

Comunidade, comunicação e mediação: o compartilhar de uma linguagem passível de consenso?¹

Community, communication and mediation: Is there a shared language to be used in there achin go fan agreement?

Comunidad, comunicaci3n y mediaci3n: ¿el compartir de un lenguaje factible de consenso?

Fabiana Marion Spengler

RESUMO: O presente artigo debate a mediação comunitária como mecanismo de tratamento dos conflitos, facilitador da comunicação e possibilitador de empoderamento e de responsabilização dos conflitantes, o que desemboca numa autonomização geradora de decisões consensuadas e exequíveis. Assim, aborda primeiramente o conceito atual de comunidade bem como sua organização para posteriormente discutir a mediação comunitária conceituando essa última expressão e delineando o modo mediante o qual ela poderá ser formulada. A metodologia empregada teve como método de abordagem o dedutivo, como método de procedimento utilizou-se o comparativo, e aplicou-se como técnica de pesquisa a pesquisa bibliográfica baseada em documentação indireta que servirá de base teórica para o desenvolvimento do estudo.

PALVRAS CHAVE: comunidade, comunicação, mediação comunitária e consenso.

ABSTRACT: The present article is about community mediation as a mechanism to resolve conflicts, as an enabler of communication and

1 Texto produzido a partir do projeto de pesquisa intitulado: “Direitos Humanos, Identidade e Mediação” financiado pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ e pelo CNPq – Edital Universal 2011, do qual a autora faz parte como pesquisadora e docente.

empowerment, as a way of making people responsible for their own conflict, which can generate decisions that are reliable. Therefore, this work initially presents the actual concept of a community, as well as its organization, and then, it discusses community mediation. The method used was the deductive, as the procedure method the comparative, and as the research technic the bibliographic, based on documentation that is the theoretical base for this study.

KEY WORDS: community, communication, community mediation and agreement.

RESUMEN: El presente artículo debate la mediación comunitaria como un mecanismo para el tratamiento de conflictos, facilitador de la comunicación, del empoderamiento y de la responsabilidad de las partes, lo que a su vez resulta en la automatización generadora de decisiones consensuadas y axequibles. Así, inicialmente se aborda el concepto actual de comunidad, tanto su organización como posteriormente a través de discutir la mediación comunitaria, conceptualizando esta última expresión y delineando el modo mediante el cual podrá ser formulada. La metodología empleada tuvo como método de arranque el deductivo, como método de procedimiento fue utilizado el comparativo y como técnica de investigación la búsqueda bibliográfica, la que fue aplicada basada en la documentación indirecta que servirá de base teórica para el desarrollo del estudio.

PALABRAS CLAVE: comunidad, comunicación, mediación comunitaria y consenso.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo debater a comunidade especialmente quanto a sua origem desembocando na sua concepção moderna.² Para fins de atingir o objetivo supramencionado o fio condutor da discussão será o livro *communitas: origine e destino della comunità* de Roberto Esposito, (Esposito, 2006), cujo debate principal se dá na costura dos posicio-

2 Poderíamos citar como algumas das definições modernas de comunidade encontradas em jornais, revistas, mídia eletrônica e até mesmo definidos de modo verbal pelos cidadãos: local em comum dos cidadãos que vivem sob um mesmo conjunto de normas, que compartilham o mesmo legado cultural ou histórico; conjunto de pessoas com relações recíprocas que se servem de meios comuns para lograr fins comuns.

*namentos de alguns dos mais ilustres pensadores*³ contemporâneos sobre a comunidade, sua origem, as hipóteses nas quais acontece bem como nas suas (im)possibilidades de concretização.

O viés principal se dá na análise das obras de Hobbes (Hobbes, 2003) e Habermas (Habermas, 1999) (dois dos autores trabalhados por Roberto Esposito). Na contraposição de uma comunidade de medo que fomentou o nascimento do político e, por consequência, do Estado (Hobbes) e de uma comunidade originada na linguagem cuja ação comunicativa pode permitir a criação do consenso e da prática comunitária da mediação enquanto “linguagem comum” (Habermas, 1999:59).

É nesse sentido que a mediação comunitária será abordada enquanto prática diferenciada da jurisdição tradicional justamente porque o seu local de trabalho é a comunidade⁴, sendo a sua base de operações o pluralismo de valores, a presença de sistemas de vida diversos e alternativos, sua finalidade consiste em reabrir os canais de comunicação interrompidos, reconstruir laços comunitários destruídos. O seu desafio mais importante é aceitar a diferença e a diversidade, o dissenso e a desordem por eles gerados. Sua principal ambição não consiste em propor novos valores, mas em restabelecer a comunicação entre aqueles que cada um traz consigo.

Justamente por não trabalhar com uma matriz cuja base principal seja a formalidade e a ordem (aqui considerada como regramento estatal imposto), a mediação é alvo de duras críticas, sendo apontada como meio de fomentar o desequilíbrio entre os conflitantes, abrindo as portas para a coerção e a manipulação por parte do mais forte.⁵

3 Aqui é interessante mencionar que Roberto Esposito debate a comunidade, sua origem e o seu destino a partir dos argumentos de Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger, Bataille e Habermas. Porém, o presente texto não tem por objetivo discorrer sobre cada um desses autores como fez Esposito e sim debater aqueles cujos argumentos têm mais pertinência a presente pesquisa: Hobbes e Habermas.

4 Aqui, a referência é a uma comunidade de linguagem, de comunicação e não a uma comunidade de medo, cujo objetivo principal é obter segurança – visão hobbesiana – em detrimento da subjetividade de cada um.

5 Essa crítica se torna ainda mais dura quando o objeto de análise é uma comunidade na qual os poderes e as forças são contraditórios e marginais.

Possuidora de uma cadência temporal própria, colocando-se “entre” as partes e agindo como instrumento de justiça social, a mediação pode organizar as relações comunitárias, auxiliando os conflitantes a tratarem os seus conflitos com autonomia, reduzindo a dependência de um terceiro (juiz), possibilitando o entendimento mútuo e o consenso. O consenso tem por base o fato de que toda comunidade suscetível de consistência e de duração supõe, de maneira contínua, a influência preponderante de um sistema prévio de opiniões comuns, próprio para conter o impulso impetuoso das divergências individuais. Sem esse sistema de opiniões prévias comuns, a tendência social é cair na anarquia, pela multiplicidade e pelo desencontro de opiniões. Assim, não se pode perder de vista que a noção de consenso⁶ (Horowitz, 1962:151), não se limita à concordância sobre crenças, valores, normas e objetivos, devendo ser usada amplamente para representar interdependência ou interconexão das partes de um contexto social.

Ao discutir o consenso almejado pela prática da mediação, o que se objetiva é investigar os meios através dos quais se pode acessar a um consenso mínimo quanto: a) às práticas de mediação comunitária enquanto teses consensuais de tratamento de conflitos; b) aos limites e possibilidades relacionadas a uma esfera autônoma do agir comunicativo interpessoal; c) à estruturação de possibilidades de entendimento mútuo como meio de encontrar outras respostas ao poder estatal (jurisdição). É nesse horizonte que o texto se apropriará da teoria habermasiana: como meio de explicitar as teses consensuais acerca da origem das comunidades, uma vez que, para esse pensador, a comunidade existe porque resulta de um possível entendimento entre os sujeitos através da linguagem, já que toda a comunicação objetiva a busca de acordo (ainda que muitas vezes isso signifique a imposição da vontade de uma das partes envolvidas).

Assim, trabalhar com a teoria da ação comunicativa significa buscar uma substituição da razão prática pela razão comunicativa, indo além de

6 A imprecisão do termo consenso é apontada por Horowitz, que demonstrou seu uso pelos defensores da teoria sociológica em vários sentidos diferentes, entre os quais se podem citar: a) ajustamento da dissensão social; b) acordo entre o papel de um comportamento e o papel dele esperado; c) crenças comuns, que ultrapassam as fronteiras dos grupos; e d) uma visão comum concernente à identidade ou congruência de desinteresses (Horowitz, 1962: 151). Para a construção do presente texto, interessa mais a concepção de consenso enquanto meio de ajustamento da dissensão social, não obstante os demais aspectos serem mencionados.

uma subjetividade solipsista que objetive a colonização do mundo da vida superada pelo “desassujeitamento” e que ultrapasse as perspectivas do processo tradicional/estatal, alcançando outra expectativa mediante novos procedimentos que possibilitem um salto em termos de autonomização/empoderamento das partes.

