entre filósofos na capital mineira, no inverno de 1975, foi Lebrun, o filósofo francês emprestado à USP, que sugeriu de maneira sutil, uma justificativa para o ensino superior de filosofia, mas que também poderia vingar em outros níveis. Lebrun defendeu – como liame entre a densidade da tradição filosófica e as expectativas ingênuas do jovem aprendiz – o uso de uma “linguagem de segurança”. Mas como seria possível manejar esta linguagem em meio ao alarido das ideias dispersas e fragmentadas que aliciam os espíritos menos cultivados? Como tornar possível uma aproximação consequente, que estimule uma atitude filosófica por parte dos jovens, se a própria filosofia possui uma paisagem tão variada quanto complexa? Como fazê-la cumprir, então, a promessa de fornecer alguma inteligibilidade ao mundo vivido?

Em um evento realizado em 1991, chamado de “Semana de Filosofia”, organizado pelo Departamento da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), entre os participantes estavam: Paulo Eduardo Arantes, Franklin Leopoldo e Silva, Celso Favaretto, Ricardo Nascimento Fabrini e Salma T. Muchail para debaterem temas relacionados à filosofia e seu ensino.<sup>27</sup>

Em suas notas sobre o ensino secundário de filosofia, Celso Favaretto, ao comentar a manifestação de Lebrun no encontro da SBPC em 1975, reconheceu que a filosofia, face à sua dispersão no mundo contemporâneo, já não poderia ser pensada como uma coisa unitária, dita no singular. Algo como: A Filosofia! Ao concordar com Lebrun, afirma que a própria configuração da pesquisa filosófica universitária assegura uma pluralidade que nos obriga a falar em “filosofias” (Favaretto *in* Arantes *et al*, 1996, p.77). Como garantir alguma identidade à filosofia no ensino secundário, quando se diminuta sua proximidade com a filosofia acadêmica? Qual deveria ser a particularidade da filosofia que haveria necessidade de ser preservada no ensino de segundo grau? Sem que se possa garantir este mínimo caráter específico da filosofia a banalização torna-se uma consequência provável. Um insight de Gérard Lebrun, durante o evento da SBPC, tenta equacionar a questão. Celso Favaretto, ao retomar a fórmula de Maugüé (“O ensino da filosofia vale o pensamento daquele que ensina”, ver Andrade, 2017), complementa-a com a estratégia de Lebrun para tentar definir o que deveria ser o “mínimo” e o “específico” do ensino de filosofia:

Algumas idéias de G. Lebrun são estratégicas para a elaboração de uma concepção de ensino de Filosofia no segundo grau, voltada para a determinação do “mínimo” e do “específico” filosóficos, levando em conta o estágio de desenvolvimento psicológico e a inserção cultural dos adolescentes. (...) Aí está uma posição muito fecunda quanto ao “específico” do trabalho filosófico (a inteligibilidade, compreender o funcionamento de uma configuração a partir da lei que lhe é infusa) e quanto ao

---

<sup>27</sup> Em 1995 a Editora Vozes e a Editora da PUC de São Paulo publicaram as palestras em livro: “A filosofia e seu Ensino”, com organização de Paulo Eduardo Arantes e Salma T. Muchail. No ano seguinte, 1996, foi publicada a segunda edição que é citada neste artigo. Embora pequena em número de páginas (94 páginas) esta publicação exerceu enorme influência sobre as discussões quanto ao ensino de filosofia no Brasil nas últimas décadas.

“mínimo” que se deve visar no ensino (constituição de uma retórica através da assimilação de um repertório de topoi e que funcione como uma língua de segurança). Veja-se que esta pode ser uma via produtiva para se precisar um objetivo tão difundido (e mal compreendido) do ensino de filosofia no 2º grau: desenvolvimento do pensamento crítico através da vinculação entre problemas vivenciais e problemas filosóficos (Favaretto *in* Arantes *et al*, 1996, pp. 78-80).

Definir o “específico” e caucionar o “mínimo”, esses seriam os dois principais desafios, na opinião de Favaretto, para garantir que o ensino de filosofia no segundo grau não seja apenas um arremedo profanador da excelência conquistada após décadas de retiro e isolamento. Favaretto vê nas provocações de Lebrun uma pista para reavivar o ideal de Maugüé, com sua ênfase à liberdade de cátedra, só que agora aplicado ao nível médio do ensino. Ele também reforça a responsabilidade do professor em assegurar o interesse do estudante enquanto preserva a dignidade da filosofia. Não deixa de ser curioso que as ideias de Lebrun pareçam contrariar em alguns aspectos os rigores exigidos à pesquisa séria propagados pelo Departamento Francês de Ultramar precisamente nos tempos de fixação dos métodos de leitura herdados de Guérault e Goldschmidt.

Mas se há um mercado filosófico a satisfazer, com manuais escolares, coleções de clássicos, revistas de divulgação filosófica etc., o filósofo acadêmico não poderia deixar de contribuir, emprestando o selo de qualidade para os produtos de divulgação filosófica. Ficando de fora, consentiria o falatório generalizado. O caso mais emblemático de empreendimento editorial que popularizou os clássicos do pensamento filosófico no Brasil foi o lançamento da Coleção “Os Pensadores”, da Editora Abril, na década de 1970, empresa que mobilizou professores e pós graduandos de filosofia na produção de traduções e comentários com qualidade acadêmica.

Entretanto, não se pode abandonar os escrúpulos e permitir ao filósofo acadêmico ser conivente e deslumbrado com o êxito promocional da filosofia em uma sociedade

mercadológica. A institucionalização da cultura filosófica, para além dos muros universitários, poderá ser um engodo e Lebrun parece bastante consciente desse risco.

Nosso filosofar institucionalizado consistiria na forma moderna da “philosophia perennis”? Mas como ... Os manuais podem muito bem tentar fazer com que os jovens das classes finais do curso secundário acreditem serem eles descendentes de Sócrates; mas neles vejo apenas sobrinhos de Victor Cousin. A Agrégation de Philosophie, em França, tem pouca coisa a ver com a questão do ser e muito com o aprendizado de uma retórica e um saber mínimo que garantem à banca que o jovem professor não aborrecerá demasiadamente seus alunos, nem lhes dirá frivolidades. De que serviria evocar aqui as sombras dos pensadores gregos? (Lebrun, 1976, p. 148).

O tom levemente sarcástico com o qual se refere ao paralelo entre o “pai” da filosofia ocidental e o espiritualista chefe dos ecléticos franceses, evidencia, talvez, o discreto desprezo que o professor-filósofo francês nutria pela diligência daqueles que pretendem estender a educação filosófica aos que, involuntariamente, a receberão como obrigatória nas escolas. Havia bem presente no pronunciamento de Lebrun um diagnóstico típico dos missionários franceses sobre o modo de assimilação da filosofia no Brasil e muitas vezes corroborado pelos próprios historiadores brasileiros do pensamento nacional. Fala-se, em geral, de uma filosofia “sem assunto”, “sem virtudes autóctones”, “xenófila”, “alienígena”, “estranha”, “artificial”, “filoneísta”, “frágil”, “flácida”; “bacharelesca”, “uma variante do “humanismo retórico”, uma filha bastarda de uma “cultura livresca” e “decadente” que foi assimilada de forma “mendaz” e por vezes “patética” das tradições lusitanas para se colocar a serviço da catequese ou da vaidade das elites econômicas (Ver Andrade & Galvão, 2020).<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Devo aqui registrar, para ser justo, que o IBF, ao contrário dos uspianos e dos estudiosos pioneiros como Sílvio Romero e o Padre Leonel Franca, sempre foi crítico desta tendência de desprezo em relação

Caso não se prenda a algum fio de inteligibilidade que a justifique socialmente, a filosofia se converteria numa “velharia” curricular e tal como ocorreu as línguas clássicas durante a ditadura seria também varrida de forma definitiva do currículo escolar brasileiro. Lebrun relata que o recrutamento dos professores de filosofia em França somente lhes exigiria na *agrégation* que: 1) poupassem os estudantes dos abismos conceituais inapreensíveis, sob pena de empulhá-los com o que jamais os interessaria genuinamente; 2) evitassem os descaminhos da vulgaridade, sob pena de prestarem um desserviço ao trabalho técnico desenvolvido nas Universidades. Talvez aí também resida um dos sentidos do “mínimo” e do “específico” de que falava Favaretto.

Dito no singular o “filosofar” só poderia mesmo significar o que se pode atribuir em sentido mais geral ou seja sua significação sócio-cultural. Afinal, entre duas filosofias quaisquer, ainda que existam aspectos compartilhados, o que realmente conta são suas diferenças. Caso exista muita semelhança, é provável que pelo menos uma delas não seja verdadeiramente uma filosofia genuína. “O que existe em comum entre um estudo de filosofia analítica e a meditação heideggeriana sobre uma palavra arcaica? O que poderia permitir um acesso indiviso ao ensino de filosofia para jovens que não fosse através de uma tópica? Uma tópica manejada de forma retoricamente competente, bem instruída e que fosse capaz de dialogar com seus interesses e necessidades.

“Por que filósofo?”, nessas condições? A resposta está a nosso alcance. Muito cedo o aprendiz-filósofo percebe os recursos dessa maravilhosa disciplina. Nunca acreditei que um estudante pudesse orientar-se para a filosofia porque tivesse sede de verdade: a fórmula é vazia. É de outra coisa que o jovem tem necessidade: falar uma língua de segurança, instalar-se num vocabulário que se ajusta ao máximo às “dificuldades” (no sentido cartesiano), munir-se de um repertório de “topoi” – em suma, possuir uma retórica que lhe permitirá a todo instante denunciar a “ingenuidade” do “cientista” ou a “ideologia” de quem não pensa como ele. Qual melhor recurso se lhe apresenta

---

ao pensamento brasileiro, ao contrário, os pesquisadores liderados por Reale, especialmente Antônio Paim e Luís Washington Vita, realizaram um extraordinário trabalho de estudo e divulgação das obras filosóficas produzidas por brasileiros.

senão tomar emprestado um discurso filosófico? Não vejo outro motivo para o atrativo ainda potente que exerce a filosofia quando deixa de ser uma “doutrina” oficial (do Eu, do Mundo, de Deus). È uma moda ou vive pelas modas, podemos dizer. Sim, sem dúvida. Mas, desde que deixa de ser ensinada como verdade de Estado, separa-se a filosofia do fascínio por uma linguagem que, de um só golpe, dá a seu usuário – à custa de uma erudição histórica (às vezes muito leviana) – a segurança de uma dominação intelectual, um meio de orientar-se no pensamento? No final das contas “o Filósofo” trazia outra coisa a Santo Tomaz? Não desprezemos, pois, demasiadamente as modas: a todos não é dado escrever a Suma, mas quem não tem necessidade de uma tópica? (Lebrun, 1976, p. 151)

A filosofia não possui outra unidade além daquela de um arquipélago” (p. 148). Já não sendo o lugar de um saber absoluto, muito menos a servir como tecnologia, a filosofia busca justificar-se no meio social, e parte deste trabalho para esclarecer que o “lazer” dos filósofos está em produzir um arrazoado pedagógico e confiar que a educação produza os seus próprios milagres. Lebrun parece, enfim, fiar-se a tradição humanista de Humboldt e Goethe, desafiando a filosofia a cumprir seu papel formador da excelência humana, ao operar um investimento na tradição para colocá-la a serviço do presente e do futuro, promovendo uma inteligibilidade aos dados dispersos e amontoados da experiência.

– Assim, cá estamos... Desde o início, desconfiava-se onde queríamos chegar, demolidor, melífluo... A filosofia para você é uma tópica, uma retórica. A deformação do espírito que o ensino universitário dispensa, você a transforma em essência do filosofar. Você ainda não digeriu sua agregação.



– E você está certo de não ater assimilado demasiadamente bem? (...) Para articular a história – do mesmo modo, para contrabalançar – convinha recolher algumas essências materiais do coração do vivido. Bagagem de bazar, admito. Mas que cada filósofo licenciado opere um sincero retorno a seu passado; muitos encontrarão uma “Erziehung” mais nobre? É no curso desta, entretanto, que aprenderam assim a marcar o sentido de todas as palavras traduzidas do alemão que permanecem seus pontos de referência (“para si”, “em si”, “cientificidade”, “lei-de-essência”, “universal concreto”...). Assim dizendo não insinuo que nossa formação nos transformou em papagaios: não, ela fez de nós... filósofos. Não pretendo dizer que nos mergulhou num elemento rarefeito, longe do “concreto” (onde pode este se alojar?): não, ela nos educou – segundo o caso das influências e das leituras – para a inteligibilidade. Deu-nos o meio de discernir uma “Gesetzmäßigkeit” onde os ingênuos só vêem fatos diversos, acontecimentos amontoados (Lebrun, 1976, p. 152).

Ainda no evento de 1991, além de Celso Favaretto, o professor Fabrini recupera a ideia de Lebrun para retomar o tema de uma “retórica de segurança” no ensino de filosofia a partir do artigo: “O ensino de Filosofia no 2º grau: uma ‘língua de segurança’”. Com citações e paráfrases do texto de Lebrun, Fabrini aposta que o ensino de filosofia “pode estimular a desmontagem das regras de produção dos discursos” (Fabrini *in* Arantes *et al*, 1996, p. 87). A filosofia colocaria a “grelha crítica” que ampliaria os poderes da linguagem, permitindo-a um “deslocamento livre”, um “movimento fluído da palavra”. Para ele a familiaridade com a palavra, a “aquisição tópica dos signos”, permitiria “ao aluno dominar situações, dar forma, estruturar, impor

determinadas relações de força, ou seja, posicionar-se. É o resultado do abandono de um espaço codificado, marca de um pensamento sedentário que fixa uma verdade a-histórica” (p. 88).

Fabrini, tal como também faz Favaretto, interpreta Lebrun como uma espécie de renovador das possibilidades do ensino sério da filosofia para o nível médio. Para ambos, a ideia de uma “linguagem de segurança” representa uma solução parcial para uma eventual falta de interesse dos estudantes. Mas isso desde que a filosofia não seja um discurso oficial, fixo, com pretensões universalizantes. Ela deve instaurar a interpretação, produzir significações, desembaraçar o sentido do “amontoado de experiências”. Citando expressões tomadas de empréstimos de Jean-FrancoisLyotard, Fabbrini arremata: “Além de rejeitar os fundamentos, ou meta-enunciados, o professor não deve assumir nenhum *parti-pris* em relação à linguagem, abrindo-se ao seu engenho – à ‘fecundidade operatória’ de seus dispositivos experimentais” (p. 89). Assim, o ensino da filosofia poderia ser retórico, desde que não fosse autoritário e ratificador das visões dominantes da experiência humana.

Ora, se a busca pela verdade ou o amor pelo conhecimento é uma fórmula vazia, o que se poderia esperar do ensino da filosofia no nível médio? Em alguma medida, o diagnóstico de Lebrun em 1975, em particular no que se refere a uma expectativa relativamente rebaixada quanto ao interesse dos jovens por assuntos filosóficos, não difere tanto daquele que foi feito por Sílvia Romero em 1885, noventa anos antes (Ver Andrade & Galvão, 2018). Romero, entretanto, assumiu, desde logo a impossibilidade de tal empreendimento e sugere uma permuta curricular entre a filosofia (metafísica) pela lógica. Já Lebrun, ao que parece, crava com ironia uma reflexão em torno do ensino aos jovens aprendizes da filosofia. Ele se refere aos estudantes do nível superior que abraçam a “carreira” de filósofo, para esses a retórica de segurança a figuraria auspiciosa. Mas os seus intérpretes, em 1991, transpuseram suas conclusões para o jovem colegial que não tendo outro atrativo intrínseco ao filosofar para lhes despertar o interesse, restaria acolher uma performance verbal do professor em uma “novilíngua” (Orwell), eventualmente predisposta ao ataque. O próprio Lebrun utiliza um termo de origem bélica (“munir-se”) para caracterizar a posse desta tal “língua de segurança”. Ela deverá ser usada para enfrentar os “adversários” que giram em torno dos jovens e contra os quais eles deverão sacar a rebeldia verbal: quem sabe seus próprios pais, os líderes

religiosos, os cientistas, os políticos, enfim, qualquer um que pense diferente dele poderá ser enfrentado com a palavra brandida, pela negação afiada pelo estilo filosófico.

Lebrun fala de um fascínio, uma atratividade ainda potente na filosofia, com capacidade para arregimentar novos interessados. Mas não estariam esses novos adeptos numa busca sedenta pela verdade (como já dito: “a fórmula é vazia”!), pois seria de outra coisa que eles necessitariam. Instalar-se numa “língua de segurança”, um domínio (contencioso?) da palavra com vistas ao debate público. Isto seria uma iniciação à vida democrática? Denunciar “ingenuidades” e “ideologias”, eis o porquê se deveria apostar no ensino da filosofia. Mas esta fórmula não seria igualmente vazia? Será mesmo que o léxico filosófico (para além de Marx e outros “revolucionários”) se prestaria bem a esta tarefa litigiosa, este ensaio de rebeldia e retórica? Isto não seria relegar ao ensino médio uma versão mitigada do procedimento “mangas de camisa”, diagnosticado por Reale e sistematicamente abandonado pelo uspiatismo? Como seria possível conciliar a índole tímida, caudatária do exercício paciente e ocioso do conceito, com um ensino que ao fim se propõe a fornecer um repertório de tópicos e um treino performativo para o debate? Como se o uspiatismo, do qual Lebrun é um dos mais legítimos representantes (embora não figurasse entre os mais entusiastas da leitura estrutural), resolvesse deputar ao ensino médio da filosofia tudo aquilo do que se tentou preservar a todo custo no processo de formação superior. O preço a pagar pela democratização da filosofia seria tolerar o seu exercício médio, tagarela, mas idealmente motivado. Antes do *thaumazein*, talvez fosse bom experimentar uma boa dose de entusiasmo e engajamento moral ou político.

“É uma moda”. Sim, ele reconhece o caráter potencialmente nocivo desse empreendimento. Então, como conciliar a filosofia (este arquipélago algures) com a frivolidade de uma voga juvenil? “Não desprezemos, pois, demasiadamente as modas: a todos não é dado escrever a Suma, mas quem não tem necessidade de uma tópica?” (p. 150). Na impossibilidade, técnica ou mesmo experimental, de se produzir um resultado consequente, que ao menos conservasse o rigor que então já era o manto sagrado da tradição uspiata consolidada, rende-se a tópica de alcance mediano, ao encanto verbal, aos adornos de efeito, desde que não se exagere nas tolices, para não agastar as mentes juvenis. Ora, o que justificaria este “minimalismo” em Lebrun? Seria suficiente para garantir a especificidade da filosofia extramuros? Que relação de proporcionalidade se guardaria entre a timidez metodológica e esta contrafação para fins discretamente

beligerantes? Não estaria aí uma aposta involuntária no vazio do discurso rebelde politicamente inconsequente, e cognitivamente nauseabundo? Talvez fosse mais razoável admitir as dificuldades de uma “*erziehung*” tão nobre e a partir de então se abrir mão de tão delicada diligência, já que parece acreditar, secretamente, ser inútil.

Lebrun recorda uma passagem de Hegel ao afirmar que até mesmo as crianças gostam de encontrar um encadeamento e uma conclusão nos contos. Sim, é provável que os jovens também estejam dispostos a encontrar um encadeamento e se possível, uma conclusão nas narrativas. Mas será que seria possível nas condições concretas do ensino na escola brasileira proporcionar algum tipo de “*Gesetzmäßigkeit*” para estudantes? Haveria alguma similitude entre a elegância inspiradora de um Maugüé e a retórica engajada? Ou algum meio-termo? Talvez algum *mise en place* do pensamento filosófico. Mas naquele momento, 1975 – decisivo para os destinos de um País que ansiava por democracia e para as Universidades que tiveram sequestradas sua autonomia, e por fim para própria filosofia que se indagava por sua razão de ser (no Brasil!) – a resposta de Lebrun para o desafio de popularizar e filosofia e talvez ensiná-la aos jovens secundaristas parece sugerir uma guinada radical de perspectiva com relação a tudo aquilo que a tornava um ponto culminante de um processo bem sucedido de implantação da filosofia acadêmica no Brasil. Não foi fácil concatenar os pontos de apoio do processo de formação profissional maturado na USP por longos anos de reclusão com uma proposta de ensino, portanto, com uma proposta de democratização do trabalho filosófico convertido em trabalho pedagógico.

### **Considerações finais**

Há pouca simetria entre os dois tipos: o tímido cultivador de conceitos e o intrépido proselitista. Ou será que esta não seria exatamente a chave que resolve esta flagrante contradição? As falas de Giannotti e Lebrun dialogam quanto a este ponto. Compreender-se-ia assim, o tipo “intrépido” ou doador de uma retórica de segurança, ensinada pelo exemplo de seu própria desempenho, como a base de sustentação para uma cadeia de vínculos da qual o professor universitário ocuparia o topo?

A sobrevivência da “vagabundagem bem comportada” (Giannotti) não dependeria, em certa medida, do êxito desta “língua de segurança” nos degraus inferiores do ensino? Ao admitir as opiniões de Giannotti e Lebrun sobre as relações

entre o Estado e a filosofia, com o seu ensino, percebe-se que há uma consciência, relativamente difusa, da possível nulidade do ensino da filosofia para os jovens ou pelo menos de sua obrigatoriedade, ainda que isto jamais tenha sido claramente admitido, exceto por Giannotti duas décadas depois. Afinal, o discurso politicamente motivado, o “destampatório” dos nexos de inteligibilidade, a “erudição histórica (às vezes leviana)” – tal como sugere Lebrun – podem redundar em algo de efeito nulo. Ou seja, o mesmo Estado que patrocina a obrigatoriedade do ensino de filosofia faz com que ela funcione como algo que, em princípio, se dirige contra a ordem estabelecida, mas que por fim, adapta-se a ele, a naturalizar sua existência simbólica. As palavras rebeldes são carregadas pelos ventos da indignação que sopram para todos os lados. Uma vez que a filosofia se torne devidamente institucionalizada e obrigatória, limita-se seu poder de crítica e desconstrução efetivas.

É bom lembrar que Giannotti, nos anos 1990, durante o primeiro mandato presidencial do seu colega na USP e no CEBRAP, Fernando Henrique Cardoso, defendeu solitariamente o veto ao retorno obrigatório da filosofia ao currículo. Rompia-se desse modo com os elos de conveniências recíprocas entre a obrigatoriedade do ensino e a manutenção de uma colossal estrutura de programas de Pós-Graduação. Graças a sua coerência com os princípios da filosofia acadêmica que professou e até mesmo ajudou a fundar; e também graças a sua corajosa recusa em não sucumbir ao oportunismo corporativista que aquela altura arrastava o apoio entusiasta de quem jamais teve com o ensino da filosofia qualquer preocupação. Embora todos pressentissem que torná-la obrigatória no ensino médio seria um bom negócio. Giannotti reagiu e disse: não! Não era uma bom momento político para se dizer não! Ele não foi contra ao ensino de filosofia porque duvidasse que isto fosse possível, nem porque não o julgasse importante. As questões eram outras. Mais pragmáticas e circunstanciais. Não havia na rede pública professores em número suficiente, aliás, a quantidade de professores licenciados era mínima. As leis de austeridade fiscal impediriam novos concursos para o preenchimento das vagas. Ademais, a grande maioria desses jovens não estava, sequer, devidamente alfabetizada. O que poderia se esperar, então, de uma combinação dessas: professores mal formados e estudantes alijados das mínimas condições de cognição filosófica? Qual retórica de segurança viria salvar a filosofia dessa combinação infeliz entre docência inculta e discente ainda pouco letrados?

## Referências

Andrade, Ricardo Henrique Resende de. (2017). Jean Maugüé: o discreto charme do precursor da filosofia universitária brasileira. *Entheoria – Cadernos de Letras e Humanas* N° 4 (1). Já./Dez. UFRPE, Serra Talhada, PE, 13-36.

Andrade, Ricardo Henrique Resende de.& Galvão, André Luís Machado. (2018). *Crítico intrépido! Filósofo tímido: Sílvio Romero e o Ensino Secundário de Filosofia no Brasil*. (1º ed.). Curitiba, Pr: CRV.

Andrade, Ricardo Henrique Resende de.& Galvão, André Luís Machado. (2020). As missões francesas na fundação do modernismo e da filosofia acadêmica no Brasil. *Revista Portuguesa De Educação*, 33(1). Universidade do Minho, Braga-Portugal, 4-20.

Arantes, Paulo Eduardo. (1996). “Cruz Costa, Bento Prado Jr. e o problema da filosofia – uma digressão”. In ARANTES et al. *Filosofia e seu ensino*. São Paulo: EDUC; Petrópolis (RJ): Vozes.

Fabrini, Ricardo N.(1996). “O ensino de Filosofia no 2º grau: uma ‘língua de segurança’”. In ARANTES et al. *Filosofia e seu ensino*. (2º ed.). Petrópolis (RJ): Vozes; São Paulo: EDUC.

Favaretto, Celso. (1996). “Notas sobre o ensino de filosofia”. In Arantes et al. *Filosofia e seu ensino*. (2º ed.). São Paulo: EDUC; Petrópolis (RJ): Vozes.

Giannotti, José Arthur. (1976). Por que filósofo? Estudos CEBRAP 15. jan-fev-mar. Edições CEBRAP, Editora Brasileira de Ciências LTDA. São Paulo, 144-148.

Lebrun, Gerard. (1976). Por que filósofo? Estudos CEBRAP N° 15, jan-fev-mar. São Paulo: Edições CEBRAP; Editora Brasileira de Ciências LTDA, 148-153.

Nobre, Marcos. (1999). A filosofia da USP sob a ditadura militar. São Paulo. Revista Novos Estudos. CEBRAP. Nº 53, março. São Paulo, 137-150.

Souza, José Crisóstomo de. (2005). “A filosofia como coisa civil (numa perspectiva histórica *ad hoc*)”. In Souza, J. C. (org.). *A filosofia entre nós*. Ijuí: UNIJUÍ.



