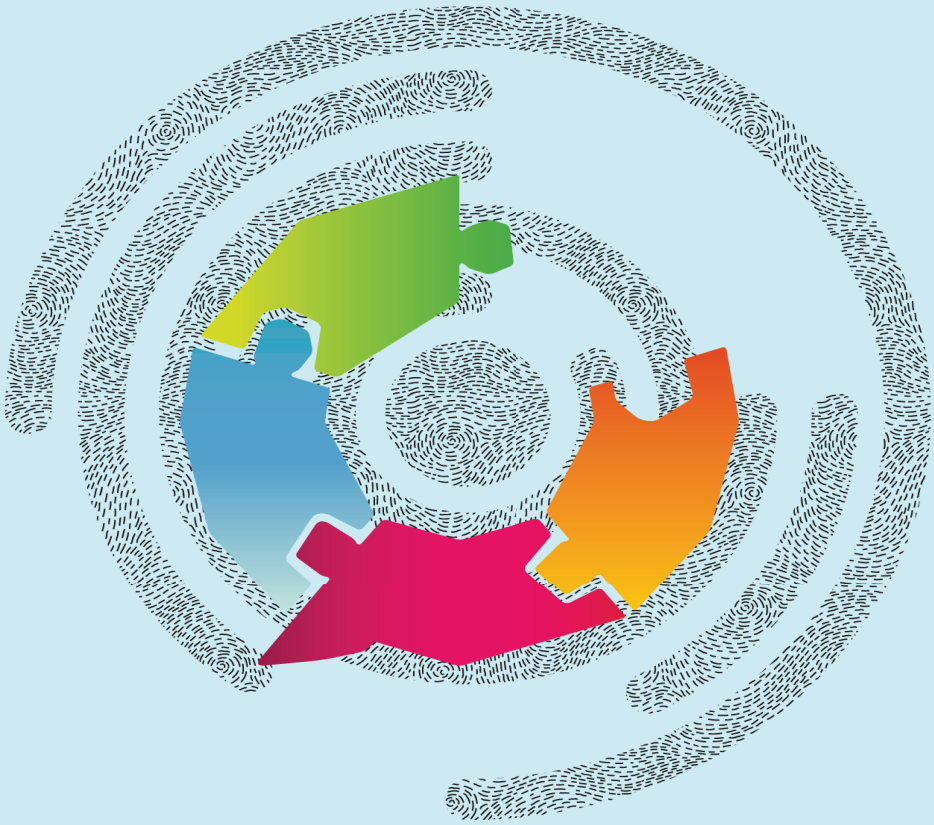
Actas

Proceedings

Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul

International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings

Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cunha (eds)



Volume 2

Constitucionalismo Transformador, interculturalidade e reforma do Estado
Transformative constitutionalism, interculturality and State reform

Junho - June 2015

alice · ces Centro de Estudos Sociais Laboratório Associado Universidade de Coimbra · U C · erc European Research Council Established by the European Commission · IDEAS

PROPRIEDADE E EDIÇÃO / PROPERTY AND EDITION

Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado
Universidade de Coimbra
www.ces.uc.pt
Colégio de S. Jerónimo, Apartados 3087
3000-995 Coimbra – Portugal
Tel: +351 239 855573/ + 351 239 855589

ISBN: 978-989-95840-5-1

Capa e projecto gráfico / Cover and graphic design

Cristiana Ralha

Coimbra, Junho, 2015

POR VONTADE DO AUTOR E DA AUTORA, ESTE TEXTO NÃO OBSERVA AS REGRAS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO

COMISSÃO CIENTÍFICA DO COLÓQUIO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Boaventura de Sousa Santos
José Manuel Mendes
Maria Paula Meneses
Élida Lauris
Sara Araújo

COMISSÃO ORGANIZADORA DO COLÓQUIO / ORGANISING COMMITTEE

Alice Cruz
Aline Mendonça
André Brito Correia (Coord. do Programa Cultural / Cultural Programme Coord.)
Antoni Aguiló
Bruno Sena Martins
Catarina Gomes
Cristiano Gianolla
Dhruv Pande
Élida Lauris (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Francisco Freitas
José Luis Exeni
Luciane Lucas dos Santos
Mara Bicas
Maurício Hashizume
Raúl Llasag
Rita Kacia Oliveira (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Sara Araújo (Coord. Executiva / Executive Coord.)
Teresa Cunha

Foto / Photo
Rodrigo Reis

AGRADECIMENTOS INSTITUCIONAIS

Este livro, em quatro volumes, resulta de um esforço colectivo que envolveu várias instituições e muitas pessoas a quem queremos prestar o nosso profundo agradecimento.

Universidade de Coimbra

Colégio das Artes da Universidade

Departamento de Arquitetura da Faculdade

Escola da Noite / Teatro da

Faculdade de Economia da

Faculdade de Letras da

NES - Núcleo de Estudantes

RUC – Radio Universidade de

Este livro de Actas foi elaborado no âmbito do projecto de investigação "ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projecto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

INSTITUTIONAL ACKNOWLEDGMENTS

These Proceedings, in four volumes, would not have been possible without the kind support and help of many individuals and organizations. I would like to extend our sincere thanks to all of them.

University of Coimbra

College of Arts of the University of

Department of Architecture of the Faculty

Escola da Noite / Teatro da

Faculty of Economics of the

Faculty of Arts and Humanities

Machado de Castro National

NES - Sociology Student Body

RUC – Radio Universidade de

This book of proceedings was elaborated as part of research project "ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences", coordinated by Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra – Portugal. The project is financed by the European Research Council (ERC), 7th Framework Programme of the European Union (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

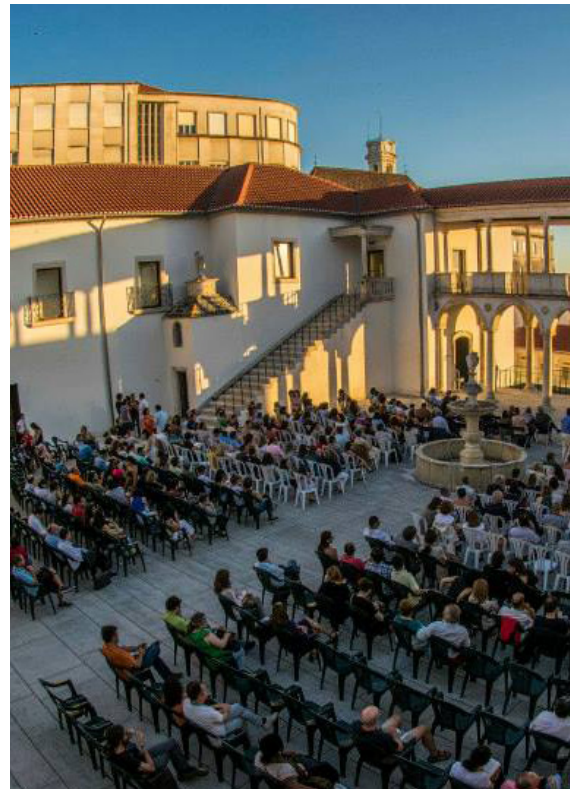
Concerto de Rap , 12 de Julho 2015
Rap Concert, July 12th 2015

Concerto de Rap , 12 de Julho 2015
Rap Concert, July 12th 2015

Foto / Photo
Rodrigo Reis

Sessão de Abertura , 10 de Julho 2015
Opening Session, July 10 2015

Recital de Piano, 10 de Julho 2015
Piano Recital, July 10th 2015



Constitucionalismo Transformador, interculturalidade e reforma do Estado

Esta área temática pretende aprofundar o conhecimento acerca do movimento de refundação do Estado e reescrita das constituições vindo debaixo, impulsionado pelas lutas sociais e identitárias de democratização e de liberação colonial e pós-colonial no Sul Global. Na atualidade, o constitucionalismo como fórmula de ordenação social, distribuição de direitos e organização dos poderes do Estado tem resistido ao enfraquecimento da soberania política e à ineficácia da cidadania. Perante a uma turbulência de escalas e de valores modernos, as comunidades políticas nacionais têm sofrido o impacto cruzado quer da influência transnacional de poderosos atores políticos e económicos, quer da sobrecarga simbólica dos valores constitucionais. Testemunha-se o questionamento da legitimidade e da capacidade de integração das diversas sociabilidades pelas constituições modernas. Muitos dos denominadores comuns que orientaram o processo constituinte dos Estados modernos pronunciaram, sob a afirmação da igualdade, a exclusão e a invisibilidade da diferença dos povos constituídos. Assim, a luta pela liberdade e pela autodeterminação dos povos assume como pressuposto a luta pela libertação das armadilhas das constituições modernas.

Transformative constitutionalism, interculturality and State reform

This thematic area aims to deepen the knowledge concerning the movement of refoundation of the State and the bottom up's re-writing of constitutions, driven by social and identity struggles of democratization colonial and post-colonial and liberation struggles in the Global South. Currently, constitutionalism as a formula of social order, distribution of rights and organization of state powers has withstood the weakening of political sovereignty and the ineffectiveness of citizenship. In face of the turbulence suffered by modern scales and values, national political communities have endured the intercrossed impact of the transnational influence of powerful political and economic actors, on the one hand, and the symbolic overload of constitutional values, in the other. In this extent, the legitimacy and integration capacity of the various sociabilities is out into question by modern constitutions. Many of the common denominators that have guided the constituent process in modern state building endowed, under the affirmation of equality, the exclusion and invisibility of the differences of the peoples that integrate them. In this extent, the struggle for freedom and self-determination has as predicate the struggle for liberation from the pitfalls of modern constitutions.