A metodologia empregada teve como método de abordagem o dedutivo⁷, no qual se pretendeu partir da abordagem de categorias consideradas fundamentais para o desenvolvimento do tema – tais como comunidade, comunicação, consenso e mediação – para então enfrentar o problema propriamente dito. Como método de procedimento utilizou-se o comparativo, uma vez que se pretende investigar as semelhanças e as diferenças entre a jurisdição e a mediação comunitária, bem como a evolução da última no decorrer do tempo, tentando-se, para tanto, demarcar as deficiências que identificam a jurisdição em meio à complexidade conflitiva atual. E aplicou-se como técnica de pesquisa a pesquisa bibliográfica baseada em documentação indireta que servirá de base teórica para o desenvolvimento do estudo.

Para fins de dar início ao debate a comunidade será abordada em termos etimológicos. Tal discussão se guiará especialmente pelo texto de Esposito cuja análise hobbesiana sobre a criação do político é extremamente pertinente.

Communitas X immunitas: o munus do sacrificio e o beneficio da dispensa na criação do político

Para Roberto Esposito (2006:VII) a comunidade⁸ não é traduzível no léxico filosófico-político de outro modo se não a preço de uma insustentável distorção – quem sabe perversão – da qual o nosso século teve uma trágica experiência. Mas mesmo essa redução a “objeto” de discurso

7 Na lógica dedutiva parte-se de premissas para que se chegue ao resultado. Assim, se as premissas forem verdadeiras, o resultado deverá ser verdadeiro, e, neste caso, estará apenas enunciando o que já havia sido expressado nas premissas, mas ainda não explicitado. Dessa maneira, pela lógica dedutiva trazem-se explicitações às informações trazidas pelas premissas. (Lakatos, Marconi, 2001:92).

8 Sobre o assunto é importante a leitura de: Schmidt, J.P.: “Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica”. *Ciências Sociais Unisinos* [em linha] (São Leopoldo, 2011). ISSN 1519-7050. http://www.comunitarias.org.br/docs/artigos/comunidade_comunitarismo.pdf

filosófico-político liga a comunidade a uma linguagem conceitual que a perturba no momento mesmo em que tenta denominá-la: aquele do indivíduo *e* da totalidade, da identidade *e* da particularidade, da origem *e* do fim. Ou simplesmente do *sujeito* com todas as suas mais irrenunciáveis conotações metafísicas de unidade, certeza, interioridade.

Nessa mesma linha de raciocínio, a filosofia política tende também a pensar a comunidade como uma “subjetividade mais vasta”. Tal se dá porque se parte do pressuposto que a comunidade é uma “propriedade dos sujeitos que se juntam”⁹ (Esposito, 2006:VIII). Desse modo a comunidade se encontra ligada a semântica do próprio, do meu, daquilo que me pertence e ao qual eu também pertença.

A comunidade seria, nessa concepção, aquilo ao qual eu estou ligado e aquilo que me liga a outras pessoas. Da mesma forma, é também aquilo que me engole, tornando-me “apenas mais um”, que faz indistinta minha identidade uma vez que me inclui no mesmo espaço no qual os demais também estão incluídos e isso muitas vezes pode significar perder a subjetividade, a individualidade e a autonomia.

É nesse modo de pensarmos e nominarmos a comunidade que podemos perceber que ela comporta um paradoxo. Tal se dá porque pensar comunitariamente ou em comunidade significa pensar em algo comum no sentido de algo que une em uma única identidade¹⁰, a pro-

9 La verità è che tutte queste concezioni sono unite da presupposto irreflesso che la comunità sia una ‘proprietà dei soggetti che se accomuna: un attributo, una determinazione, un predicato che li qualifica come appartenenza ad uno stesso insieme. O anche una ‘sostanza’ prodotta dalla loro unione. In ogni caso essa è concepita come una qualità che se *aggiunge* alla loro natura di soggetti, facendone soggetti *anche* di comunità. *Più* soggetti. Soggetti di un’entità maggiore, superiore o addirittura migliore, della semplice identità individuale - ma da essa originata e ad essa alla fine speculare (Esposito, 2006:VIII).

10 L’identità non si può spiegare ricorrendo unicamente ai caratteri “statistici” quali nome cognome residenza professione, perché esiste un decimo carattere che, pur ricomprendendoli tutti, li scompone fino a negarli nella loro veridicità e rispondenza alla realtà. L’identità, secondo Musil è un vuoto spazio invisibile che pone una lunga serie di problemi; il suo spazio, la sua invisibilità concreta, la sua oscillazione tra il dentro e il fuori, la sua indecisione tra contenente e contenuto (Resta, 1997:57).

priedade de cada um dos seus membros¹¹ (Esposito, 2006:IX). Eles são proprietários de sua comunidade. Porém, a etimologia do termo *communitas* e de seu correspondente adjetivo *communis* – é justamente daquilo que assume o sentido de posição a “próprio”.

Porém a esse primeiro significado de comunidade se junta o significado grego de *koinos* que se agrega a outro significado: *múnus*¹², (Esposito, 2006:X), composto da raiz “**mei* –e das sufixo – *nes*, che indica una caratterizzazione ‘sociale’”. Porém, tais termos oscilam entre três significados que, na justaposição entre o público e o privado trabalham com outra área conceitual que reconduz a idéia do “dever”. Esses três significados são *onus*, *officium*, e *donum*. (Esposito, 2006:XI).

É importante investigar o dever (ou a obrigação) em relação ao *munus*, esse também integrante da comunidade (por isso *communitas*, ou seja, *com munus*). Tal se dá porque uma vez que alguém tenha aceitado um *munus*, é colocado em obrigação, de retribuir em bens ou em serviço. Por isso se diz que o *munus* é inexoravelmente cogente uma vez que aquilo que se doa possui esse destino porque “*si deve dare e non si può non dare*”. Ainda, o *munus* indica apenas aquilo que se doa e não aquilo que se recebe. Indica a obrigação que é contratada nos enfrentamentos com o outro e que solicita uma adequada desobrigação. Em resumo, o que se ressalta no *múnus* é a reciprocidade ou a mutualidade que faz os indivíduos empenhados entre si, digamos, como quer Roberto Esposito, (2006:XII), num juramento entre si, num juramento comum “*iurare communiam* o *communionem* nel vincolo sacrale dell *aconiuratio*”.

Projetando a presente discussão para o substantivo coletivo de *communitas* é possível indagar: o que os membros da comunidade possuem em comum? É verdadeiramente algo de positivo? Um bem? Uma substância? Um interesse? Os dicionários fornecem uma resposta um tanto

11 Il dato più paradossale della questione é che il ‘comune’ è identificato esattamente con il suo più evidente contrario: è comune ciò che unisce in un’unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi membri. Essi hanno in comune il loro proprio, sono proprietari del loro comune (Esposito, 2006:IX).

12 A questo primo significato canonico, già rinvenibile nel greco *koinos* – e traslato anche nel gotico *gemein* e nei suoi derivati *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung* – tuttavia, se ne aggiunge un altro meno pacifico perchè trasferisce al proprio interno de la maggiore complessità semantica del termine da cui proviene: *munus* (arc. *moinus*, *moenus*) (Esposito, 2006:X).

quanto precisa: o significado de *communis* deve ser “aquele que divide um encargo”. Assim, *communitas* é a junção de pessoas unidas não por uma “propriedade”, mas por um dever ou por um débito.

Segundo Esposito, aqui se coloca a característica mais importante da duplicidade público/privado: vale dizer, aquela que põem em contraste *communitas* e *immunitas*. (2006:VII).

Justamente por isso, o *munus* que a comunidade partilha não é uma propriedade ou a sensação de pertencimento, não é um haver. Ao contrário, é um débito, um empenho, uma doação. Os sujeitos de uma comunidade estão unidos por um dever (no sentido de que alguém diz: *devo-te* alguma coisa, mas *tu não me debes* alguma coisa) que não os faz completamente senhores de si¹³ (Resta, 1997:13). Pelo contrário, lhes apropriada, em parte ou no todo, a sua propriedade inicial, primeira e mais importante: a sua subjetividade¹⁴ (Esposito, 2006:XIV).