## SAÚDE

**Uma pandemia esquecida: repercussão da peste bubônica no Sul do Brasil****A forgotten pandemy: repercussion of bubonic plague in South Brazil**Leonor C. Baptista Schwartzmann<sup>29</sup>

Numa casa da rua da Igreja uma menina de seis anos queixou-se duma ardência debaixo dum dos braços. A mãe examinou-a e descobriu numa das axilas da criaturinha o que lhe apareceu uma íngua. Mal pôde abafar um grito de horror. Um bubão! [...]Tarde demais! A notícia de que havia um surto de bubônica em Antares já se espalhara pela cidade. A peste! Mães desnudavam os filhos e examinavam-lhes os corpos com um cuidado frenético, em busca de ínguas, bubões ou outros sinais suspeitos. [...] E o boato da peste - como haveria de escrever mais tarde Lucas Faia- “andava solto pela cidade como uma hiena faminta, correndo e rindo, assombrando ruas, becos, praças, casas, almas”. A peste! E ninguém conseguia conter o chacal (VERÍSSIMO, 2006, p. 385).

**Resumo:** O início da pandemia de peste bubônica no Rio Grande do Sul foi tardio em relação as outras regiões geográficas do Brasil. As políticas públicas, tanto do governo estadual quanto da intendência da capital para enfrentar a doença, demoraram a ser

---

<sup>29</sup> Médica e historiadora. Doutora em História pelo Programa de pós-graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2013). Mestre em História pela PUCRS (2007). Bacharel em História pela PUCRS (2003). Pesquisadora Sênior História da Saúde. Serviço de Oncologia. Hospital Ernesto Dornelles. E-mail: [leonorschw@gmail.com](mailto:leonorschw@gmail.com).

implementadas. A ideologia positivista dominante nos dois níveis de governo certamente influenciou a agenda política, que se caracterizava pela não interferência em assuntos de saúde. Houve confrontação entre o corpo médico, os meios jornalísticos e o governo que provocaram longas discussões. A atitude dos órgãos governamentais foi de negar a existência e a severidade da doença, intervindo preferencialmente nas situações graves e de grande repercussão com medidas conservadoras, utilizadas para debelar os surtos epidêmicos.

**Palavras-chave:** Peste bubônica; Epidemia; Brasil; Positivismo; Urbanismo.

**Abstract:** The bubonic plague had a late appearance - the year 1902 - in the State of Rio Grande do Sul as compared to other geographic regions in Brazil. State and local policies to face the threat of this terrible disease were also implemented very late. This was certainly due to the strong influence of the positivist ideology in the region at that time, which recommended no governmental interference in health issues. This situation by no means avoided confrontation and vivid discussion among physicians, members of the local press and government representatives concerning the best strategy to face this medical and social challenge. State organisms tended to deny the existence as well as the severity of the bubonic plague, interfering only in severe or overt situations. Even in those moments, very conservative measures to inhibit the epidemic events were applied.

**Keyword:** Bubonic plague, Epidemy; Brasil, Positivism- Urbanism

## **Introdução**

Érico Veríssimo escreveu o romance *Incidente em Antares* (1971), no auge do período ditatorial no Brasil. Entre mortos-vivos, que deambulam pela cidade, há um surto de peste bubônica para aterrorizar ainda mais seus habitantes. Segundo Maria da Glória Bordini (2005, 2006), a obra é uma sátira histórico-política do período ditatorial, do poder arbitrário das autoridades, da corrupção dos comportamentos individuais e sociais e da opressão feita pelos poderosos. A autora infere que

[...] sempre há a atração do elemento macabro, da morte como revelação implacável, como destino equalizador, pronta a desinquietar as consciências acomodadas que, por abstenção, permitem o descalabro reinante (BORDINI, 2006, p. 281).

Vemos hoje, em decorrência da pandemia pela COVID-19, uma recorrência às citações dos grandes autores que retrataram uma outra pandemia: a peste bubônica. Giovanni Boccaccio, Daniel Defoe, Alexandre Manzoni, Albert Camus são sempre lembrados. A temática exprime a metáfora da desintegração social e individual. Herzlich e Pierret (1984) observaram que estas obras são tomadas pelo caráter de repetição de suas narrativas, como as variantes possíveis na descrição de um mito. É uma necessidade para melhor descrever e compreender as epidemias contemporâneas e seu regresso. Assim, o eterno recomeço do flagelo, o mal absoluto e repentinamente corporificado é um dos sinais mais impressionantes. Qualquer que seja o aparente silêncio, podemos contar sempre com o perpétuo retorno.

Gostaria de remetê-los a uma pandemia pouco lembrada e que teve sua reaparição nos estertores do século XIX, a chamada terceira pandemia da peste bubônica. A primeira, a peste Justiniana, ocorreu no século sexto de nossa era; a segunda, a famosa peste negra, do século XIV, que se estendeu até o início do XIX, tornou-se o referencial de todas as epidemias e é sempre utilizada nas comparações com novas situações epidemiológicas. A terceira iniciou no final do século XIX e se estendeu até a década de 40. O intercâmbio comercial facilitado por navios a vapor ajudou a espalhá-la pelo mundo. No entanto, diferente das anteriores, sua força epidêmica concentrou-se preferentemente nas cidades costeiras. (COHN, 2008).

A peste bubônica é uma doença infecciosa de alta mortalidade, transmitida pela bactéria *Yersinia pestis* através da mordida da pulga do rato. É uma zoonose, doença de animais que pode infectar o homem, como a raiva e o ebola. A forma pneumônica, mais rara, é altamente contagiosa entre os humanos. A mortalidade sempre foi muito alta e de rápida evolução para a morte, em mais de 60% dos casos. Hoje existe antibioticoterapia para seu tratamento. Um modo de antecipá-la, é a constatação de uma epizootia, ou seja, a mortandade de ratos. A transmissão é influenciada por alterações de ecossistemas, condições higiênicas desfavoráveis. A doença acomete indivíduos do mesmo domicílio

e seu entorno, e é alimentada por surtos. Encontram-se focos no Brasil e países da Ásia e África<sup>30</sup>. Recentemente houve um surto de peste pneumônica em Madagascar<sup>31</sup>.

Conforme Regina Marsiglia (2018), no processo epidêmico ocorre a passagem do questionamento da saúde, do risco da enfermidade e suas consequências, para um questionamento dos poderes constituídos e da responsabilidade do Estado com respeito à segurança dos cidadãos. Isso explicaria, em parte, a tentativa das autoridades de não reconhecerem a existência de epidemias em seu início e só tomarem providências quando a autoridade é contestada. Nos últimos meses, houve o agravamento da pandemia do COVID-19 no Brasil, que se acompanhou por crise econômica, social e sanitária. A resposta advinda suscitou uma mobilização da ciência e de ações para seu enfrentamento nos campos da saúde pública, de políticas públicas e a necessária criação de estruturas para prevenção e combate às pandemias (GASQUE, 2020).

Assim, analisar uma epidemia é uma maneira de conhecer uma determinada sociedade, constatar como ela se organizou para enfrentar as injunções do meio natural e sua relação com o corpo. De acordo com Foucault (2004, p. 26), as epidemias devem ser observadas em suas particularidades, em sua individualidade histórica: “Fenômeno coletivo, ela exige um olhar múltiplo; processo único, é preciso descrevê-la no que tem de singular, acidental e imprevisto.” Quanto à peste bubônica, Sandra Caponi (1999) escreveu que ela é uma epidemia eminentemente urbana, em que ocorre a inevitabilidade da doença a partir da desordem. Desta maneira, o agente patógeno, ao chegar do exterior, apresenta as condições de proliferar, contagiar e matar, quando encontra, numa cidade superpovoada, sem infraestrutura, contaminada e mal administrada, as condições para se disseminar (CAPONI, 1999).

Casos ocorridos nos países africanos, como Moçambique e Angola, confirmam a extensão, a gravidade e as sérias consequências que o flagelo ocasionou, que incluíram deslocamentos populacionais e reformas urbanísticas. A primeira evidência da pandemia em Lourenço Marques ocorreu em dezembro de 1898. Julio Machele ([201-?])<sup>32</sup> pesquisou a relação da peste e a construção da branca e colonial capital. Conforme o autor, a doença segregou ainda mais o espaço urbano, a partir do deslocamento da população “indesejável” (indígenas, chinas e afro-maometanos) para a periferia da

<sup>30</sup> Segundo dados do Departamento de Vigilância Epidemiológica, do Ministério da Saúde do Brasil.

<sup>31</sup> Informação obtida na publicação Madagascar: MSF começa a atuar contra peste pneumônica, dos Médicos sem Fronteiras.

<sup>32</sup> Utilizamos a indicação de década possível da publicação, pois o texto não traz essa informação.

cidade. Destacou, desta maneira, a importância da moléstia em moldá-la como Xilulingue, ou seja, o local do homem branco a partir de modelos comportamentais raciais existentes. Já Mário Azevedo (2017) analisou o surto que acometeu Chinde (MOZ), em 1905. A epidemia iniciou nos depósitos da *Lakes African Company*, entretanto a origem exata não é conhecida; aparentemente originou-se de Bombaim, Zanzibar ou Johannesburg. Entre os procedimentos realizados ocorreu a inspeção dos barcos, casas e cadáveres foram queimados, produtos químicos distribuídos e foi solicitado que as pessoas matassem ratos. Em troca, o governo ofereceu recompensa para cada animal morto. Aliás, mesma atitude tomada no Rio de Janeiro, ao ser criado um sistema de compra dos ratos.

Um surto de peste bubônica também causou alterações da paisagem de Luanda, com a ocorrência de deslocamentos populacionais. Segundo Fernando Mourão (1996), em seguida ao surto que infectou a cidade, no início da década de 1920, bairros foram sacrificados em decorrência de conveniências urbanísticas. Foi destruído o bairro dos Coqueiros e ocorreu mudança das Ingombotas para os Musseques.

### **A peste bubônica no Sul do Brasil**

A pandemia de peste bubônica iniciou sua trajetória pelo Brasil no final de 1899. Trouxe sérias consequências na vida dos cidadãos, identificadas na fronteira entre saúde, ética e política. Será enfocada sua incursão pelo Rio Grande do Sul, o estado localizado mais ao Sul do Brasil, vizinho ao Uruguai e Argentina, e como as autoridades locais e a população a enfrentaram. Tivemos certas particularidades distintas do resto do país. Podemos desta maneira, aprender muito com a experiência do passado.

O Rio Grande do Sul possuiu uma espécie de ditadura de ideologia positivista nos primeiros quarenta anos de República, com o mesmo partido no poder, e que durou até o final da década de 1920. Foi o único estado no país a possuir uma constituição de caráter positivista, ou seja, tínhamos liberdade de exercício profissional, liberdade de indústria e liberdade religiosa. Infere Beatriz Weber (1999) que, entre as premissas, os particulares deveriam tomar as iniciativas que lhes cabiam, dispensando a intervenção estatal. Não cabia ao governo estabelecido interferir nos assuntos privados, exceto em situação de epidemia ou calamidade pública.

O primeiro caso de peste no Brasil ocorreu no final de 1899, na zona portuária de Santos, e se espalhou para o Norte. O segundo porto em importância do país, após o

do Rio de Janeiro, foi fechado para quarentena dos navios provenientes de Portugal e Espanha, especialmente daqueles oriundos da cidade do Porto, local em que grassava a epidemia. Esta conduta causou um sério problema econômico, pois o local era a principal entrada de imigrantes e por onde escoava a produção cafeeira.

Em janeiro de 1900, a doença chegou ao Rio de Janeiro, antiga capital federal. Sabe-se que nos primeiros sete anos, o número de mortos contabilizados na capital situou-se em torno de 227 ao ano (SILVA, 1942). Os meses de maior prevalência foram os de outubro e novembro (tabela 1), acompanhados pela sazonalidade das estações, quando ocorre um crescimento da população das pulgas.

**Tabela 1** - Óbitos por peste bubônica no Rio de Janeiro (1900-1906)

Ano	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906
Janeiro	-	9	36	16	22	29	12
Fevereiro	-	4	2	7	10	11	5
Março	-	1	-	6	4	2	4
Abril	2	-	1	3	5	3	1
Maiο	15	-	-	5	-	-	1
Junho	78	-	-	5	4	3	2
Julho	76	9	-	7	8	2	2
Agosto	50	14	7	23	16	9	6
Setembro	19	24	33	50	30	22	10
Outubro	21	61	51	87	63	14	18
Novembro	21	47	43	99	54	33	24
Dezembro	12	30	42	52	59	14	30
Soma	295	199	215	360	275	42	115

Fonte: SILVA (1942, p. 16)

Conforme Dilene do Nascimento (2013), as discussões precoces na capital federal restringiram-se aos debates em torno de dois pontos: ela deveria ser combatida

pelo governo federal, com condutas restritivas (quarentenas e fechamento de portos) ou de maneira liberal, sem prejuízo ao comércio. Não obstante, o governo iniciou uma agenda para enfrentá-la, incluindo-a no combate à varíola e à febre amarela. Entre as interferências tomadas, houve remodelação do centro da cidade, com deslocamento de população marginalizada que habitava nos velhos cortiços localizados em zona central da cidade para sua periferia. Uma das mais salutaras consequências foi a criação dos institutos soroterápicos de Manguinhos, no Rio de Janeiro, e Butantã, em São Paulo, responsáveis pela produção do soro antipestoso. O Rio Grande do Sul tinha que importá-lo de Paris ou dessas instituições.

A entrada da peste bubônica no estado do Rio Grande do Sul, no Brasil, ocorreu pelo porto do Rio Grande, em dezembro de 1901. Nos anos seguintes foi alimentada principalmente pelo comércio de farinha de trigo, alfafa e lãs, provenientes da Argentina, através da malha ferroviária. Focos epidêmicos eram encontrados em padarias ou próximo as estações ferroviárias (SILVA, 1942).

Em janeiro de 1902, surgiam os primeiros casos em Porto Alegre, capital do estado. Mas, diferentemente do resto do país, houve uma negação reiterada da sua existência e virulência pelas autoridades do governo estadual ou da intendência da cidade, durante a primeira década de sua aparição.

Quanto ao seu início, não houve divulgação pelos órgãos competentes, e, somente pela pressão de médicos e de jornais não ligados ao governo, a população ficou sabendo da existência ou da confirmação dos casos suspeitos. Os médicos e os moradores encontravam-se despreparados para o enfrentamento. Nenhuma medida de prevenção ou de educação específica foi efetivada, considerando que há dois anos havia surtos documentados pelo país.

Para exemplificar, temos o registro da correspondência escrita pelo secretário do então Presidente do estado, Borges de Medeiros, nos primeiros dias de sua incursão (SCHWARTSMANN, 2010). A missiva informava que o Diretor da Diretoria de Higiene, espécie de secretário estadual da saúde atual, enviara uma circular telegráfica aos intendentes e delegados de higiene de todo o Rio Grande do Sul, informando-os sobre a excelente situação e recomendando que se abstivessem de condutas injustificáveis e inconvenientes. As providências consideradas inapropriadas foram o fechamento do porto de Rio Grande e a colocação de navios em quarentena.



Um dos fatores que pode explicar a pouca ingerência do governo estadual em assuntos de saúde, ou os limites de sua atuação, foi seu posicionamento ideológico. O governo caracterizou-se por pregar a ordem pública e não reconhecer situações que poderiam desestabilizá-lo, como uma epidemia dentro de suas fronteiras. Insistia que a manutenção da ordem e o saneamento dos gastos públicos eram indispensáveis para uma boa administração. Fabiano Ruckert (2015) destaca que as marcas da política do partido no governo foram a resistência em interferir em práticas de cura e a preocupação quanto à promoção da salubridade urbana e do saneamento, ou seja, limpeza urbana, abastecimento de água e construção de rede de esgotos nas cidades mais importantes (Porto Alegre, Rio Grande e Pelotas).

Além desses impedimentos, muitas ocorrências da moléstia não foram documentadas devido a não exigência de notificação compulsória da peste no Regulamento Estadual de Saúde (1895), diferente da obrigatoriedade encontrada no regulamento nacional similar. Médicos também se isentaram de notificar as ocorrências a partir da utilização de um dispositivo da ética médica, ou seja, o dever do sigilo médico. Outro fator seria a pressão exercida sobre estes profissionais, atrelada aos fins políticos do governo (SCHWARTSMANN, 2017).

Salienta-se aqui que as primeiras ocorrências foram oficialmente notificadas por médicos italianos residentes em Porto Alegre, os quais certamente não se sujeitaram aos ditames da autoridade pública. A presença do alto número de médicos proveniente da Itália, mais de 10% do total em atividade na capital, identifica a grande imigração que o Sul do Brasil recebeu (SCHWARTSMANN, 2017). O conhecimento científico e a experiência da pestilência já eram históricos. Lembremos que um dos mais importantes romances da literatura italiana, “Os noivos”, de Alessandro Manzoni (1825), descreve a chegada da peste no Ducado de Milão em 1630. Uma grande chuva limpa a cidade do contágio pestilencial.

### **A repercussão da pandemia**

Em 1904, durante o segundo surto epidêmico que ocorreu em Porto Alegre, houve uma discussão sobre a utilização ou não do soro antipestoso entre os dois jornais mais importantes da região, Correio do Povo e A Federação. O último, vinculado ao partido político no poder (PRR), assinalou que estava fiel as suas tradições, decorrentes das suas funções exclusivamente temporais de não mostrar predileções por

determinados métodos de curar. Desta maneira, cumpria com o dever de questionar sobre a eficácia curativa do soro Yersin. Em oposição a utilização do soro antipestoso e sua eficácia, reagiu citando que o tratamento da peste bubônica sem o soro foi experimentado pelo governo estadual no Hospital de Isolamento, estabelecido na primeira época nas proximidades do Cristal, e que deu os mais completos resultados. Concluiu com uma máxima de exclusão de responsabilidade do Estado perante a saúde de seus habitantes, sustentada pela Constituição Estadual que defendia a liberdade individual e impedia o governo de obrigar ou indicar à população um agente terapêutico para combater a bubônica: “Quem quiser que se trate pelo soro, que se abarrote pelo soro. O Governo nada tem a ver com isso”<sup>33</sup>. Ainda contrariando a utilização do soro antipestoso, informou que considerava um luxo a utilização do medicamento, que custava 15 \$ o tubo de 20 centímetros cúbicos, ou seja, o equivalente a uma colher de sopa, e que a medicina sem o soro curava melhor os casos de peste<sup>34</sup>. Comentando sobre o surgimento da peste em 1902, A Federação citou uma importante questão que repercutia ainda na capital, ou seja, se era verídico que o jornal havia negado a existência da peste no surto inicial de 1902. O editor declarou que tentou evitar o pânico na população que poderia surgir a partir das publicações do jornal de oposição (Correio do Povo). Desta maneira, teria agido com brilhante resultado social e evitado prejuízos que poderiam advir.<sup>35</sup>

Quanto à conduta da população, percebia-se a resistência ao uso de raticidas, que já era antiga. Segundo Maria Stephanou (1999), o Dr. Larbeck, em sua tese de doutoramento intitulada “A defesa da saúde pública no Rio Grande do Sul (1916)”, atribuiu a resistência a dois fatores: a falta de uma ação pública adequada e a ignorância do povo que desconhecia, e que também não era informada, sobre as razões das medidas sanitárias que recaiam sobre ela. Desta maneira, seria a ignorância da população, a qual poderia ser facilmente corrigida, que fazia a peste bubônica continuar grassando. O médico sustentava que a Diretoria de Higiene e Educação deveria dirigir a sua ação no

<sup>33</sup> Trecho retirado do texto “Mais cavaco sobre a peste”, publicado no Jornal A Federação, Porto Alegre, 11 março de 1904, p. 2. Disponível em <https://caminhosdosmuseus.wordpress.com/2013/09/16/jornal-a-federacao-1884-1937-digitalizado/>.

<sup>34</sup> Informação obtida no texto “Cavaco antipestoso”, publicado no Jornal A Federação, Porto Alegre, 21 março de 1904, p. 2. Disponível em <https://caminhosdosmuseus.wordpress.com/2013/09/16/jornal-a-federacao-1884-1937-digitalizado/>.

<sup>35</sup> Informação obtida no texto “Cavaco antipestoso”, publicado no Jornal A Federação, Porto Alegre, 14 de março de 1904, p. 1. Disponível em <https://caminhosdosmuseus.wordpress.com/2013/09/16/jornal-a-federacao-1884-1937-digitalizado/>.

incentivo à profilaxia preventiva. Para tanto, deveria difundir os conhecimentos relativos à defesa da saúde individual e coletiva com a participação dos médicos na divulgação, difusão e multiplicação da propaganda educativa (STEPHANOU, 1999).

Vemos, desta maneira, a não participação do estado na administração local da saúde ou nos seus cuidados, ao mesmo tempo em que faltavam equipamentos, laboratórios para a adequada análise, hospitais etc. Presenciava-se a quase ausência de um órgão federal de organização sanitária, somado a uma autonomia estadual que tinha como princípio a perspectiva de não intervenção nos assuntos de saúde. Nas palavras de Juliane Serres (2007, p. 40), a saúde “era uma questão particular para a qual voltavam-se a caridade e as ações repressivas em situações emergenciais, como em tempos de epidemias, com a criação de lazaretos, cordões de isolamento e quarentenas”. O governo estadual agia somente utilizando a polícia sanitária. Isso pode ser confirmado na percentagem do dinheiro alocado para a saúde pública, que na época situava-se em torno de 1% do orçamento anual previsto, bem abaixo ao da polícia, brigada militar e instrução pública. Hoje situa-se em torno de 12%.

A mesma reação dos órgãos de saúde da capital ocorreu nas outras cidades como Rio Grande (porto principal), Pelotas e Bagé, em toda a primeira década. As informações provenientes dos órgãos oficiais e publicadas nos jornais intitulavam-se “Falso alarme”, quando discutiam situações suspeitas, “a paciente passava bem”, enquanto a doente morria nas horas seguintes; ou seja, a autoridade sanitária escondia a verdadeira natureza dos casos. Culminava nos relatórios anuais da presidência estadual constar que o “estado sanitário era satisfatório”, sem mesmo haver a referência à enfermidade.

O professor Marcelo Silva (1942), que atuou no combate à epidemia, criticou a atitude de um médico da Diretoria de Higiene em Rio Grande, no acompanhamento dos enfermos. Segundo o catedrático, em janeiro de 1908, sem mesmo se dar ao trabalho de conhecer os doentes, “a autoridade sanitária continuou negando-se a tomar qualquer providência, afirmando que as notificações não passavam de uma vulgar exploração por parte de seus autores” (SILVA, 1942, p.39). Silva (1942) acrescentou que o mesmo indivíduo, no relatório que dirigiu ao seu superior hierárquico, criticou os cidadãos que ousavam questionar a conduta do governo perante a epidemia: “E, infelizmente, são brasileiros que querem transformar o nosso glorioso estado em um foco pestilencial, qual Ganges nas asiáticas regiões” (SILVA, 1942, p.39). Aqui, como é costumeiro,

aflora um preconceito no qual a peste ou as moléstias infecciosas servem como veículos de estereótipos pavorosos sobre o mal e os enfermos. Como escreveu Susan Sontag (2003, p.23), “a doença sempre vem de outra parte”, ou seja, existe um vínculo entre a maneira de imaginar uma enfermidade e de imaginar o estrangeiro.

A atuação do governo e das intendências resumiu-se ao isolamento dos pacientes em lazaretos, barcos, ou hospitais de isolamento e a desinfecção das casas. Cortiços foram removidos do centro da capital, na tentativa de um embelezamento, como ocorreu no Rio de Janeiro, e casas e prédios particulares foram destruídos no interior do estado. Famílias fugiam das cidades com medo e pânico e em busca de locais seguros, mortos eram praticamente abandonados.

A religião auxiliou na ordenação do universo simbólico ante a doença e à compreensão da gravidade da evolução dos casos. Igrejas foram construídas em louvor a São Sebastião ou São Roque, santos protetores dos flagelados, ou à Nossa senhora da Saúde no Rio Grande do Sul. Uma capela foi crida em honra a São Sebastião Mártir, em Porto Alegre, em 1929. Este fenômeno cultural acompanhou o ressurgimento da antiga associação entre o mal, culpa e castigo. Jean Delumeau (1996) cita que São Sebastião foi o santo escolhido para representar a população nos episódios de peste, acompanhado por uma chuva de flechas enviadas por Deus, como punição à imoralidade. A crença em São Sebastião baseia-se na lei de similitude que domina o universo, ou seja, o semelhante afasta o semelhante para causar o contrário. Uma vez que São Sebastião morrera crivado por flechas, as pessoas convenceram-se de que ele afastaria seus protegidos da peste.

Infelizmente são poucos os registros oficiais das ocorrências no Rio Grande do Sul nas primeiras duas décadas do século passado. A produção de estatísticas concernentes às enfermidades em geral que assolavam a capital estavam longe de refletir o estado geral de saúde da população. Somente a partir da década de 20, houve uma melhor documentação da incidência da doença, que incluíram relatórios em publicações oficiais, controle sistemático das notificações e discussões em revistas científicas.

O surto que ocorreu em Santa Maria, em 1912, cidade com pouco mais de 50 mil habitantes e importante entroncamento ferroviário, localizada no centro do estado, ainda hoje é o mais estudado e citado. Na ocasião, 18 pessoas faleceram no curto espaço de um mês. Os óbitos foram acompanhados por uma epizootia: cerca de duzentos ratos mortos

foram recolhidos numa padaria localizada em área nobre. Os doentes apresentavam a forma pneumônica, altamente contagiosa e de rápida evolução para a morte. Houve isolamento forçado dos enfermos em suas residências, coordenado por forças do exército; casas de doentes foram queimadas; e ocorreu fuga em massa de moradores para outras cidades. Estima-se que metade dos habitantes da cidade fugiu com o medo instalado (PRESTES, 2003). Em decorrência deste grave episódio, foi criada a Guarda Municipal, realizadas mudanças no Código de Posturas da cidade, investimentos alocados na rede de esgoto e de distribuição de água e aumento de leitos no Hospital de Caridade. Dessa maneira, a doença desencadeou ou antecipou a concretização das esperadas obras de saneamento básico (ROSSI, 2012).