INTRODUÇÃO

Num mundo onde as contradições, as desigualdades e as violências atingem níveis de intensidade inéditos, o ritmo e a profusão com que se apresentam produtos e resultados, em todas as áreas e disciplinas da ciência eurocêntrica, parecem ser a garantia da sua capacidade de ler a realidade, formular os problemas e conceber as necessárias soluções. Por outras palavras, pode-se dizer que a ciência assim concebida e praticada é uma narrativa de transgressão infinita dos limites, ou seja, é uma meta-narrativa sobre a sua inexistência para ela. Ao invés, todas as soluções geradas fora do seu controlo, da sua linguagem, e do seu domínio são apresentadas como precárias, subordinadas, incertas, transitórias, improdutivas, ilusórias e, portanto, ontologicamente leves e evanescentes. É este terreno de atribuídas obscuridades ao que está fora dela, para além dela, e que pensa contra ela, que a ciência eurocêntrica chama ignorância. Neste contraste hipertrófico e performativo joga o combate estrutural sobre o seu poder na busca e na definição do que é a verdade transitada no julgado das suas respostas totalitárias. Ainda que rodeada da avassaladora evidência de conhecimentos híbridos ou hibridados, de outras racionalidades densas e persistentes, das suas ambiguidades e incertezas, a narrativa científica

INTRODUCTION

In a world where contradictions, inequalities and violence have reached unprecedented levels of intensity, the pace and profusion of outputs in all fields and disciplines of Eurocentric science, are deemed as its ability to read reality, formulate problems and design appropriate solutions. In other words, one can say that science conceived and practiced, as such, is a narrative of the endless transgression of limits, that is to say, it is a meta-narrative of the absence of limits to science. In contrast, all solutions generated outside of its control, language, and domain are presented as precarious, contingent, uncertain, transient, unproductive, deceptive and therefore ontologically shallow and ephemeral. It is this land of attributed obscurities to what is outside of science, beyond science, and believed against science, that Eurocentric science calls ignorance. Amidst this hypertrophic and performative contrast the structural struggle on its power comes to stage in the quest and definition of what is the truth, transited in the trial of its totalitarian answers. Although surrounded by the overwhelming evidence of hybrid or hybridized knowledges, of other dense and persistent rationales, of its ambiguities and uncertainties, modern scientific Eurocentric narrative presents itself as triumphalist and continuously reinvents itself as

moderna eurocêntrica apresenta-se triunfalista e vai-se reinventando como a fonte e o fim do conhecimento que importa. Contudo, como diz Boaventura de Sousa Santos, encontramo-nos num tempo em que as perguntas que as sociedades nos colocam são fortes e as respostas formuladas pelo paradigma eurocêntrico são fracas[2], pelo que, da suspeita da sua indolência e finitude, é necessário e urgente uma busca epistemológica mais exigente e mais crítica. É neste contexto que as Epistemologias do Su.[3] são o aparelho conceptual que, além de reconhecerem a diversidade dos conhecimentos presentes e disponíveis no mundo, nos alertam que é preciso ir para o sul e aprender com o sul, esse sul não- imperial que é a metáfora, tanto do sofrimento humano, como da sua capacidade de subsistir, resistir e construir.

As gramáticas produzidas na conjugação dos três modos hegemónicos de dominação contemporânea, capitalista, patriarcal e colonial, conjugam dois mecanismos de desqualificação ontológica: o primeiro desiguala e, no limite, nega a alteridade como possibilidade existencial. O segundo pensa essas entidades desiguais e exóticas como espumas cuja densidade permite imaginar que não ocupam espaço nem tempo: estão vazias. É um vazio que é simultaneamente um abismo. E este abismo é uma das semióticas privilegiadas da construção da opressão pois permite mapear, atribuir significado e determinar o que está disponível para ser ocupado, ser redimido da sua falta de resiliência e cinestesia próprias dos entes espessos e consistentes. Boaventura de Sousa Santos, define o pensamento moderno ocidental como um pensamento abissal[4], aquele que nas suas múltiplas versões e epifanias divide a realidade social entre aquilo que existe e o inexistente e que não admite a co-presença de racionalidades diversas, igualmente relevantes e inteligíveis do mesmo lado da linha[5], Boaventura de Sousa Santos lança no campo teórico da sociologia uma poderosa ferramenta crítica. Ao problematizar as relações entre modernismo, pós-modernismo e pós-colonialismo[6] Santos deixa aberto o caminho para colocar em evidência duas coisas. A primeira é a produção de ausências praticada contra a imensidão de experiências e saberes que estão além e para lá da linha abissal. Em segundo lugar, oferece instrumentos robustos para reconhecer essa energia formidável de auto-determinação, dissensão e de criação que o eurocentrismo não colonizou, não mercadorizou, nem patriarcalizou na totalidade. Assim sendo, cria a obrigação intelectual de realizar reflexões de retaguarda[7] que acompanham as lutas

the source and the end of knowledge that matters. However, as says Boaventura de Sousa Santos, we find ourselves at a time when the questions that societies place us are strong and the answers given by the Eurocentric paradigm are weak[1]. Therefore, in the extent of the suspicion of its indolence and finitude, a more demanding and more critical epistemological quest is necessary and urgent. In this context, Epistemologies of the South.[2] are the conceptual framework that, in addition to recognizing the diversity of the existent and available knowledges in the world, warn us that it is necessary to go to the South and learn from the South, the non-imperial South which is the metaphor, both for human suffering, as for the ability to survive, endure and build.

Grammars produced on combining the three modes of contemporary hegemonic domination, capitalist, patriarchal and colonial, combine two mechanisms of ontological disqualification: the first unequals and, ultimately, denies the otherness as an existential possibility. The second perceives these entities as unequal and exotic, such as foams whose density induces the belief that they do not take up space nor time: they are empty. It is a void that is at the same time an abyss. And this abyss is one of the privileged semiotics for the construction of oppression because it allows mapping, assigning meaning and determining what is available to be occupied, to be redeemed from its own lack of resilience and kinesthetic, distinctive of dense and consistent entities. Boaventura de Sousa Santos, defines modern Western thinking as an abyssal thinking[3], one that in its many versions and epiphanies divides social reality between what exists and the non-existent and that does not allow the co-presence of different rationalities equally relevant and intelligible on the same side of the line[4], Boaventura de Sousa Santos casts onto theoretical sociology a powerful critical tool. To discuss the relationship between modernism, postmodernism and post-colonialism[5] Santos leaves opens the path for the assertion of two things. The first is the production of absences practiced against a multitude of experiences and knowledges that are beyond and outside the abyssal line. Secondly, it offers robust tools to recognize this formidable power of self-determination, dissension and creation that Eurocentrism has not colonized, marketed or patriarchized in full. Therefore, it establishes the intellectual obligation to make rear-guard reflections [6]that accompany the social struggles and challenge the hierarchy created by West-

sociais e desafiam a hierarquia criada pela ciência de matriz ocidental.

Contudo esta não é a história toda. Nas várias tradições que contribuíram para a constituição da modernidade ocidental não têm faltado também interrogações, perplexidades, dúvidas por responder, perguntas por colocar. Ainda que apareça como uma narrativa subalterna, esta energia dissidente existe e deve ser mobilizada para melhor compreender o que realmente está em causa quanto à laboriosa tensão entre conhecimentos e ignorâncias no pensamento hegemónico moderno da ciência. Boaventura de Sousa Santos tem vindo a dialogar de maneira intensa com essas instâncias epistemológicas de contradição e rebeldia que demonstram que existe uma Europa não imperial que é preciso trazer para o debate.

> Partilhando o mesmo esquecimento e marginalização a que foi sujeita a douta ignorância de Nicolau de Cusa, a aposta de Pascal pode, tal como a douta ignorância, servir de ponte ou de abertura para outras filosofias não ocidentais e para outras práticas de interpelação e de transformação social que não as que vieram a ser sufragadas pelo pensamento ortopédico e pela razão indolente. Aliás, entre a douta ignorância e a aposta há uma afinidade básica. Ambas assumem a incerteza e a precariedade do saber como uma condição que, sendo um constrangimento e uma fraqueza, é também uma força e uma oportunidade. Ambas se debatem com a "desproporção" entre o finito e o infinito e ambas procuram elevar ao limite máximo as potencialidades do que é possível pensar e fazer dentro dos limites do finito.[8]

Por um lado, a douta ignorância é a consciência deliberada de que nunca poderemos conhecer a dimensão da nossa ignorância porque ela é infinita e, como tal, não saberemos o quão ignorantes somos quanto às coisas sobre as quais sabemos ou procuramos saber alguma coisa. Neste sentido, a humildade cognitiva é uma posição de privilégio em que cada um dos sujeitos do conhecimento se deve colocar perante a finitude radical daquilo que sabe. Por outro lado, a aposta de Blaise Pascal é a metáfora de uma racionalidade que se sabe limitada mas que não se imobiliza perante o desconhecido e as incertezas por ela mesmo geradas. Ainda que não seja

ern matrix science.

However this is not the whole story. In the various traditions that contributed to the creation of Western modernity there have been many interrogations, perplexities, unanswered doubts, and questions to be put. Although it appears as a subordinate narrative, this dissident energy exists and must be mobilized to better understand what is really at issue as in what regards to the laborious tension between knowledges and ignorances in modern hegemonic thinking of science. Boaventura de Sousa Santos has dialogued intensively with these epistemological instances of contradiction and defiance that demonstrate that there is a non-imperial Europe that must be brought to the debate.

> Sharing the same forgetfulness and marginalization as Nicholas of Cusa's learned ignorance, Pascal's wager can also serve as a bridge to other, nonwestern philosophies and to other practices of social interpretation and transformation than those eventually sanctioned by orthopedic thinking. Actually, there is a basic affinity between learned ignorance and Pascal's wager. They both assume the uncertainty and precariousness of knowledge as a condition, which being a constraint and a weakness, is also a strength and an opportunity. They both struggle with the 'disproportion' between the finite and the infinite and try to push to the maximum limit the potentialities of what is possible to think and make within the limits of the finite.[7]

On the one hand, the learned ignorance is the deliberate awareness that we can never know the extent of our ignorance because it is infinite and, as such, we will not know how ignorant we are about the things that we know or seek to know something. In this sense, cognitive humility is a privileged position in which each of the subjects of knowledge should be placed before the radical finitude of what they know. On the other hand, the Blaise Pascal's wager is the metaphor of a rationality, which is recognized as limited, but that does not halt neither before the unknown nor before the uncertainties generated by itself. Although it is not able to anticipate and control the

capaz de antecipar e controlar os resultados da sua escolha, ela enuncia e define as razões pelas quais faz a opção por um outro mundo possível mesmo que o nosso infinito seja a incerteza infinita a respeito da possibilidade ou não de um outro mundo melhor[9]. O mundo da utopia, gerado nas emergências emanadas pelas dinâmicas sociais e políticas subalternas, é uma representação de um lugar diferente e com possibilidades diversas; não é um mundo diferente do das circunstâncias históricas, mas um modo diverso de considerar o mundo.