Assim, a vida “em comum” significa substituir a subjetividade pela coletividade; significa aceitar o *múnus*, traduzido como dever de partilhar um débito, o dever de sacrificar algo em prol do bem comum. Sacrificar

13 Sobre o débito fundador da comunidade é importante retomar alguns argumentos de Eligio Resta: a) debito infinito per essere stati fondatori della stirpe nata attraverso opere e sacrifici degli antenati; è un debito che si rinnova continuamente senza la possibilità che si estingua, anzi gli avi vanno ricompensati; b) Concetto della *redenzione* (rede emere). Ogni vantaggio che si è acquisito da una generazione precedente si trasforma automaticamente in debito da restituire, è un dono avvelenato, la doppietta della gratuità si svela. La gratuità non è gratuita, è un dono avvelenato, esiste un sinallagma ferreo; c) Il primo, principale, ineludibile elemento di restituzione deve riguardare l'obbedienza. Il debito non trova soluzione di continuità e si rafforzerà col sacro svelato dal timore per quello che consegue dal tradimento della stirpe e da quello che questo tradimento minaccia (potestas vitae atque mortis) (Resta, 1997:13).

14 O comune non è caratterizzato dal próprio, ma dall'improprio – o, piú drasticamente, dall'altro. Da uno svuotamento – parziale o integrale – della proprietà nel suo negativo. Da una depropriedade que investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo ad uscire da se stesso. Ad alterarsi. Nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificação – e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicação trasparente o, magari, il contenuto da comunicar. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità, che li costituisce mancanti a se stessi.: 'donanti a', in quanto essi stessi 'donati da' un circuito di donazione reciproca che trova la propria peculiarità appunto nella sua obliquità rispetto alla frontalità del rapporto soggetto-oggetto, o alla pienezza ontologica della persona (se non nella formidabile duplicidade semantica del francese *personne*: 'persona' e 'nessuno') (Esposito, 2006:XIV).

a individualidade em prol da comunidade e a liberdade em prol da segurança que só essa última poderá oferecer.

Nesse íterim é importante citar o conceito de liberdade hobbesiano que entendia por Liberdade “a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem” (Hobbes, 2003:112). Hobbes cita “impedimentos externos” que barram os indivíduos de fazer o que entenderem por cabível ou correto. Tais impedimentos externos podem ser reconhecidos nas regras de um viver em comum, de um *múnus* comum, de um dever e de um sacrifício ao qual todos estão obrigados.

Na concepção hobbesiana todos esses deveres comuns nascem da necessidade de segurança ainda que para alcançá-la seja preciso tolher a liberdade individual. Então, o medo é a mola propulsora da criação do político e do nascer do Estado cuja principal meta é proteger o cidadão uma vez que a “[...] condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos [...]”. (Hobbes, 2003:112).

O que os homens têm em comum, segundo a concepção hobbesiana, é a capacidade de matar e correspondentemente, de ser morto. (Esposito, 2006:10). Uma fragilidade generalizada a ponto de se transformar em elo entre os indivíduos unidos pelo desejo comum de assassinar-se reciprocamente.¹⁵ Desse modo a vida (primeira necessidade) pode ser assegurada acumulando poder¹⁶ (Canetti, 1995:281) (primeira paixão). Essa é a leitura hobbesiana do fundo obscuro da comunidade. Desse modo

15 Em resumo, a maior comunidade a qual pertencemos é a morte. Essa, no momento em que se torna certeza sem tempo certo, inclui e exclui o cidadão que, para evitá-la, busca segurança, tentando garantir, de todas as maneiras sua sobrevivência ainda que para isso precise sacrificar sua liberdade ou seus direitos.

16 Aqui é importante diferenciar os termos “poder” e “força”. Assim, “à força (Gewalt), costuma-se associar a idéia de algo que se encontra próximo e presente. Ela é mais coercitiva e imediata do que o poder (Macht). Fala-se, enfatizando-a, em força física. O poder, em seus estágios mais profundos e animais, é antes força. Uma presa é capturada pela força, e pela força levada à boca. Dispondo de mais tempo, a força transforma-se em poder... O poder é mais universal e mais amplo; ele contém muito mais, e já não é tão dinâmico. É mais cerimonioso e possui até certo grau de paciência. A própria palavra *Macht* deriva de um antigo radical gótico – *magan*, significando ‘poder, capacidade’ –, e não possui parentesco algum com o verbo *machen* (fazer)” (Canetti, 1995:281).

vem interpretada por Hobbes a indecifrável lei comunitária: a comunidade traz dentro de si uma doação de morte.

Nesse contexto, avista-se outro paradoxo hobbesiano: a relação que une os homens não se dá entre amigo e inimigo e sim entre inimigo e inimigo. Assim, toda a amizade é instrumental no sentido de que as amizades são boas quando são úteis na administração no único elo social possível na concepção hobbesiana: a inimizade.

Portanto, se a relação entre os homens é destrutiva, a única saída deste estado insustentável de coisas é a destruição da relação em si mesma. Se a única comunidade humanamente possível é aquela do delito/morte¹⁷, (Esposito, 2006:14), nada resta além do delito da comunidade: a drástica eliminação de todo o tipo de vínculo social.

Esse propósito se materializa com a criação do Estado enquanto ato constitutivo e dissociativo simultaneamente, ou seja, o Estado “dessocializa” o elo comunitário chamando para si a tarefa de fazer essa “ligação social” a partir da força institucionalizada¹⁸ (Esposito, 2006 15). Assim, cria uma nova forma de comunidade, composta por “unità senza rapporto, soppressione del *cum*”. (Esposito, 2006:15). É exatamente nesse momento que os súditos da figura estatal passam a não ter mais nada em comum: tudo é separado entre o “meu” e o “teu”, acontece uma divisão sem divisão.

É justamente essa relação que imuniza todos do risco de morte contido na comunidade segundo a oposição contrastante entre *immunitas* e *communitas* que organiza o atual projeto de modernidade (Resta, 2009:83).

17 Tutti i racconti sul delitto fondatore – crimine collettivo, assassinio rituale, sacrificio vittimario – che accompagnano come un oscuro controcanto la storia della civilizzazione non fanno che richiamare in forma metaforica il *delinquere* – nem senso tecnico di ‘mancare’, ‘difettare’ – che ci tiene insieme. La falla, il trauma, la lacuna da cui proveniamo: non l’Origine, ma sua assenza, il suo ritiro. Il *munus* originario che ci costituisce, e ci destituisce, nella nostra finitezza mortale (Esposito, 2006:14).

18 “Il passaggio, precedentemente ricostruito, dallo stato di paura alla paura dello Stato lascia più di una perplessità” (Esposito, 2006:15).

Daqui a ideia de uma *comunidade da morte*. É esta a autêntica comunidade, segundo Bataille. (Bataille, 1978). Mas por qual motivo a comunidade, para ser realmente tal, deve necessariamente ser uma comunidade da morte? Porque a morte é irrepresentável por excelência. Mas não é exatamente a experiência da morte a colocar-se em comunicação com aquilo que nós *não* somos, ou com a nossa *impropriedade*? A morte é o faltar a nós mesmos, é aquilo que nos separa de nós mesmos: é aquilo “que nos coloca em comunicação com aquilo que nós *não* somos: com o nosso outro e com o outro de nós”. Portanto, a experiência da morte é uma experiência de desapropriação de nós mesmos. A morte não é jamais *minha*: é o faltar do que possuo. Ninguém pode viver a própria morte, a morte é sempre do outro. Mas nem mesmo o outro possui e vive a *sua* morte. A morte é em essência uma impropriedade que nos nivela a todos. E este é o segredo da comunidade: a “partilha da impossibilidade de morrer a *própria* morte”. A experiência da morte – entendida como “abandono de cada identidade não a uma identidade comum, mas a uma comum ausência de identidade” – equivale, portanto, à experiência de uma comunidade: já que “a morte é a *nossa* comum impossibilidade de ser aquilo que nos esforçamos para continuar a ser: indivíduos isolados”. (Tarizzo, 2007:47-48).