O ano de 1922 foi considerado o mais severo na cidade de Porto Alegre, quando foram notificados vinte e oito óbitos, conforme a tabela 2.

**Tabela 2 - Incidência de peste bubônica em Porto Alegre**

Ano	Óbitos	Notificações
1920	17	38
1921	19	-
1922	28	69
1923	11	43
1924	10	27
1926	2	3

Fonte: DI PRIMIO (1936. p. 26)

As seguintes medidas foram postas em prática pela Diretoria de Higiene do Estado (DHE) para combater a peste na capital:

1º captação da água que era feita à jusante, fazemo-la a montante. Sujeitamos a água a tratamento.

2º construção da rede de bons esgotos que serve para 9029 prédios da parte urbana.

3º construção do belo e do amplo cais que dizimou já grande número de trapiches que eram viveiros de ratos.

4° a desapropriação e o arrasamento de vielas sórdidas no centro da cidade.

5° a reforma do regulamento de construções que obriga as condições de boa higiene nas construções e visa, em especial, telhados em prédios contíguos.<sup>36</sup>

Além das medidas consideradas essenciais pela Diretoria de Higiene do Estado, como a notificação dos casos e a determinação de reforma de prédios que incluíam a impermeabilização do solo, enfermos foram isolados, expurgados os focos, feitas as observações e visitas da polícia sanitária e a perseguição dos ratos. A recusa da população em aceitar o oferecimento do veneno contra ratos foi grande, o que dificultou o serviço das autoridades sanitárias. Das 6.123 casas visitadas em Porto Alegre, mais da metade recusou aceitá-lo sob os mais diversos pretextos<sup>37</sup>. Esse último registro identifica a impotência da autoridade pública em resolver o problema com atitudes paliativas, uma vez que a população, ao acompanhar o desenrolar dos vários casos, estava consciente das características de seu modo de transmissão.

Dessa maneira, a não aceitação da população à utilização de preparados contra ratos desvela a construção de um processo que faz da inovação técnica, do incentivo a mudança dos comportamentos, a chave que permite compreender dois outros processos: a medicalização da população e a intervenção crescente do Estado na esfera privada, através da ação de seus funcionários. Várias vezes, esse encontro deu-se de forma brutal por meio de visitas domiciliares, isolamento de doentes, expurgos, incêndios e reformas urbanísticas. Em vilarejos distantes da capital, houve destruição de casebres pela autoridade sanitária, com auxílio de violência. Segundo Silva (1942, p.29),

Nem sempre as medidas de saneamento têm sido bem recebidas e a autoridade sanitária emprega reiteradamente o elemento demonstrativo, persuasivo, raramente tendo recorrido à multa.

---

<sup>36</sup> Dados do relatório da Diretoria de Higiene do Estado, dos Archivos Rio Grandenses de Medicina, Ano III, n° 11, 1922, p. 287.

<sup>37</sup> Idem nota 7.

Quanto às alterações urbanísticas acima descritas, sabe-se que desde 1914 havia o Plano de Melhoramentos, o qual preconizava mudanças na configuração urbanística de Porto Alegre. De acordo com Vanesi Reis (2012), o discurso vigente sustentava-se a partir de três conceitos: urbanização, higienização e embelezamento. As melhorias que tiveram lugar após a implementação do plano constaram de arazoamento, demolições de casa e cortiços insalubres, abertura de vias estreitas a fim de se ter uma melhoria no tráfego e na ventilação e isolamento, instalação de redes de água, esgotos, arborização urbana, criação de parques e praças. Essas medidas sofreram influência direta da modernização de Paris e de seu criador, Hausmann, considerados paradigmas da urbanística (REIS, 2012). Com a ascensão de Otávio Rocha na Intendência (1924-1928), ocorreu uma verdadeira revolução na cidade. A administração incentivou a melhoria na circulação e a salubridade do espaço urbano. Foram abertas avenidas e demolidos prédios velhos e incentivada a construção de prédios modernos na área central da cidade. Segundo Charles Monteiro, os argumentos higienistas esconderam e, ao mesmo tempo, legitimaram o caráter elitista e conservador das reformas urbanas. Estas terminaram por expulsar populações de baixa renda do centro da cidade e impulsionaram a especulação imobiliária (MONTEIRO, 2006).

A partir de 1929, conforme Maria Stephanou (1999), a Reforma dos Serviços Sanitários incentivou as ações realizadas pelo Serviço de Propaganda e Educação Sanitária, em especial as que se direcionaram ao combate da peste bubônica. Uma seção foi criada para divulgação dos princípios de higiene através de cartazes educativos e outros procedimentos. Os cartazes informavam, sugeriam a solução e buscavam conscientizar para a responsabilidade social. A propaganda era articulada por meio de campanhas sanitárias, educação escolar, assistência em hospitais, legislação, e encontrava-se inserida num dispositivo de saúde e higiene individual e coletiva. Enfim, os registros do mal diminuíram progressivamente durante a década de 1920, quando houve concomitantemente uma melhoria sistemática nos cuidados com os equipamentos urbanos e com a saúde dos habitantes. Notificações da enfermidade em Porto Alegre ocorreram até 1932, em zona central da capital, quando foi presenciado o último óbito.

### **Considerações finais**



A reconstrução de um fenômeno epidêmico oferece a possibilidade de se conhecer os comportamentos da sociedade, bem como a maneira como a organização e as suas normas culturais puderam digerir as injunções do meio natural e as enfrentou. A peste bubônica foi endêmica no Rio Grande do Sul no primeiro terço do século XX. O governo estadual e a Intendência da capital, ainda que tardiamente, tiveram que se defrontar com a doença. Houve negação de sua existência vinculada às características da posição ideológica do partido no poder. A recusa dos positivistas em aceitar tal epidemia foi além dos conhecimentos da ciência para a esfera da vontade política, o que não é incomum face as situações de epidemias.

### Referências

AZEVEDO, Mário Joaquim . Historical perspectives on the state of health and Health systems in Africa. Volume I: The Pre-colonial and Colonial eras. Cham (Suíça): Springer.2017.

BORDINI, Maria da Glória. Incidente em Antares: a circulação da literatura em tempos difíceis. **Revista USP**, São Paulo, n.68, p. 274-281, dez./fev. 2005-2006.

CAPONI, Sandra. Lo público y lo privado en tiempos de peste. **História, Ciência e Saúde**, Manguinhos. vol.6, n.1, p.07-28.1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59701999000200001>.

COHN JR. Samuel K. Epidemiology of the Black Death and successive waves of plague. **Med Hist Suppl**. n. 27, p. 74–100. 2008.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 1996.

DI PRIMIO, R. Algumas epidemias e endemias no Rio Grande do Sul. **Archivos Rio-grandenses de Medicina**. Porto Alegre, v. 15 n. 3, p. 112-134, 1936.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GASQUE, Natália de Lima et al. COVID-19 e grandes epidemias da humanidade: um olhar histórico e sociológico. **Revista Observatório**, Palmas, vol. 6, n. 3 (Especial 1), maio. 2020.

HERZLICH, Claudine; PIERRET, Janine. **Malades d'hier, malades d'aujourd'hui**. Paris: A

MINISTÉRIO da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. **Manual de vigilância e controle da Peste**. Normas e Manuais Técnicos. Série A. p. 15-20 Brasília DF, 2008.

MACHELE, Júlio. The bubonic plague and the building of white colonial Lourenço Marques, Mozambique, 1907-1908, p. 1283-1284. [201-?]. Disponível em: [https://www.academia.edu/14029301/The\\_bubonic\\_plague\\_and\\_the\\_building\\_of\\_white\\_colonial\\_Louren%C3%A7o\\_Marques\\_Mozambique\\_1907\\_1908](https://www.academia.edu/14029301/The_bubonic_plague_and_the_building_of_white_colonial_Louren%C3%A7o_Marques_Mozambique_1907_1908)  
[file:///C:/Users/leono/Downloads/The\\_bubonic\\_plague\\_and\\_the\\_building\\_of\\_w%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/leono/Downloads/The_bubonic_plague_and_the_building_of_w%20(3).pdf). Acesso em set. 2020.

MADAGASCAR:MSF começa a atuar contra peste pneumônica. **Médicos sem fronteiras**, 2017. Disponível em: <https://www.msf.org.br/noticias/madagascar-msf-comeca-atuar-contrapeste-pneumonica>. Acesso em out. 2020.

MARSIGLIA, Regina Giffoni; BARATA, Rita Barradas; SPINELLI, Selma Patti. Determinação social do processo epidêmico. **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo, v.27, n.4, p.1004-1012. 2018.

MONTEIRO, Charles. **Porto Alegre e suas escritas**: histórias e memórias da cidade. Porto alegre: EDIPUCRS, 2006.

MOURÃO, Fernando A. A evolução de Luanda: aspectos sociodemográficos em relação à independência do Brasil e ao fim do tráfico. **II RIHA**. p. 57-73. 1996. Disponível em:

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4535701/mod\\_resource/content/1/A%20evolu%C3%A7%C3%A3o%20de%20Luanda%20-%20Fernando%20Mour%C3%A3o.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4535701/mod_resource/content/1/A%20evolu%C3%A7%C3%A3o%20de%20Luanda%20-%20Fernando%20Mour%C3%A3o.pdf).

Acesso em set. 2020

NASCIMENTO, Dilene Raimundo. “Não é meu intuito estabelecer polêmica”: a chegada da peste ao Brasil, análise de uma controvérsia, 1899. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, Rio de Janeiro. v.20, supl., p. 1283-1284, nov. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/hcsm/v20s1/0104-5970-hcsm-20-s-1271.pdf>.

PRESTES, Flávia. **O Hospital de Caridade e suas doenças (1903-1904)**. Monografia (especialização em História do Brasil), Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em História. Santa Maria p. 53. 2013.

REIS, Vanessi. Mausoléu Otávio Rocha. In XI Encontro estadual ANPUH, 2012, Rio Grande. **Anais**. Rio Grande: Universidade de Rio Grande. p. 1175-1176. Disponível em: [http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1341127735\\_ARQUIVO\\_MAUSOLEUOTAVIOROCHArevisado.pdf](http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1341127735_ARQUIVO_MAUSOLEUOTAVIOROCHArevisado.pdf). Acesso em set. 2016.

ROSSI, Daiane S. WITTER, Nikelen A. Saúde pública em Santa Maria/RS. Análise da proposta de saneamento para a cidade em 1918. **Disciplinarum Scientia**, série Ciências Humanas, Santa Maria, v. 13, n. 1, p. 11-23, 2012.

RÜCKERT, Fabiano Quadros. O Poder Público e a busca pela salubridade no Rio Grande do Sul da Primeira República. **Revista Aedos**, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 364-381, jul. 2015.

SCHWARTSMANN, Leonor Baptista. **Médicos italianos no sul do Brasil (1892-1938)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017.

SCHWARTSMANN, Leonor C. B.; PENNA, Rejane Silva. Espaços e acervos sobre a história da saúde: parcerias interinstitucionais para a valorização do patrimônio histórico. In XIV Encontro regional da ANPUH - Memória e Patrimônio, 2010. Rio de

Janeiro. **Anais**. Rio de Janeiro: UNIRIO, p. Disponível em: [http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276710672\\_ARQUIVO\\_leon\\_orschwartsmann.pdf](http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276710672_ARQUIVO_leon_orschwartsmann.pdf). Acesso em out. 2017

SERRES, Juliane Conceição P. O Rio Grande do Sul na agenda sanitária nacional nos anos e 1930 e 1940. **Boletim da Saúde**, Porto Alegre, v. 21, n. 1, p. 39-50, jan./jun. 2007

SILVA, Júnior, Marcelo. **Peste Bubônica**. Tese de concurso à vaga da Cadeira de Higiene da Faculdade de Medicina de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1942.

SONTAG, Susan. **La enfermedad y sus metáforas**. Buenos Aires: Tausus, 2003

STEPHANOU, Maria. **Tratar e educar: discursos médicos nas primeiras décadas do século XX** (volume II). Tese (doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 175. 1999.

VERÍSSIMO, Erico. **Incidente em Antares**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WEBER, Beatriz Teixeira. **As artes de curar: medicina, religião, magia e positivismo na República Rio-Grandense, 1889-1928**. Bauru: EDUSC; Santa Maria: Editora da UFSM, 1999.

## IMUNOPATOLOGIA RESPOSTA IMUNITÁRIA ADO SARS-CoV-2: UMA REVISÃO

Maurício Catau Maurício Catau<sup>38, 39</sup>

### Resumo

O conhecimento da dinâmica do vírus e a resposta do hospedeiro contra o mesmo, são aspectos essenciais para adoptar medidas eficazes para o tratamento antiviral, vacinação e controlo epidemiológico da COVID-19. A presente revisão teve como objectivo, analisar publicações sobre a dinâmica da resposta imunitária em indivíduos infectados pelo *SARS-CoV-2*. A resposta imunitária na COVID-19 tem início com a interacção entre a proteína S do *SARS-CoV-2* e a enzima de conversão da angiotensina II (ACE2) na superfície da célula hospedeira. Esta interacção conduz a produção de interferões do tipo I (IFN- $\alpha$  e IFN- $\beta$ ) e citocinas pró-inflamatórias as quais são importantes na protecção das células não infectadas. No entanto, a resposta imunitária contra o *SARS-CoV-2* é a principal responsável pelo quadro clínico da COVID-19 pelo facto das células T citotóxicas promoverem a destruição das células alveolares comprometendo o funcionamento dos pulmões e pelo facto de o vírus estimular a produção de uma tempestade de citocinas pró-inflamatórias responsáveis pela vasodilatação de pequenos vasos sanguíneos e a constrição da musculatura lisa do organismo podendo levar deste modo a uma falha multiorgânica. Portanto, podemos perceber que a produção de anticorpos específicos (IgM e IgG) ocorre entre os 14-21 dias após os primeiros sintomas da doença e declinam por volta da de 2 á a 5 semana após a infecção denotando uma curta durabilidade da imunoprotecção o que pode levar aos indivíduos recuperados uma susceptibilidade de reinfecção após este período.

Palavras chave: *SARS-CoV-2*, COVID-19, Resposta imune humoral, anticorpos.

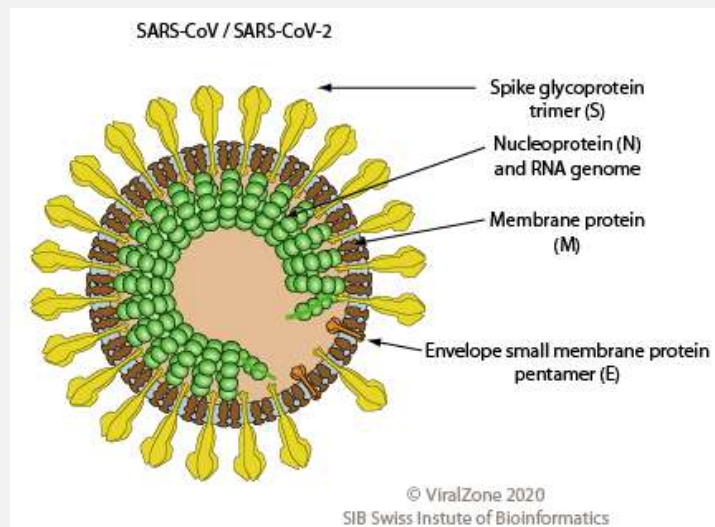
<sup>38</sup> Investigador Auxiliar e docente de Imunologia e Virologia na Faculdade de Medicina Veterinária da Universidade José Eduardo dos Santos, Mestre em Imunologia Avançada, especialidade de Imunobiotecnologia e Investigação pela Faculdade de Biologia da Universidade de Barcelona, Espanha. <https://orcid.org/0000-0002-6153-2479>. [mcatau27@gmail.com](mailto:mcatau27@gmail.com)

<sup>39</sup> Docente de Imunologia, Genética e TCC I e II no Instituto Superior Politécnico Sol Nascente, Departamento de Saúde, Huambo

## Introdução

O SARS-CoV-2 (*Severe Acute Respiratory Syndrome-related Coronavirus 2*) pode causar uma doença respiratória severa e sempre fatal a qual foi denominada pela OMS como doença do coronavírus-19 (COVID-19) [1, 2].

Segundo estudos realizados pelo grupo de estudo dos coronavírus (CSG) do Comité Internacional de Taxonomia dos Vírus (ICTV), o *SARS-CoV-2* é um vírus pertencente a ordem *Nidovirales*, subordem *Comidovirineae*, família *Coronaviridae*, subfamília *Orthocoronavirinae*, género *Betacoronavirus*, subgénero *Sabecovirus*. O vírus possui



**Figura 1:** Estrutura do *SARS-CoV-2* e respectivas proteínas de superfície [23].

genoma RNA linear de sentido positivo com um tamanho de 27-32 kb considerado o maior genoma de todos os vírus RNA [3, 4, 6].

Os coronavírus possuem proteínas estruturais (figura 1) como: a proteína S que é uma proteína de fusão que intermedeia a interação do vírus com a célula hospedeira; a glicoproteína M que é uma proteína de membrana; a proteína de envelope E que é uma pequena proteína com actividades de permeabilização da membrana. Esta proteína joga um papel importante na montagem das novas partículas e tem sido identificada como um factor de virulência para o *SARS-CoV-2*. Já a proteína do nucleocapsídeo N, está envolvida na síntese de RNA e possui acções antagónicas ao Interferão do tipo I [4, 5].

## Resposta imunitária contra o *SARS-CoV-2*

O conhecimento da dinâmica do vírus e a resposta do hospedeiro contra o mesmo, são aspectos essenciais para adoptar medidas eficazes para o tratamento antiviral, vacinação e controlo epidemiológico da COVID-19.

O sistema imunitário, constitui o principal mecanismo de defesa do organismo contra os diferentes antigénios sejam microbianos ou não. Este sistema rege-se pela imunidade inata como primeira linha de defesa e a imunidade adquirida. Ambas imunidades interagem de forma sincronizada através de diferentes componentes celulares e proteicos protéticos responsáveis pelas respostas imunitárias capazes de controlar a replicação do vírus e conseqüentemente a sua eliminação [7].

### **Resposta imune inata ao SARS-CoV-2**

A imunidade inata responde sempre imediatamente contra os microrganismos invasores e células lesadas. Os receptores da imunidade são específicos a estruturas que são comuns a um grupo de microrganismos relacionados e não distinguem diferenças específicas entre os microrganismos. As principais reacções da imunidade inata contra os microrganismos invasores são a resposta inflamatória e o bloqueio da replicação viral ou destruição de células infectadas por vírus sem necessidade de uma resposta inflamatória [7].

A principal via pela qual a imunidade inata bloqueia as infecções virais, é induzir a expressão de interferão de tipo I cuja acção mais importante é a inibição da replicação viral. Portanto, diferentes receptores de reconhecimento padrão, incluindo os TLRs, NLRs, RLRs geram sinais que estimulam a expressão de genes de IFN- $\alpha$  e IFN- $\beta$  em diferentes células. Estes interferões de tipo I secretados pelas células, actuam em outras células para prevenir a disseminação da infecção viral [8, 9].

A resposta imunitária na COVID-19 tem início com a interacção entre a proteína S do SARS-CoV-2 e a enzima de conversão da angiotensina II (ACE2) na superfície da célula hospedeira induzindo deste modo a endocitose da partícula viral e catalisar a fusão entre o hospedeiro e a membrana viral, permitindo a penetração do genoma viral no citoplasma da célula hospedeira [9].

O SARS-Cov-2 infecta os macrófagos e estes por sua vez apresentam o vírus às células T. Este processo conduz a activação e diferenciação das células T, incluindo a produção de citocinas associadas com diferentes subtipos de células T como os T auxiliares 17 (Th17), seguido por uma libertação massiva de citocinas para a amplificação da resposta imune [8, 10].

A interacção do SARS-CoV-2 sobre a superfície da célula hospedeira através da proteína S, conduz a aparição do ARN genómico viral no citoplasma da célula hospedeira. Estudos realizados por Channappanavar *et al.* (2016); Cao (2020) e Henderson *et al.*



(2020), evidenciam que após a entrada no epitélio alveolar, o vírus é detectado pelos sensores endossomais (TLR7/8) e sensores citosólicos (RIG/MDA-5) e consequentemente são activados os factores de transcrição IRF3/7 e NF- $\kappa$ B os quais produzem interferões do tipo I (IFN- $\alpha$  e IFN- $\beta$ ) e citocinas pró-inflamatórias respectivamente [11-13]. A produção de interferão do tipo I é importante afim de aumentar a libertação de proteínas antivirais para a protecção das células não infectadas. Subsequentemente, o vírus através das proteínas E e 3a, activa o sensor de inflamassoma denominado, NLRP3, resultando na secreção da citocina IL-1 $\beta$  altamente inflamatória [13].

Outros estudos recentes envolvendo pacientes com COVID-19, têm demonstrado elevados níveis serológicos de citocinas pró-inflamatórias tais como IL-6 e IL-1 $\beta$ , bem como IL-2, IL-8, IL-17, G-CSF, GM-CSF e TNF, caracterizados como tempestade de citocinas. Portanto, altos níveis de citocinas pró-inflamatórias podem conduzir ao choque e lesão de tecidos no coração, fígado e rins, bem como falência respiratória ou falência multiorgânica. [11, 13].

### **Resposta imune adquirida ao SARS-CoV-2**

As células dendríticas (DCs) jogam um papel importante na resposta imune adquirida. Como células apresentadoras de antígenos profissionais, estão envolvidas na estimulação efectiva e activação de células T naïves e células B. As células T, particularmente as células CD4+ e CD8+, jogam um papel antiviral significativo pelo facto de equilibrarem o combate contra agentes patogénicos e o risco de desenvolver autoimunidade. As células CD4+ promovem a produção de anticorpos específicos ao vírus através da activação das células B T-dependentes. No entanto, as células CD8+ são citotóxicas e podem destruir as células infectadas [7, 10].

Pacientes com COVID-19, têm apresentado linfopenia profunda particularmente nos casos severos. Esta linfopenia é caracterizada por uma drástica redução de células CD4+, CD8+ células B, células *natural killer* (NK), bem como a redução da percentagem de monócitos, eosinófilos e basófilos [14, 15]. Isto sugere que a COVID-19 pode comprometer os linfócitos particularmente os linfócitos T e como consequência o sistema imunitário é afectado negativamente durante o período da doença prejudicando a sua acção contra o vírus.

Outrossim, a imunidade humoral é essencial no controlo da infecção persistente. Estudos em pacientes com COVID-19 têm demonstrado a presença de anticorpos entre

14-21 dias ou mais após os primeiros sintomas o que sugere uma resposta humoral efectiva no controlo do vírus. [16, 17].

Em seus estudos sobre a resposta de anticorpos ao *SARS-CoV-2* em pacientes com COVID-19, Long et al. (2020b), observaram que em alguns pacientes a seroconversão de IgM e IgG ocorriam simultaneamente e de forma sequencial, enquanto que em outro grupo a seroconversão de IgM ocorria antes da IgG e num terceiro grupo a seroconversão de IgM ocorria muito depois da seroconversão de IgG. Portanto, a seroconversão destas imunoglobulinas em todos pacientes ocorria dentro de 20 dias após o início dos sintomas. [17].

Outro estudo em indivíduos assintomáticos com diagnóstico confirmado ao *SARS-CoV-2* demonstrou níveis de IgG específicos ao *SARS-CoV-2* significativamente baixos em relação aos indivíduos sintomáticos. Estes resultados sugerem que os indivíduos assintomáticos têm uma fraca resposta imune á infecção pelo *SARS-CoV-2*. O mesmo estudo ainda demonstrou que os níveis de anticorpos neutralizantes diminuem significativamente na fase inicial de convalescença tanto em indivíduos sintomáticos quanto em assintomáticos. Portanto, estes resultados sugerem que os anticorpos neutralizantes em indivíduos recuperados diminuem significativamente entre a 2-5 semanas depois da infecção, o que demonstra uma curta duração da imunidade após a infecção pelo *SARS-CoV-2* [8, 18, 19].

### **Evasão do *SARS-CoV-2* ao sistema imunitário**

O vírus para induzir uma doença tem de ser capaz de escapar-se das defesas do hospedeiro [7]. No caso do *SARS-CoV-2*, durante a replicação o vírus encobre os produtos intermediários virais dentro de uma dupla camada vesicular impedindo a sua detenção pelos PRRs da célula hospedeira. Outrossim, as proteínas virais tais como M e a protéase *PLpro* são capazes de inibir activamente os sensores do hospedeiro afim de prevenir a expressão de Interferões do tipo I inactivando os factores de transcrição IRF3. O vírus também pode bloquear directamente a cascata de sinalização de interferão impedindo a fosforilação de STAT1 e a translocação do complexo STAT1/IRF9, prevenindo deste modo a activação do estado antiviral das células não infectadas e o aumento de resposta do interferão. [20-22].

## Conclusões

A resposta imunitária contra o *SARS-CoV-2* é a principal responsável pelo quadro clínico da COVID-19 pelo facto das células T citotóxicas promoverem a destruição das células alveolares comprometendo o funcionamento dos pulmões e pelo facto de o vírus estimular a produção de uma tempestade de citocinas pró-inflamatórias responsáveis pela vasodilatação dose pequenos vasos sanguíneos e constrição da musculatura lisa do organismo podendo levar deste modo a uma falha multiorgânica. Outrossim, podemos perceber que a resposta humoral responsável pela produção de anticorpos específicos (IgM e IgG) ocorre entre os os 14- a 21 dias após os primeiros sintomas da doença e declinam por volta de 2 a 5 semanas após a infecção denotando uma curta durabilidade da imunoprotecção o que pode levar aos indivíduos recuperados uma susceptibilidade de reinfeção após este período. Apesar do esforço do sistema imunitário em tentar controlar o vírus, o *SARS-CoV-2* possui mecanismos de escape afim de evitar sua destruição pelo sistema imunitário onde inclui-se principalmente a inactivação de factores de transcrição responsáveis pela síntese de interferões do tipo I responsáveis pela activação do estado antiviral das células não infectadas.