A procura e a construção de um pensamento pós-abissal permite tornar perceptível a profundidade com que se estabeleceu e naturalizou a invisibilidade e a irrelevância das práticas, subjectividades, racionalidades e tecnologias da maioria das pessoas do mundo. Por outro lado, o pensamento pós-abissal permite assegurar uma ecologia de saberes que resgata essa complexidade em diálogos cruzados pela horizontalidade e uma dinâmica de tradução intercultural que permite comensurabilidades sem desqualificar identidades.

Ao longo de séculos, a hegemonia política, económica e cultural europeia e ocidental liquidou todas as possibilidades de aprendizagem recíproca com outras regiões, culturas e tradições do mundo. Impediu que se contextualizasse o conhecimento científico e se dialogasse criticamente com epistemologias e modos de vida distintos dos ocidentais, muitos deles respeitadores da natureza e do ser humano como um todo espiritual, religioso e político. Hoje a Europa está numa encruzilhada. Uma encruzilhada que obriga a desconstruir um passado erigido no mito de uma exceção e emerge como uma oportunidade para se pensar novas possibilidades de transformação e de emancipação globais. Por assim dizer, o mundo no seu conjunto está hoje mais livre e mais disponível para refletir sobre as diferentes formas, espaços e processos de conhecimento e de acção que compõem a sua finita capacidade de conhecer. Foi esta a oportunidade e o desafio a que este colóquio se dedicou.

O Colóquio Internacional Epistemologias do Sul propôs-se buscar nas fontes teóricas e analíticas de Boaventura de Sousa Santos a co-presença de racionalidades heterogéneas, até divergentes, mas que podem articular-se em ecologias dinâmicas fazendo devir novos campos de saber e identificando limites e ignorâncias. Foi na força pós-abissal que a busca cognitiva deste colóquio encontrou as suas razões para privilegiar o que se tem pensado, escrito, discutido e tematizado pelos

results of its choice, it enunciates and defines the reasons why it chooses another possible world even if our infinite is the infinite uncertainty regarding the possibility of another and better world[8]. The world of utopia, generated in emergencies issued by the social dynamics and subordinate policies, is a representation of a different place and with diverse possibilities; it is not different from the world of historical circumstances, but a different way of looking at the world.

The demand and the construction of a post-abyssal thinking allow making apparent how deeply is settled naturalized invisibility and irrelevance of practices, subjectivities, rationalities and technologies of most people in the world. On the other hand, post-abyssal thinking ensures an ecology of knowledges that rescues this complexity in dialogues crossed by horizontality and a dynamic of intercultural translation that enable commensurabilities without disqualifying identities.

Over centuries, European and Western political, economic and cultural hegemony has eliminated all possibilities of reciprocal learning involving other regions, cultures and traditions in the world. It has prevented any contextualisation of scientific knowledge or critical dialogue with non-Western epistemologies and ways of life, many of which respect nature and human beings as a spiritual, religious and political whole. Today Europe stands at a crossroads, requiring it to deconstruct a past that was built on the myth of exception and to emerge with the opportunity to formulate new possibilities for global transformation and emancipation. In other words, the world as a whole is nowadays more free and open to reflection on the different forms, areas and processes of knowledge and action that represent its finite capacity ability to perceive. This is the opportunity and the challenge to which this colloquium aimed to respond.

The International Colloquium Epistemologies of the South proposed to seek within the theoretical and analytical sources of Boaventura de Sousa Santos the co-presence of heterogeneous, even divergent, rationalities, but that can be articulated in dynamic ecologies bringing about new fields of knowledge and identifying limits and mutual ignorances. It was in the post-abyssal vigour that the cognitive quest of this colloquium found its reasons for favouring what has been thought, written,

suis onde os impérios dos nortes se desgastaram e se confrontaram com aquilo e aquelas/es que activamente resistiram a ser apagadas/os.

Ao longo de três anos, a equipa ALICE levou a cabo diversas actividades de investigação, formação, reflexão, escrita e de intervenção social nos vários países dos diferentes continentes do Sul global onde o projecto se desenvolve. O dinamismo provindo de todas as experiências, estudos, reflexões e aprendizagens feitas abriram o caminho para a criação de um espaço maior e mais exigente de diálogo, de debate. Tornou-se evidente que esse lugar teria que ter a capacidade de juntar pessoas de todo o mundo interessadas em discutir a imensa diversidade de temas e problemas científicos, sociais, e políticos que as Epistemologias do Sul suscitam. Contudo, esse lugar de debate ficaria incompleto se não fosse, ele mesmo, também um tempo de encontro, de comunidade, de troca, de inovação, de criatividades ditas e expressas em várias línguas e linguagens. Foi neste contexto que o Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Sul foi organizado e realizado na Universidade de Coimbra entre os dias 10 e 12 de Julho de 2014.

Este colóquio partiu de duas ideias. A primeira é que a eventual crise final da hegemonia europeia e ocidental abre a possibilidade para novos caminhos de transformação e emancipação sociais construídos a partir de aprendizagens mais plurais e recíprocas. A segunda é que esta possibilidade só se concretizará a partir de epistemologias muito distintas das que fundaram e legitimaram a hegemonia europeia e ocidental. Tais epistemologias são as Epistemologias do Sul, ou seja, um conjunto de iniciativas de produção e de validação de conhecimento e de saber a partir das experiências da vasta maioria da população do mundo que sofreu as injustiças sistemáticas causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.

O Colóquio foi estruturado em torno de quatro eixos temáticos para os quais foram convocados a participação e contributos de intelectuais e ativistas do Sul e Norte globais. Sem que a ordem seguinte represente qualquer hierarquia, estes eixos temáticos foram os seguintes:

discussed and themed by Souths where the empires of the Norths are worn and opposed by those who actively resisted annihilation.

Over three years, the ALICE team carried out various research activities, training, reflection, writing and social intervention in various countries from the different continents of the global South where the project develops. The way for the creation of a space for a greater and more demanding dialogue and debate was paved by the dynamism stemmed from all the experiences, studies, reflections and learnings. It became apparent that this space would have to have the ability to bring together people from around the world interested in discussing the enormous diversity of themes and scientific, social and political issues raised by the Epistemologies of South. However this space of debate would be incomplete if it was not, itself, also a time for encounters, community, exchange, innovation and creativity, spoken and expressed in several idioms and languages. In this context, the International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings was organized and held at the University of Coimbra between July 10 and 12, 2014.

The colloquium was based on two ideas. Firstly, that the possible final crisis in European and Western hegemony provides an opportunity to open up new paths for social transformation and emancipation, constructed on the basis of more plural and reciprocal forms of learning. Secondly, that this possibility will only be realised on the basis of epistemologies that are very different from those, which have formed the foundations and legitimisation for European and Western hegemony. They are the epistemologies of the South or, in other words, a set of initiatives for the production and validation of knowledge and understanding based on the experience of the vast majority of the world's population, which has endured the systematic injustices caused by capitalism, colonialism and patriarchy.

The colloquium was structured around four themes for which were called for participation and contributions of scholars and activists of the global South and North. Without this order representing any hierarchy, these themes were as follows:

- Democratizar a democracia: novas formas de "democracia de alta intensidade" e articulações entre diferentes formas de deliberação democrática num horizonte de interculturalidade e demodiversidade.
- Constitucionalismo transformador, interculturalidade e reforma do Estado: constitucionalismo experimental e pós -colonial, com origem em lutas populares, que rompe com os pressupostos de unidade, uniformidade e homogeneidade do Estado moderno eurocêntrico.
- Outras economias: outras racionalidades de produzir, trocar e viver, formas de organização económica não capitalistas, no horizonte de uma economia plural centrada numa nova relação entre seres humanos e entre estes e a natureza.
- Direitos humanos e outras gramáticas de dignidade: direitos e deveres entre humanos e entre humanos e não-humanos, partindo de uma perspetiva intercultural que vai para além dicotomias convencionais entre universalismo e relativismo cultural, entre coletivismo e individualismo, entre sociedade e natureza.

O programa científico do colóquio internacional Epistemologias do Sul. Aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Norte do projecto ALICE foi construído para ser uma experimentação do mandato cognitivo e político expresso nas seguintes palavras de Boaventura de Sousa Santos: *o conhecimento ocidental é apenas uma pequena parte da imensa diversidade de conhecimentos presentes e disponíveis no mundo e, por isso, não precisamos de um pensamento alternativo mas de um pensamento alternativo de alternativas*. Acreditamos que a partir destas premissas é possível uma reflexão mais profunda e capacitadora sobre as experiências emancipatórias no Sul e no Norte Globais protagonizadas por movimentos sociais, intelectuais, intelectuais-ativistas, colectivos, grupos, comunidades e nações.

Com uma estrutura diversificada e policêntrica no espaço e no tempo, o Colóquio contou com uma conferência inaugural proferida por Boaventura de Sousa Santos (PT), um sessão de abertura com a presença de José Manuel Mendes (PT), Arturo

- Democratising democracy: new forms of "high intensity democracy" and links between different forms of democratic decision-making within the horizons of interculturality and demodiversity.
- Transformative constitutionalism, interculturality and the reform of the state: experimental and post-colonial constitutionalism based on popular struggles, marking a break with presuppositions concerning the unity, uniformity and homogeneity of the modern Eurocentric state.
- Other economies: other rationalities of production, exchange and living, forms of non-capitalist economic organisation, within the horizons of a plural economy based on a new relationship between human beings and between humans and nature.
- Human rights and other grammars of human dignity: rights and obligations involving humans and between humans and non-human life, from an intercultural perspective which extends beyond the conventional dichotomies of universalism and cultural relativism, between collectivism and individualism, between society and nature

The scientific programme of International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings, of the ALICE project was built to be a trial of cognitive and political mandate expressed in the following words of Boaventura de Sousa Santos: *Western knowledge is only a small part of the vast diversity of and knowledges present and available in the world and therefore we do not need an alternative thinking but an alternative thinking of alternatives*. We believe that on the basis of these premises it will be possible to engage in a deeper and more empowering form of reflection on the emancipatory experiences of the global South and the global North, led by social movements and intellectual activists, collectives, groups, communities and nations.