Este sentido da comunidade coincide, de resto, com a raiz etimológica do termo *comunidades*. Como Esposito argumenta na sua *Introdução a Communitas*, trata-se de fato da *qualidade de nada* (da *cum munus*, que significa “vazio, dívida, presente”). A comunidade é agora um dom do limite, ou um dom de morte, no sentido de que é a *própria morte a presentear* a comunidade (a comunidade, e ser-em-comum, dos doadores que co-dividem o mesmo dom: a mesma *impropriedade*) (Tarizzo, 2007:49).

Trata-se de uma separação irremediável e inadiável que põe fim ao *múnus originário que ainda caracterizava a relação social anterior ao contrato*¹⁹

19 Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renuncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que daí se espera. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmo. [...] ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida, pois é impossível admitir que com isso vise algum benefício próprio. [...] Por último, o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por delas se cansar. A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama Contrato (Hobbes, 2003:115).

(Hobbes, 2003:115). Portanto, o contrato é a própria negação da doação no sentido que é o que está solto, a ligação com a dimensão originária – Hobbes diz “natural” – do viver comum através da instituição de outra origem artificial coincidente com a figura, juridicamente “privatística” e logicamente “privativa” do contrato. Hobbes consegue colher perfeitamente o seu poder imunizante nos confrontos da situação precedente definindo o estatuto exatamente através da contraposição à doação: o contrato é antes de tudo aquilo que *não* é doado, ausência de *múnus*, neutralização dos seus frutos envenenados. Por conseguinte, enquanto em *communitas* temos o sacrifício vinculado a compensação, na *immunitas* temos o benefício da dispensa de obrigação e a consequente inexistência de vínculos.

Tal se dá porque se as relações entre os indivíduos são portadoras de conflito e de um perigo mortal e comum, a única hipótese de escapar a este vaticínio é a supressão da relação direta entre os indivíduos (*communitas*) utilizando-se da figura de um terceiro que se coloca superior a essas pessoas e suas vontades (o Estado) garantido uma relação indireta, porém segura (*immunitas*).

É nessa linha de raciocínio que a visão hobbesiana nos coloca ainda e mais uma vez diante da diferença entre *communitas* e *immunitas*. O ‘imune’ não é simplesmente o diferente do ‘comunitário’ e sim o seu oposto – aquele que o esvazia até a extinção completa não dos seus efeitos, mas do seu próprio pressuposto. Assim é possível avistar as duas faces indissolivelmente coligadas do conceito bivalente de *múnus*: doação e obrigação, benefício e prestação, conjunção e ameaça.

Portanto, o sacrificado é justamente o cum que é a relação entre os homens, e por isso, de qualquer modo, os homens em si. Esses são paradoxalmente sacrificados em prol de sua sobrevivência. “Vivono *nella e della* rinucia a convivere”. (Esposito, 2006:XXIII). Esta coincidência de conservação e sacrifício da vida moderna toca o ápice da própria potência destrutiva.

O limite coloca em *comunicação* aquilo que divide, exprimindo de tal modo a divisão uma *co*-divisão. E é exatamente este o sentido da *comunidade*: a comunicação (e a coexistência) daquilo que é *co*-dividido por uma parte e pela outra do limite. Neste preciso sentido, a representação do irrepresentável é então uma comunidade ou uma comunicação *entre* a

representação e o irrepresentável – *reunidos pelo mesmo limite*. E a lógica do limite pode, portanto, ser definida uma lógica da comunidade (Tarizzo, 2007:46-47).

Por fim Espósito chega a Habermas (Habermas, 2001) e a sua teoria do agir comunicativo cujo ponto central possui vinculação estreita com a comunidade e a mediação. Tal se dá porque a mediação é um modo de administração e de resolução de conflitos que trabalha com a partilha, que almeja o comum – não num sentido originário da comunidade (ou pelo menos naquele sentido que lhe emprestamos) – mas no sentido de uma comunicação comunitária, de uma “ação comum”, recíproca, que fuja da imunização estatal para fins de garantir uma comunhão no conflito e na sua resolução.

Para fins de discutir a comunicação como meio de permitir que a comunidade e a mediação comunitária aconteçam se desenrola o item seguinte.

O consenso participativo da mediação comunitária e o consenso normativo da jurisdição: a comunidade deve optar?

Segundo Habermas, o consenso comunitário é o primeiro elo na formação da vontade coletiva tornando-se base para a legitimação, seja na teoria da ação como na teoria dos sistemas. Nestes termos, para se organizar, a comunidade o faz mediante um consenso normativo previamente assegurado pela tradição, na forma de um *ethos* compartilhado. (Habermas, 2000:599). Todavia, esse consenso não pressupõe a concordância coletiva, embora essa seja a meta final, uma vez que a formação do consenso nasce de uma “tensão explosiva entre faticidade e validade”. (Habermas, 2000:599). O consenso significa que toda a comunicação volta-se para o entendimento, compartilhando expectativas, buscando o acordo. Nessa perspectiva, quem fala aspira à validade de sua emissão, na ânsia do reconhecimento de seus interlocutores que se encontram forçados, racionalmente, a assumir uma postura, admitindo ou não a validade da emissão. (Habermas, 2001:172).

Todavia, a estabilização advinda do consenso é instável. O risco do dissenso²⁰ é compensado por instituições comunitárias, como o Direito. As ordens comunitárias, ou cadeias comunicativas, estruturam-se sobre precários entendimentos, ameaçadas pelo risco do dissenso, e, por isso, com alto custo social. As alternativas vão desde a circuncisão autoritária até o debate democrático plural que desemboca no Direito, passando pela assunção de uma posição estratégica, ou *freerider*.²¹ (Resta, 1996:276).

Aquele que se aproveita de toda e qualquer situação. A motivação racional que repousa sobre o poder-dizer-não forma uma esteira de problematização à luz da qual a formação lingüística do consenso aparece mais como um mecanismo destrutivo. É que o risco de dissenso é alimentado sempre a cada passo através de experiências que quebram a rotina do auto-evidente, constituindo uma fonte de contingências. “Elas atravessam expectativas, correm contra os modos costumeiros de percepção, desencadeiam surpresas, trazem coisas novas à consciência. Experiências são sempre *novas* experiências e constituem um contrapeso à confiança”. (Habermas, 1990:85).

Os riscos advindos da quebra de rotina das novas experiências são atenuados pelo pano-de-fundo proporcionado pelas interações consensuais (mundo da vida) nas quais os participantes movem-se através de convicções consensuais, adquirindo recursos para a interação cotidiana.

20 Referindo-se à importância do dissenso para a existência e a continuidade de uma democracia, Giulio Chiodi o qualifica como, num primeiro momento, o contrário do consenso, mas posteriormente ressalta que o “dissenso, nonostante i suoi più diretti senso terminologico, non è da concepirsi come un no, ma piuttosto come un sì. Non va preso semplicemente come un opporsi e tanto meno un vuoto opporsi, bensì va considerato essenzialmente dotato di un contenuto positivo. È un sì a qualcosa di disatteso, ignorato o ostacolato, è un sì a ciò che viene proposto come correttivo o come alternativa. È in quest’ottica che dobbiamo qui parlare di dissenso. Così inteso è una sorta di altra faccia del consenso, è anch’esso un consenso, sebbene sempre un consenso contrapposto. Non deve tuttavia essere confuso, proprio per l’accezione politico-sociale che qui gli è data, col consenso” (Chiodi, 1978:117).

21 “così si chiama nel linguaggio scientifico il ‘furbo’ che vuol godere dei vantaggi del bene pubblico senza contribuire ai costi. Di chi ha bisogno il *free rider*? Ha bisogno de una cosa semplicissima, del suo contrario. Il suo contrario è l’onesto; se gli economisti ci insegnano che quello del furbo è un comportamento economicamente spiegabile, non ci dicono nulla invece su come mai sopravviva, e per fortuna in maniera più generale, la razionalità del ‘pollo’, dell’onesto” (Resta, 1996:276).

Para revelar como esses consensos²² (Pizzi, 1994:34) são formados, Habermas recorre à situação problemática de consensos estáveis que se vêem problematizados. Assim, em argumentações, Habermas afirma que “la fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones” (Habermas, 1999: 7). O comportamento do falante na argumentação demonstra sua racionalidade: retrair-se ou comportar-se dogmaticamente denota irracionalidade; a aceitação ou rechaço através de argumentos vislumbra uma ação racional²³ (Habermas, 1999:37). Os atores comunitários demonstram no seu cotidiano diferentes formas de argumentações que servem de pistas para o descobrimento de diferentes tipos de atos de fala e ações comunitárias.