## Bibliografia

1. Neher RA, Dyrda R, Druelle V, et al. Potential impact of seasonal forcing on a SARS-CoV-2 pandemic. 2020. *Swiss Med Wkly*. 2020; 150:w20224. <https://doi.org/10.4414/smw.2020.20224>.
2. WHO. Statement on the second meeting of the International Health Regulations (2005) Emergency committee regarding the outbreak of novel coronavirus (2019-nCoV). [Online].; 2020 [cited 2020 Abril 19. Available from: [https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/news-room/detail/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov)).
3. Gorbalenya AE, Baker SC, Baric RS, et al. The species Severe acute respiratory syndrome-related coronavirus: classifying 2019-nCoV and naming it SARS-CoV-2. *Nat Microbiol*. 2020; **5**: 536–544. <https://doi.org/10.1038/s41564-020-0695-z>
4. Burrell CJ, Howard CR, Murphy FA. *Fenner and White's Medical Virology*. 5th ed.: Elsevier; 2016.
5. Payne S. *Viruses: From Understanding to Investigation*. 1st ed.: Elsevier; 2018.
6. King AMQ, Adams MJ, Carstens EB, Lefkowitz EJ. *Virus Taxonomy: Classification and Nomenclature of Viruses*. ; 2016.
7. Abbas AK, Lichtman AH, Pillai S. *Cellular and Molecular Immunology*. 9th ed. Philadelphia: Elsevier; 2018.
8. Chen Y, Li L. SARS-CoV-2: virus dynamics and host response. *Lancet Infect Dis*. 2020; 20 (5). :515-516. [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(20\)30235-8](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30235-8).
9. Sigrist CJA, Bridge A, Mercier PL. A potential role for integrins in host cell entry by SARS-CoV-2. *Antiviral Research*. 2020;177:104759

10. <https://doi.org/10.1016/j.antiviral.2020.104759>.
  
11. Li G, Fan Y, Lai Y, Han T, Li Z, Zhou P, et al. Coronavirus infections and immune responses. *J Med Virol*. 2020;92(4):424-432. <https://doi.org/10.1002/jmv.25685>.
  
12. Cao X. COVID-19: immunopathology and its implications for therapy. *Nature Reviews/Immunology*. 2020;20:269-270. <https://doi.org/10.1038/s41577-020-0308-3>.
  
13. Channappanavar R, Fehr AR, Vijay R, Mack M, Zhao J, Meyerholz DK, et al. Dysregulated type I interferon and inflammatory monocyte-macrophage responses cause lethal pneumonia in SARS-CoV-infected mice. *Cell Host Microbe*. 2016;19(2):181-193. <https://doi.org/10.1016/j.chom.2016.01.007>.
  
14. Henderson LA, Canna SW, Schulert GS, Volpi S, Lee PY, Kernan KF, et al. On the Alert for Cytokine Storm: Immunopathology in COVID-19. *Arthritis & Rheumatology*. 2020;72(7):1059-1063. <https://doi.org/10.1002/art.41285>.
  
15. Qin C, Zhou L, Hu Z, Zhang S, Yang S, MD YT, et al. Dysregulation of Immune Response in Patients with Coronavirus 2019 (COVID-19) in Wuhan, China. *Clinical Infectious Diseases*. 2020;71(15):762-768. <https://doi.org/10.1093/cid/ciaa248>.
  
16. Shi Y, Tan M, Chen X, Liu Y, Huang J, Ou J, et al. Immunopathological characteristics of coronavirus disease 2019 cases in Guangzhou, China. *medRxiv preprint*. 2020. <https://doi.org/10.1101/2020.03.12.20034736>.
  
17. Kellam P, Barclay W. The dynamics of humoral immune responses following SARS-CoV-2 infection and the potential for reinfection. *Journal of General*

- Virology*. 2020;101(8):791-797. <https://doi.org/10.1099/jgv.0.001439>.
18. Long QX, Liu BZ, Deng HJ, Wu GC, Deng K, Chen YK, et al. Antibody responses to SARS-CoV-2 in patients with COVID-19. *Nat Med*. 2020b;**20**:845-848. <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0897-1>.
  19. Zhao J, Yuan Q, Wang H, Wei Liu 2, Liao X, Su Y, et al. Antibody responses to SARS-CoV-2 in patients of novel coronavirus disease 2019. *Clin Infect Dis*. 2020;ciaa344. <https://doi.org/10.1093/cid/ciaa344>.
  20. Long QX, Tang XJ, Shi QL, Li Q, Deng HJ, Yuan J, et al. Clinical and immunological assessment of asymptomatic SARS-CoV-2 infections. *Nat Med*. 2020a;**26**:1200-1204 <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0965-6>.
  21. Li SW, Wang CY, Jou YJ, Huang SH, Hsiao LH, Wan L, et al. SARS Coronavirus Papain-Like Protease Inhibits the TLR7 Signaling Pathway Through Removing Lys63-Linked Polyubiquitination of TRAF3 and TRAF6. *Int. J. Mol. Sci*. 2016;**17**(5):678. <https://doi.org/10.3390/ijms17050678>.
  22. Lui PY, Wong LYR, Fung CL, Siu KL, Yeung ML, Yuen KS, et al. Middle East respiratory syndrome coronavirus M protein suppresses type I interferon expression through the inhibition of TBK1-dependent phosphorylation of IRF3. *Emerging Microbes & Infections*. 2016;**5**(1):1-9. <https://doi.org/10.1038/emi.2016.33>.
  23. Oudshoorn D, Rijs K, Limpens RWAL, Groen K, Koster AJ, Snijder EJ, et al. Expression and Cleavage of Middle East Respiratory Syndrome Coronavirus nsp3-4 Polyprotein Induce the Formation of Double-Membrane Vesicles That Mimic Those Associated with Coronaviral RNA Replication. *mBio*. 2017;**8**(6)e01658-17. <https://doi.org/10.1128/mBio.01658-17>.
  24. Swiss Institute of Bioinformatics. *Viralzone*. [Online].; 2020 [cited 2020 April 19]. Available from: <https://viralzone.expasy.org/9056>.

## DIREITO

### AS GARANTIAS DOS CONTRIBUINTES À LUZ DO DIREITO ANGOLANO

MANASSÉS CHINENDELE<sup>40</sup>

#### RESUMO

O presente trabalho aborda os princípios constitucionais tributários vigentes em Angola. O objectivo maior deste estudo é discorrer sobre as garantias do contribuinte na relação jurídico-tributária, bem como traçar um paralelo entre o contribuinte e o Estado. Destacam-se, neste estudo, as garantias formais e materiais da relação tributária, demonstrando que, apesar da necessidade de melhoria no âmbito da administração tributária, do ponto de vista do quadro legislativo, Angola tem um leque bastante completo de garantias dos contribuintes.

#### Palavras-chave:

Princípios constitucionais; Tributação; Direito angolano.

#### ABSTRACT

This paper deals with the constitutional principles of taxation in force in Angola. The main purpose of this study is to discuss the taxpayer's guarantees in the legal-tax relationship, as well as to draw a parallel between the taxpayer and the State. In this study, we highlight the formal and material guarantees of the tax relation, demonstrating that, despite the need for improvement in the tax administration, from the legislative framework point of view, Angola has a fairly complete range of taxpayer guarantees.

---

<sup>40</sup> Mestrando em Direito Fiscal pela Faculdade de Direito da Universidade Agostinho Neto e licenciado em Direito Civil, pela mesma Universidade, docente colaborador nas disciplinas de Direito Internacional Público e Direito das Organizações Internacionais no Instituto Superior Politécnico Sol Nascente do Huambo.



**Keywords:**

Constitutional principles; Taxation; Angolan law.

**INTRODUÇÃO**

Com o presente trabalho sobre as garantias dos contribuintes à luz do Direito angolano, procuramos traçar um percurso desde a Constituição da República de Angola, aprovada em 2010, passando pelo Código Geral Tributário, até ao Código do Processo Tributário, aprovados em Junho de 2014, por considerarmos que, nestes instrumentos legislativos, encontramos o sistema de Direitos, Liberdades e Garantias Fundamentais do contribuinte angolano. A compreensão do tema passa necessariamente pela noção de garantias dos particulares, pelo enquadramento constitucional, bem como pelas ferramentas que visam a tutela efectiva dos direitos dos contribuintes. Conforme iremos observar, as garantias dos contribuintes, em qualquer dimensão dos mecanismos de garantia, visam evitar condutas ilícitas do órgão do Estado responsável pela cobrança de impostos e potenciar os contribuintes na fiscalização dos procedimentos do mesmo.

**AS GARANTIAS DOS CONTRIBUINTES NA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE ANGOLA (CRA)****Enquadramento Constitucional**

A primeira e principal garantia dos contribuintes é o princípio da legalidade fiscal consagrado no n.º 1 do Artigo 102º e na alínea o) do n.º 1 do Artigo 165º, ambos da Constituição da República de Angola (CRA). Para os professores Raul Araújo e Elisa Rangel Nunes<sup>41</sup>, tal princípio assenta na ideia de autotributação dos impostos, o que significa que estes devem ser consentidos pelos contribuintes (*no taxation without representation*), abarcando duas vertentes: o princípio da reserva de lei (formal) e o princípio da reserva material (de lei).

O princípio da reserva de lei (formal) implica uma intervenção parlamentar, tanto no sentido material, por lei que fixe a disciplina do imposto, como no sentido formal,

---

<sup>41</sup> ARAÚJO, Raul CARLOS VASQUES e RANGEL, Elisa Nunes, *Constituição da República de Angola Anotada*, tomo I. Guerra-Viseu, Editora, Portugal, 2014, p. 521.

através de uma autorização dada ao Governo-legislador para, de acordo com a lei de autorização legislativa, fixar essa disciplina.

O princípio da reserva material de lei (formal) ou o princípio da tipicidade impõe que a lei contenha a disciplina, a mais completa possível, relativa aos elementos essenciais do imposto: a incidência, a taxa, os benefícios fiscais e as garantias dos contribuintes.<sup>42</sup>

É claro que o imperativo constitucional submete ao princípio da legalidade fiscal não apenas os elementos intrusivos ou agressivos do imposto, como a criação, a incidência e a taxa, mas também os seus elementos favoráveis, como os benefícios fiscais e as garantias dos contribuintes. Neste caso, a reserva de lei é justificada pelos princípios da igualdade, da justiça e da transparência fiscal.

A Constituição da República de Angola estabelece no Artigo 165º, alínea o) que cabe à Assembleia Nacional legislar com competência relativa sobre o regime geral das taxas e demais contribuições financeiras a favor das entidades públicas.

Frente ao exposto, surge um relevante questionamento: os contribuintes terão o dever (obrigação) de pagar até mesmo impostos inconstitucionais e/ou ilegais?

A resposta é óbvia. Casalta Nabais apressa-se a ressaltar uma das suas lições, quando em nota de rodapé, que “diferente é o direito a não pagar impostos inconstitucionais (e ilegais). Além disso, dedica a maior parte da sua extensa tese doutoral à análise das limitações formais e materiais ao poder de tributar, que conformam o conteúdo do dever fundamental de pagar impostos.

Pode-se afirmar que Casalta Nabais reconhece o direito dos contribuintes a não pagar tributos instituídos e/ou cobrados ao arrepio da Constituição ou das leis impositivas.

É possível concluir que os contribuintes teriam o dever fundamental de pagar todos os impostos instituídos de forma legítima, sempre que possível e no máximo valor que consigam alcançar. No entanto, até mesmo essa ilação é incorrecta.

Os contribuintes não estão obrigados a optar, sempre que possível, pela via mais onerosa. Podem perfeitamente evitar a ocorrência do facto impositivo e, assim, o nascimento da obrigação tributária. Podem, outrossim, praticar facto impositivo que implique o nascimento de obrigação de menor monta. Essas práticas são qualificadas, no seio da doutrina, como elisão fiscal e consideradas perfeitamente legítimas. É fácil

---

<sup>42</sup> CANOTILHO, J.J. Gomes e MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, volume I, 4.ª edição revista. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, pp. 1090-1092.

perceber que os sujeitos passivos não têm o dever de buscar a incidência tributária e, muito menos, de optar pela alternativa mais gravosa em termos tributários; pelo contrário, possuem um inegável direito à economia tributária lícita.

Qual será, então, o conteúdo que poderia ser atribuído ao dever fundamental de pagar impostos? É simplesmente o dever de pagar os tributos instituídos e cobrados com rigorosa observância das disposições constitucionais, legais e regulamentares, o que pressupõe a ocorrência, no plano dos factos, da hipótese de incidência, a levar ao nascimento da obrigação tributária. Não é senão decorrência do princípio da legalidade, na sua acepção de primado da lei.

Conclui-se que todos os contribuintes têm o direito fundamental a não pagar impostos: *i)* instituídos ao arrepio das disposições constitucionais; *ii)* cobrados fora dos parâmetros legais e regulamentares ou, ainda, com inobservância das suas garantias formais e procedimentais; *iii)* cujo facto imponible eles não tenham praticado; *iv)* superiores aos devidos pelos factos imponíveis que praticaram.

Noutros termos: não há um dever geral de pagar impostos, senão obrigações tributárias específicas, que somente nascem após a configuração, no plano fáctico, da hipótese de incidência (legitimamente instituída).

## **OS PRINCÍPIOS CONFORMADORES DO PROCEDIMENTO TRIBUTÁRIO**

É imperioso destacar, desde já, que um princípio é uma regra básica, implícita ou explícita que, por sua generalidade, ocupa uma posição de destaque no ordenamento jurídico e, por isso, vincula o entendimento e a boa aplicação, seja dos simples actos normativos seja dos próprios mandamentos constitucionais.

O vocábulo *princípio* significa origem, início, começo ou momento em que se faz uma coisa pela primeira vez. Assim, princípio é o início ou o ponto que se considera como primeiro em uma extensão ou coisa<sup>43</sup>.

Além disso, a palavra princípio está directamente ligada à ideia de ponto de partida, de base, de fundamento, ou seja de proposição básica ou de primeira verdade.

---

<sup>43</sup> MORAIS, Bernardo Ribeiro de, *Compêndio de Direito Tributário*, 2.<sup>a</sup> edição, revista, aumentada e atualizada. Rio de Janeiro: Forense, 1994, p. 82.

Portanto, os princípios de uma ciência são as proposições básicas, fundamentais que constituem os alicerces ou os fundamentos da mesma. O princípio apresenta-se como a verdade em que se funda um sistema de conhecimento, tida como primórdio ou primeira verdade.<sup>44</sup>

Miguel Reale, por sua vez, sustenta que os princípios são “enunciações normativas de valor genérico, que condicionam e orientam a compreensão do ordenamento jurídico, quer para a sua aplicação e integração, quer para a elaboração de novas normas”<sup>45</sup>.

J.J. Gomes Canotilho destaca as diferenças existentes entre regra e princípios, afirmando que:

“Os princípios interessar-nos-ão, aqui, sobretudo na sua qualidade de verdadeiras normas, qualitativamente distintas das outras categorias de normas, as regras jurídicas. As diferenças qualitativas traduzir-se-ão, fundamentalmente, nos seguintes aspectos: 1) os princípios são normas jurídicas impositivas de uma optimização, compatíveis com vários graus de concretização, consoante os condicionalismos fácticos e jurídicos; as regras são normas que prescrevem imperativamente uma exigência (impõe, permitem ou proíbem) que é ou não é cumprida (nos termos de Dworkin: *applicable in all-or-nothing fashion*); a convivência dos princípios é conflitual (Zagrebelsky); a convivência de regras é antinómica. Os princípios coexistem; as regras antinómicas excluem-se; 2) consequentemente, os princípios, ao constituírem exigências de optimização, permitem o balanceamento de valores e de interesses (não obedecem, como as regras, à ‘lógica do tudo ou nada’), consoante o seu peso e a ponderação de outros princípios eventualmente conflituantes; as regras não deixam espaço para qualquer outra solução, pois, se uma regra vale (tem validade), deve cumprir-se na exacta medida de suas prescrições, nem mais nem menos; 3) em caso de conflito entre princípios, estes podem ser objectos de ponderação, de harmonização, pois eles contêm apenas ‘exigências’ ou ‘standards’ que, em ‘primeira linha’ (*prima facie*), devem ser realizados; as regras contêm ‘fixações normativas’ definitivas, sendo insustentável a validade simultânea de regras contraditórias; 4) os princípios suscitam problemas de validade e de peso (importância,

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>45</sup> Bibliografia existente mas não consultada.

ponderação, valia); as regras colocam apenas questões de validade (se elas não são correctas devem ser alteradas)<sup>46</sup>.

O procedimento tributário administrativo obedece a princípios gerais plasmados na NPAA, muitos dos quais reproduzidos nos Artigos 77º e seguintes do CGT, dos quais temos por abordar os seguintes:

- i) Princípio da legalidade;
- ii) Princípio da imparcialidade;
- iii) Princípio da proporcionalidade;
- iv) Princípio da celeridade;
- v) Princípio da forma escrita;
- vi) Princípio da gratuidade;
- vii) Princípio do interesse público;
- viii) Princípio da decisão;
- ix) Princípio do inquisitório;
- x) Princípio *Solve et repete*.

Para abordagem dos princípios conformadores do procedimento tributário, dedicar-nos-emos na perspectiva elaborada por Cláudio Paulino dos Santos<sup>47</sup>.

### **1. Princípio da legalidade**

José Cretella Júnior ressalta que: “o princípio da legalidade consubstancia-se nas seguintes proposições: *i*) num Estado de Direito, ou seja que se admite ser governado pelo Direito, nenhuma autoridade pode tomar decisão individual que não se contenha nos limites fixados por uma disposição geral, isto é por uma lei no sentido material; *ii*) para que um país possua um Estado de Direito é preciso que nele exista uma alta jurisdição, que reúna as qualidades de independência, imparcialidade e competência, diante da qual possa ser apresentado recurso de anulação contra decisão que viole ou pareça ter violado o Direito. Nenhum acto jurídico é válido a não ser que seja conforme às regras editadas pelo Estado. Nenhuma autoridade de nenhum dos poderes pode tomar decisões que contrariem normas válidas do sistema jurídico em que se encontram.

---

<sup>46</sup> CANOTILHO, J.J. Gomes, *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, 5ª edição. Coimbra: Almedina, 1991, pp. 171-172.

<sup>47</sup> SANTOS, Cláudio Paulino dos, *Garantias dos Contribuintes no Percurso do Procedimento Tributário*. Luanda: Where Angola Editora, 2018, pp. 128-152.

Mesmo a mais alta autoridade deve suportar a lei que editou, até que seja derogada por outra mais recente”<sup>48</sup>.

O princípio da legalidade assegura essencialmente a exigência de auto-imposição, isto é: os cidadãos, por meio de seus representantes, determinam a repartição da carga tributária e, conseqüentemente, os tributos podem ser exigidos aos mesmos. Assim, a norma tributária detém peculiaridades especiais, ou seja: deve prever a hipótese de incidência do tributo, seus sujeitos activos e passivos, suas bases de cálculo e alíquotas. Desta maneira, o Executivo não poderá criar ou inovar em matéria fiscal, nem mesmo por delegação legislativa.

Portanto, somente a lei pode criar deveres instrumentais tributários, dispor sobre pagamento de impostos, competência de administração tributária e de fiscalização, assim como descrever infracções tributárias com a imposição de sanções.

Afirmar que o imposto deve ser instituído por lei, significa dizer que deve ser consentido, tendo em vista que os legisladores, autênticos representantes do povo, criam leis que vão invadir o seu património particular, retirando parte dos bens para satisfazer as necessidades colectivas.

Portanto, o princípio da legalidade, na acepção aqui tomada, traduz a ideia segundo a qual a administração tributária, na sua actuação, deve observar o estrito cumprimento da lei e do Direito. Este princípio estruturante vem consagrado no n.º 1 do Artigo 198º da CRA e encontra maior concretização no Artigo 3º da NPAA.

Os órgãos e os agentes da Administração Pública, incluindo a administração tributária, apenas podem agir com fundamento na lei e dentro dos limites por ela impostos. É nisto que se traduz o princípio da legalidade, cuja finalidade é impedir que o Estado interfira na esfera do património do particular, criando-lhe encargos financeiros em nome da satisfação dos interesses públicos colectivos.

Da mesma maneira, o princípio da legalidade tem como finalidade proteger o cidadão/contribuinte das arbitrariedades do Estado. Isto porque, se desejar interferir na esfera do particular, o Estado somente poderá fazê-lo através de lei que deverá seguir as regras do processo legislativo estabelecidas na Constituição da República.

Por fim, cumpre consignar que o princípio da legalidade tributária proveniente do Estado Democrático de Direito, quando correctamente aplicado, produz justiça fiscal,

---

<sup>48</sup> *Regulamento e Princípio da Legalidade*, in Revista de Direito Público. Revista dos Tribunais, volume 96. São Paulo, EDITORA EM FALTA E VERIFICAR REVISTA + REVISTA, p. 45.

segurança jurídica, igualdade e respeito pelos direitos humanos. Entretanto, se mal empregado, o referido princípio constitui-se em arbítrio legalizado e injustiça positivada.

## 2. Princípio da imparcialidade

O conceito de imparcialidade e do princípio inerente, assim como seu alcance e incidência são de difícil precisão, posto que todos têm uma noção do que é ser imparcial e de que seu conteúdo é adaptável às mais diferentes situações, realidades e temas, cada qual com a sua visão do que é a dita imparcialidade.

A ideia contemporânea e precisa de imparcialidade está diluída em múltiplas cadeias evolutivas. É por esta variabilidade de entendimentos e de sua aparentemente simplória, porém complexa, compreensão que se faz difícil determinar com precisão seu significado e sua evolução.

Imparcialidade é o adjectivo que qualifica o que ou aquele que é imparcial. Em sentido contextual, face a uma determinada situação ou hipótese, *imparcial* significa aquele que não favorece um em detrimento de terceiro, que não tem partido, é recto, justo, evocando valores de equidade, de justiça, de neutralidade, de rectidão. Etimologicamente, imparcial é a antítese de parcial. Esta última vem do latim *partialis* “divisível”; “pedaço de”, do radical latino *pars*, “parte”.<sup>49</sup>

Para o tema em abordagem, imparcialidade é outro princípio estruturante da actividade administrativa, com acolhimento constitucional e legal nos artigos 198º e 6º da CRA e das NPAA, respectivamente.

Segundo o princípio, os órgãos e agentes administrativos devem agir de forma isenta e equidistante relativamente aos interesses em jogo nas situações que devem decidir ou sobre as quais se pronunciem sem carácter decisório.

A interpretação do princípio enunciado constitui limite interno ao exercício do poder discricionário, que foi e continua a ser largamente usado para justificar desvios de poder e de função pelos administradores que actuam em favor de um interesse pessoal ou parcial em detrimento de interesses difusos.

A imparcialidade deve estar implícita desde a formulação da norma pelo legislador até ao controlo jurisdicional ulterior, momento em que, mesmo que seja verificada, no caso

---

<sup>49</sup> PRIBERAM, Dicionário Priberam da Língua Portuguesa.



concreto, a estrita legalidade, se deve analisar o atendimento a todos os princípios incidentes e decidir em favor da solução que os reforce.

Em suma: a discricionariedade é um campo delimitado inicialmente pelo princípio da legalidade em face ao advento do Estado de Direito. Nesse espaço resultante dentro dos limites da legalidade, surgem várias esferas internas correspondentes aos princípios da administração e do Direito. É somente na intersecção que é comum a todas as esferas – princípios – que reside a escolha ou a decisão acertada.

### **3. Princípio da Proporcionalidade**

O princípio da proporcionalidade é um “princípio geral de Direito, constitucionalmente consagrado, conformador dos actos do poder público e, em certa medida, de entidades privadas, de acordo com o qual a limitação instrumental de bens, interesses ou valores, subjectivamente radicáveis, se deve revelar idónea e necessária para atingir os fins legítimos e concretos que cada um daqueles actos visam, bem como axiologicamente tolerável quando confrontada com esses fins”<sup>50</sup>.

No direito fiscal, o princípio assume o papel de instrumento de protecção da liberdade do indivíduo perante a sociedade, na medida em que esta lhe impõe um sacrifício dos seus direitos fundamentais para perseguição de um interesse público e do bem comum. Mas não é apenas esta a configuração da relação regulada pelo princípio. Também os interesses colectivos, de grupos ou de instituições, não podem escapar, no contexto de um Estado contemporâneo, ao jogo de interesses arbitrado pelo princípio da proporcionalidade, e o mesmo se poderá dizer quanto aos interesses privados.

Como princípio sectorial, teve como campo de eleição o direito de polícia, mas rapidamente evoluiu para um princípio com dignidade constitucional, consagrado no artigo 198º da CRA.

As decisões dos órgãos da administração, que entrem em choque com direitos subjectivos ou interesses legalmente protegidos, não podem afectar essas posições em termos desproporcionais aos objectivos a atingir. É este o sentido que o Artigo 5º das NPAA atribui ao princípio.

---

<sup>50</sup> A definição é de Vitalino Canas, «Proporcionalidade (Princípio da)», pp. 591 ss.

#### **4. Princípio da Celeridade**

Embora não tenha consagração expressa, o princípio da celeridade vem implícito na existência de prazos para que a administração pratique determinado acto ou tome determinada decisão ou ainda para que o contribuinte adopte determinado comportamento requerido por lei ou pela administração, conforme consta do Artigo 90º do CGT.