With a diverse and polycentric structure, in space and time, the Colloquium featured an inaugural lecture by Boaventura de Sousa Santos, an opening session with the presence of José Manuel Mendes (PT), Arturo Escobar (CO), Gurminder Bham-

Escobar (CO), Gurminder Bhambra (UK) e Juan José Tamayo (SP); quatro sessões plenárias com as e os seguintes convidadas/os: Alberto Acosta (EC), Albie Sachs (ZA), Arzu Merali (UK), César Rodriguez Garavito (CO), Flávia Piovesan (BR), Jean-Louis Laville (FR) Juan Carlos Monedero (SP), Leonardo Avritzer (BR), Meena Menon (IN), Mireille Fanon (FR), Nelson Maldonado Torres (PR/US), Nina Pacari (EC) and Peter DeSouza (IN). Na sessão plenária sobre 'Outras Economias' foi homenageado Paul Singer (BR) pela sua obra sobre a Economia Solidária no Brasil.

Foram realizadas 92 sessões paralelas para apresentação de comunicações, 10 para apresentação de posters e ainda uma oficina interativa de ludopedagogia, nas quais foram apresentados (427 trabalhos escritos e 46 posters, num universo de 625 participantes provenientes de 28 países e 4 continentes diferentes[10]. A mesa redonda final 'Vozes do Mundo' contou com a participação de José Castiano (MZ), Nilma Gomes (BR), Houria Bouteldja (FR) e Mário Vitória (PT). Estas actividades tiveram lugar no Teatro Académico de Gil Vicente e nas Faculdades de Letras, Economia o Departamento de Arquitectura da Faculdade de Ciências e Tecnologia, e o Colégio das Artes da Universidade de Coimbra. Além de uma mostra e apresentação de livros de participantes no Foyer do TAGV, o programa percorreu vários espaços da cidade de Coimbra com eventos abertos como o Museu Machado de Castro com uma exposição de pintura de Mário Vitória e um recital de piano com António Pinho Vargas seguido de um jantar colectivo. Na baixa histórica da cidade, da rua Visconde da Luz até ao Largo da Portagem uma performance teatral, 'Périplo pela cidade', com Camaleão, Associação Cultural e Marionet; no Pátio da Inquisição o 'BAILEquanto – um convívio imprevisto' com Berta Teixeira, David Santos, Eurico Lopes e Flávia Gusmão; e, na Praça do Comércio, um concerto de Rap, 'Há palavras que nascem para a porrada', com Capicua, Chullage, Hezbó MC e LBC Soldjah, cujas músicas foram construídas a partir de motes e tópicos do projeto ALICE, adensadas pela escrita e interpretação destes rappers, acompanhadas pela projecção de frases do livro de Boaventura de Sousa Santos enquanto Queni N.S.L.Oeste, Rap Global. Não é possível deixar de referir todos os contributos de uma vasta equipa que foram decisivos para a coesão e a qualidade de todas as etapas deste Colóquio Internacional: a preciosa colaboração da Direcção do CES; a coordenação e execução geral pelas Investigadoras Coordenadoras do ALICE, Élida Lauris e Sara Araújo, e a Secretária

bra (UK), Juan José Tamayo (SP) and four plenary sessions with the following guest speakers: Alberto Acosta (EC), Albie Sachs (ZA), Arzu Merali (UK), César Rodriguez Garavito (CO), Flávia Piovesan (BR), Jean-Louis Laville (FR) Juan Carlos Monedero (SP), Leonardo Avritzer (BR), Meena Menon (IN), Mireille Fanon (FR), Nelson Maldonado Torres (PR/US), Nina Pacari (EC) and Peter DeSouza (IN). During the plenary session on 'Other Economies' Paul Singer (BR) was honoured for his work on Solidarity Economy in Brazil.

Out of the 625 participants from 28 countries and 4 different continents[9], 427 papers and 46 posters were presented in 92 parallel sessions for paper presentations, 10 parallel sessions for poster presentations and a Ludopedagogy workshop. The final round table 'Voices of the World' counted on the participation of José Castiano (MZ), Nilma Gomes (BR), Houria Bouteldja (FR) and Mário Vitória (PT). These activities took place in Gil Vicente Academic Theatre, the Faculty of Arts and Humanities, Faculty of Economics, the Department of Architecture and the College of Arts of the University of Coimbra In addition to a Book Salon where participants were able to exhibit and present their own books at the TAGV Foyer, the programme covered several areas of the city of Coimbra with public events, such as the Machado de Castro Museum with a painting exhibition by Mário Vitória and a piano recital with António Pinho Vargas, which was followed by a collective dinner. In the city's historic downtown, from Rua Visconde da Luz to Largo da Portagem a theatrical performance, 'Performance Tour of the City', with Camaleão, Associação Cultural and Marionet; at Pátio da Inquisição the 'BAILEquanto - an unsuspected recreation' with Berta Teixeira, David Santos, Eurico Lopes and Flávia Gusmão; and, at Praça do Comércio, a rap concert, 'Some words were born to clash' with Capicua, Chullage, Hezbó MC and LBC Soldjah that built the songs from motes and topics of the ALICE project , strengthened by the writing and interpretation of these rappers along with phrases from Boaventura de Sousa Santos' book, (while Queni N.S.L.Oeste) Global Rap. We cannot fail to mention the decisive contributions of a vast team that made the cohesion and quality of this International Colloquium possible: the precious collaboration of the CES Executive Board; the general coordination and execution by the ALICE Coordinating Researchers, Élida Lauris and Sara Araujo, and the Executive Secretary, Rita Kacia Oliveira; the indispensable assistance of Inês Elias, Lassalete Paiva, Margarida

Executiva, Rita Kacia Oliveira; a assistência indispensável de Inês Elias, Lassalete Paiva, Margarida Gomes e Pedro Dias da Silva; o notável trabalho criativo da Cristiana Ralha; o inestimável apoio das estudantes estagiárias do ITAP, Ana Albuquerque, Patrícia Duarte e Raquel Silva; o generoso grupo de estudantes voluntárias/os do Núcleo de Estudantes de Sociologia; o trabalho das/os 94 investigadoras/es e estudantes do CES[1] na moderação das sessões paralelas e profissionais de vários sectores como José Manuel Pinheiro (produtor de espectáculos); Pedro Rodrigues (Escola da Noite - Teatro da Cerca de S. Bernardo); Fernando Matos de Oliveira e Alexandra Vieira (Teatro Académico Gil Vicente); João Diogo (designer); Carlos Nolasco, Eduardo Basto e Rodrigo Reis (fotógrafo) e Nuno Nina Martins (responsável pela produção gráfica).

Este livro de Actas do Colóquio Internacional Epistemologias do Sul. Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Norte é a conclusão do intenso trabalho levado a cabo durante dois anos para que tudo se tornasse uma realidade. Este livro e este colóquio mostram como todo o trabalho é produtivo e de como são abundantes os seus resultados mensuráveis e também as sinergias criadas, as redes, as trocas, os laços e as perspectivas de futuro que foram lançadas e criadas. Para estas Actas foram submetidos 243 trabalhos científicos que obedeceram a uma estrita avaliação por pares feita por uma equipa de excelência composta por investigadoras/es ALICE: Aline Mendonça (BR), Antoní Aguilló (SP), Bruno Sena Martins (PT), Catarina Gomes (PT), Dhruv Pande (IN), Élida Lauris (BR), Fernando Carneiro (BR), José Luis Exeni (BO), Julia Suárez-Krabbe (CO), Luciana Jacob (BR), Luciane Lucas dos Santos (BR), Orlando Aragón Andrade (MX), Sara Araújo (PT) e Teresa Cunha (PT). Foram aprovados para publicação 176 textos que constituem o presente livro.

Esta obra, pela sua complexidade e dimensão apresenta-se em quatro volumes. Cada um dos volumes é consagrado a um eixo temático do Colóquio e apresenta os trabalhos aprovados por ordem de inclusão no programa do evento. Assim, o Volume 1 é dedicado a 'Democratizar a Democracia'; o Volume 2 ao Constitucionalismo Transformador, Interculturalidade e reforma do Estado; o Volume 3 a Outras Economias e o Volume 4 a Direitos Humanos e outras gramáticas da dignidade humana.

Reconhecendo e celebrando a diversidade e a abundância de conhecimentos, e de saberes do Colóquio Epistemologias do Sul. Aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-

Gomes and Pedro Dias da Silva; the remarkable creative work of Cristiana Ralha; the invaluable support of ITAP trainee students Ana Albuquerque, Patrícia Duarte and Raquel Silva; the generous group of volunteers from the Sociology Student Body of the Faculty of Economics [Núcleo de Estudantes de Sociologia]; the effort of 94 CES researchers and PhD. Students[13] in moderating the parallel sessions and professionals from various sectors such as José Manuel Pinheiro (Cultural Progamme Producer); Pedro Rodrigues (Escola da Noite - Cerca de S. Bernardo Theatre); Fernando Matos de Oliveira and Alexandra Vieira (Gil Vicente Academic Theatre); João Diogo (Designer); Carlos Nolasco, Eduardo Basto e Rodrigo Reis (Photografer) and Nina Nuno Martins (Graphics).

This book of Proceedings of the International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South global learnings, is the culmination of two years of intense work which allowed all to fall into place and become reality. This book and this colloquium are proof that all work is productive and how its measurable results are plentiful. Moreover, they are the image of all the synergies, networks, exchanges, ties and future prospects that were released and created. 243 papers were submitted to these Proceedings, and followed a strict peer review by a team of prominent ALICE researchers: Aline Mendonça (BR), Antoní Aguilló (SP), Bruno Sena Martins (PT), Catarina Gomes (PT), Dhruv Pande (IN), Élida Lauris (BR), Fernando Carneiro (BR), José Luis Exeni (BO), Julia Suárez-Krabbe (CO), Luciana Jacob (BR), Luciane Lucas dos Santos (BR), Orlando Aragón Andrade (MX), Sara Araújo (PT) and Teresa Cunha (PT). This book is the outcome of the 176 papers approved for publication.