Esses diferentes meios de argumentação formadores do consenso não garantem nenhuma verdade ou exatidão, não podendo ser identificados como algo absoluto e sim como básico para o reconhecimento racional de valor. O mundo dos participantes pode evoluir e ser modificado. Porém, ao interagir e trocar experiências, os atores assumem o risco de dissenso. Desse modo, se quiserem conviver, precisarão reconstruir comunicativamente, através de novos consensos, o seu mundo da vida. Essa reconstrução, que se faz necessária a partir do conflito/dissenso, pode ocorrer através da mediação comunitária enquanto meio de restabelecimento da comunicação.

Assim, o caráter relacional do homem ganha importância para o Direito na teoria habermasiana especialmente quando a preocupação é identificar critérios que acompanharão o cidadão num Estado em transformação, apontando os mecanismos que servirão para tratar os conflitos, possuindo como fundamento o consenso na convergência de uma proposta conciliadora. Geralmente, um forte consenso é preparado por uma quantidade substancial de trocas entre os membros do grupo que acen-

22 “O acordo comunicativo não nega a racionalidade cientificista, porém a proposta coloca como condição básica do saber uma fundamentação que transcende a projeção feita unicamente com vistas à auto-realização do indivíduo em si. O consenso torna-se, portanto, a base das proposições e normas que emergem dos acordos lingüísticos à medida que pressupõe um modelo argumentativo que interliga a comunidade real com a comunidade ideal de comunicação [...]” (Pizzi, 1994:34).

23 “A la susceptibilidad de fundamentación de las emisiones o manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en argumentaciones” (Habermas, 1999:37).

tuam as reações e posições que se conjugam. E não há dúvida nenhuma que, ao reunirem-se e ao falarem em conjunto, eles põem em evidência os valores dominantes entre si e aos quais estão ligados. De algum modo, o fundamental transforma-se e aquilo que se tem em comum torna-se manifesto, da mesma maneira que vemos o patriotismo, habitualmente adormecido, acordar e comandar os sentimentos e as atitudes de todos (por ocasião dos Jogos Olímpicos, por exemplo, ou se uma ameaça política acontece). Resulta de imediato uma ligação mais apertada, um sentimento mais firme, mesmo mais extremo. A maioria procura, neste caso, aproximar-se da minoria que participa movida por uma necessidade semelhante. E basta esta convergência para que a decisão visando o consenso seja algo mais do que um compromisso (Moscovici; Doise, 1991:81-82).

Todavia, a participação poderá ser consensual ou normalizada, tudo depende como se desenrola. A participação consensual desenrola-se de modo a manter o equilíbrio entre os indivíduos, sem privilegiar a maioria nem prejudicar a minoria, as quais, aparentemente, podem exprimir-se fora de qualquer regra prescrita²⁴ (Gramsci, 1953:143). Ela deve prosseguir sem que ninguém possa restringi-la ou pará-la, mesmo por supostas razões objetivas, para que cada um possa daí retirar a impressão de contribuir para o consenso e para a sua renovação. A participação de todos os indivíduos é desejável de modo que eles a assimilem e a ela melhor adiram sem se deixarem aprisionar pelos interesses, juízos ou escolhas pessoais, porque se espera que eles compreendam onde residem os seus interesses, quais são as suas representações comuns e se sintam justificados uns pelos outros. O indivíduo sai, assim, da clausura do seu poder particular e acede ao poder coletivo de participar nas escolhas, na formação do consenso que ele faz e de que assume as consequências (Moscovici, Doise, 1991:76-77).

24 Nesse sentido, Gramsci já escrevia que, para muitos organismos comunitários, é “uma questão vital, não o consenso passivo e indireto, mas o consenso ativo e direto, portanto, a participação dos indivíduos mesmo se dá origem a uma aparência de desagregação e de desordem. Uma consciência coletiva é, com efeito, um organismo vivo, ela só se forma depois da multiplicidade se ter unificado através da atividade dos indivíduos... Numa orquestra que está a ensaiar, cada instrumento a tocar sozinho dá a impressão da mais horrível cacofonia; e, no entanto, estes ensaios são a condição da existência da orquestra como um instrumento único” (Gramsci, 1953:143).

Já na participação normalizada, o acesso dos membros da comunidade à discussão e ao consenso é regulado pela hierarquia existente. Distinguem-se, assim, pela competência relativa atribuída a cada um, o grau com o qual podem implicar-se na comunicação e na conclusão de um acordo. Neste âmbito, tudo o que levanta um problema e exige uma decisão, quer se trate de um litígio ou de uma aceção a realizar, sobe da base ao topo para ser resolvido. Com este procedimento, esbatem-se, de algum modo, as diferenças, diluem-se as controvérsias, reduzindo gradualmente o ardor dos debates. Limitam-se, assim, as oportunidades de participar nas divisões ao comprimir uma alternativa inassimilável. Nestas condições, é evidente que as pessoas se sentem reticentes em formular aquilo que pensam ou desejam, como se temessem a hostilidade dos seus semelhantes. E ao não dizerem nada, elas consentem. Por maioria de razão, se têm um estatuto inferior ou se fazem parte de uma minoria, temem enunciar juízos que se opõem aos indivíduos de estatuto superior ou que pertencem àquilo que eles supõem que seja maior. Têm medo de serem considerados como adversários, ou têm a impressão de não estarem a seguir as regras corretas das comunicações, ou os procedimentos adequadamente concebidos de modo a criarem reticências à participação ou a censurarem os desacordos. (Moscovici, Doise, 1991:78).

A participação consensual se insere na dicotomia mecanismos conflituais/mecanismos consensuais utilizados para tratar os litígios. O que se observa é que, para o tratamento dos conflitos, o Direito propõe tradicionalmente o recurso ao Judiciário estruturado como poder de Estado encarregado de dirimi-los. Assim, os sistemas judiciais estatais tornam-se os responsáveis pela pacificação social através da imposição das soluções mediante uma estrutura normativa escalonada e hierarquizada.

Cabe ao Judiciário, em havendo o não cumprimento espontâneo das prescrições normativas, a imposição de uma solução, pois é a ele que se defere, com exclusividade, a legitimação de dizer o Direito (jurisdição).

É nesses termos que a mediação se dá como prática comunicativa que gera participação consensual, possibilitando sair da estagnação para chegar à mudança, permitindo a passagem - na tomada de decisão - de uma forma de participação normalizada/normativizada para uma forma consensual/consensualizada. Nesse sentido, as decisões visando o consen-

so ocorrem de modo diferente segundo a forma de participação²⁵. A participação consensuada oferece a possibilidade – a indivíduos sem nenhum privilégio em relação aos outros – de se confrontarem e se pronunciarem no decorrer de uma deliberação, sem constrangimento ou limitação de tempo. O acordo alcançado transforma o conflito na medida em que as posições se transmutam em alternativas relacionadas a um mesmo objetivo ou problema entendido de modo idêntico. Já a participação normatizada se relaciona com homens que tem trunfos específicos de acordo com a modalidade que define o conflito, orientando as deliberações de modo a favorecer uma hierarquia de opiniões correspondente à hierarquia dos indivíduos²⁶ (Moscovici; Doise, 1991:82) e obedecendo, principalmente, uma hierarquia legal em cujo topo da estrutura encontra-se a figura do juiz, que “diz o Direito”.

Na mesma linha da participação consensuada, a justiça consensual²⁷ (Bolzan de Moraes, Spengler, 2012:112) surge como resposta ao disfuncionamento do modelo judiciário tradicional, resgatando um modo de regulação social que, embora possa ser percebido como um instrumento de integração apresenta-se como um procedimento geralmente informal, através do qual um terceiro busca promover a comunicação e, conseqüentemente, as trocas entre as partes, possibilitando que as mesmas se confrontem, em igualdade de posições, buscando o consenso. Essa busca pelo consenso ocorre mediante a apropriação, pelas partes, do poder de tratar seus conflitos.

25 No Brasil existem exemplos de participação consensuada no tratamento de conflitos dentro da comunidade que acontecem a partir da implantação de **Núcleos de Justiça Comunitária conforme se avistará no último item do presente texto.**

26 [...] “a participação consensual teria como efeito elevar o grau de implicação coletiva e a participação normativa de o diminuir. Concluímos, a partir daí, que uma polariza as decisões que conduzem ao consenso e que a outra as modera. A primeira faz convergir os membros do grupo para o pólo dos valores já partilhados por eles antes de tomarem parte na decisão e a segunda para o meio termo” (Moscovici, Doise, 1991:82).