Ademais, cumpre registar que é necessário que sejam colocados à disposição os meios concretos que permitam que a norma venha a atingir o efeito desejado, a efectividade do processo com a consequente redução do prazo de duração entre o pedido e a resposta ou decisão, sendo que a celeridade é um dos elementos para termos um processo efectivo.

O CGT definiu nos Artigos 123º e 133º o prazo de 45 dias como limite máximo para emissão da decisão de reclamação ou de recurso hierárquico e para os demais procedimentos tributários o prazo de 90 dias, conforme consta do n.º 2 do Artigo 90º do mesmo diploma legal.

#### **5. Princípio da Forma Escrita**

Princípio consagrado no Artigo 77º do CGT. O procedimento tributário segue a forma escrita, sendo os actos orais, quando admitidos por lei, obrigatoriamente reduzidos a escrito pelo órgão instrutor.

Por força do princípio da forma, todos os actos do procedimento devem ser escritos e, mesmo quando sejam admitidos actos orais, como sucede, por exemplo, na Audição Prévia (n.º 4 do Artigo 85º do CGT), nas participações e denúncias (n.º 2 do Artigo 161º do CGT), cabe à administração tributária reduzir por escrito tais leis.

#### **6. Princípio da Gratuidade**

Uma das características dos serviços públicos é a sua gratuidade, tal como ocorre na gratuidade da prestação de serviços tributários. O CGT definiu, no seu Artigo 78º, que o procedimento tributário é gratuito, salvo nos casos previsto na lei.

#### **7. Princípio do Interesse Público**

Tércio Sampaio Ferraz Júnior asseverou que a noção de interesse público “é lugar-comum”, ou seja: embora seja dotada de significação, não pode ser precisada, mas faz

parte do entendimento geral das pessoas, passando por diversas áreas do conhecimento humano, além do próprio Direito.<sup>51</sup> Tido como princípio mestre de toda actividade administrativa, demarcando esta da acção privada que não responde às necessidades vitais da comunidade, o princípio da prossecução do interesse público de dimensão constitucional e ordinária, previsto no Artigo 198º da CRA, no Artigo 3º da NPAA e no Artigo 79º do CGT, determina que administração vise a prossecução do interesse público, o respeito pelos direitos e interesses dos cidadãos legitimamente protegidos.

### **8. Princípio da Decisão**

A decisão consiste numa formação da vontade da administração tributária, obedecendo a regras. Pela não observação das regras, pode o acto de decisão vir a enfermar de vício. O deferimento total expresso de uma pretensão do contribuinte vai ao encontro do seu interesse, sendo normal uma reacção de acolhimento da decisão. O indeferimento expresso, total ou parcial da pretensão do contribuinte, configura-se um acto negatório da sua pretensão que, regra geral, pode, querendo, contra este reagir com intenção de se obter a decisão condizente com o seu interesse (na sua opinião, justa). Temos a decisão tácita, que pode ser de deferimento ou de indeferimento. O deferimento ou o indeferimento tácito é a sanção a aplicar pelo silêncio da administração tributária, ao não observar o prazo legal do dever de decisão.

A administração está obrigada a pronunciar-se, em tempo útil, sobre todos os assuntos da sua competência que lhe sejam submetidos pelos contribuintes, seus representantes ou detentores de qualquer interesse legítimo, por meio de reclamação, recurso, petição ou queixa, nos termos da lei.

Outras vezes, a administração nada diz e, então, consubstancia-se uma decisão tácita, regra geral um indeferimento tácito. Nos termos do Artigo 80º do CGT, a administração nem sempre está obrigada a decidir. O deferimento tácito é a excepção à regra e só é de se admitir nas situações expressamente previstas nas leis tributárias.

### **9. Princípio do Inquisitório**

---

<sup>51</sup> JÚNIOR, Tércio Sampaio Ferraz, *Interesse Público*, in Revista do Ministério Público do Trabalho da Segunda Região, v. 1, n. 10, São Paulo, 1995.

Apesar da sua aplicação nos mais diversos procedimentos administrativos e tributários em especial, em que se desponta a inspecção, a reclamação e o recurso hierárquico, o princípio do inquisitório veio apenas ser expressamente consagrado em 2014, primeiro no Artigo 83º do actual CGT e, posteriormente, no Artigo 9º do CPT.

O cumprimento do princípio impõe a obediência de três requisitos essenciais:

- i) Existência de um procedimento tributário;
- ii) Garantia da co-relação entre as diligências, a satisfação do interesse público e a descoberta da verdade material;
- iii) Não subordinação estrita a diligências requeridas pelo autor do pedido.

### **Princípio *Solve et Repete***

O princípio apresenta um duplo sentido: significa, por um lado, que pagar um tributo não implica necessariamente concordância com o acto que exige o seu pagamento e, por outro lado, impõe que a marcha da cobrança do tributo não pode ser detida pelo contribuinte, salvo prestação de garantia idónea.

## **AS GARANTIAS DOS CONTRIBUINTES**

### **1. Garantias Materiais**

Nas garantias materiais dos contribuintes integram-se os direitos, de natureza diversa, dos contribuintes. Embora sem nos preocuparmos exaustivamente, por não se tratar de elaboração de uma lista de garantias, incluem-se delas as seguintes:

- i) Direito à fundamentação e notificação;
- ii) Direito à redução de multas;
- iii) Direito a juros indemnizatórios ou a juros moratórios;
- iv) Direito à confidencialidade fiscal.

A administração tributária é o sujeito passivo de um conjunto vasto de deveres de informação, uns genéricos<sup>52</sup>, outros concretos, impostos por lei. De entre estes, a lei destaca o direito à informação, cujo conteúdo é amplo e integra o direito de o contribuinte ser informado sobre a sua concreta situação tributária, o que vem

---

<sup>52</sup> PENE, Cláudio, *Apontamentos de Direito Fiscal*. Lobito: Escolar Editora, 2014, p. 297.

sistemizado na revisão do Código Geral Tributário de 2014, tendo-se consagrado, em termos gerais, a garantia do direito à informação, conforme consta nas alíneas *r*) e *s*) do n.º 1 do Artigo 23º do CGT.

Em rigor, a prestação de informação insere-se genericamente no dever de colaboração da administração com os contribuintes, o que compreende diversas facetas nos constantes do Artigo 84º do CGT<sup>53</sup>.

As informações, quando pedidas por escrito, devem ser dadas num período máximo de 10 dias (Artigo 95º do CPT), embora, na verdade, nenhuma sanção esteja prevista para o incumprimento de tal prazo. Resta ao contribuinte, nestes casos, o recurso ao tribunal, accionando o processo de intimação para um comportamento previsto no Artigo 94º do CPT. É, porém, no domínio das chamadas informações vinculativas (Artigo 102º do CGT) que o direito à informação melhor se projecta e melhor se definem as suas consequências. Uma vez recepcionado o pedido de informação vinculativa, a Administração Geral Tributária deve emitir a informação vinculativa no prazo de 30 dias<sup>54</sup>, prorrogado num período igual, sempre que haja motivos que o justifique (Artigo 102º, n.º 5 do CGT). Tal vinculação significa que a administração tributária não pode, posteriormente, agir, no caso concreto, em sentido diverso da informação prestada, excepto em caso de alteração de lei ou quando actuar em cumprimento de decisão judicial. Estas informações vinculativas tanto podem versar sobre a concreta situação tributária do contribuinte como sobre os pressupostos não concretizados dos benefícios fiscais. No primeiro caso, pretender-se-á que a administração tributária se pronuncie, vinculadamente, por exemplo, sobre o enquadramento fiscal e as consequências inerentes a uma situação de facto já verificada ou apenas hipotética. No segundo, o objecto da consulta, que por natureza terá de ser prévia, consiste em pressupostos ainda não verificados de benefícios fiscais. Ou seja: não se poderá, por exemplo, pretender que a administração fiscal se pronuncie, em sede de informação vinculativa, sobre se os benefícios previstos para as operações de reorganização empresarial, depois de uma fusão ou de uma cisão já se ter realizado. O pedido de informação vinculativa à Administração Geral Tributária é feito pelo contribuinte, ou seu representante, incluindo advogados e consultores, mediante requerimento.

---

<sup>53</sup> SANTOS, *Garantias, cit.*, p. 73.

### 1.1 Direito à Fundamentação e Notificação

Tal como se dispõe na alínea *l*) do n.º 1 do Artigo 23º e do Artigo 91º do CGT, o que mais não é, de resto, do que uma decorrência do disposto no n.º 3 do Artigo 200º da CRA, que exige a fundamentação expressa dos actos administrativos, quando afectam direitos e/ou interesses legalmente protegidos. Neste contexto, as decisões que digam respeito a matéria tributária devem ser sempre fundamentadas por meio de sucinta exposição das razões de facto e de direito que as motivaram, podendo essa fundamentação consistir em mera declaração com os fundamentos de anteriores pareceres, informações ou propostas. Além disso, deve sempre conter as disposições legais aplicáveis, a qualificação e a quantificação dos factos tributários, bem como as operações de apuramento da matéria colectável e do imposto a pagar. Por último, a decisão, mesmo que fundamentada, só é eficaz se for validamente notificada ao sujeito passivo. A notificação deve ainda conter, além da decisão e seus fundamentos, a indicação precisa dos meios de defesa e do prazo para reagir contra o acto notificado, bem como a indicação de quem o praticou e se o fez no uso de poderes próprios, poderes delegados ou poderes subdelegados. A notificação, por seu turno, deve cumprir os formalismos legais. Para Paulo Marques e Carlos Costa<sup>55</sup>, é defensável a existência de um direito à fundamentação, um direito garantia e não um direito fundamental, traduzido num direito subjectivo do contribuinte, cuja violação é sancionada com a nulidade do acto tributário. As normas em causa têm necessariamente de ser conjugadas com a garantia constitucional do direito à notificação e à tutela jurisdicional efectiva.

Além dos casos em que a lei especialmente o exija, constituem actos administrativos que devem ser fundamentados, total ou parcialmente, nos termos do Artigo 67º das NPAA, aqueles que *i*) neguem, extingam, restrinjam ou afectem, por qualquer modo, direitos ou interesses legalmente protegidos, ou agravem deveres, encargos ou sanções; *ii*) decidam reclamação ou recurso; *iii*) decidam em contrário de pretensão ou oposição formulada por interessado ou de parecer, informação ou proposta oficial; *iv*) decidam de modo diferente da prática habitual na resolução dos casos semelhantes ou na interpretação e aplicação dos mesmos princípios ou preceitos legais; *v*) impliquem revogação, modificação ou suspensão de acto administrativo anterior. Recuando para o

---

<sup>55</sup> MARQUES, Paulo e COSTA, Carlos, *A Liquidação de Imposto e Sua Fundamentação*. Coimbra: Coimbra Editora, 2013, pp. 79-78.

já citado n.º 3 do Artigo 200º da CRA, na medida em que o preceito na sua letra, este espelha que somente os actos que afectem negativamente devem ser fundamentados, excluindo-se, portanto, os actos favoráveis ao afectado, o que não nos parece a posição mais ideal.

### **1.2. Direito à Redução de Multas**

Em caso de prática de uma infracção, o infractor tem o direito à redução da respectiva multa, se reconhecer a sua responsabilidade e se regularizar a sua situação tributária dentro de certos prazos, apresentando à administração tributária o pedido para o pagamento antes da instrução do respectivo processo<sup>56</sup>. A redução pode operar-se em sede de regularização de qualquer tributo, como pagamento de imposto fora do prazo, entrega tardia do imposto retido ou repercutido, atraso na entrega de uma declaração ou outro documento solicitado, emissão de uma factura com falta dos requisitos ou outra infracção praticada<sup>57</sup>.

O CGT nos Artigos 165º, 166º e 167º estabelece o regime geral de redução da multa, enquanto o regime especial consta, por exemplo, do Código do Imposto sobre o Rendimento de Trabalho, doravante designado CIRT, que prevê situações específicas de redução de multas; noutra dimensão, podemos constatar existir um regime sancionatório que não admite redução de multa, como, por exemplo, a multa arbitrada nos termos do Artigo 4º, n.º 6 da Lei n.º 19/14, de 22 de Outubro, que aprova o Código do Imposto Industrial.

### **1.3. Direito a Juros Indemnizatórios ou a Juros Moratórios**

As pessoas que paguem imposto em excesso têm direito a juros indemnizatórios, de montante igual aos juros compensatórios devidos ao Estado, em reclamação graciosa ou em processo judicial, caso se determine que houve erro imputável aos serviços tributários ou quando, por motivo imputável à administração fiscal, não seja cumprido o prazo legal da restituição oficiosa dos impostos indevidamente autoliquidados ou pagos<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> NABAIS, José Casalta, *Direito Fiscal*, 9.ª edição. Coimbra: Almedina, 2016, p. 339.

<sup>57</sup> SANTOS, *Garantias, cit.*, p. 92.

<sup>58</sup> NABAIS, *Direito, cit.*, p. 339



A lei angolana estabelece, a favor do contribuinte, o direito a juros, os quais ganham a denominação de *indemnizatórios* ou *moratórios*, consoante as circunstâncias em que são devidos. A regra geral é a de que os juros devidos ao contribuinte são juros indemnizatórios e equivalem a juros compensatórios devidos ao Estado por atraso na liquidação dos impostos por facto imputável ao contribuinte (actualmente 4% ao ano), estabelecendo a lei em que circunstâncias são devidos (Artigo 53º do CGT). Já os juros moratórios constituem uma excepção à regra geral e são devidos quando não é paga no mês do vencimento qualquer uma das prestações ou a totalidade de qualquer dívidas tributárias ou constituídas no âmbito das relações jurídicas de direito público (n.º 1 do Artigo 52º do CGT). Estamos aqui perante uma situação em que a administração tributária é duplamente incumpridora: por facto que lhe é imputável, foi liquidado imposto superior ao devido e, por cima disso, não cumpriu o prazo que a lei lhe atribuiu para executar a sentença “condenatória” de anular o imposto pago em excesso. Se se aceita que, no primeiro caso, os juros sejam iguais aos devidos ao Estado, quando, por facto imputável ao contribuinte, se retarda a liquidação de imposto que ao Estado é devido, não se vê por que razão, tendo em conta a simetria de posições que aqui devia prevalecer, não se há-de atribuir aos contribuintes a quem não foi pago, no prazo devido, o crédito tributário cujo direito a sentença lhe reconheceu, os juros moratórios que o Estado cobra quando o contribuinte se atrasa no pagamento de um imposto que já é certo, líquido e exigível. Se a lei não é clara a este respeito, então só há uma via a prosseguir, em nome do princípio da justiça e da equidade: clarifique-se a lei.

#### **1.4. Direito à Confidencialidade Fiscal**

O Artigo 86º do CGT estabelece o “sigilo fiscal”, ou seja o sigilo profissional a que se encontram obrigados os dirigentes, funcionários e agentes da administração tributária em relação aos dados recolhidos sobre a situação tributária dos contribuintes, bem como sobre os elementos de natureza pessoal obtidos no decurso de qualquer procedimento tributário. Esta é, necessariamente, a contrapartida estabelecida pelo acervo de informações que, em matéria fiscal, fica ao dispor da administração tributária, em resultado do acesso generalizado que esta tem a informações sobre a situação patrimonial, financeira e até pessoal dos contribuintes. E sucede que, não raro, a administração fiscal vai mais longe do que a lei lhe permite na recolha de dados relativos, principalmente às pessoas singulares ou físicas, como os que dizem respeito

aos seus números de identificação bancária, telemóveis ou *emails* pessoais que, por natureza, integram a reserva da sua privacidade. Ora, é nosso entendimento que a insistência, que se vem revestindo de diversas formas, para que tais dados sejam fornecidos, não fazendo parte do elenco dos elementos cadastrais do contribuinte, em que apenas é exigido, no que se refere a pessoas singulares, o fornecimento do seu domicílio fiscal, não tem base legal e que os contribuintes não lhe devem obediência, não podendo ser sancionados por qualquer forma, caso os não forneçam, como não é legal qualquer privilégio ou preferência se os fornecerem.

O dever de confidencialidade e sigilo cessa, em alguns casos previstos na lei, designadamente por autorização do contribuinte ou por força dos deveres de cooperação e de assistência mútua ou em virtude da colaboração com a justiça nos termos do Código de Processo Civil e do Código de Processo Penal.

O dever de confidencialidade fiscal não prejudica: *i*) o acesso do sujeito passivo aos dados sobre a situação tributária de outros sujeitos que sejam comprovadamente necessários para fundamentar reclamações, recursos ou impugnações judiciais, desde que expurgados de quaisquer dados que possibilitem a identificação da pessoa ou das pessoas a que dizem respeito; *ii*) a divulgação de listas de contribuintes cuja situação tributária não se encontre regularizada, designadamente de listas hierarquizadas em função do montante em dívida, desde que já tenha decorrido quaisquer dos prazos legalmente previstos para a prestação de garantia ou tenha sido decidida a sua dispensa; *iii*) a publicação de rendimentos declarados ou apurados por categorias de rendimentos, contribuintes, sectores de actividade, ou outras que deverão ser publicadas anualmente como forma de garantir a transparência e a publicidade da actividade administrativa fiscal<sup>59</sup>, não deixando de sublinhar a enorme apetência que existe pelas bases de dados fiscais, seja por sectores públicos ou privados. Em Portugal, considera-se que a utilização dos dados obtidos para finalidades extrafiscais pode conduzir às mais repulsivas injustiças. Por este motivo, existe em Portugal a Comissão Nacional de Protecção de Dados, uma autoridade que zela para que se não possam fazer interconexões de ficheiros, para além das finalidades para que foram construídos. Todavia, impõe-se uma particular atenção à não-utilização para fins diferentes daqueles para que foram obtidos a partir dos dados fiscais, sob pena de os contribuintes,

---

<sup>59</sup> PEREIRA, Manuel Henrique de Freitas, *Fiscalidade*, 3ª edição. Coimbra: Almedina, p. 314.

perdendo confiança no seu direito à confidencialidade fiscal, obterem mais um argumento, e de peso, para se esquivarem ao cumprimento dos seus deveres fiscais. (Em Angola, existe a Agência de Protecção de Dados – Decreto Presidencial n.º 214/16, de 10 de Outubro de 2016 ?.)

## **2. Garantias adjectivo-processuais**

Trata-se de garantias que se traduzem em meios de intervenção directa ou indirecta do contribuinte no procedimento e no processo tributário, em defesa dos seus direitos e interesses legalmente protegidos. Neste domínio, destacamos, pela sua importância, e uma vez mais sem preocupação de sermos exaustivos, cinco direitos do contribuinte:

- i) Direito de audição prévia;
- ii) Direito à revisão da matéria colectável fixada por métodos indirectos;
- iii) Direito de reclamação graciosa (impugnação no plano administrativo);
- iv) Direito de recurso hierárquico;
- v) Direito de impugnação judicial (impugnação no plano contencioso).

### **2.1. Direito de Audição Prévia**

A audição ou audiência prévia é uma decorrência do “princípio da participação” do contribuinte nos actos que lhe são respeitantes. Com efeito, nos termos de tal princípio, cuja génese se encontra no Artigo 200º da CRA, de onde promana o imperativo constitucional da participação dos cidadãos nas decisões ou nas deliberações que lhes digam respeito, tendo o legislador ordinário estabelecido no plano tributário, concretamente no Artigo 85º da CGT, que o contribuinte tem o direito de ser ouvido antes de ser tomada, pela administração tributária, uma decisão que afecte os seus interesses. Este direito ocorre nas mais diversas situações previstas na lei, designadamente: antes da liquidação do tributo, excepto quando a liquidação é feita com base na declaração apresentada pelo contribuinte e com base nos dados que ele declarou, como é compreensível, se a liquidação se efectuar officiosamente, com base em valores objectivos previstos na lei, desde que o contribuinte tenha sido notificado para apresentar a declaração em falta e não o tenha feito, bem como quando o contribuinte já foi ouvido no procedimento de inspecção tributária, com base no qual a liquidação foi efectuada, desde que não tenham, entretanto, ocorrido quaisquer factos novos sobre os quais o contribuinte não se tenha pronunciado; antes do indeferimento

total ou parcial de pedidos, reclamações, recursos ou petições. Não se justifica o direito de audiência prévia se a decisão a proferir pela administração tributária for totalmente favorável ao contribuinte, como parece óbvio; antes da revogação de qualquer benefício ou acto administrativo em matéria fiscal; antes da aplicação de métodos indirectos, quando não haja lugar a relatório da inspecção; antes da conclusão do relatório da inspecção tributária; nos casos de reversão do processo de execução fiscal contra terceiros (os responsáveis subsidiários); nos casos de aplicação de normas anti-abuso. Este direito é de exercício facultativo. O contribuinte pondera se, no prazo que, para o efeito, a administração tributária tem sempre de lhe conceder, notificando-o e, conjuntamente, remetendo-lhe o projecto de decisão e a respectiva fundamentação, tem ou não interesse em exercer o direito. É que, por não ser de exercício obrigatório, o seu não-exercício não configura qualquer princípio de preclusão. Ou seja: o contribuinte, mesmo não exercendo o direito de audiência prévia, não fica impedido de usar, nos termos e nos prazos legalmente previstos, os meios impugnatórios, do acto que vier, afinal, a ser praticado, que considerar mais adequados. Talvez, por isso, temos de dizer, em abono da verdade, que, tanto quanto consta e a própria experiência nos ensina, a administração tributária é muito pouco sensível ao exercício do direito de audiência por parte do contribuinte. Discute-se quais os efeitos da não-audiência prévia. A melhor doutrina, e com ela a jurisprudência portuguesa (qual? Deve indicar), entende que o enquadramento adequado é o que resulta da audiência prévia como um direito subjectivo legal-procedimental, pelo que a não-audiência prévia do contribuinte, quando legalmente deveria ter sido promovida, se configura como um vício de forma da decisão final, determinante da anulabilidade do acto correspondente à decisão final. Ou, por outras palavras: a falta de audiência prévia, em qualquer fase do procedimento, nunca constituiria um acto destacável, autonomamente impugnável.

## **2.2. Direito de Revisão da Matéria Colectável**

Sempre que a administração tributária fixe ao contribuinte, por métodos indirectos, a matéria colectável, o contribuinte tem o direito de pedir a sua revisão, nos termos previstos no Artigo 113º do CGT. Obviamente, este direito não existe nas situações em que se apliquem, em regra por opção do sujeito passivo, regimes simplificados de tributação, que são eles próprios modalidades de avaliação indirecta da matéria

colectável, e em que não sejam efectuadas correcções com base em outro método indirecto.

### **2.3. Direito de Reclamação Graciosa**

A reclamação graciosa é o meio processual através do qual o contribuinte suscita a sindicabilidade, no plano administrativo, do acto tributário, visando a sua anulação total ou parcial, com fundamento em qualquer ilegalidade. Para J.L Saldanha Sanches e João Taborda da Gama, a reclamação graciosa é um dos corolários do funcionamento da Administração Pública num Estado de Direito.<sup>60</sup> O adjetivo “graciosa” indica que esta reclamação é gratuita, não tem custas, por oposição à impugnação judicial que, em princípio, tem custas judiciais quando o contribuinte decaia. No plano dos fundamentos que podem servir de base à reclamação graciosa, a expressão “qualquer ilegalidade” deve ser entendida no seu sentido literal e amplo, incluindo a errónea qualificação e quantificação dos rendimentos, lucros, valores patrimoniais e outros factos tributários, a incompetência, a ausência, a insuficiência, a incongruência ou a contradição na fundamentação legalmente exigida e a preterição de quaisquer formalidades legais. Se com os mesmos fundamentos for apresentada impugnação judicial, a reclamação, no estado em que estiver, é apensada ao processo de impugnação e não é decidida. A reclamação não tem, porém, efeito suspensivo da execução fiscal, excepto se, concomitantemente, for neste último processo apresentada garantia idónea. Quando é proferida a decisão de indeferimento total ou parcial da reclamação, abrem-se ao reclamante duas vias de recurso: *i*) no plano administrativo, o reclamante pode ainda recorrer hierarquicamente, através de recurso hierárquico, para o dirigente máximo da administração tributária; *ii*) já no plano judicial, o indeferimento da reclamação abre lugar à interposição de uma impugnação judicial no tribunal competente.

### **2.4. Direito de Recurso Hierárquico**

Tal como previsto no Código Geral Tributário, a decisão do procedimento é susceptível de recurso hierárquico para o mais elevado superior hierárquico do autor do acto. Salvo disposição em contrário, o recurso hierárquico tem natureza meramente facultativa e efeito devolutivo, ou seja: a apresentação do recurso hierárquico não é

---

<sup>60</sup> SANCHES, J.L. Saldanha e GAMA, João Taborda da, *Manual de Direito Fiscal Angolano*. Coimbra: Coimbra Editora, 2010, p. 484.

obrigatória para que o contribuinte possa impugnar judicialmente a decisão, continuando o acto recorrido a produzir plenamente os seus efeitos. Com a apresentação de recurso hierárquico, o contribuinte visa obter a revogação do acto tributário em causa, não com fundamento na sua ilegalidade, mas no (des) mérito do acto.

## **2.5. Direito de Impugnação Judicial**

Para Cremildo Paca<sup>61</sup>, as garantias jurisdicionais ou contenciosas consistem na impugnação de actos de natureza tributária lesivos aos direitos e interesses legítimos dos contribuintes, cuja concretização tem lugar perante órgãos do poder judicial. Estas garantias estão consubstanciadas na impugnação dos actos da administração tributária junto das instâncias judiciais.

Assim, distinguem-se as seguintes garantias jurisdicionais: direito de acção, direito de oposição e direito de recurso jurisdicional, conforme o disposto nas alíneas *f*), *g*), *h*), *i*) e *j*), do Artigo 23º do CGT.

Os litígios emergentes de relações jurídico-tributárias em primeira instância são julgados e decididos pelos tribunais de comarca, mais especificamente pelas salas do contencioso fiscal e aduaneiro.