This publication, due to its complexity and size, is presented in four volumes. Each volume is devoted to one of the Colloquium's themes, and the papers are presented in conformity to the colloquium's programme. Thus, Volume 1 is devoted to 'Democratizing Democracy'; Volume 2 to Transformative constitutionalism, interculturality and State reform; Volume 3 to Other economies and Volume 4 to Human Rights and other grammars of human dignity.

Recognizing and celebrating the diversity and abundance of knowledges of the International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and

Norte, Norte-Norte, ficam estas Actas obra como seu testemunho que, como não poderia deixar de ser, foram pensadas e escritas de muitas maneiras e a várias mãos.

O norte é sorte
O sul és tu
O oeste é peste
O leste és tu
O centro estaria dentro
Se o norte não fosse morte
Se o sul não fosses tu
Se o oeste não fosse peste
Se o leste não fosses tu
Se o centro fosse embora [11]

North-South global learnings, these Proceedings stand as its testimony, and, as it should be, they were thought and written in many ways and by many hands.

the north is luck
the south is you
the west is plague
the east is you
the centre would be in
if the north were not death
if the south were not you
if the west were not plague
if the east were not you
if the centre were to leave [11]

Notas

1 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2014), Epistemologies of the South. Justice against epistemicide. Boulder – London: Paradigm Publishers, p. 20

2 Ibid.

3 Cf. Santos, 2009: 23.

4 Ibid. 24.

5 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2006), A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Porto: Edições Almedina.

6 Cf. Santos, 2009.

7 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2008), 'A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal'. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 80, pp. 11 - 43; p. 33.

8 Ibid. 34.

9 África do Sul, Alemanha, Argentina, Austrália, Áustria, Bélgica, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, Colômbia, Dinamarca, Equador, Espanha, Estados Unidos, França, Holanda, Itália, México, Moçambique, Peru, Porto Rico, Portugal, Reino Unido, Roménia, Suíça, Turquia e Uruguai.

10 Aline Mendonça dos Santos, Alison Neilson, Allene Carvalho Lage, Ana Cordeiro Santos, Ana Oliveira, Ana Raquel Matos, André Brito Correia, Antoni Aguiló, Antonio Carlos Wolkmer, António Olaio, António Sousa Ribeiro, Bruna Muriel Huertas Fuscaldo, Bruno Sena Martins, Carlos Fortuna, Carlos Nolasco, Carolina Peixoto, Catarina Laranjeiro, Catarina Martins, Cecília MacDowell dos Santos, Cesar Baldi, Claudia Maisa Antunes Lins, Claudia Pato Carvalho, Claudino Ferreira, Conceição Gomes, Cristiano Gianolla, Daniel Francisco, David Slater, Dhruv Pande, Diana Andringa, Élida Lauris, Elísio Estanque, Eva Maria Garcia Chueca, Fabian Cevallos, Fábio André Diniz Merladet, Fabrice Schurmans, Felipe Milanez, Fernando Carneiro, Flávia Carlet, Francisco Freitas, Giovanna Micarelli, Giovanni Allegretti, Gonçalo Canto Moniz, Graça Capinha, Hermes Augusto Costa, Iolanda Vasile, Isabel Caldeira, Ivan Augusto Baraldi, Joana Sousa Ribeiro, João Arriscado Nunes, João Paulo Dias, João Pedroso, José Castiano, José Luis Exeni, José Manuel Mendes, José Manuel Pureza, Julia Garraio, Julia Suárez-Krabbe, Katia Cardoso, Lia Zóttola, Lino João de Oliveira Neves, Luciana Zaffalon Leme Cardoso, Madalena Duarte, Manuel Carvalho da Silva, Margarida Calafate Ribeiro, Margarida Gomes, Maria Alice Nunes Costa, Maria Clara Keating, Maria João Guia, Maria Paula Meneses, Marina Mello, Marina Henriques, Maurício Hashizume, Mauro Serapioni, Mónica Lopes, Orlando Aragón Andrade, Paula Casaleiro, Paula Duarte Lopes, Paula Fernando, Pedro Araújo, Said Jamal, Sara Araújo, Sílvia Ferreira, Sílvia Portugal, Silvia Rodríguez Maeso, Sofia José Santos, Stefania Barca, Teresa Cunha, Teresa Maneca Lima, Tiago Castela, Tiago Miguel Knob, Tiago Ribeiro, Virgínia Ferreira, Vivian Urquidi, Ximena Peredo

11 Santos, Boaventura de Sousa (2010), Rap Global Queni N.S.L. Oeste. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p.91.

Notes

1 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2014), Epistemologies of the South. Justice against epistemicide. Boulder – London: Paradigm Publishers, p. 20

2 Ibid.

3 Cf. Santos, 2009: 23.

4 Ibid. 24.

5 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2006), A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Porto: Edições Almedina.

6 Cf. Santos, 2009.

7 Cf. Santos, Boaventura de Sousa (2008), 'A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal'. Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 80, pp. 11 - 43; p. 33.

8 Ibid. 34.

9 South Africa, Germany, Argentina, Australia, Austria, Belgium, Bolivia, Brazil, Canada, Chile, Colombia, Denmark, Ecuador, Spain, United States, France, Holland, Italy, Mexico, Mozambique, Peru, Puerto Rico, Portugal, United Kingdom, Romania, Switzerland, Turkey and Uruguay.

10 Aline Mendonça dos Santos, Alison Neilson, Allene Carvalho Lage, Ana Cordeiro Santos, Ana Oliveira, Ana Raquel Matos, André Brito Correia, Antoni Aguiló, Antonio Carlos Wolkmer, António Olaio, António Sousa Ribeiro, Bruna Muriel Huertas Fuscaldo, Bruno Sena Martins, Carlos Fortuna, Carlos Nolasco, Carolina Peixoto, Catarina Laranjeiro, Catarina Martins, Cecília MacDowell dos Santos, Cesar Baldi, Claudia Maisa Antunes Lins, Claudia Pato Carvalho, Claudino Ferreira, Conceição Gomes, Cristiano Gianolla, Daniel Francisco, David Slater, Dhruv Pande, Diana Andringa, Élida Lauris, Elísio Estanque, Eva Maria Garcia Chueca, Fabian Cevallos, Fábio André Diniz Merladet, Fabrice Schurmans, Felipe Milanez, Fernando Carneiro, Flávia Carlet, Francisco Freitas, Giovanna Micarelli, Giovanni Allegretti, Gonçalo Canto Moniz, Graça Capinha, Hermes Augusto Costa, Iolanda Vasile, Isabel Caldeira, Ivan Augusto Baraldi, Joana Sousa Ribeiro, João Arriscado Nunes, João Paulo Dias, João Pedroso, José Castiano, José Luis Exeni, José Manuel Mendes, José Manuel Pureza, Julia Garraio, Julia Suárez-Krabbe, Katia Cardoso, Lia Zóttola, Lino João de Oliveira Neves, Luciana Zaffalon Leme Cardoso, Madalena Duarte, Manuel Carvalho da Silva, Margarida Calafate Ribeiro, Margarida Gomes, Maria Alice Nunes Costa, Maria Clara Keating, Maria João Guia, Maria Paula Meneses, Marina Mello, Marina Henriques, Maurício Hashizume, Mauro Serapioni, Mónica Lopes, Orlando Aragón Andrade, Paula Casaleiro, Paula Duarte Lopes, Paula Fernando, Pedro Araújo, Said Jamal, Sara Araújo, Sílvia Ferreira, Sílvia Portugal, Silvia Rodríguez Maeso, Sofia José Santos, Stefania Barca, Teresa Cunha, Teresa Maneca Lima, Tiago Castela, Tiago Miguel Knob, Tiago Ribeiro, Virgínia Ferreira, Vivian Urquidi, Ximena Peredo

11 Santos, Boaventura de Sousa (2010), Rap Global Queni N.S.L. Oeste. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p.91.

TEXTOS / TEXTS[1]

1 Os textos inseridos na presente publicação são da exclusiva responsabilidade do(s)/da(s) seu(s)/sua(s) autor(es)/autora(s)

Pluralismo Jurídico y Constitucionalismo Emancipador desde el Sur

Antonio Carlos Wolkmer[1]
Maria de Fatima S. Wolkmer[2]

Resumen

Este trabajo analiza algunos de los procesos constituyentes que se han producido en los Andes de América Latina, especialmente en Ecuador (2008) y Bolivia (2009), y que han abierto el camino hacia un "nuevo" tipo de Constitucionalismo (Constitucionalismo pluralista), planteando la relación entre pluralismo jurídico y constitucionalismo de la emancipación desde el Sur. Trátase de los marcos de una teoría constitucional transformadora, engendrada por luchas sociales y por la legitimidad insurgente de nuevas sociabilidades (como los movimientos multiétnicos), creando condiciones para el establecimiento de nuevas bases jurídicas, políticas, económicas y culturales, con el objetivo de derrocar a las jerarquías coloniales, las viejas prácticas patriarcales y al constitucionalismo elitista, excluyente y autoritario, perteneciente a la tradición liberal, social y garantista.

Palabras-Clave: pluralismo jurídico; nuevo constitucionalismo; epistemologías del sur; cosmovisión andina; emancipación.

Abstract

This paper examines the constituent processes undertaken in some Andean countries of Latin America, especially in Ecuador (2008) and Bolivia (2009). These processes have opened the path for the development of a "new" type of Constitutionalism, such as the so called pluralistic Constitutionalism, which entails the relationship between legal pluralism and a constitutionalism of emancipation from the South. They have also created a new framework for a transformative constitutional theory shaped by social struggles and the insurgent legitimacy of the new sociabilities (such as the multiethnic movements). Central to these processes is the aim to overthrow the colonial hierarchies, the old patriarchal practices and the former elitist, exclusionary and authoritarian constitutionalism -that belongs to the liberal, social and warrantist tradition- by means of generating a new state of affairs for the establishment of innovative legal, political, economic and cultural foundations in the South.