27 Dessa forma, poderíamos construir um quadro para objetivar uma demonstração do modelo de justiça consensual, como apontado anteriormente: 1. Quanto às características: aponta para uma informalização dos procedimentos, onde a troca de informações e a reconstrução do quadro geral do conflito são as feições marcantes; 2. Os problemas que estariam ligados à mesma diriam respeito ao controle social de seu funcionamento e de suas decisões, bem como o problema da profissionalização da sua prática, apontando para uma possível burocratização e encarecimento em razão do surgimento de uma nova “profissão”, a do mediador/árbitro e de uma estrutura procedimental burocratizada. (Bolzan de Moraes, Spengler, 2012:113).

A principal diferenciação que se impõe ocorre entre a estrutura dos procedimentos atinentes à justiça consensual (práticas de *Alternative Dispute Resolution - ADR*), nos quais se verifica uma postura díade/dicotômica que pretende a construção – por parte dos envolvidos e não de um terceiro – de uma resposta à disputa e às práticas jurisdicionais convencionais, nas quais se verifica o caráter triádico em que um terceiro alheio ao conflito impõe uma decisão a partir da função do Estado de dizer o Direito. De um lado, o dizer o Direito próprio do Estado, que caracteriza a jurisdição como poder/função estatal e, de outro, o elaborar/concretar/pactar/construir a resposta para o conflito que reúne as partes” (Bolzan de Moraes, Spengler, 2012:115).

Conseqüentemente, uma comunidade consensual, na qual parte do dirigismo jurídico estatal diminuiria (demonstrando que o Estado não é o único garantidor da paz social), constituiria um terreno muito favorável à ordem negociada. Porém, para que o consenso seja alcançado, é preciso mais do que boas intenções. Faz-se necessário certo equilíbrio nas relações socioeconômicas dos conflitantes e a igualdade de direitos entre as pessoas, assim como a proteção judiciária a eles devida. Disso resulta que a democracia respaldada no consenso é, antes de tudo, uma construção institucional, vale dizer, de um conjunto de instituições legalmente estabelecidas e organizadas segundo determinados arranjos, dentre elas, a mediação comunitária.

A mediação comunitária na prática brasileira

Se a prática da mediação ocorre na esfera comunitária, a consequência é a integração das estratégias de reorganização/fortalecimento da comunidade especialmente porque ela possibilita o acesso à informação, a inclusão, a participação e a responsabilização do cidadão por suas escolhas e o compromisso com o local (comunidade)²⁸. É nesse sentido que a

28 Sobre a mediação comunitária e seus princípios/fundamentos/práticas no Brasil é importante a leitura de Spengler, Fabiana Marion. *Fundamentos políticos da mediação comunitária*. Ijuí, Unijuí, 2012. Spengler, Fabiana Marion. “A mediação comunitária enquanto política pública eficaz no tratamento dos conflitos”. En: Reis, Jorge Renato; Leal, Rogério Gesta (Orgs.). *Direitos Sociais e Políticas Públicas: desafios contemporâneos*. Tomo 11. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2011: 1159-1175. Foley, Gláucia Falsarella. *Justiça comunitária: por uma justiça de emancipação*. Belo Horizonte, Fórum, 2010.

escolha pela mediação comunitária aponta para toda a potencialidade emancipatória que a vida em comunidade proporciona. Assim:

o âmbito comunitário é, em si, um espaço de grande riqueza por sua aptidão em difundir e aplicar os métodos pacíficos de gestão de conflitos ou tramitação das diferenças. A mediação, como instrumento apto a este propósito, brinda os protagonistas – aqueles que compartilham o espaço comunitário – a oportunidade de exercer uma ação coletiva na qual eles mesmos são os que facilitam a solução dos problemas que se apresentam em suas pequenas comunidades. Neste sentido, o desenvolvimento destes processos, assim como a transferência de ferramentas e técnicas específicas de mediação aos integrantes das comunidades, constituem um valioso aporte e um avanço concreto relativo à nossa maturidade como sociedade e colabora efetivamente em prol de um ideal de uma vida comunitária mais satisfatória. (Nató, Querejazu, Carbajal, 2006:109).

É justamente por isso que se pode afirmar que a mediação comunitária possui um primeiro papel de suma importância que é justamente “devolver confiança às cidades e aos subúrbios, estudando-se a fundo sua realidade e potencialidades” para cumprir tal intento propõe a criação de uma democracia urbana, resultado da busca por novas maneiras dos “cidadãos tornarem-se cidadãos de fato, de responsabilizarem-se por sua cidade, por seu subúrbio, de criarem novos projetos para si” (Six, 2001:171).

No Brasil existem exemplos de participação consensuada e democrática do cidadão no tratamento dos seus conflitos dentro da comunidade. Essa ação se dá a partir da implantação de Núcleos de Justiça Comunitária. Uma dessas iniciativas acontece junto ao Núcleo de Passo Fundo que foi implantado em março de 2011, através de uma parceria entre o Governo Federal (Ministério da Justiça/Secretaria de Reforma do Judiciário) e a Prefeitura de Passo Fundo (Secretaria de Segurança Pública). O Núcleo tem por objetivo a coesão social, a solidariedade, a fraternidade e a promoção da paz mediante atividades de informação jurídica, mediação comunitária e animação das redes sociais. O Projeto que originou a criação do Núcleo se chama: “Justiça Comunitária: A Interface sistêmica entre Estado e Sociedade Civil para elaboração de políticas públicas visando à gestão de conflitos e a efetivação do acesso à justiça”. Tal projeto foi elaborado pela Escola de Direito da IMED e ocorreu de março de 2011 a março de 2012, nos bairros: José Alexandre

Zachia e Valinhos, na cidade de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul – Brasil²⁹.

Desde o início a implementação do Núcleo de justiça comunitária teve por objetivo a examinar o papel do Estado e da sociedade civil na gestão de conflitos e no acesso à justiça. Para cumprir tal objetivo se propôs a elaborar um estudo de caso junto ao município de Passo Fundo, mapeando em um primeiro momento, a natureza dos conflitos existentes nos bairros Zachia e Valinhos, e as redes que atuam nestas comunidades, bem como, oferecer subsídios ao poder público e os demais órgãos responsáveis pela implementação do Projeto Justiça Comunitária no município de Passo Fundo, para elaboração de políticas públicas de democratização do acesso à Justiça³⁰.

Uma das atividades mais conhecidas e utilizadas junto ao Núcleo em comento foram as sessões de mediação comunitária realizadas dentro da própria comunidade, possuindo como mediador um morador do bairro que conhece e compartilha a realidade vivida pelos conflitantes. Nesse sentido, sua legitimidade se dá em função de suas características pessoais e da confiança³¹ que inspira nas partes.

A mediação comunitária é conduzida por mediadores que são membros da comunidade. “É mediação para, na e, sobretudo, pela comunidade”. O potencial dialógico neste processo está assegurado na horizontalidade com que o mediador comunitário conduz o processo e também na participação da comunidade como corresponsável na celebração de compromissos mútuos que garantam um futuro de pacificação social, dentro da diversidade. Não há um processo judicial em curso para deli-

29 Informações obtidas no Blog Justiça Comunitária. Passo Fundo, 2012. Disponível em: < <http://justicacomunitariapf.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02 jan. de 2013.

30 Informações obtidas no Blog Justiça Comunitária. Passo Fundo, 2012. Disponível em: < <http://justicacomunitariapf.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02 jan. de 2013.

31 La *confianza* si fonda su una progressa e spesso molto intima conoscenza reciproca. La *confianza* è usata da tutte le persone coinvolte per coinvolgere aiutanti (helpers) nel conflitto e assicurarsi la loro presenza. La comunità e il rappresentano sia il contesto che le risorse per una risoluzione. Un modello fondato sulla *confianza* dipende non su una prestazione (performance) di imparzialità, ma piuttosto sull'essere connessi (connectedness). La *confianza* è usata per assicurare sincerità, apertura ed espressione (revelation), così come un canale per aprire le negoziazioni. Le terze parti sono scelte a causa dei loro rapporti, ossia poiché sono riconosciute avere *confianza* da entrambi i lati (Populizio, 2005:167-168).

mitar os parâmetros nos quais o diálogo vai se estabelecer. Nesse sentido, o referencial está na ética da alteridade e não na autoridade da lei. (Foley, 2011:248).