Em conformidade com o princípio geral de que todos os actos em matéria tributária, que lesem direitos ou interesses legalmente protegidos, são impugnáveis ou recorríveis (n.º 2 do Artigo 4.º do CGT), a impugnação judicial compreende, designadamente: a impugnação dos tributos, incluindo os parafiscais e os actos de autoliquidação, retenção na fonte e pagamento por conta; a impugnação da fixação da matéria colectável que não dê origem à liquidação de qualquer tributo (por exemplo, matéria colectável negativa); a impugnação do indeferimento total ou parcial das reclamações gratuitas e dos recursos hierárquicos dos actos tributários; a impugnação dos actos administrativos em matéria tributária que comportem a apreciação do acto de liquidação; a impugnação dos actos de fixação de valores patrimoniais.

O processo de impugnação judicial decorre integralmente perante um tribunal, pretendendo o contribuinte a anulação total ou parcial do acto tributário em causa, com

---

<sup>61</sup> PACA, Cremildo Félix, *Justiça Administrativa Fiscal e Aduaneira*, 1.ª edição. Luanda: Where Angola Editora, 2017, p. 34.

fundamento na sua ilegalidade. Como refere Saldanha Sanches<sup>62</sup>: “O poder tributário, recordemos, envolve uma extensíssima intromissão do Estado na esfera pessoal do contribuinte, pois implica alterações no seu património. Se toda a actividade pública deve ser submetida ao controlo jurisdicional possível, o mester é, *a fortiori*, que a tributação seja um domínio em que a tutela dos direitos dos contribuintes seja tratada com particular relevo.

A apreciação da legalidade de actos de liquidação efectuada, em sede de impugnação judicial, exige, em regra, a constituição de um mandatário judicial e deve ser apresentada em petição articulada que cumpra os demais requisitos e formalismos legais. Note-se, porém, que, ao contrário do que sucede no direito civil, a falta de contestação ou a contestação não especificada por falta da administração tributária não representa, por um lado, a confissão dos factos articulados pelo impugnante e, por outro, que o juiz aprecia livremente a falta de contestação especificada dos factos.

## CONCLUSÃO

Terminaremos dizendo que, do ponto de vista do quadro legislativo, Angola tem uma rede bastante completa e aceitável de garantias dos contribuintes. Na prática, porém, muitas delas podiam funcionar melhor, inspirando uma significativa melhoria na relação de confiança que deve existir entre os contribuintes e a administração tributária. E um dos problemas que se levantam é a implementação de um sistema informático ao serviço da administração tributária, a par do funcionário *front office* para o contribuinte, pese embora, em países onde já funciona, ter havido situações em que o funcionário da administração tributária remete as culpas do que corre mal para o *sistema*, como se o *sistema* fosse uma *res nullius*, uma coisa de ninguém, algo que não se sabe de quem é ou quem nele manda, que faz o que faz por sua livre iniciativa sem receber ordens de ninguém, chegando-se a afirmar que entre “ele”, o sistema, e “eu”, o funcionário, nessas condições, não há ligação possível nem qualquer assomo de empatia, muito menos de solidariedade. O contribuinte, não raro, é levado de um lado para o outro, não se sabendo muito bem como e porque. Mas de tudo um pouco se faz, menos assumir que o erro *dele*, o sistema, é o *meu* erro e sou *eu* quem tem de dar uma solução concreta a

---

<sup>62</sup> SANCHES, J.L. Saldanha, *Manual de Direito Fiscal*, 3.<sup>a</sup> edição. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, p. 481.



quem está afectado por esse erro. Estamos, todavia, esperançados de que a implementação destes mecanismos em Angola não carregue consigo tais inconvenientes, para que não se propague o que podemos considerar um vírus. Neste sentido, deve-se considerar o contribuinte como princípio e fim de toda actividade da administração tributária.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Raul CARLOS VASQUES e RANGEL, Elisa Nunes, *Constituição da República de Angola Anotada*, tomo I. Aguerra-Viseu, Editora, Portugal, 2014.

CANOTILHO, J.J. Gomes e MOREIRA, Vital, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, volume I, 4.ª edição revista. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.

MARQUES, Paulo e COSTA, Carlos, *A Liquidação de Imposto e Sua Fundamentação*. Coimbra: Coimbra Editora, 2013.

MORAIS, Bernardo Ribeiro de, *Compêndio de Direito Tributário*, 2.ª edição revista, aumentada e actualizada. Rio de Janeiro: Forense, 1994.

NABAIS, José Casalta, *Direito Fiscal*, 9.ª edição. Coimbra: Almedina, 2016.

PENE, Cláudio, *Apontamentos de Direito Fiscal*. Lobito: Escolar Editora, 2010.

PEREIRA, Manuel Henrique de Freitas, *Fiscalidade*, 3.ª edição. Coimbra: Almedina, 2015.

SANCHES, J.L. Saldanha e GAMA, João Taborda da, *Manual de Direito Fiscal Angolano*. Coimbra: Coimbra Editora, 2010.

SANTOS, Cláudio Paulino dos, *Garantias dos Contribuintes no Percurso do Procedimento Tributário*. Luanda: Where Angola Editora, 2018.

# SOCIOLOGIA

## INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA SOBRE ABSTENÇÃO DAS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ NAS ELEIÇÕES GERAIS DE 2017, EM ANGOLA

Gildo Salvador <sup>63\_64</sup>

### Resumo

Pretendemos, com o presente texto, reflectir sobre a abstenção das Testemunhas de Jeová nas eleições gerais de 2017, em Angola. O texto procura mergulhar, de forma profunda, de modo a compreender o comportamento dos eleitores (Testemunhas de Jeová) que optaram por se abster e se manter à margem do sistema democrático angolano, através da não-participação em processos que dizem respeito ao direito de cidadania. Usamos como procedimentos metodológicos, designadamente, o método qualitativo, as técnicas de observação participante e a entrevista aprofundada. Por sua vez, como das principais razões para a abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, os resultados do estudo apontam para dois factores. O primeiro factor sugere que é *a falta de interacção social* entre os fiéis da Associação das Testemunhas de Jeová e os partidos políticos e/ou coligação eleitoral concorrentes, e o segundo sugere que é a *não-identidade partidária* por parte dos fiéis da Associação das Testemunhas de Jeová. Por outro lado, o texto é ainda uma singela contribuição para futuras investigações nas áreas de Sociologia da Religião e de Sociologia Política. Portanto, compreende-se ainda que a abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, não choca com a Lei n.º 12/ 19 sobre (Liberdade de Religião e de Culto), por não obrigar os seus fiéis a absterem-se nas Eleições Gerais de 2017, em Angola.

**Palavras-chave:** Eleições Gerais, Abstenção Eleitoral, Testemunhas de Jeová.

---

<sup>63</sup> Comunicação apresentada nas II Jornadas Científicas do Instituto Superior Politécnico Sol Nascente-Huambo, sob o lema: *Investigação Científica ao Serviço da Sociedade*, realizada nos dias 26 e 27 de Setembro de 2019. Texto de um estrato da monografia apresentada no Instituto Superior de Ciências da Educação de Luanda, para obtenção do grau de Licenciado em Ciências da Educação, opção: Sociologia.

<sup>64</sup> Sociólogo, licenciado pelo Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED-Luanda). Email: [gildosalvador8@hotmail.com](mailto:gildosalvador8@hotmail.com). Membro da Comunidade de Estudantes de Sociologia de Angola (COESO-Angola) e Associação Internacional de Sociologia (ISA).

## 1. INTRODUÇÃO

O presente texto sobre a abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, faz uma incursão sobre a participação de um estrato da população angolana, enquanto membro desta Associação Religiosa no referido processo. As eleições em Angola, apesar de ser um exercício que remonta ao ano de 1992, é, naturalmente, um imperativo que os cidadãos enquanto autores sociais têm para a sua participação na vida política, económica, social e até mesmo cultural do país.

Tratando-se de um fenómeno sócio-religioso, o texto procura mergulhar, de forma profunda, de forma a compreender o comportamento dos eleitores (Testemunhas de Jeová) que optaram por se abster e se manter à margem do sistema democrático angolano, através da não-participação em processos que dizem respeito ao direito de cidadania. Este estudo sobre o fenómeno sócio-religioso da abstenção eleitoral das Testemunhas de Jeová é também uma contribuição para as futuras investigações nas áreas de Sociologia da Religião e da Sociologia Política.

Por conseguinte, enquanto manifestação social e cívica, a participação do cidadão em processo eleitoral mostra, também, a maturidade das sociedades democráticas, bem como a afirmação do Estado de Direito Democrático. Portanto, pensamos que todos os cidadãos com capacidade eleitoral têm a oportunidade, através deste processo, de manifestar o seu acordo e/ou desacordo pela forma como os governantes dirigem o país. Por outro lado, a participação do cidadão neste “jogo democrático” permite o fortalecimento e a vitalização do próprio sistema democrático no contexto actual de Angola. É deste modo que a própria Constituição da República de Angola consagra, no Artigo n.º 23, o exercício deste direito de cidadania a todos os cidadãos nacionais com capacidade eleitoral, sem discriminação de raça, credo religioso, político, social, económico ou cultural. Ou seja: os cidadãos neste exercício são iguais perante a Lei.

## 2. QUADRO TEÓRICO

### 2.1. Teoria Sociológica da Abstenção Eleitoral

A abstenção nos índices de participação eleitoral tornou-se um fenómeno global no mundo das democracias representativas. Os significados de tal fenómeno têm sido objecto de profundas discordâncias entre os cientistas sociais e políticos. Por um lado, existem aqueles que professam a ideia segundo a qual os índices da não-participação eleitoral dos cidadãos, de um modo geral, são aceitáveis e, até mesmo, desejáveis para a estabilidade dos sistemas democráticos. (Almond e Verba, 1963, & Lipset, 1967).

Contudo, só na segunda metade do século XX é que os estudos sobre os comportamentos eleitorais se desenvolveram, tendo como pioneiras as universidades norte-americanas de Columbia e Michigan, que utilizaram sondagens e estudos de amostragens sobre comportamentos eleitorais face às eleições (Carvalho, 2017, pp. 8-9). *A escola de Michigan* (Carvalho, 2017), criada por um grupo de investigadores da mesma universidade e liderada pelo professor Angus Campbell, nos EUA, nos finais dos anos 50, explicava o comportamento eleitoral por via da identificação partidária, já que estava em causa a “ligação psicológica e estável” entre *os eleitores* e *os partidos*<sup>1</sup>. Entretanto, esta escola criou uma nova perspectiva de análise dos comportamentos eleitorais dos indivíduos. Em face disso, considera três variáveis para se analisar o voto dos eleitores: 1) *a identidade partidária*; 2) *as opiniões sobre os assuntos políticos*; 3) *a imagem dos candidatos que influenciam o voto* (Carvalho, 2017, p. 11).

Na esteira de Magalhães (2001, p. 1079), os estudos sobre a abstenção eleitoral têm relacionado o comportamento abstencionista com três ordens de factores, designadamente:

1) *Indivíduos que dispõem de maiores recursos são vistos como os que têm maiores capacidades e propensão para exercer o direito de voto.* Esta linha de investigação que, do ponto de vista teórico, vê a participação eleitoral como uma actividade de consumo político é a que dispõe de mais longas tradições no estudo da abstenção. Aqui, sobressaem o grau de instrução, o rendimento e a idade dos indivíduos.

2) *O segundo factor explicativo da abstenção diz respeito ao grau de interacção social,* isto é: o maior grau de interacção social gera maiores níveis de participação

eleitoral, onde a interação significa, a este nível, intensidade de contactos interpessoais que fornecem informação sobre os temas e candidatos (*idem*, p. 1081).

3) *A participação eleitoral tem sido relacionada com as atitudes e valores políticos dos indivíduos (idem, p. 1082).*

Na mesma senda, Magalhães (2001, p. 1080) entende que a abstenção eleitoral é um sintoma de violação das condições da democracia, especialmente quando a participação eleitoral reflecte desigualdades sociais estruturais, como as que separam indivíduos pertencentes a diferentes classes sociais<sup>ii</sup>, níveis de rendimento ou grau de instrução.

## 2.2. Religião

O conceito de religião é plural, porque abarca várias crenças e várias sociedades. Contudo, todas elas têm características diferentes em função da reverência do sagrado, das crenças e cultos. Por seu turno, Coutinho (2012, p. 175) defende que as múltiplas definições de religião podem dividir-se em dois grupos: no primeiro caso, considera que são substantivos, descritos do que ela é, da sua essência, das suas crenças e práticas da experiência do outro ou do sagrado. No segundo caso, refere-se ao que ela faz, ao seu papel e à sua função social.

Na perspectiva de Benveniste (cit. por Viegas, 2012, p. 499), a religião tem duas conotações possíveis. Por um lado, *re-ligare* significa “unir pessoas em torno de uma fé”. Normalmente, sublinha-se a relação entre o homem e o seu deus. Por outro lado, *re-legere* significa “tornar a ler, voltar a uma tarefa anterior, ver de novo, com vista uma nova reflexão”.

Nos termos de Durkheim (1992), a noção de religião compreende duas esferas, designadamente, o sagrado e o profano. Para o autor, o sagrado é “toda ordem de coisas que ultrapassa o nosso alcance”, pelo que:

“As crenças, os mitos, as lendas são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhe são atribuídos, sua história, suas relações mútuas (...), um rochedo, uma árvore, uma fonte, um eixo, um pedaço de madeira, uma casa, uma coisa qualquer pode ser sagrada.” (pp. 19-24)

Por outro lado, a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar. Por conseguinte, Durkheim (1992) defende a tese segundo a qual:

“Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo género, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião.”(p. 24)

Por seu turno, a coisa profana é aquela que deve permanecer à distância das coisas sagradas. Ou seja: as coisas profanas estão relacionadas com as crenças proibidas e que separam o fiel das suas crenças e práticas sagradas (Durkheim, 1992, pp. 23-24).

Deste modo, considera-se religião como sendo:

“Um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem as pessoas numa mesma comunidade moral chamada igreja e todos aqueles que a ela aderem.” (Durkheim, 1992)

### **2.3. Igreja**

A palavra *igreja* etimologicamente vem do grego *ekklesia* que significa “convocado” para e pelo Evangelho (Fernando, 2016, p. 3). Por outro lado (Viegas, 2012, p. 498), realça que o conceito de igreja está intrinsecamente ligado ao conceito de religião, por descrever uma forma de organização social cuja base de mobilização e de pertença assenta em crenças religiosas.

Na perspectiva de Weber (2015) a igreja é conceituada como sendo:

“Uma comunidade organizada por funcionários que adoptam uma forma de instituição administradora dos dons, de graça e que luta contra qualquer religião virtuosa e contra o seu desenvolvimento independente.”  
(p. 32)

Em nossa opinião, Weber conceitua igreja, como sendo uma instituição social que se preocupa fundamentalmente com a questão burocrática, os valores sagrados e o desenvolvimento de novos movimentos religiosos nas sociedades. Por isso, alega que a igreja deve ser:

“Democrática, no sentido de tornar possível um acesso geral aos valores sagrados, promover uma universalidade da graça e da idoneidade ética daqueles que se colocam diante da sua autoridade institucional.” (p. 32)

Numa outra linha de pensamento, Durkheim (1992) conceitua igreja como sendo: “uma sociedade cujos membros estão unidos por representarem e produzirem da mesma maneira o mundo sagrado.” (p. 28) Portanto, para o autor, a igreja, como instituição social, está intrinsecamente ligada à religião com que o crente tem o sentimento de crença e práticas sagradas colectivas, e onde se reúne para fortalecer a sua fé e crença na coisa sagrada. Por este facto, Durkheim (1992) sustenta: “Não existe na História religião sem igreja, mas, onde quer que se observe uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido, porque os cultos domésticos ou corporativos são sempre celebrados por uma colectividade.” (p. 29)

Para a socióloga angolana Fátima Viegas (2007), a igreja é conceituada como sendo: “Uma instituição aberta, formada por homens e mulheres hierarquicamente organizados, os quais mantêm relações normais com a sociedade, estando os seus discursos e práticas voltados para a resolução de problemas espirituais e sociais.” (p. 29)

Logo, além de ser uma instituição social aberta, é também integradora (por manter, na sua hierarquia, homens e mulheres), resolve os problemas espirituais, mas as suas práticas visam igualmente a resolução de problemas sociais que afligem os indivíduos nas sociedades.

#### **2.4. Eleições Gerais**

No caso concreto de Angola, a participação eleitoral dos cidadãos remonta ao ano de 1992. Apesar de ser um exercício novo, é uma condição necessária para a democracia, sendo o voto um imperativo fundamentalmente da participação dos cidadãos na vida política e cívica do país. Por outro lado, é a forma encontrada pelos regimes democráticos para que os cidadãos expressem as suas opções políticas e



exercem o seu direito de cidadania. Por conseguinte, desde a assinatura dos Acordos de Alvor, em 15 de Janeiro de 1975, entre os três Movimentos de Libertação Nacional, designadamente, Frente Nacional para Libertação de Angola (FNLA), Movimento Popular para Libertação de Angola (MPLA) e União Nacional para Independência Total de Angola (UNITA), e as novas autoridades portuguesas, produto da Revolução de 25 de Abril de 1974, em Portugal, o processo político angolano conheceu profunda e conturbada evolução (Fernando, 2004, p. 30). Com efeito, as mudanças socioeconómicas e políticas, que marcaram a década dos anos 80 do século passado no mundo e, em particular, em Angola, reflectem-se ainda hoje nas relações humanas e sociais dos cidadãos, nas atitudes destes perante a vida e as instituições (Fernando, 2004, p. 3). Portanto, a transição de Angola de um regime de partido único para um sistema multipartidário em 1991 (período da classificação de Angola rumo a um Estado democrático, pluralista e de Direito) permitiu que o país realizasse as suas primeiras Eleições Gerais (inéditas na sua História) em 1992 e, conseqüentemente, a edificação de um sistema democrático, enquanto processo dinâmico de negociação entre diferentes autores da sociedade.

A partir daquela data (1992), como atrás ficou referido, o país entrou num processo de normalização da vida democrática, confinado num “ciclo” de realização periódica de eleições, tendo sido possível realizar as segundas Eleições Legislativas em 2008; as terceiras Eleições Gerais em 2012, e as quartas em 2017, todas elas vencidas pelo partido no poder, no caso, o MPLA. Entretanto, convém lembrar que os processos eleitorais referenciados (excepto os de 1992 e de 2008) visaram eleger por meio do voto dos cidadãos o Presidente da República, o vice-presidente da República e os deputados à Assembleia Nacional, inscritos nas listas dos partidos políticos e coligações concorrentes.

Com a promulgação da nova Constituição da República em 2010, as eleições em Angola foram reformadas para Eleições Gerais e não mais foram Eleições Legislativas e Presidenciais. Contudo, só a partir do pleito eleitoral de 2012 é que se passou a eleger o vice-presidente da República, ou seja: num único boletim de voto, elegem-se os candidatos à Presidência da República, o vice-presidente da República e os deputados para a Assembleia Nacional (CNE, 2012).

Desta forma, analisando os dados das eleições em Angola citadas anteriormente, traçamos a seguinte tabela:

**Tabela 1 – Dados sobre Eleições Gerais de 2017, em Angola**

<b>Eleições</b>	<b>Eleitores registados</b>	<b>Participação eleitoral</b>	<b>Votos inválidos / brancos</b>	<b>Total de votos válidos</b>	<b>Abstenção</b>
<b>2017</b>	9 317 294	7 093 002 (76,12%)	172 639 (2,43%)	6 817 877	2 160 832(23,20%)

Fonte: Elaborada pelo autor com base nos dados eleitorais da Comissão Nacional Eleitoral, em: <http://eleicoesgerais.cne.ao/>

As eleições são elementos essenciais dos sistemas representativos. Elas surgiram com os regimes políticos modernos, fundados sobre o direito dos homens e as liberdades individuais, que procedem da legitimidade democrática e da eleição. Na perspectiva de Adérito Correia (2001, pp. 7-8), existem duas teorias fundamentais sobre as quais repousam o conceito de eleições:

*1) A primeira teoria tem que ver com a concepção da eleição representativa, inerente à forma pluralista do Estado. Este sistema eleitoral permite aos governantes ser uma imagem fiel dos governados, assegurando-lhes a natureza profundamente democrática do regime. De acordo com esta concepção, o problema da igualdade na representação esteve e está no centro dos debates políticos. Logo, as eleições podem servir de critério de distinção entre os regimes em que a competição política se exerce livremente.*

*2) A segunda concepção sustentada pela teoria marxista defende que as eleições servem apenas para mascarar a tomada do poder por certas classes sociais e, mais precisamente, a classe burguesa. Portanto, Marx estigmatiza, com violência, na sua*

fórmula clássica: “as eleições não são senão o meio que permite os oprimidos escolherem, todos os quatro anos, os novos opressores”.

Entretanto, outra asserção é apresentada por Adérito Correia (2001, p. 10), para quem *as eleições consistem na escolha dos governantes, feita através da expressão do voto dos cidadãos*. Portanto, as eleições não têm simplesmente a função de representação dos cidadãos, já que os sistemas políticos lhe dão outro sentido: ela deve facilitar a relação do poder entre governantes e governados, mas também permitir a comunicação entre os actores da decisão política e aqueles aos quais a mesma se aplica.

## 2.5. As Testemunhas de Jeová em Angola

Convém lembrar antes demais que a denominação Testemunhas de Jeová foi fundada por Charles Taze Russel, nascido na cidade de Pensilvânia, nos Estados Unidos da América, a 16 de Fevereiro de 1852. Filho de pais presbiterianos e de ascendência escoceso-irlandesa (Tratados, 1993, p. 42). Em 1870, estudou as doutrinas dos Adventistas, influenciado pelos pregadores adventistas, tais como, Jonas Wendell; George W. Stetson e George Storrs. No mesmo período, com alguns conhecidos em Pittsburgh e na vizinha Ellegheny, decidiu formar uma classe de estudos da Bíblia. Em 1879, Charles Russel iniciou a publicação de *Torre de Vigia de Sião e Arauto da Presença de Cristo*, “precursora da revista *Sentinela*” (Lopes, 2012, p. 99).

Em 1881, surgiu a *Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados de Pensilvânia*. No ano de 1909, a sede é mudada para Brooklyn, em Nova Iorque (o novo lar denomina-se Betel<sup>iii</sup>, que significa Casa de Deus) (Tratados, 1990, p. 348).

A presença da Associação das Testemunhas de Jeová, em Angola, remonta ao ano de 1952, tendo sido apenas reconhecida juridicamente pelo Estado Angolano em 1992, através do Decreto Executivo n.º 14/92, do Ministério da Justiça (Viegas, 1999, p. 157). Entretanto, de acordo com o Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR)<sup>iv</sup>, as Testemunhas de Jeová são reconhecidas e legalizadas como igreja, contudo, optam identificar-se como uma associação de irmãos.

A sua sede ao nível nacional localiza-se em Luanda, no município de Talatona. Segundo o Relatório Anual de Serviço de 2014 das Testemunhas de Jeová, Angola consta da lista dos países com mais de 100 mil publicadores e membros. Outrossim,

segundo o Relatório Mundial das Testemunhas de Jeová de 2017, referente ao ano de serviço de 2016, em Angola existia uma média de 9549 baptizados e 128 057 de auge publicados<sup>v</sup> e 1725 congregações e salões de reino<sup>vi</sup>. Já em 2017<sup>vii</sup>, teve uma média de baptizados de 11 758 membros e 143 322 de auge publicados. Por outro lado, de acordo o relatório de serviço de 2018, havia registo de 635 980 membros e 2111 em Angola. Portanto, de acordo os dados mais actualizados do Relatório Mundial das Testemunhas de Jeová do ano de serviço de 2019, há em Angola **2269** salões do reino e **696 384** membros das Testemunhas de Jeová. Neste caso, em Angola, houve um aumento percentual de 7% relativamente ao número de fiéis, comparando com o ano de serviço de 2018.

### 3. METODOLOGIA

A opção metodológica adoptada na busca das informações empíricas no contexto estudado é o método qualitativo. Este permitiu aproximarmo-nos do nosso objecto de estudo (neste caso as Testemunhas de Jeová do salão do reino do bairro Morro Bento I/ sector B, em Luanda). Por outro lado, não permite a generalização do universo através da representatividade nem em relação a Testemunhas de Jeová, em geral, de Angola.

Fizemos recurso a pesquisa bibliográfica, pesquisa webgráfica e pesquisa documental; quanto às técnicas de pesquisa, fizemos recurso a duas técnicas, designadamente: 1) observação participante que ocorreu de 20 de Outubro de 2018 a 5 de Janeiro de 2019, o que permitiu, por um lado, captar com maior profundidade as crenças e práticas religiosas diárias das Testemunhas de Jeová e, por outro lado, elaborar o guião de entrevista composta por 11 perguntas dirigidas aos fiéis das Testemunhas de Jeová; 2) entrevista aprofundada que ocorreu entre os dias 18 a 19 de Fevereiro de 2019. As entrevistas ocorreram em Luanda, no salão do reino do bairro Morro Bento I/ sector B.

Entrevistamos 12 fiéis das Testemunhas de Jeová por conveniência, seleccionámos com base na disponibilidade imediata dos fiéis, devido às duas dificuldades de acesso aos entrevistados: em primeiro lugar, porque as Testemunhas de Jeová em Angola são reservadas no que toca a falar de assuntos sobre a sua e/ou não-

participação em assuntos políticos e, em segundo lugar, não recebemos a tempo a autorização da Betel, em Angola.

#### **4. RESULTADOS**

##### **4.1. Crenças e práticas religiosas das Testemunhas de Jeová**

Em relação à crença e à prática religiosas, os dados apresentados mostram que os 12 fiéis são membros da Igreja Associação das Testemunhas de Jeová há muitos anos. Portanto, pensamos que o facto de serem membros há bastante tempo está relacionado com a crença e a prática na coisa sagrada, mas esta crença e prática são sustentadas pela fé que as testemunhas de Jeová manifestam em Jeová.