Keywords: legal pluralism; new constitutionalism; epistemologies of the South; Andean cosmovision; emancipation.

---

1 Doutor em Direito. Pesquisador A-1 CNPq. Consultor Ad Hoc da CAPES. Professor no PPGD-UFSC. Professor do Mestrado em Direito e Sociedade na UNILASALLE-RS. Membro do Grupo de Trabalho CLACSO *Crítica Jurídica Latino-americana, Movimentos Sociais e Processos Emancipatórios* (Argentina/México). Professor visitante em universidades do Brasil, Espanha, Itália, México, Venezuela, Colômbia, Chile, Equador, Peru e Argentina. Dentre seus livros: *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito* (edição espanhola em 2006); *Introdução ao pensamento jurídico crítico*.

2 Professora dos Cursos de Graduação em Direito e Pós-Graduação em Direito Ambiental. Doutora em Direito pela UFSC. Investigadora do *Projeto Direito humano à água e ao saneamento básico nos Países da Unasul: formulação de políticas públicas e de marcos regulatórios comuns*, CNPq. Investigadora do Projeto Rede Guarani/Serra Geral do Sul de Brasil.

***La revisión técnica del español fue realizada por Lidia P. Castillo Amaya, doctora en Derecho Público por la Universidad de Bari (Italia) y actual posdoctoranda en Derecho en la UFSC (Brasil).

1. Introducción

Nuestra propuesta teórica, presentada durante el Coloquio Internacional sobre las Epistemologías del Sur, se inserta dentro del eje temático del "constitucionalismo transformador" y se divide metodológicamente en cuatro momentos: a) primero, introduce en el escenario del sistema-mundo capitalista y de los procesos globales de colonialidad, los conceptos de constitucionalismo y pluralismo, así como la pregunta sobre cómo realizar una relectura de éstos conceptos a la luz de los nuevos procesos constituyentes que se han producido en América Latina, especialmente en Bolivia y Ecuador; b) segundo, presenta una trayectoria crítica de algunas de las principales etapas del Constitucionalismo clásico colonizador de base eurocéntrica en América Latina; c) tercero, proyecta los factores determinantes y caracterizadores de este nuevo Constitucionalismo: alternativo, pluralista y transformador; y por último (d) reconoce un Constitucionalismo que se inserta en lo que Boaventura de S. Santos califica como una experiencia de *epistemología desde el sur*.

Para lograr el reconocimiento de esta nueva episteme contra-hegemónica capaz de ofrecer respuestas concretas al sistema-mundo capitalista/patriarcal en su fase neoliberal actual, es necesario comenzar por destacar aquellos procesos de descolonización y liberación que avanzan hacia formas alternativas de constitucionalidad y de pluralismo.

De hecho, tras la independencia de los pueblos de América Latina fue superada únicamente la etapa de dependencia económica y política colonial de las metrópolis ibéricas, caracterizada ésta por el dominio del derecho colonizador, pero no se llevó a cabo una ruptura radical con la cultura del colonialismo. Debido a su importancia, es necesario aclarar que el concepto de colonialismo ha sido considerado distinto del concepto de colonialidad.

Inspirándose en las distinciones de Aníbal Quijano sobre colonialismo y colonialidad, Lacerda nos recuerda que la noción de Colonialidad "encierra el paradigma propio de las relaciones de dominación constitutivas de la modernidad a partir de la expansión europea en el siglo XVI, y en vigor hasta hoy". A partir de la perspectiva introducida por Quijano debe señalarse que, si bien el colonialismo en cuanto "estructura de dominación/explotación" y "en cuanto institución político-económica históricamente dada llegó a su término con los procesos tardíos de la descolonización de la segunda pos-guerra, la colonialidad nacida de aquel, aún permanece (...)" bajo la forma de hegemonía eurocéntrica que se globaliza y se insiere excluyentemente en el "imaginario de los dominados" de la periferia (Lacerda, 2014: 13-14).[3] De esta forma, el sentido usado de colonialidad cubre un espacio más grande y profundo, abarcando la propia colonización de mentalidades, personas y de la totalidad social.

Las transformaciones, que constituyen el foco de nuestro análisis, generan las *Epistemologías del Sur* que, según Sousa Santos, fueron siempre para el pensamiento "abissal" (caracterizado por líneas divisorias y dualistas) y cartesiano de la modernidad occidental, un saber

3 Observar: Quijano (2010: 83).

"irrelevante e incomprensible" (2010a: 31-33).

El eje de estas múltiples y complejas trasformaciones surge a partir de una dura crítica a la colonialidad del poder y del conocimiento eurocéntrico, la cual busca la emancipación y la descolonización. Tal como precisa Grosfoguel, la descolonización implica una trans-diciplinariedad, un horizonte que incluye relaciones de sexualidades, género, epistemológicas, pedagógicas, relaciones lingüísticas, relaciones etno-raciales y de clases. Para el autor, el sistema-mundo no es simplemente un sistema económico como nos quieren hacer ver los paradigmas de la economía-política. En realidad se trata de un intrincado "poder heterárquico" (sistemas complejos y abiertos vinculados en red) que no puede ser pensado solamente a partir de las relaciones económicas. Dentro de este contexto no es posible transformar este sistema si no destruimos todas las jerarquías cerradas de poder existentes en su multiplicidad (Grosfoguel, 2007; Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007:18). Por consiguiente, "la vieja idea de que resolviendo los problemas de clase automáticamente se resolverán los problemas de la explotación y dominación es una idea obsoleta que parte de un análisis del sistema-mundo que se limita a relaciones económicas" (Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007:20). Por tanto, la transición de un Estado colonial/neoliberal requiere estrategias de enfrentamiento y de una nueva episteme que reconstruya la emancipación, no sólo de la pluralidad social sino también en los ámbitos de convergencia en el nivel estatal/institucional.

Así, en primer lugar, destacamos que los procesos políticos que han sido producidos por el nuevo Constitucionalismo en los Andes de América Latina son el resultado de transformaciones sociales. Y son, además, productos de la insatisfacción y de la exclusión de los oprimidos, de aquellos que han sufrido injusticias y de la necesidad de ser sujeto.

En este sentido, el Proceso Constituyente, que generó cambios institucionales y que ha legitimado el nuevo pacto constitucional (contrato social), no se llevó a cabo a partir de un acuerdo formal entre las elites económicas camufladas en la democracia formal representativa, sino que logró representar las necesidades de los pueblos originarios, campesinos, afro-descendientes y movimientos sociales. Efectivamente, esto es lo que sorprende al mundo: el surgimiento del poder constituyente como verdadera "potencia democrática" cuyo pueblo es su titular y representante. Así, al "sujeto fundacional de la constitución material", en palabras de Negri (2002), es posible verlo dentro del proceso de transición constitucional enfrentando a la colonialidad en su núcleo de reproducción (el aparato administrativo del Estado) y subvirtiendo las jerarquías creadas para perpetuar la dominación y la lógica del capitalismo en el "sistema-mundo capitalista, colonial y patriarcal" (Grosfoguel, 2010:467; 472). A diferencia de la historia del Constitucionalismo de la Ilustración occidental, que expresa la voz de la burguesía por medio de su proyecto universal y hegemónico en la defensa de sus intereses individualistas, ahora, por primera vez, se escucha el reclamo y las manifestaciones de la comunidad de los pueblos excluidos y colonizados por construir un espacio plural, participativo y democrático.

Es en este horizonte que emerge el proceso de constitucionalidad que Boaventura de Sousa Santos denomina "Constitucionalismo transformador", que legitima otra forma de comunidad política. Dentro del Constitucionalismo de la modernidad liberal-capitalista el pueblo está constituido esencialmente por sus elites en procesos de inclusión extremamente selectivos. En cambio, el *Constitucionalismo transformador*, "con su nueva agenda y nueva concepción de constitución, coloca bajo cuestionamiento esa selectividad, implicando así una nueva relación entre Nación, Estado y Constitución", ahora abierta a la diversidad y a la interculturalidad (Sousa Santos, 2012; Sousa Santos, 2010b: 57 e ss.).

Este innovador proyecto presenta diferentes posibilidades de análisis teórico-constitucional, ya que no busca construir otro pensamiento universal, sino más bien pluriversal. Como menciona Grosfoguel (2007), a nivel global se trata de un universal negativo, donde el diálogo inter-epistémico se daría dentro del marco del reconocimiento de los oprimidos por el *sistema-mundo* capitalista, resignificando los valores y los fundamentos de la modernidad occidental en la construcción de este nuevo orden epistémico.

En función de la especificidad de este Constitucionalismo desde el Sur y en un contexto más amplio de análisis y constatación acerca de la Constitución como mecanismo institucional – en cuanto producto de procesos políticos que presentan al pueblo como su titular originario y legitimador – se busca introducir en el debate el referencial epistémico y metodológico del Pluralismo, especialmente como concepto nuclear que prioriza la cuestión de la diversidad y de la diferencia.

Es importante distinguir, dentro de la contemporaneidad latinoamericana, que la teoría del pluralismo jurídico puede ser analizada bajo dos grandes prismas y sus respectivos desdoblamientos: a) la legalidad del Pluralismo Clásico y sus versiones tradicionales (Wolkmer, Veras Neto, Lixa, 2012: 8); y b) el nuevo Pluralismo Jurídico, llamado aquí de "comunitario-participativo" (Wolkmer,2015: 19, 82).

En su sentido más amplio, el Pluralismo clásico designa "la existencia de más de una realidad, de múltiples formas de acción práctica y de la diversidad de campos sociales o culturales con particularidad propia, es decir, involucra al conjunto de fenómenos autónomos y elementos heterogéneos que no se reducen entre sí" (Wolkmer, 2015: 185).

Así, el Pluralismo en el Derecho revela que el poder estatal no es la fuente única y exclusiva de todo el Derecho. Tal concepción minimiza, excluye o niega el monopolio de creación de las normas jurídicas por parte del Estado, reconociendo la producción de otras formas de regulación (Bernal Mansilla, 2014), generadas por instancias políticas, cuerpos intermediarios u organizaciones sociales provistas de un cierto grado de autonomía e identidad propia.