Diferentemente do magistrado que possui a legitimação estatal/burocrática para tratar conflitos, o mediador comunitário possui uma legitimidade baseada na sua conduta e nos seus valores pessoais cuja principal consequência é inspirar nos conflitantes a certeza de que seus problemas são tratados por iguais. Assim, os conflitos endereçados a mediação comunitária contam com a presença de um terceiro que conhece a realidade, os valores e os hábitos dos conflitantes. Fala a mesma linguagem que eles e possui uma legitimidade que não é atribuída pelo Estado e sim pelas próprias partes, em função de suas características, da sua conduta, do seu código de ética e de moral.

Na jurisdição tradicional, unidos pelo conflito, os litigantes esperam por um terceiro que o “solucione”. Espera-se pelo Judiciário para que diga quem tem mais direitos, mais razão ou quem é o vencedor da contenda. Trata-se de uma transferência de prerrogativas. Essa transferência de responsabilidades quanto à gestão do conflito se direciona ao juiz que o traduz na linguagem dele. Desse modo, partindo do processo de racionalização weberiana, o Estado, ao deter a forma de poder legal, detém, também, o monopólio legítimo da decisão vinculante. Assim, as atenções continuam centradas na figura do juiz, do qual se espera a última palavra, “não importa qual, mas a última”. O lugar do juiz entre os conflitantes é uma questão complicada, uma vez que ele não se deixa encerrar na fácil fórmula da lei que assegura “distância de segurança” das razões de um e do outro. Ele vive no conflito e do conflito que ele decide, pronunciando a última palavra (Resta, 2005:65-66).

Por outro lado, o mediador comunitário (assim como todos os mediadores) não impõe decisão, apenas possibilita o diálogo³² entre as partes. Nesta perspectiva, “a justiça comunitária constitui um movimento contra

32 A mediação é um processo dialógico, especialmente porque os pressupostos da *situação ideal de fala* criados por Habermas e resgatados por Menkel-Meadow estão em consonância com o seu núcleo principiológico: “1. Qualquer pessoa com competência para falar pode fazer parte do debate; 2. Qualquer pessoa está autorizada a questionar qualquer assertiva; 3. Qualquer pessoa está autorizada a apresentar qualquer assertiva; 4. Qualquer pessoa está autorizada a expressar suas atitudes, desejos e necessidades; 5. Ninguém deve ser impedido, por coerção interna ou externa, de exercer estes direitos” (Menkel-Meadow, 2001:XXXI).

hegemônico a desafiar a imposição de um modelo de realização da justiça monolítico e pretensamente universal” (Foley, 2011:249).

Se o fim da mediação é responsabilizar os conflitantes pelo tratamento do litígio que os une a partir de uma ética da alteridade, para chegar a esse fim existem duas formas básicas de mediação: mandatória e voluntária. A mandatória é aquela que decorre de determinação legal ou da vontade previamente definida contratualmente pelas partes. Voluntária é aquela definida pelas partes, em comum acordo, quando da existência do impasse. Não pode ser imposta a nenhuma delas (Bolzan de Moraes, Spengler, 2012:115).

Para fins de direcionar o debate é importante referir que existem dois tipos de mediação, um que busca a sua institucionalização e outro que vê a mediação como possibilidade autônoma. Desse modo, temos a mediação institucional, que cumpre um trabalho específico a serviço, ao mesmo tempo, de sua instituição e dos clientes desta. Nestes termos, a própria justiça quis instituir mediadores que atenuassem o congestionamento dos tribunais, tentando que tal ou qual litígio não chegasse justamente a esses tribunais, sendo prévia e amigavelmente regulado, sob o controle de um mediador. Ao lado dos mediadores institucionais, há os mediadores cidadãos. Sua origem é totalmente diferente. Eles não são fabricados pelas instituições, são mediadores “naturais”, que nascem nos grupos sociais; são como que secretados por eles para as necessidades da comunicação. Eles não têm poder como tal, não são juízes que vão sentenciar, nem árbitros aos quais se delega a conclusão de uma contenda; eles não têm mais do que a autoridade moral. Se alguém se dirige a eles é porque considera que são, não gurus que decidem, mas, ao contrário, sábios que sugerem. Eles abrem uma via nova em relação ao impasse em que alguém se perdeu, a um dilema do qual se quer sair, envolvendo a si mesmo ou aos outros (Six, 2001:28-31).

Além de possuírem origens diferentes, os mediadores institucionais e cidadãos também possuem condutas/maneiras de agir diferentes. Primeiramente, os mediadores institucionais são essencialmente especialistas formados para atender a um problema específico, bem definido, pelo qual vão responder. Já os mediadores cidadãos são os cidadãos entre os cidadãos. E se aos primeiros, porque aparecem como que exprimindo um poder, pede-se trazerem respostas a problemas, outra será a posição relativa aos mediadores cidadãos. Dirige-se a estes de igual para igual,

pede-se que sejam verdadeiramente alguém que não será o árbitro que sentencia, alguém que não fará recair o peso de seu poder, alguém que não levará antes uma ajuda e assistência material e técnica. O que se pedirá aos mediadores cidadãos? Deve ser, por sua presença, sua acolhida, sua escuta, alguém que permitirá avançar no tratamento do problema que existe com outro, na família, na empresa, no bairro. Assim, os mediadores cidadãos destinam-se a encontrar pessoas, primeiramente. Eles não resolvem conflitos: encontram pessoas que estão dentro de uma situação de conflito. Os mediadores cidadãos não vêm trazer uma solução externa, mas estimulam a liberdade, a coragem, a vontade própria. Ser mediador cidadão é uma arte que, como todas as artes, não termina jamais de refinar-se (Six, 2001:34-35).

Nestes termos, os mediadores cidadãos são aqueles que “mesmo sendo grandes técnicos, são, sobretudo gente da rua, gente do ramo, aqueles que pensam seu lugar dentro de uma visão de conjunto, que recusam todos os corporativismos e querem organizar juntos, com todos, uma vida em comum” (Six, 2001:136).

Por conseguinte, a mediação feita nos projetos de justiça comunitária trabalha com a lógica dos “mediadores cidadãos³³”. Tal se dá porque os mediadores são os membros da própria comunidade, escolhidos e capacitados para o exercício da mediação. São indivíduos que, com o intuito de beneficiar a todos, dedicam seu tempo e responsabilidade à mediação de conflitos em busca de um vínculo social efetivo entre os membros daquela comunidade. Trata-se de voluntários, que trabalham por acreditar no seu papel social de mediador, que participam efetivamente da vida em sociedade, e se encarregam de transmitir aos pares todo o conhecimento que lhe fora oferecido (Sales, 2004:134).

No entanto, o fato de se realizar dentro da própria comunidade, mediante a intervenção de mediadores secretados por ela mesma, não signi-

33 Exemplo claro mediação cidadã é aquele encontrado no Núcleo de Justiça Comunitária de Passo Fundo no qual o mediador comunitário desenvolve ações voltadas às pessoas necessitadas, tais como: a) identificar as suas necessidades, interesses e desejos; b) compreender as necessidades, interesses e desejos do outro; c) identificar os pontos fundamentais do conflito; d) incentivar a cooperação entre eles para resolver o problema; e) explorar várias vias de solução; f) analisar de forma realista as possibilidades de concretizar as opções por elas pensadas. (Blog Justiça Comunitária. Passo Fundo, 2012. Disponível em: <<http://justicacomunitariapf.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02 jan. de 2013).

fica que a justiça comunitária não tenha vínculos com o Estado, dizendo respeito tão somente a uma forma inoficial de tratamento dos conflitos. De fato, a justiça comunitária que pretende gerar “emancipação cria uma cadeia circular entre o conflito, o diálogo, a solidariedade, a comunidade em rede e o Estado, sob a qual novas práticas sociais emergem”. Esta transição de formas tradicionais/burocratizadas de responder ao conflito para alternativas emancipatórias/solidárias tece “novas redes sociais nas esferas próximas da vida – o espaço doméstico, a comunidade, a cidadania”. Tal se dá também com a participação do Estado “estimulando as iniciativas e coordenando as diferentes experiências, resguardada a autonomia comunitária, potencializa a capacidade de transformação social exatamente no local onde os conflitos emergem” (Foley, 2011:246).