Por outro lado, os 12 entrevistados responderam que são publicadores e apenas um entrevistado respondeu que, além de ser publicador, é também assistente, como, a seguir, os depoimentos nos revelam: sou publicadora [Entrevistado n.º 1, 2019]; sou assistente e publicador [Entrevistado n.º 2, 2019]; sou publicador filho [Entrevistado n.º 3, 2019]; sou publicador [Entrevistado n.º 14, 2019]; sou publicadora [Entrevistado n.º 5, 2019]; sou publicadora do reino de Jeová [Entrevistado n.º 12, 2019].

Tendo em conta o acima exposto, concluímos que para as Testemunhas de Jeová a sua principal prática religiosa é ser publicador, para pregar as boas novas do reino de Jeová. Os depoimentos dos nossos entrevistados estão intrinsecamente relacionados com a perspectiva de Coutinho (2012) que aponta a religião como sendo descrita pela sua essência, das suas crenças e práticas da experiência do sagrado. Neste caso, para os nossos entrevistados, o sagrado é Jeová, porque Ele é a essência dos fiéis das Testemunhas de Jeová, mediante a fé e a crença que Lhe depositam. Por outro lado, sendo publicadores do reino, entendem que estão a fazer a mais importante vontade de Jeová, que é tornar o nome de Jeová conhecido a toda Humanidade. Para eles, não basta apenas ser membro assistente, é necessário envolver-se no ministério, sendo publicador, não importando a profissão, o sexo, o local de residência, nível académico, estado civil e a nacionalidade, onde quer que estejam devem ser testemunhas de Jeová, anunciando o seu reino de forma regular.

##### **4.2. Participação das Testemunhas de Jeová no processo eleitoral de 2017**

O processo eleitoral é um dos elementos fundamentais nas Eleições Gerais, de acordo a Lei n.º 36/ 11, “para o eleitor votar é necessário que seja portador do cartão de eleitor válido”. Sendo assim, o voto do cidadão está aglutinado ao processo de registo e de actualização dos dados eleitorais do cidadão.

Os 12 fiéis entrevistados responderam que participaram no processo eleitoral de 2017, registando-se e actualizando o seu registo eleitoral. Percebemos também que os entrevistados foram sensibilizados a participar no processo eleitoral de 2017, como o mostram os depoimentos: “A minha participação deu-se através do cartão eleitoral que actualizei” [Entrevistado n.º 1, 2019]; sim, tratei do cartão eleitoral [Entrevistado n.º 2, 2019]; sim, aconselharam-nos a registarmo-nos e a actualizar os dados eleitorais [Entrevistado n.º 3, 2019]; sim actualizei os meus dados eleitorais [Entrevistado n.º 4, 2019]; sim, tratei de um novo registo eleitoral [Entrevistado n.º 5, 2019]; sim, participei, porque tratei do cartão eleitoral pela primeira vez [Entrevistado n.º 10]; actualizei os meus dados eleitorais, porque somos aconselhados pelos anciãos a tratar disso, para respeitarmos os governos [Entrevistado n.º 12]. Entretanto, outro aspecto que observamos foi o de que, para as Testemunhas de Jeová, o cartão eleitoral serve como um documento pessoal que lhes permite encontrar emprego e apresentar em alguma instituição pública, quer seja instituição de educação e ensino, quer seja instituição hospitalar e outras com prestação de serviço ao público, em geral, caso lhes seja solicitado. Por outro lado, percebe-se que, participando no processo eleitoral, as Testemunhas de Jeová estão cumprindo com a orientação de Jeová, segundo a qual devem estar sujeitos aos governos do mundo, porque os mesmos foram instituídos por Jeová, como demonstram dois entrevistados no seu depoimento: “Com o cartão podemos encontrar emprego, e a própria Bíblia também diz que devemos estar sujeitos aos governos do mundo, porque estes governos foram postos em parte por Jeová para nos governar” [Entrevistado n.º 3, 2019]; “penso que, tratando do cartão eleitoral, estaremos a respeitar os governos humanos, por outro lado, também nos pode facilitar a encontrar emprego ou outro tipo de serviço aqui no país, por isso é que somos aconselhados a tratar do cartão eleitoral” [Entrevistado n.º 10, 2019].

As respostas dos entrevistados elucidam-nos, por hipótese, que, se o Estado angolano implementasse políticas públicas que exigissem aos cidadãos, de um modo geral, e às Testemunhas de Jeová, em particular, participarem nos processos eleitorais

independentemente da cor partidária e crença religiosa, talvez estes pudessem participar para salvaguardarem os seus interesses pessoais, para terem acesso aos serviços de saúde, educação e ensino, emprego e registo de seus filhos como cidadãos nacionais.

Olhando para os depoimentos dos entrevistados, percebe-se que há dois pilares que concorrem para tal afirmação:

*O primeiro pilar:* as Testemunhas de Jeová acham que a estabilização da democracia não depende da sua participação em processo eleitoral, porque confiam plenamente em Jeová e por não serem deste mundo.

*O segundo pilar:* para as Testemunhas de Jeová, o seu modo de vida deve ser de acordo com a Bíblia e não depende de padrões políticos ou sociais. Ou seja: a vida das Testemunhas de Jeová é essencialmente religiosa (olhando simplesmente para as coisas sagradas e não as profanas<sup>viii</sup>).

Os dois pilares apresentados pelos entrevistados são sustentados do ponto de vista teórico por Durkheim (1992), quando defende a tese de que a igreja é como uma sociedade de membros que estão unidos por representarem e produzirem da mesma maneira o mundo sagrado. Portanto, as Testemunhas de Jeová nos seus depoimentos apresentam esta ideia, porque confiam plenamente em Jeová (os membros são unidos numa única representação simbólica) e a sua vida deve unicamente testemunhar Jeová na Terra (produzem da mesma maneira o mundo sagrado).

#### **4.3. Filiação partidária**

Os cidadãos são livres de consciência em se filiarem em algum partido político e/ou coligação de partidos políticos. No caso das Testemunhas de Jeová, são várias as causas que concorrem para a não-filiação em partidos políticos.

*Em primeiro lugar,* consideram que devem ser apartidários, porque Cristo não se envolveu em política. *Em segundo lugar,* consideram que, sendo seguidores de Jesus Cristo, devem comungar com os seus ideais e o seu exemplo. Conferimos que os 11 entrevistados não participaram na campanha eleitoral de algum partido político e/ou coligação, durante as Eleições Gerais de 2017, e apenas um entrevistado participou numa campanha no Centro de Conferência de Belas, numa conferência universitária



realizada pelo partido político MPLA, como afirma no seu depoimento: “Sim, participei através da universidade na conferência do partido político MPLA, realizada no Centro de Conferências de Belas (CCB) [Entrevistado n.º 2, 2019].

Face aos depoimentos dos entrevistados, compreende-se que as Testemunhas de Jeová não participam em campanhas de partidos políticos, porque estão preocupadas com a autoridade religiosa mantida através da crença em Jeová e com os limiares sociais, que podem afectar a sua associação religiosa. Por isso, elas procuram ser reservadas e manter a sua autoridade religiosa. (Weber, 2015)

#### **4.4. Abstenção das Testemunhas de Jeová nas eleições gerais de 2017, em Angola**

Por sua vez, como mostram os depoimentos a seguir dos entrevistados, identificámos três factores que, por hipótese, estiveram na base da abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola.

*O primeiro factor* sugere que as Testemunhas de Jeová se abstiveram por alegarem que já votaram no governo celestial e Supremo de Jeová e, por isso, não devem votar em algum governo humano.

*O segundo* sugere que as Testemunhas de Jeová se abstiveram porque acreditam que o governo humano não tem capacidade para resolver os seus problemas sociais, como, por exemplo, acabar com a guerra, a pobreza, a criminalidade, o desemprego, as doenças, entre outras calamidades.

*O terceiro e último* realça que as Testemunhas de Jeová se abstiveram porque alegam que não são deste mundo, pertencem ao reino celestial de Jeová. Por isso, não devem participar de nenhum processo político, designadamente as eleições:

“Nós não votamos em nenhum governo, além no de Jeová, porque nós, as Testemunhas de Jeová, cremos num governo capaz de acabar com a guerra, as doenças e a pobreza, e nenhum governo, além do de Jeová, pode fazer isso, e também seria muito errado da nossa parte, Testemunhas de Jeová, votar ou eleger um governante político que não vai acabar com tudo isso, por isso é que nós não votamos, porque já votamos em nosso governo celestial que é o de Jeová.” [Entrevistado n.º 1, 2019];

“É assim: sendo cristãos, não votamos, porque seguimos o que a Bíblia diz. Os servos de Jeová devem obedecer ao governo de Jeová, porque nós somos do Seu reino. Em certo sentido, quando uma pessoa aceita ser Testemunha de Jeová é como se ela já tivesse feito o voto a esse governo celestial que é real (...), então, se já votamos num governo que existe, não faz sentido votar em mais um de outro partido ou em mais um governo humano. Eu tenho toda minha esperança no reino de Jeová, eu não acredito que os governos humanos sejam a solução para os nossos problemas.” [Entrevistado n.º 2, 2019].

“As Testemunhas de Jeová não votam em governos humanos, porque já votamos em Jeová, através do Seu reino; não cremos que os governos humanos possam resolver os problemas do povo e garantir a estabilidade social e a paz, e as doenças. Por isso, não precisamos de votar em homens, porque já votamos no governo celestial e Supremo de Jeová.” [Entrevistado n.º 3, 2019]. “As Testemunhas de Jeová não votam, porque não somos deste mundo e já fizemos o nosso voto no reino celestial e Supremo de Jeová, só Ele é capaz de resolver os nossos problemas.” [Entrevistado n.º 4, 2019]. “Nós não nos associamos à política e não votamos, porque a Bíblia aconselha-nos a abstermo-nos da política, tal como Jesus fez, e nós já depositámos o nosso voto através da fé e crença no reino celestial e Supremo de Jeová; como sua testemunha, eu não sou deste mundo.” [Entrevistado n.º 5, 2019]. “Nós não votamos, porque somos testemunhas do reino de Jeová, depositámos o nosso voto no seu reino através da nossa crença, por isso somos leais a Jeová e não confiamos no governo humano.” [Entrevistado n.º 12, 2019]

Face aos depoimentos, conferem-se dois factores no âmbito sociológico da abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola. O primeira factor sugere a *falta de interacção social* entre os fiéis da Associação das Testemunhas de Jeová e os partidos políticos e/ou coligação eleitoral concorrentes. Aqui, corroboramos com Magalhães (2001), quando defende a tese segundo a qual o maior grau de interacção social gera maiores níveis de participação eleitoral, através de contactos interpessoais que fornecem informação sobre os temas e os candidatos, e nós acrescemos a sua política de governação e Administração Pública, de forma a melhorar as condições socioeconómicas dos cidadãos.

O segundo factor sociológico da abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, é a *não-identidade partidária*, porque conferimos que as Testemunhas de Jeová não são filiadas em partidos políticos e/ou coligação de partidos políticos. Concordamos com a Escola de Michigan (cit. por Carvalho, 2017) que defende a tese segundo a qual os eleitores criam uma ligação psicológica e social com os partidos políticos e/ou concorrentes eleitorais. E assim manifestando, por fim, o seu interesse de voto e participação activa nas eleições [é nosso].

Todavia, compreendemos que as Testemunhas de Jeová não proibem os seus fiéis de votar, todos são livres, de acordo com a sua própria consciência, em decidir se votam ou se se abstêm nestes processos, mas, caso o fiel decida votar e a congregação se aperceber, ele será excluído da associação durante um certo período de tempo, como se pode constatar pelo depoimento dos três entrevistados: “As Testemunhas de Jeová não proibem ninguém de votar, todo o fiel é livre, isso depende da sua consciência, mas caso vote é desassociado da congregação, mas isso é uma reeducação para o fiel se arrepender pelo que fez.” [Entrevistado n.º 4, 2019]. “Se votar, penso que a exclusão será no sentido de fazê-lo perceber de que lado ele (a) está.” [Entrevistado n.º 5, 2019]. “Penso que cada um é livre de escolher se vota ou não, mas nós temos as nossas crenças que estão relacionadas com os princípios de Jeová, então é necessário haver uma disciplina.” [Entrevistado n.º 7, 2019]

Esta acção, em nosso entender e, por hipótese, das Testemunhas de Jeová, visa três fins:

*O primeiro fim* é para manter dentro da associação a sua autoridade religiosa (aqui destaca-se o papel do ancião enquanto representante da associação na Terra).

*O segundo* tem como objectivo manter a distância entre as coisas sagradas e as profanas, com vista a não enfraquecer a igreja, do ponto de vista espiritual, porque, para as Testemunhas de Jeová, votar é um acto profano, pois separa o fiel da sua relação com Jeová e com a congregação (Durkheim, 1992).

*Em terceiro lugar*, visa garantir os benefícios de salvação (vindo de Jeová) para os fiéis que cumpram com a ordem de sua autoridade religiosa, de acordo com a Bíblia.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que a abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017 tem suas consequências, na medida em que não estão preocupadas em exercer o seu direito de cidadania, por alegarem que não são deste mundo, logo compreendemos que as Eleições Gerais de 2017 em Angola não constaram da agenda das Testemunhas de Jeová enquanto igreja, não deixando estas, no entanto, de entenderem que devem respeitar os governos humanos, porque estes foram instituídos em parte por Jeová.

Por outro lado, compreendemos que a abstenção das Testemunhas de Jeová nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, não choca com a Lei n.º 12/ 19 sobre (Liberdade de Consciência, Religião e de Culto), por não obrigar os seus fiéis a se absterem nas Eleições Gerais de 2017, em Angola, apesar de o direito de voto constituir um dever de cidadania, este é facultativo e não obrigatório.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> Na esteira de Charlot (1982, pp. 19-20), tomamos o conceito no sentido de postular: 1) uma organização durável, ou seja uma organização cuja esperança de vida política seja superior à dos seus dirigentes no poder; 2) uma organização local bem estabelecida e aparentemente durável, mantendo relações regulares e variadas com o escalão nacional; 3) a vontade deliberada dos dirigentes nacionais e locais da organização em chegar ao poder e em exercê-lo, sozinho ou com outros, e não simplesmente influenciar o poder; 4) a preocupação, enfim, de procurar suporte através das eleições ou de qualquer outra maneira. Sobre esta matéria veja-se também, Schwartzberg (1973, pp. 487-489).

<sup>ii</sup> Na esteira de Max Weber (cit. por Velho e outros, 1969, pp. 58-59), tomamos o conceito no sentido de postular: 1) o conjunto de determinadas pessoas que possui em comum um componente causal específico de suas oportunidades de vida; 2) é o componente representado exclusivamente por interesses económicos, na posse de bens e oportunidades de rendimentos; 3) é representado sob condições do mercado de produtos ou do mercado de trabalho.

<sup>iii</sup> Actualmente, o nome da sede das Testemunhas de Jeová em Angola também é denominado por Betel.

<sup>iv</sup> Dados concedidos pelo Departamento de Estatística e Informação do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos (INAR), a 22 de Outubro de 2018.

<sup>v</sup> Estes dados são referentes ao número de indivíduos que beneficiam de forma voluntária de estudo bíblico, como fiéis da Associação das Testemunhas de Jeová em suas residências ou em outros lugares.

<sup>vi</sup> Salão de Reino é o lugar de culto, onde se realizam as reuniões, orientadas por um corpo de anciãos (Fátima Viegas, 1999).

<sup>vii</sup> Durante o ano de serviço de 2017, as Testemunhas de Jeová gastaram mais de 202 milhões de dólares para cuidar de pioneiros especiais, missionários e superintendentes de circuito, nas suas designações de

serviço de campo. Um total de 19 730 ministros ordenados serve nas sedes em todo o mundo. Todos são membros da Ordem Mundial dos Servos de Tempo Integral Especial das Testemunhas de Jeová, tal como em Angola (Tratados, 2017).

viii Percebemos, por hipótese, que para as Testemunhas de Jeová votar é uma coisa profana, porque afeta a sua relação com o Ser sagrado, neste caso, Jeová.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMOND, Gabriel, e VERBA, Sidney, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, Estados Unidos da América: Princeton University Press, 1963.

BESSA, Sebastião Jorge Diogo, *O Sistema Eleitoral Angolano: A Consolidação Democrática através da Garantia de Eleições Livres* (Tese de Mestrado). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2014

BORBA, Julian, *As Bases Sociais e Atitudinais da Alienação Eleitoral no Brasil*. Dossiê Cultura, Política e Democracia. *Revista Debates*, 2, 134-157, 2008.

CARVALHO, Lurdes Viana,) *A Abstenção Eleitoral em Portugal nas Eleições Legislativas, Presidenciais e Europeias, dos Últimos 40 anos* (Tese de Mestrado). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2017.

CHARLOT, Jean, *Os Partidos Políticos: Pensamento Político*. Brasília, Brasil: Universidade de Brasília, 1982.

COSTA, Homero de Oliveira, *Democracia e Representação Política no Brasil: Uma Análise das Eleições Presidenciais (1989-2002)*. Porto Alegre, Brasil: UFRN, 2007.

CORREIA, Adérito, *A Evolução do Direito Eleitoral e os Diferentes Sistemas Eleitorais*. Luanda, Angola: Universidade Católica de Angola, 2001.

COUTINHO, José Pereira, *Religião e Outros Conceitos*, in *Sociologia*, XXIV, 175-193, 2012.

DURKHEIM, Émile, *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Brasil: Martins Fontes, 1992.

ELEITORAL, Comissão Nacional, *Eleições Gerais em Angola*. Luanda, Angola: SOPOL, 2012.

FERRARI, Alfonso Trujillo, *Fundamentos de Sociologia*. São Paulo, Brasil: McGraw-Hill, 1983.

FERNANDO, Manuel, *Relação Estado e Igreja: Uma Perspectiva Sociológica*. Luanda, Angola: Instituto Superior Politécnico Tocoísta, 2016.

-----*Partidos Políticos de Oposição: Uma Análise Sociológica do Papel da FNLA, no Processo de Transição Democrática*. (Tese de Licenciatura). Instituto Superior de Ciências da Educação, Luanda, Angola, 2004.

LIPSET, Seymour Martin, *O Homem Político*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar, 1967.

LOPES, Emília, *Doutrinas e Crenças*. São Paulo, Brasil: s/e, 2011.

MAGALHÃES, Pedro C., *Desigualdade, Desinteresse e Desconfiança: A Abstenção nas Eleições Legislativas de 1999*, in *Análise Social*, 157, 1079-1093, 2001

ODEA, Thomas F., *Sociologia da Religião*. São Paulo, Brasil: Pioneira Editora, 1969.

RODRIGUES, Donizete, *Sociologia da Religião: Uma Introdução*. Lisboa, Portugal: Edições Afrontamento, 2007.

SCHWARTEZENBERG, Roger Gerard, *O Estado Espectáculo. Sociologia Política: Elementos da Ciência Política*. São Paulo, Brasil: Difusão, 1977.

TRATADOS, Associação Torre de Vigia de Bíblias &, *Estudo Perspicaz das Escrituras* (volume I). Pretória, África do Sul: JL-T Edition, 1990.

----- *Testemunhas de Jeová: Proclamadores do Reino* (volume I). Pretória, África do Sul: JL-T Edition, 1993.

----- *Anuário das Testemunhas de Jeová 2016*. Pretória, África do Sul: JL-T Edition, 2017.

----- *Quem Está Fazendo a Vontade de Jeová Hoje?* Pretória, África do Sul: JL-T Edition, 2017.

----- *Anuário das Testemunhas de Jeová 2017*. Pretória, África do Sul: JL-T Edition, 2018.

VIEGAS, Fátima, *Angola e as Religiões*. Luanda, Angola: Edição Patrocinada, 1999.

----- *Panorâmica das Religiões em Angola Independente*. INAR-Ministério da Cultura, 29, 1975-2007.

----- *Igrejas e Conflitos em Angola*, in SANTOS, Boaventura de Sousa, e VANDÚNEM, José Serra (orgs). *Sociedade e Estado em Construção: Desafios do Direito e da Democracia em Angola: Luanda e Justiça: Pluralismo numa Sociedade em Transformação*. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

WEBER, Max, *Conceitos Básicos de Sociologia*, 5.<sup>a</sup> edição. São Paulo, Brasil: Centauro, 2002.

----- *Sociologia das Religiões*, 2.<sup>a</sup> edição. São Paulo, Brasil: Ícone, 2015.

### **Legislações**

*Constituição da República de Angola*. Luanda, Angola: Imprensa Nacional – EP, 2010.

República de Angola. Lei n.º 36/ 11 de 21 de Dezembro de 2011. *Diário da República*, Série I, n.º 245, 12-20.

República de Angola. Lei n.º 12/ 19 de 14 de Maio de 2019. *Diário da República*, Série I, n.º 41.

### **Webgrafias**

Eleitoral, Comissão Nacional.. *Eleições Gerais em 2012*. Recuperada de [www.Cne.ao](http://www.Cne.ao): consultado em 7 de Julho de 2018.

Tratados, Associação Torre de Vigia de Bíblias e, *Porquê que as Testemunhas de Jeová são Neutras em Assuntos Políticos*, em portal das Testemunhas de Jeová, consultado a 8 de Julho de 2018, em [www.jw.org/pt.htm](http://www.jw.org/pt.htm).

Jeová, *Testemunhas de Testemunhas de Jeová Alcançam Novos Auges*, em portal das Testemunhas de Jeová, recuperado a 8 de Julho de 2018 em: [www.jw.org/pt.htm](http://www.jw.org/pt.htm).



## LITERATURA

### **UNDERSTANDING ETHNICITY, RACISM AND CULTURAL INTEGRATION: USING THEOLOGICAL TOOLS TO TACKLE RACIAL PROBLEMS.**

Gregório Tchikola

#### **Introduction**

Since George Floyd died, we have seen “rainbow groups” (black, white, coloured and Asian people and Latinos) strongly speaking out against racism and protesting against police brutalities. This has been watched all over the world. These groups have been waving banners with the following words written on them: “Black Lives Matter”.

I am tempted to uphold with no mistake that we are in the presence of new social movements fighting for equal opportunities: the melting pot movements. Could we say that the lives of hundred millions of black people killed while fighting for their rights to exist during and after the colonial period will finally be honoured by these social movements? Could we say that the world has finally changed for better after George Floyd’s death? We hope so.

I think it is now or never that racial problems must be addressed and solved in America and all over the world. George Floyd’s death has opened the gates of solidarity, of fraternity and of humanity. I think it is an unmissable opportunity to address and solve one of the most shameful crimes of humanity: racism. Racism is a deplorable shame, a heinous crime and a diminishing sin “crying out in the desert”.

These last events have inspired me to reflect upon the concepts of ethnicity, racism and cultural integration and join the fight against racism with ideas and suggestions anthropologically and theologically constructed.

We are familiar with words like ethnicity, ethnic groups, ethnic conflict, ethnic minorities, nation, nationalism, refugees, asylum-seekers, immigrants and emigrants, racism, integration, adaptation... and so forth. Today, these words keep cropping up in the press, in

TV news, on radio, in political programmes and even in casual conversations. Yet, many of us have to admit that the meanings of these terms frequently seem ambiguous and vague.

I intend to revisit the meanings of three terms: ethnicity, racism and cultural integration in this article. My aim is twofold - theoretical - to find a bearing in the vast body of anthropological literature, and instrumental - to arrive at fairly manageable definitions for the purposes of this article. These terms may conjure up ideas about identity, inclusiveness, pride, exclusivity and discrimination. They might also provoke resentment, anger, hatred or revenge. Should it happen this way, then, I should say, my reflection was not able to do justice to the double aim I have set up to achieve.

### **What is Ethnicity?**

Ethnicity comes from the Greek word *ethos*, which etymologically means custom or distinction. It can be understood as the fundamental and distinctive character of a group, social context, or period of time. It expresses attitudes, habits and beliefs of that same group. However, confining its meaning only into this definition could impoverish what it still entails. Since the late 1960s ethnicity has remained a central focus for anthropological, political and social researches. For most anthropologists, ethnicity is a product of our social situations. It is made relevant through people's ways of coping with the demands and challenges of life within certain geographical and social milieus.

Basically, ethnicity has to do with the classification of people and group interactions. Erikson observes, by the way, that the word ethnicity in everyday language is often used to mean minority's issues and race relations. In social anthropology, however, ethnicity is understood as 'a relationship between groups, which consider themselves, and are regarded by others, as being culturally distinctive.'

Of the writings I have come across exploring the socio-cultural features which distinguish one group from another, Manning Nash seems to present the most fascinating formulation. Five anthropological elements can be drawn out of what Nash called "the building blocks of ethnicity."

The first element is the body. R. R. Grinker's work among the Lese and Efe in the rainforests of central Africa presents a striking example of how the body enters into the dynamic of ethnic differentiation.

The second element is culture. Every person or every ethnic group possesses its own culture. By culture I mean a set of customs, norms, beliefs, values, contra-values and traditions of a given ethnic group.

The third element is language. Language is an essential channel for understanding a particular culture. Language gives a cultural identity to an ethnic group. For instance, English people speak English and they are named after it. The same thing could be said of the French, the Russian... and so forth. History, however, tells us of people who lost their language because of being economically or politically subjugated by other people. The strongest normally dictates the rules. African people are an example.

The fourth element is the place of origin. One's country of origin is an identity. One is Nigerian, Irish and American primarily because one was born in Nigeria, Ireland or America, even though there might be cases where a person becomes Nigerian, Irish... due to adoption of citizenship, and not because of nativity.