Más allá de las formulaciones tradicionales del Pluralismo jurídico (que integran la sociología, la política y la antropología jurídicas), es importante resaltar, en un horizonte diversificado de interpretaciones, al *Pluralismo jurídico de las prácticas participativas comunitarias*, o

también entendido como "desde abajo", en cuanto expresión de las llamadas experiencias de derecho informal, derecho insurgente, derecho paralelo o derecho alternativo. En este tipo de pluralismo se insertan las experiencias de normatividades que van más allá del Estado, como la justicia comunitaria, la justicia indígena, la justicia "quilombola" de los afro-descendientes, las rondas campesinas, justicia itinerante y otras (Wolkmer, 2006: 637-638).

Una vez problematizada la temática del pluralismo jurídico, es importante avanzar y destacar su materialización en las experiencias contemporáneas de los procesos constituyentes que se viven en aquellos países latinoamericanos, que han logrado la episteme de un Constitucionalismo de tipo pluralista y transformador. El pluralismo en el nuevo Constitucionalismo es el "principio fundador" del Estado. No existe más la dualidad Estado/sociedad en la producción normativa, sino diferentes espacios que se entrelazan en la materialización de la Constitución.

El objetivo es reconocer y caracterizar la presencia del pluralismo jurídico en el "nuevo" Constitucionalismo de la región, es decir dentro de las constituciones de Venezuela, Ecuador y Bolivia, las cuales consagran y reafirman el pluralismo político-jurídico como uno de sus principios basilares y prescriben no únicamente un modelo de Estado plurinacional, sino sobre todo, un proyecto de legalidad emancipadora para sociedades pluri-culturales. Es en este sentido, comenta Sousa Santos, que el pluralismo, en cuanto "principio estructurante", sobrepasa todo aparato conceptual del nuevo Constitucionalismo, lo que implica un "Estado Plurinacional que adiciona diferentes naciones y culturas. La idea principal es que no existe un sólo concepto de Nación, sino dos conceptos de Nación, es decir, la Nación cívica-geopolítica y la Nación étnica-cultural, que es plural. La lógica monocultural del Estado moderno desaparece, y el Estado pasa a ser pluricultural" (Sousa Santos, 2012; Sousa Santos, 2010b: 72 e ss.).

La reconstrucción epistemológica desde el Sur de este Constitucionalismo de tipo pluralista, sin que éste deje de ser republicano, democrático y liberador, requiere que realicemos un repaso crítico sobre la trayectoria del "viejo" constitucionalismo de tipo convencional, individualista y liberal, que marcó la trayectoria latinoamericana desde el período pos-independencia (siglo XIX), así como sobre sus mutaciones posteriores, en el siglo XX, bajo el impacto del Constitucionalismo social y del Constitucionalismo democrático garantista. Esto será tratado en el análisis que realizaremos a continuación, buscando además introducir la propuesta de un *Constitucionalismo pluralista* emancipador, representado contemporáneamente por los procesos constituyentes andinos.

2. Fases Evolutivas del Constitucionalismo Clásico Liberal en América Latina

2.1 Constitucionalismo Colonizador del siglo XIX

En primer lugar hay que mencionar que las Constituciones políticas liberales de los siglos

XVIII y XIX en occidente (principalmente, EUA, 1787; Francia, 1791) otorgan la base para el movimiento inicial del Constitucionalismo tradicional clásico, que se alimenta de las Cartas Políticas inglesas y de las Declaraciones de Derechos, principalmente la francesa (1789). Este Constitucionalismo legitima, a través de normas generales, formales y abstractas, los privilegios y las tentativas de la nueva clase propietaria burguesa que se contrapone a la estructura de dominación absolutista del Estado y a la filosofía de privilegios del "antiguo régimen".

Las ideas y los intereses que políticamente dominaban en los países de América Latina, a principios del siglo XIX, fortalecidos por las guerras de independencia, ofrecieron un campo propicio para el surgimiento, en el ámbito del Derecho público, de la doctrina político-jurídica del Constitucionalismo liberal y colonizador, de cuño elitista, discriminador y monista. De hecho, al limitar el poder absolutista de las metrópolis, el constitucionalismo liberal le dio garantía y seguridad a los derechos de las minorías blancas, criollas, propietarias, que buscaban legitimarse como hegemónicos en los nuevos procesos políticos que se institucionalizaban y se racionalizaban. Naturalmente, el perfil ideológico de este Constitucionalismo occidental -importado y colonizador- del período de la pos-independencia, tradujo no solo el juego de los valores que pasaron a ser dominantes para la elite local, con la consecuente exclusión de sus segmentos sociales mayoritarios, como las naciones indígenas, los pueblos afroamericanos, las masas de campesinos agrarios y los múltiples movimientos sociales, sino que también expresó la conjunción armoniosa de determinadas directrices, como el liberalismo económico, el dogma de la libre iniciativa, la limitación del poder centralizador del gobernante, la centralización burocrática, la concepción monista del Estado de Derecho y la supremacía de los derechos.

En ese sentido, la incorporación del modo de producción capitalista y la inserción del liberalismo individualista tuvieron una función importante en el proceso de positivación del Derecho estatal (en el cual solamente el Estado legitima la producción legislativa) y en el desarrollo específico del Derecho público de las antiguas colonias ibéricas. Cabe reconocer que el individualismo liberal y el ideario iluminista de los Derechos del Hombre entraron en sociedades fundamentalmente agrarias y segregantes, en algunos casos esclavistas, de la América hispánica del siglo XIX. En estas sociedades el desarrollo urbano e industrial era prácticamente nulo, y gran parte de su población no poseía la categoría de ciudadana y no disfrutaba de protecciones constitucionales. En este contexto de lógica colonial, marcado por la cultura monista de "asimilación" en que se uniformizaron constitucionalmente las culturas al modelo oficial, no fueron respetadas las diversidades y las tradiciones originarias del pluralismo legal, de la justicia indígena y de las jurisdicciones especiales.

2.2 Constitucionalismo de la primera mitad del siglo XX

La situación socioeconómica de fines del siglo XIX y principios del siglo XX propició el surgimiento de Constituciones ideológicas marcadas por propuestas jurídicas denominadas:

Constitucionalismo Social; el cual se edifica sobre uno de los más importantes "pactos políticos", que incorpora y legitima por la primera vez, el problema del "Orden económico y social" (Wolkmer, 1989). Este cuerpo de ideas jurídicas refleja, por consiguiente, la transición política y el establecimiento de un orden económico-social, que, en algunas sociedades contemporáneas, se tipificaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y en otras, solamente en el transcurso de las primeras décadas del siglo XX.

Tales procesos constitucionales se particularizaron en prácticas de acentuada tendencia socializante, como el caso de la Constitución Social Mexicana de 1917, de la Declaración Rusa de los Derechos del Pueblo Trabajador y Explotado de 1918, de la Ley Fundamental de la República de Weimar de 1919, del Tratado de Versalles (que establece las bases de una Organización Internacional del Trabajo) y, finalmente, de la Constitución Política Española de 1931. De hecho, algunos estudios han constatado que la Constitución Social Mexicana fue el primer Pacto Político moderno que incluyó una declaración ideológica de derechos sociales y económicos, como consecuencia de un proceso revolucionario de la primera década del siglo XX (De La Torre Vilar y Garcia Laguardia, 1976: 241).

Sin embargo, aun cuando se tomaron en cuenta las movilizaciones y las demandas de la clase trabajadora, este Constitucionalismo social de la primera mitad del siglo XX estimuló formalmente la ampliación de derechos colectivos y económicos, legitimando de esa manera el aparecimiento del Estado social de derecho de tipo "asistencialista", el cual reprodujo, a su vez, las nuevas exigencias de acumulación capitalista y de los intereses proteccionistas de la burguesía local. Por ello, nos preguntamos: si el Constitucionalismo Social continuó atado a una economía capitalista de mercado, a nuevos procesos de industrialización y a un modelo de Estado liberal proteccionista, que respondió a los nuevos procesos de industrialización en que el sujeto colectivo de las relaciones sociales eran las masas trabajadoras explotadas. ¿Cuál sería el escenario constitucional de reconocimiento y de regulación de las poblaciones nativas en América Latina, principalmente en países con un importante contingente de indígenas y campesinos?

Sobre este tema, Raquel Yrigoyen Fajardo caracteriza este período constitucional, como: *constitucionalismo integracionista*. Para la autora peruana, el "horizonte del constitucionalismo social, inaugurado por la Constitución de México de 1917, permitió cuestionar el constitucionalismo asimilacionista e individualista del siglo XIX mediante el reconocimiento de sujetos colectivos y derechos sociales y la ampliación de las bases de la ciudadanía. A su vez, esto posibilitó el reconocimiento de las comunidades indígenas y sus derechos colectivos a la tierra, así como de otras especificidades culturales, dentro del marco de un indigenismo integracionista. El objetivo del Constitucionalismo social integracionista era integrar a los indígenas al Estado y al mercado, pero sin romper la identidad Estado-nación ni el monismo jurídico. Tampoco discutió la potestad del Estado para definir el modelo de desarrollo indígena dentro de un marco tutelar. Monoculturalidad, monismo jurídico y modelo tutelar indígena no fueron puestos en cuestión hasta los tres ciclos del horizonte (...)"

(Yrigoyen Fajardo, 2011:140; Yrigoyen Fajardo, 2006:537-567). Es este Constitucionalismo de base eurocéntrica que sobrevive en la región latinoamericana hasta nuestros días.