Da mesma forma, os núcleos de mediação comunitária devem buscar uma comunicação com instituições estatais ou não estatais voltadas para outras finalidades que não necessariamente a mediação, de forma a criar uma rede de múltiplos saberes que se intercomunique, potencializando o trabalho e a formação de seus mediadores como agentes de transformação social. A mediação comunitária pode, por fim, contribuir para a articulação entre diversos agentes coletivos (Foley, 2011:247).

É justamente por isso que a mediação comunitária se apresenta efetivamente como “instrumento de paz e política democrática”, tudo isso porque num primeiro momento oferece: primeiro, “a possibilidade do acesso à Justiça; segundo, a resolução dos conflitos por meio do diálogo e da compreensão mútua”, além disso, num terceiro momento, “a prevenção dos conflitos, na medida em que as partes se tornam responsáveis por suas decisões, e ainda, porque são decisões discutidas e acordadas com base na solidariedade”, além disso, “quando soluciona os conflitos com base no diálogo, transforma-os e possibilita novos vínculos entre as pessoas; conscientiza-as sobre seus direitos e acerca de como buscar esses direitos”; e por fim, “inclui socialmente os excluídos quando possibilita que indivíduos pobres atuem como mediadores ou como partes, oferecendo a estes oportunidades de discussão e solução de seus conflitos” (Sales, 2004:169).

Nestes termos, a mediação comunitária é um grande passo para devolver à comunidade o tratamento de seus conflitos, trabalhando, principalmente com a *Lei da Amizade*. Infelizmente quanto mais a amizade perde seu caráter de argamassa espontânea da sociedade, mais ela tem ne-

cessidade de ser prescrita por uma lei que não contenha apenas imperativos ético-religiosos, mas estritamente jurídicos. Infelizmente perdemos a amizade como argamassa espontânea da convivência social, passamos a trabalhar como o código binário do amigo-inimigo e por isso nos munimos de leis e de “fiscais” da lei que “dizem o direito” para que possamos conviver.

A justiça comunitária é uma aposta diferente que não tem por base códigos, regras escritas/positivadas e o poder/legitimidade do Judiciário e de seus magistrados. Sem deixar de reconhecer a importância de tais instituições e de seus profissionais, a justiça comunitária aposta na amizade como meio de garantir à comunidade autonomia e responsabilidade para tratar seus conflitos com o auxílio de um terceiro, igual, legitimado por suas características morais e por seus vínculos, não institucionais, mas de amizade...

Bibliografia

- Bataille, Georg. *La esperienza interiore*. Bari, Laterza, 1978.
- Blog Justiça Comunitária. Passo Fundo, 2012. Disponível em: <<http://justicacomunitariapf.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02 jan. de 2013.
- Bolzan de Moraes, José Luis y Spengler, Fabiana Marion. *Mediação e arbitragem: alternativas à jurisdição*. 3. ed. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2012.
- Canetti, Elias. *Massa e poder*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- Chiodi, Giulio M. “Sulla crisi del dissenso”. En: Treves, Renato. *Crisi dello stato e sociologia del diritto*. Milano, Franco Angeli, 1978: 176 - 189.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino, Einaudi, 2006.
- Foley, Gláucia Falsarella. “A justiça comunitária para a emancipação”. En: Spengler, Fabiana Marion y Lucas, Doglas César. *Justiça restaurativa e mediação políticas públicas no tratamento dos conflitos sociais*. Ijuí, Unijuí, 2011: 243-266.

- Foley, Gláucia Falsarella. *Justiça comunitária: por uma justiça de emancipação*. Belo Horizonte, Fórum, 2010.
- Gramsci, A. *Note sul Machiavelli*. Milano, Einaudi, 1953.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid, Taurus, 1999.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Taurus, 2001.
- _____. *Facticidad y validez: sobre el derecho el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1990.
- Hobbes Thomas, *Leviatã ou a matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- Horowitz, I. L. "Consensus, conflict and cooperation: a sociological inventory". *Social Forces* (Oxford, 1962). ISSN: 0037-7732. <http://sf.oxfordjournals.org/> (Consultado 09-01-2013)
- Lakatos, E. M. y Marconi, M. A. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo, Atlas, 2001.
- Menkel-Meadow, Carrie. "Introduction". En: *Mediation*. U.S.A: Georgetown University Law Center, 2001: p. XXXI.
- Moscovici, Serge y Doise, Willen. *Dissensões e consenso: uma teoria geral das decisões coletivas*. Tradução de Maria Fernanda Jesuíno. Lisboa, Livros Horizonte, 1991.
- Nató, Alejandro Marcelo; Querejazu, Maria Gabriela Rodríguez y Carbajal, Liliana Maria. *Mediación Comunitária. Conflictos en el escenario social urbano*. Buenos Aires, Editorial Universidad, 2006.
- Pizzi, Jovino. *Ética do Discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre, Edipucrs, 1994.
- Resta, Eligio. *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*. Roma-Bari, Laterza, 1997.
- _____. *Il diritto fraterno*. Roma, Laterza, 2005.
- _____. *Le regole della fiducia*. Roma, Laterza, 2009.
- _____. *Poteri e diritti*. Torino, Giappichelli, 1996.
- Sales, Lília Maia de Moraes. *Justiça e mediação de conflitos*. Belo Horizonte, Del Rey, 2004.
- Schmidt, J. P. "Comunidade e comunitarismo: considerações sobre a inovação da ordem sociopolítica". *Ciências Sociais Unisinos [en línea]* (São Leopoldo, 2011). ISSN 1519-7050. http://www.comunitarias.org.br/docs/artigos/comunidade_comunitarismo.pdf (consultado 03-01-2013).

- Six, Jean François. *Dinâmica da mediação*. Tradução de Giselle Groeninga de Almeida, Águida Arruda Barbosa e Eliana Riberti Nazareth. Belo Horizonte, Del Rey, 2001.
- Souza Júnior, Cezar Saldanha. *Consenso e democracia constitucional*. Porto Alegre, Sagra Luzzatto, 2002.
- Spengler, Fabiana Marion. *Da jurisdição à mediação: por uma outra cultura no tratamento dos conflitos*. Ijuí, Unijuí, 2010.
- _____. *Fundamentos políticos da mediação comunitária*. Ijuí, Unijuí, 2012.
- _____. “A mediação comunitária enquanto política pública eficaz no tratamento dos conflitos”. En: Reis, Jorge Renato; Leal, Rogério Gesta (Orgs.). *Direitos Sociais e Políticas Públicas: desafios contemporâneos*. Tomo 11. Santa Cruz do Sul, Edunisc, 2011: 1159-1175.
- Tarizzo, Davide. “Filósofos em comunidade. Nancy, Espósito, Agamben”. En: Paiva, Raquel (Org.). *O Retorno da Comunidade. Os Novos Caminhos do Social*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2007: 46-48.
- Vasconcelos, Carlos Eduardo de. *Mediação de conflitos e práticas restaurativas. Modelos, processos, ética e aplicações*. São Paulo, Editora Método, 2008.
- Warat, Luis Alberto. *Surfando na pororoca: o ofício do mediador*. v. 3. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2004.
- _____. *Epistemologia e ensino do direito*. O sonho acabou. v. 2. Florianópolis, Fundação Boiteux, 2004.

RECIBIDO: 28-10-2011 • APROBADO: 10-1-2013

Datos de la autora: Fabiana Marion Spengler es Pós-doutora em Direito pela Università degli studi di Roma Tre, em Roma, na Itália; doutora em Direito pelo programa de Pós-Graduação *stricto sensu* da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS – RS, mestre em Desenvolvimento Regional, com concentração na área Político

Institucional da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC – RS. Docente dos cursos de Graduação e Pós Graduação lato e stricto sensu da Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC e da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ (Rio Grande do Sul, Brasil) Líder do Grupo de Pesquisa “Políticas Públicas no Tratamento dos Conflitos” vinculado ao CNPQ, mediadora judicial, advogada. Correo electrónico: fabianaspengler@viavale.com.br