The fifth element is religion. By religion I mean a set of values, customs, morality, beliefs that 'purport to relate a group in a special way to the supernatural.' Experience has shown that religion is a powerful institution. It can influence behaviour. A practical example, as told, would be that of a group of Ugandans who, believing that 'the end of times' was near, set fire on the house in which they were gathered to pray so that they could not see what was about to take place on that very day. However, nothing happened whatsoever. It is striking to hear that other believers, who could not be with these victims in the moment of this incident, felt in some way that they 'missed the train to salvation,' to heaven.

Another issue closely related to ethnicity has to do with race relations. The question usually asked is if there is some close link between ethnicity and race. There is not a simple answer to this question. However, a good number of social anthropologists would tend to agree on the fact that ethnicity is a cultural phenomenon, therefore distinct from the concept of race. A general argument put across is that race has a biological basis. Although it was for some time common to divide humanity into four main races, modern genetics tends not to speak of races.

Other social anthropologists would have some reservations about the existence of races. They have argued that from aeon there has been so much interbreeding between human

populations and, for this reason, it would be meaningless to talk of fixed boundaries of races. For them, the distribution of hereditary physical traits does not follow clear boundaries.

Erikson, for instance, suggests that the concept of race can all the same be important to the extent that it informs people's actions. He continues by saying that, at this level, race exists as cultural construct, whether it is a biological reality or not. Erikson says that 'racism obviously builds on the assumption that personality is somehow linked with hereditary characteristics that differs systematically between 'races', and in this way race may assume sociological importance even if it has no objective existence.'

Now, we must ask whether there is any link between ethnicity and racism or the study of race relations should in this meaning of the word be distinguished from the study of ethnicity or ethnic relations. For Pierre van den Berghe the answer is negative. He regards race relations as a special case of ethnicity.

Others, among Michael Banton (1967) have argued for the need to distinguish between race and ethnicity. In Banton's view, race refers to the categorisation of people, while ethnicity has to do with group identification. He adds that ethnicity is generally concerned with the identification of 'us', while racism is more oriented to the categorisation of 'them.' From this, I conclude that ethnicity is not a fixed or static entity. Rather, it is dynamic and it is a continuous tension between the influences of traditions and the demands of modernisation. How does it relate to the concept of racism, then?

### **The question of Racism.**

If someone called you racist, you would probably ask what that person means in fact. What does racism mean exactly?

The word racism stems from the word race, a social phenomenon usually experienced after a conflicting encounter between cultures or peoples. It refers to cultural and political prejudices or bias as a result of this conflicting encounter between two or more people or cultures. In fact, only human beings are known to be racist.

Racism is a striking experience lived and tolerated upon by many people, either as individuals or as groups. It is an experience that discriminates, excludes, separates and alienates a person or a group of people. For Robbie McVeigh, "racism is about racialized violence. This involves more than racist attacks on the street by individual bigots, and entails

organised, structured, institutionalised violence.” McVeigh adds that racism is not about petty differences between individuals or nations, but about genocide. The lesson from the Nazi holocaust, but also from colonisation, is that the ultimate logic of racism is genocide, slavery and institutionalised violence.

The term racism denotes negative attitudes and practices towards peoples because of their membership to groups that are perceived to differ in physical or cultural characteristics from the perceiver. The starting points for such claims are beliefs that different races exist and that membership of a race makes a person innately superior or inferior. This idea is extremely powerful and dangerous. For instance, when Luther King fought against racism in the USA, he did not only have in mind a fight against the perpetrators but also against the ideologies that gave rise to it. But in the case of the Second World War, when Nazism explored the racial theories of that time politically, we all know what it led to: the GREAT Holocaust.

Like many other concepts, the concept of race and likewise racism have also acquired new meanings. In many cases, racism is also applied to signify the colonial impaired relationship between the ‘west and the rest.’ Before the enlightenment, the main ideological justifications for racism emerged from religious beliefs. For example, blackness had been equated with evil, ugliness, danger and sexual transgression. Black was the colour of the devil in a European folklore that drew upon encounters with the Moors. Subsequently, folklore racism became theologically refined to justify slavery and colonialism. Claims that black people were inferior to white people could be asserted as truth on the back of religious beliefs. These ideas ‘were’ still being diffused up to recent time.

The anthropological inequality among races was also reinforced by science. Many scientific theories claimed that there was a hierarchy amongst races stretching from the ape-like ‘lower races’ to the more evolved and thus superior (white) races. I suspect that these and other prejudices have had an impact on the way black minorities and many white people relate to one another in the USA and elsewhere.

However, the terms ‘race’ and ‘racial’ were contested by a number of social scientists. Some French intellectuals, for example, have tried to remove the word race from the French Constitution in the recent past, claiming that racism is real, races are not. Although, there have been some effort to fight these and other theories, the fact is that racism is still an issue in America and Europe especially motivated by the huge number of immigrants coming mostly from Africa and Asia. These immigrants coming to Europe, especially black

immigrants, have faced a serious problem of cultural integration into these various European societies.

### **Approach to the concept of Cultural Integration.**

What is cultural integration? Why do members of a given ethnic group decide to immigrate to other countries? Does ethnicity have some impact on the cultural integration of ethnic minorities? What happens when cultural integration of small groups is challenged with ethnocentrism or racism from the ethnic majority?

In general terms, cultural integration can be understood as a dynamic process in which values are enriched through mutual acquaintance, accommodation and understanding. It is a process in which both the immigrants and their new compatriots find an opportunity to make their own distinctive contributions: cultural, economic, political, social and religious.

This concept of integration rests upon a belief in the importance of cultural differentiation within a framework of social unity. It recognises the right of groups and individuals to be different so long as the differences do not lead to domination or disunity or even discrimination. For example, integration has brought to the United States both a strengthening of their population and a vital fertilisation of their cultures.

At least, three factors are important for a full integration of the immigrants: first, the predisposition of the immigrant to change; secondly, the predisposition of the receiving society to recognise differences; thirdly, the degree of stability or otherwise of the social-cultural structure of the hosting environment .

Some people decide or are forced to emigrate to a different ethnic environment, either because of the desire to change environments or then because of insufficient conditions of living in the country of origin. Ethnic conflicts or economic situation are also the roots of that pressure to migrate. Think of the “wave” of refugees and asylum seekers which have been mounting in the outskirts of London, Paris, Amsterdam, Dublin, Berlin, Rome and other major cities of Europe due to the wars and economic crises in Syria, Libya, Nigeria and Afghanistan.

Conversely, most European policies of cultural integration exclude these people because they are identified as culturally different and economically challenged and, probably, socially dangerous. Yet, the Universal Declaration on Human rights encourage those who are

in danger of death for economic, cultural or political reasons to seek asylum in any safer environment. It stresses that all people are free to live wherever they might wish. Notwithstanding that, most wealthy countries pay little attention to what this Declaration has to say on this matter, even after subscribing to it.

Experience has shown that ethnicity can influence cultural integration of immigrants and emigrants negatively or positively in other social environments different from their own where they might find themselves. In the case of negative influences, immigration could become a hard experience for them. Ethnic conflicts (wars, discrimination, racism, etc) are likely to break out after the encounter between different ethnic groups, especially in cultural environments with little or no understanding of ethnicity and cultural integration as social values. I think that ethnic conflicts can only be mitigated if understood or solved within a theology that embraces and goes back to its divine roots. This remark has set the tone and is the core of this article. No anthropocentric policy will successfully fight racism unless it is theocentrically constructed.

### **Tackling Racial Problems theologically**

My argument is that there has to be a theology that addresses racism. Racism is contrary to “Cosmos-views” and Eucharist seen as unity, communion and inclusion. If we want to be truthful to the Christian story of cosmic fraternity/sorority and inclusion, then it is important to recognise distinct ethnicities, accept cultural integration and denounce all kinds of discrimination, even when it demands great struggle. My claim is that racism is contrary to Cosmic Fraternity/Sorority.

Christians should know that we are descendants of the first created couple, Adam and Eve. This couple was created in the image and likeness of God. They are the first parents of humanity. Christians can call themselves brothers and sisters, firstly, because of Adam and Eve, and secondly, because of Christ. We know what happened in the beginning when Cain failed to recognise this divine fraternity. It led to the first human death: Abel. “Yahweh asked Cain, where is your brother Abel? I do not know, he replied. Am I my brother’s keeper? What have you done? Yahweh asked. Listen to the sound of your brother’s blood, crying out to me from the ground” (Gn. 4, 9-11).

This theological vision is sustained by Christ incarnation, through Virgin Mary (Lk 1, 26-38). Christ has come to redeem us all, men and women alike. “The spirit of the Lord has



been given to me, for he has sent me to bring the good news to the poor, to proclaim liberty to captives and to the blind new sight, to set the downtrodden free, to proclaim the Lord's year of favour (Lk 4, 18-19). In Christ, there is no longer a division between Jews and gentiles, between masters and slaves, between black and white, between East and West, South and North. All people are made sons and daughters of God. "Everyone moved by the Spirit is a son of God. The spirit you received is not the spirit of slaves bringing fear into your lives again; it is the spirit of sons, and it makes us cry out, Abba, Father! The Spirit himself and our spirit bear united witness that we are children of God. And if we are children we are heirs as well: heirs of God and coheirs with Christ, sharing his sufferings so as to share his glory." (Rom 8, 14-17).

This theological understanding of the World, as cosmic fraternity/sorority, has huge implications on how we address the issue of racism in the USA and all over the world. If we really believe in the Christian story, our attitudes to foreigners, refugees, asylum-seekers, black or white people should be challenged and change radically. It is true that human slavery was theologically justified from the fourteenth century right up to the middle of the twentieth century. It is regrettable. However, as the world becomes smaller and smaller, especially with the coming of many ethnic groups together due to globalisation, we need to challenge all forms of discrimination that might pose threat to the Christian story of love and fraternity/sorority.

Holding a view or taking an action that is intended to diminish or exclude people because of their ethnicity, colour or place of origin is something abhorrently evil. It is the worst form of human rejection, because it is connected innately to a person's biological traits. In God, there is no physical discrimination. It is also, arguably, the greatest 'NO' someone can give to God, the Creator of heaven and earth, our Abba. We call it racism. All people are God's beautiful children.

Racism, whether it is institutional or otherwise, is an expression of a total rejection of what it means to be human. From a moral perspective, racism is a sin that cries out to heaven from the desert of a meaningless life and it is a blasphemy against the Creator of the Universe, who is Trinity, one God in three, a real communion of love. As I had the opportunity to address, today many black people, asylum-seekers and refugees are subjected to various forms of discrimination and racist slurs such as: "socially and economically doomed people" and

“racially degraded people”, etc. These attitudes must truly be a major concern for all World religions.

My own understanding of racism goes back to the ethnic conflict I experienced in Angola and Rwanda. Discrimination leads to violence and genocide. When oppression becomes unbearable, the ultimate logic of it is violence. This experience has shown me that ethnic conflicts cannot be solved easily and lazily, since the stigma attached to racial discrimination cannot be overcome so easily as well. It could last forever. Think of the conflicts between Palestinians and Israelis or between Tutsi and Hutus or even the conflict in North Ireland, and now of American racial related deaths (George Floyd’s murder, especially)! These conflicts are clear examples of how discrimination can lead to unbearable violence and uncontrolled genocide.

For too long we have radically separated human beings from the rest of creation. This anthropocentric emphasis has had the effect of narrowing possibilities for people to cultivate deep earth-human relationships. However, Christians believe that the universe was created as a unity, as a communion. It is within this perspective that I suggest that all the churches in the United States and other places should be speaking to recreate and reinforce our human values.

I think that this recreation could be presented in the following way: ‘for in Christ all the fullness of God was pleased to dwell, and through him God was pleased to reconcile to himself all things, whether on earth or in heaven, by making peace through his blood, shed on the Cross’ (Col. 1:19 – 20).

With this conviction, our human species can become a little more humble, a little less discriminatory and hopefully better than yesterday. We will all be reborn, nourished, healed, and be more mindful of one another.

### **Conclusion**

This has been a short anthropological reflection on racism as experienced by ethnic minorities. I have argued throughout this piece of work that racism is an obstacle and a challenge for cultural and social integration of such people no matter where they are found. This reflection was born out of the perception that many people ignore the conceptual basis of racism. It was also born out of the observation that ethnicity is a product of our social situation, because is made relevant through people’s ways of coping with certain geographical

and social milieus. Likewise, ethnicity has to do with the classification of people and group relationships often leading to racism and ultimately to violence.

I maintain, therefore, that without understanding the basis of ethnicity, discriminatory racial attitudes will continue to be ignored in the USA and elsewhere. Clearly, the recent racial events in the USA were shocking to me, but not necessarily surprising. These events can be anthropologically and theologically understood as I have tried to show. Of course not all has been said.

As I tried to show, ethnicity itself constitutes a problem for anthropological study. How much more racism! It was important, therefore, to begin with a quick look at how some scholars have approached the problem. The short literature review presented yielded some theoretical tools to understand ethnicity, racism and cultural integration. It is a fact that black people do experience discriminatory racial battles on the streets, in the residential areas, in the restaurants, in the pubs, and so forth as reported. It is also conspicuous to notice that these are not only personal and isolated racial attacks, but also institutionalised.

Last but not least, I sum up with Irish ex-President Mary MacAleese's words: 'it is embracing the human dimension of immigration that gives rise to the greatest challenge and the greatest opportunities. That means learning to see refugees as fellow/sister human beings, as individuals each with their own story to tell. They are people who arrive here often frightened, lonely, bereft of possessions, perhaps unable to understand the language – sharing, in many respects, the experience of millions of our own ancestors. In saying that, the solution is not to romanticise them, but neither is to demonise them, holding them responsible for every ill in our society. The decisions we take now will lay the cornerstone for the shape of our future society...Assuming that responsibility requires us to use generously and well the opportunities we now have to use them to create a humanly decent and inclusive society – for refugee and native alike.'

### **Bibliography**

BODY-GENDROT, S., 'Now You See It, Now you Don't', *Ethnic and Racial Studies*, 21. 5 (1998), 849.

Borrie, W. D. (eds.), *The Cultural Integration of Immigrants* (France: Published by UNESCO, 1959).

CHAPMAN, M. (eds.), *History and Ethnicity* (London: Routledge, 1989), 17.

Declaration of Human Rights, art. 13.

ERIKSEN, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (Finland: Published by Pluto Press, 1993).

FARREL, F. (eds.), *Responding to Racism in Ireland* (Dublin: Veritas Publications, 2001), 25.

GRINKER, R. R., *Houses in the Rainforest: Ethnicity and Inequality among Farmers and Foragers in Central Africa* (Berkeley: University of California Press, 1994), 27.

MCVEIGH and LENTIN, Robbie and Romit, “Situated Racisms: A Theoretical introduction”, in *Racism and Anti-Racism in Ireland*, by Ronit Lentin and Robbie McVeigh (Belfast: BTP Publications Ltd., 2002),

NASH, Manning, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989).

p. 5.

QUINN, Eugene, ‘Integrating Immigrants’, *Doctrine and Life* (Vol. 52, December 2004, No. 10), 592.

United Nations Department of Social Affairs, *Handbook of International Measures for Protection of Migrants and General Conditions to be observed in their Settlement*, United Nations, 1953, 16 - 18.

VAN DEN BERGHE, Pierre, ‘Class, race and Ethnicity in Africa’, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 6 (12), 221 – 36.

## HOMENAGEM

O AMIGO QUE NOS ESPERA

HOMENAGEM FEITA PELO PADRE ADRIANO SUPULETA

AO SEU AMIGO PADRE GRACIANO SESSENDJE KAPINGALA

A partir dos Dicionários somos informados de que amizade constitui o clima afectivo existente entre duas pessoas que se amam reciprocamente . E, se o amor é o dom de si mesmo a outrem, a amizade é o amor de benevolência retribuída. Aliás o adjectivo donde deriva “amicus”, qualifica mesmo aquele que quer o bem, o que tem afeição e estima, a outrem, que se interessa por ele, com ele se simpatiza, a ele se dedica. Liga-se a dois elementos essenciais: a generosidade e o desinteresse num clima de restrição desinteressada e generosa.

Platão faz da amizade um princípio metafísico: os amigos partilham uma tracção pelo princípio mais alto, o bem. Para Aristóteles a amizade pode basear-se no que é útil, no agradável ou no bem. Cícero, na sua obra <<Laelius sive de amicitia, >>, chamou a amizade de “sol da vida” e definiu-a como um mútuo acordo sobre todas as coisa, acompanhado de dedicação (benevolentia) e de facto (caritas). Para ele todos os bens – riquezas, honras, poder, saúde – são caducos. Só a amizade é perdurável, porque só é possível entre os bons e estes não são levados nem pela cobiça nem pelas paixões, sendo constantes no bem. Por isso é que a amizade é rara, concluiu Cícero, o grande tratadista romano do conceito (cf. Cícero, Leius, 6, 20).

Na Bíblia, a amizade constitui uma relação de amor preferencial que pode unir alguns homens entre si, como é o caso da amizade entre David e Jónatas (cf. 1 Re. 18,20; 2 Re. 1) e também daquela que se menciona com frequência entre Jesus e o seu amigo Lázaro ou algum discípulo (cf. Jo. 11; Lc 12, 4, Jo. 15, 13.15).

Entre os primeiros cristãos não se fez sentir muito a especulação sobre a amizade já que os cristãos consideravam-se uns outros como irmãos e não como amigos (Joseph T. Lienhard, Sj in Dicionário de San Agustin, Monte Carmelo, Burgos, 2001). Proibia-se até estabelecer a amizade com os hereges (cf. Atanásio, Vita Antonii. 68). Santo Agostinho

baseia os seus argumentos em Cícero, o qual considerava a amizade como uma virtude política, própria de grandes estadistas, e formulou a definição de amizade que o Africano (Santo Agostinho) cita várias vezes: <<amizade não é senão o estar de acordo em todas as coisas divinas e humanas, juntamente com a boa vontade e com afecto>> (cf. Agostinho in Contra Académicus, 3, 6.13; Epístola 258,1) . A dor pela morte dum seu amigo em Tagaste, obrigou S. Agostinho a marchar-se à Cartago .

### **Uma caminhada na alegria uma interrupção na amargura**

Em 1989 conheci um amigo no Seminário Propedêutico Arquidiocesano do Huambo. Logo que o vi, veio-me logo a ideia, embora não expressa: desta vez encontrei um amigo bom para além de Jesus. A partir daí, juntos enfrentamos as epopeias seminarísticas, passeávamos cumprindo com a antiga regra de saídas as quintas feiras e dos domingos : <<semper três, raro duo et nunquam uno>>. Assim, juntos íamos pelas aldeias rupestres de Lossambo, onde morava uma das suas avós, pelos conhecidos bairros de Cacilhas e Bom Pastor, pelas ruas do S. João e S. Pedro, pelas praças de Canhe, Cambiote e Calumenhe. Animados pelo hino latino <<Estote fortes in bellum – sede fortes na batalha>> que entoávamos por várias ocasiões terminamos o curso de Filosofia e de Teologia sustentados pelos grãos de feijão saudável ou mini - espirado. No dia 21 de Setembro de 1999, Festa do Apóstolo Mateus, ordenamo-nos de Diáconos em companhia de mais quatro homólogos formando assim um grupo de seis colegas cuja amizade valia mais que as relações consanguíneas. Destes seis, três já não militam neste mundo e vale de lágrimas. Em 30 de Julho fomos ordenados de Sacerdotes pelas mãos de D. Francisco Viti, o então Arcebispo do Huambo. Sendo colocados cada um no seu sector de trabalho, embora vivendo em áreas diferentes, nunca passamos uma semana ou dia sem que nos encontrássemos. O Padre Graciano na Filosofia e eu no Seminário Propedêutico.

Em 2002, fui enviado à Espanha a fim de prosseguir com os estudos, e achando-se sozinho e isolado, aproveitei a boa amizade do Pároco que me acolheu para solicitar ao D. Viti que mandasse o Padre Graciano a vir ao meu encontro em benefício duma bolsa solicitada à Universidade de S. Dâmaso na altura, Faculdade Pontifícia. Agradeço a Deus que não encontrei resistência de nenhuma parte das quais eu era súbdito. Em 2003 veio o Padre Graciano ao meu encontro e juntos enfrentamos o frio, o verão e até algum sentimento racismo. Certo de que algum dia regressaríamos à nossa Pátria, vencemos tais vicissitudes e terminamos os nossos estudos: eu em 2005 e ele em 2007. Foi uma boa experiência, em que

fazíamos tudo juntos como se fossemos filhos de um mesmo pai. Tivemos um Pároco bom (José Andrés) que a nós tratava por filhos, e nós como o pai.

Uma vez regressado em Angola, o amigo foi colocado na missão do Canhe donde foi assumindo outros cargos importantes da nossa Arquidiocese entre os quais, Membro do Conselho de Consultores, Reitor do Santuário de Cristo Misericórdia, Vigário Episcopal da Zona Sede, Administrador da Rádio Ecclésia e do ISPOC, cargos que parecíamos termos assumidos os dois, pois, nenhum deles exercia, sem que pudesse envolver a minha pessoa. <<Eles amavam-se tanto, a ponto de que se ajudavam mutuamente em tudo>>, testemunhava D. José de Queirós Alves (Arcebispo Emérito do Huambo) quando no 21 de Novembro falava com o Director do ISPOC (Pe. José Kambuta) com sinais de olhos mergulhados em lágrimas.

### **Para sempre unidos numa ternura fraternal**

Os melhores amigos conhecem-se mais que os próprios familiares, funcionando como confidentes. Aceitam-se mutuamente como realmente cada um é. E isto é por longo tempo. Para S. Jerónimo, a amizade constitui um relacionamento que dura no transitório sine perene (cf. Epístola 3,6). Mas para que isto aconteça é preciso que nela Deus tenha parte, já que a sua eternidade é a que garante a eternidade da amizade, salienta isto mesmo Paulino de Nola, um entre os Padres da Igreja (cf. Epístola 3,1; 40, 2).

De facto, com a morte do Padre Graciano, desapareceu uma personalidade polifacetada e gigantesca de quem partilhávamos mutuo conhecimento. Homem humanista, culto que a Província do Huambo de lés, a lés conhecia e admirava. Desapareceu o infatigável cultor das ideias, que amanhã muitas vezes surpreendia, ainda sentado sobre à sua banca de trabalho, porque era insaciável o seu desejo de cultura, porque havia um compromisso a satisfazer. Estou a falar dum homem bom, generoso e afável que se foi lá onde me espera. Por enquanto ficam dele para mim, apenas boas recordações: a sua ternura e preocupação com os fiéis na pastoral, a profunda amizade de admiração que tinha por mim, a humildade com que falava e recebia os seus amigos e fiéis .

Com a morte do Padre Graciano, perdi uma parte do meu existir e ser nesta pátria. Agora os meus olhos estão mais virados para o futuro encontro na Pátria onde ele nos espera. Oxalá tenha sorte para tal. Junto dele, no seu percurso de vida, neste vale de lágrimas, destaco os seus 20 anos de vida sacerdotal, os quais soube vivê-lo de forma singular como um grande sacerdote de Cristo Jesus totalmente entregue à Deus e a Igreja. Pastor insigne da sua



comunidade cristã do Canhe, humanista excelente, sociável no trato, homem de profunda fé, devoto à Virgem Maria, grande empreendedor eclesial. A nossa Arquidiocese muito deve a este homem de Deus.

Com a sua morte perdi um bom amigo, que sempre me lançou um convite para juntos viajarmos onde quisesse ir. Ao preceder-me junto Pai celestial, corro para o seu encontro, realidade que se tornará concreta no dia e na hora incerta. Conforta-me a certeza de que, ganhei lá do céu um intercessor que me espera. Perdeu-se um grande homem, companheiro pelas ruas do Huambo, de Madrid (Espanha), de algumas cidades do Sul de Alemanha, de Filadélfia, Nova York, Washinton (nos Estados Unidos). Sem parar, espero ir ao seu encontro cumprindo com a tarefa que Deus a mim confiou e que ainda não terminou. Queira Deus juntar-nos novamente na Sua glória, pois aguardamos pela Sua infinita misericórdia, e aí de novo nos abraçaremos fraternalmente. Até breve Padre Graciano, obrigado pelo bem que de ti aprendi! Descanse em Paz, Companheiro! Hasta luego!

Supuleta Adriano.



# NORMAS DE PUBLICAÇÃO

1. Os artigos podem ser escritos em português, inglês, espanhol e francês.
2. Têm que ser inéditos e não mais de 20 páginas, notas de pé de páginas incluídas.
3. As resenhas submetidas não devem superar 6 páginas.
4. O envio de artigo deverá ser acompanhado por um abstract no idioma original do artigo e em inglês e no mínimo com três palavras-chave.
5. O formato das letras é Times New Roman 12, justificado e com 1,5 de espaço.
6. Os textos devem ser enviados em formato Word Perfect ou em Word para o PC.
7. Os artigos enviados devem ser assinados pelos autores que também deverão indicar os seus graus académicos e filiação institucional.
8. A redacção da revista reserva o direito de publicar ou não.
9. Haverá sempre um comité externo para avaliação dos artigos.
10. Os títulos dos artigos devem estar na língua original e em caso de necessidade em inglês.
11. As referências bibliográficas e notas de pé de páginas devem ser numeradas. As referências bibliográficas devem ser completas na primeira cita utilizando a norma clássica para as Ciências Sociais e Humanas e Vancouver ou AMA para as Ciências de Saúde.
12. Aceitam-se os projectos de investigação que não superam 8 páginas.

### **LIVROS ELECTRÓNICOS:**

As citas devem começar com o primeiro e último nome do (s) autor (es), título do livro electrónico (em itálico), editor, data de publicação, número da página citada. Endereço Web (Disponível a data da consulta).

## **PROCESSO DE AVALIAÇÃO E DE SELEÇÃO DOS ARTIGOS:**

Os artigos devem ser enviados para o e-mail da revista ou do Director nos prazos indicados.

A Direcção acusará a recepção do trabalho sem necessariamente manter contacto com o autor antes da decisão final de publicar ou não.

Os autores dos artigos são responsáveis pela sua revisão ortográfica e gramatical.