2.3 Neoconstitucionalismo Democrático de fines del siglo XX

Otra fuerte y controvertida tendencia del Derecho Público de matriz europea, denominada "Neoconstitucionalismo", comenzó a aparecer durante los años 80 en América Latina, como resultado de los procesos de democratización de la región en el período pos-autoritario. No se trata propiamente de un movimiento jurídico uniforme, sino de formulaciones teóricas ius-filosóficas diversas acerca de la teoría constitucional, el Estado democrático de Derecho y sobre la filosofía política. Este Neoconstitucionalismo busca no sólo compatibilizar una lectura pos-positivista con la tradición del derecho liberal, sino también inspirarse en el Constitucionalismo contemporáneo fundamentado en la confluencia de la doctrina norteamericana con el modelo francés y alemán. Tal desarrollo se consolidó con el surgimiento, después de la Segunda Guerra Mundial, de textos constitucionales que priorizaban la adecuación entre positivismo y jus-naturalismo, valores éticos, principios normativos, derechos fundamentales, mecanismos de garantía y control de la Constitución (Melo, 2013: 62). El Neoconstitucionalismo comprende no sólo múltiples interpretaciones, sino que igualmente acoge autores diversos que "tienen en común el hecho de que critican al positivismo jurídico por su incapacidad de explicar el moderno Estado constitucional" (Pozzolo, 2011:26; Carbonell, 2006). Así, las fuentes formales y legitimadoras de esta orientación encuentran respaldo en las constituciones de Italia (1948), Alemania (1949), España (1978) y Portugal (1976) y sus principales intérpretes en Europa son, Luigi Ferrajoli, Gustavo Zagrebelsky, Luis Prieto Sanchis, Ronaldo Dworkin, Roberto Alexy, y en América Latina, Miguel Carbonell, Carlos S. Nino, Luis R. Barroso y otros (Carbonell y otros 2007).

Naturalmente que la expresión "Neoconstitucionalismo" pasó luego a ser utilizada como filosofía jurídica que introduce una nueva interpretación teórica del derecho, discute y sustituye "los postulados y axiomas, tanto del positivismo teórico en particular como de la teoría jurídica liberal clásica en general" (Montaña, 2012: 47); y pretende utilizar la instrumentalidad de la "fuerza normativa" de la Constitución para afrontar las contradicciones en el seno de una crisis que atraviesan la estatalidad, la cultura del monismo legalista y la propia administración de la justicia.

Desde ese punto de vista, es posible sostener que el Neoconstitucionalismo asimila y reconoce un cierto modelo de pluralismo valorativo que deja libre la capacidad de interpretación constitucional a múltiples sujetos en el espacio institucional, y hace valer sus principios, derechos y deberes, en lo que Peter Häberle designará como la "sociedad abierta de los intérpretes de la Constitución" (Häberle, 1997: 24).

Entre algunos de los principales rasgos caracterizadores del Neoconstitucionalismo cabe mencionar:

a. La influencia de las Constituciones en los procesos políticos y en las formas de organización jurídico-institucional;

b. El papel relevante y la supremacía de la Constitución en todos los campos de actuación del Derecho y en todo escenario conflictivo, haciendo valer su rigidez y su fuerza normativa vinculante;

c. La supremacía de la hermenéutica constitucional como instrumental operativo para dirimir contradicciones normativas, utilizando como criterios orientadores, la ponderación o la proporcionalidad;

d. La reaproximación e interacción del Derecho con valoraciones plurales de fundamentación ética, aceptada como fuente de juridicidad;

e. La importancia atribuida a los principios, en el confronto con las reglas formales *(principios versus reglas)* y su reconocimiento como normatividad y como componente de los "sistemas jurídicos constitucionalizados"; y

f. El realce de la figura omnipotente del juez sobre la del legislador. En lugar de la autonomía del legislador ordinario se consolida la fuerza del poder judicial, abriendo espacio al activismo de los integrantes del Poder judicial. No se discute la efectividad de los derechos fundamentales, sino la interpretación que hacen los miembros de los tribunales superiores, legitimándole a los jueces, la capacidad de crear Derecho a través de sus sentencias (Pozzolo, 2011: 65 e ss.; Montaña, 2012: 47; 53).

Con relación a sus impactos y límites en América Latina, es posible que, como afirma Milena P. Melo, las proposiciones del Neoconstitucionalismo, "al partir de una visión eurocéntrica no permiten acoger, con la debida atención, las innovaciones aportadas por las recientes evoluciones del derecho constitucional en América Latina, y los importantes desafíos que estas representan, no solamente desde el punto de vista teórico, sino sobre todo desde la perspectiva de la praxis constitucional y de las repercusiones que pueden (o deberían) tener en la vida social, política, económica y cultural. Así, no permiten vislumbrar el intrínseco potencial contra-hegemónico de estas innovaciones, como alternativa para el creciente dominio económico y privatístico en el ámbito de los procesos de globalización" (Melo, 2013: 82).

3. El nuevo Constitucionalismo Pluralista Emancipador

Durante las últimas décadas ha adquirido fuerza la propuesta de un nuevo Constitucionalismo surgido en países latinoamericanos (principalmente Venezuela, Ecuador y Bolivia) que rompe con la tradición política y jurídica de base liberal e individualista hasta hoy hegemónica.

Distanciándose de la antigua matriz eurocéntrica/colonizadora de pensar el Derecho y el Estado, estas nuevas Constituciones son portadoras de una cosmovisión alternativa, derivada de la valorización de la cosmovisión de los pueblos originarios y de la refundación de las instituciones políticas con la descolonización del saber y del poder, que reconoce las necesidades históricas de culturas originarias encubiertas y de identidad radicalmente negada ante su propia historia.

Ante los cambios políticos, los nuevos procesos constituyentes, los derechos relacionados a los bienes comunes de la cultura y de la naturaleza, y ante las nuevas relaciones entre el poder oficial históricamente dominante y las poblaciones originarias, surge en la región andina, un nuevo tipo de Constitucionalismo denominado por algunos Constitucionalismo "emancipador" o, como propone Boaventura de S. Santos, "transformador" (Sousa Santos, 2010b: 57; Ávila Santamaría, 2011).

Los rasgos delineadores que marcan el ímpetu innovador y creativo de estas Constituciones, encuentran su justificación en la realización de necesidades económicas, sociales, políticas, jurídicas y culturales. Autores que han actuado como consultores externos en la Constituyente, como R. Martínez Dalmau, destacando este reconocimiento, hablan de un "constitucionalismo sin padres", de un "constitucionalismo de transición". Este autor continúa explicando que:

> La evolución constitucional responde al problema de la necesidad. Los grandes cambios constitucionales se relacionan directamente con las necesidades de la sociedad, con sus circunstancias culturales, y con el grado de percepción que estas sociedades posean sobre las posibilidades del cambio de sus condiciones de vida (…). (Martínez Dalmau, 2008b: 22).

La dinámica y la especificidad de este nuevo constitucionalismo, como advierte Sousa Santos, es que viene "desde abajo" (2010b: 57) y que busca (re)fundar las instituciones políticas y jurídicas privilegia "la riqueza cultural diversificada, respetando las tradiciones comunitarias históricas y superando al modelo de política exclusivista, comprometido con las elites dominantes y al servicio del capital externo" globalizado (Wolkmer, 2011: 378-379). En cuanto a las distinciones posibles entre el Neoconstitucionalismo garantista y el Nuevo Constitucionalismo latinoamericano, hay que tener en cuenta las observaciones de Viciano Pastor y Martínez Dalmau quienes distinguen que:

> [...] lo más relevante es que el neoconstitucionalismo es una corriente doctrinal, producto de años de teorización académica mientras que, (...), el nuevo constitucionalismo latinoamericano es un fenómeno surgido en el extrarradio de la Academia, producto más de las reivindicaciones populares y de los movimientos sociales que de planteamientos teóricos coherentemente armados. Y consiguientemente, el nuevo constitucionalismo carece de una cohesión y una articulación como

sistema cerrado de análisis y proposición de un modelo constitucional (Viciano Pastor y Martínez Dalmau, 2010: 19-20).

Este importante cambio en el continente latinoamericano propició el escenario que Raquel Yrigoyen llama de "horizonte pluralista", y que comprende tres grandes ciclos que se expresan en las etapas del: a) *Constitucionalismo Multicultural* (1982-1988): compuesto por las Constituciones de Canadá (1982), Guatemala (1985), Nicaragua (1987) y Brasil (1988). b) *Constitucionalismo Pluricultural* (1989-2005): integrado por las Constituciones de Colombia (1991), México (1992), Perú (1993), Bolivia (1994), Argentina (1994) y Venezuela (1999). c) *Constitucionalismo Plurinacional* (2006-2009): surgido a partir de las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009). En estos ciclos constitucionales, el énfasis recae esencialmente en temas como pluralismo jurídico, "relaciones Estado-pueblos indígenas", derecho a la identidad y a la diversidad cultural (Yrigoyen Fajardo, 2011: 25).

Es precisamente en este contexto internacional que se inicia el proceso de Constitucionalismo pluralista en un horizonte de profundización de los problemas indígenas. De esta forma, en palabras de Gargarella y Irigoyen Fajardo "se delinean Constituciones que adoptan procedimientos que precisan al Estado como multicultural o pluricultural (Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador) y garantizan ya sea el derecho a la diversidad cultural (Colombia, Perú), ya sea la igualdad de culturas (Colombia, Venezuela), quebrando así el diseño monocultural heredado del siglo XIX" (Yrigoyen Fajardo, 2011; Gargarela, 2013).

Considérase precursora del "nuevo" constitucionalismo de carácter pluralista a la Constitución de 1999 de la República Bolivariana de Venezuela. De intención independentista y anticolonial frente al tradicional Estado Liberal de Derecho, ella busca la refundación de la sociedad venezolana, inspirándose en el ideario de libertadores como Simón Bolívar. Naturalmente se impone como una Constitución con fuerte apelo popular y "vocación regeneracionista" a lo largo de sus 350 artículos, consagrando, entre sus valores superiores, al pluralismo político (art.2) (Wolkmer y Melo, 2013: 31; Pisarello, 2014:112-114).

Mientras tanto, la etapa más significativa y de gran repercusión acerca de lo que será luego denominado nuevo Constitucionalismo latinoamericano, es la representada por las transformadoras Constituciones de Ecuador (2008)[4] y de Bolivia (2009)[5]. Para algunos publicistas, estos textos políticos expresarían un constitucionalismo plurinacional comunitario, identificado con otro paradigma no universal y único de Estado de Derecho, pues coexiste con experiencias de sociedades interculturales (indígenas, comunales, urbanas y campesinas) y con prácticas de pluralismo igualitario jurisdiccional (convivencia de instancias legales

4 La Constitución del Ecuador de 2008, más allá de ampliar y fortalecer los derechos colectivos (arts. 56-60: pueblos indígenas, afro-descendientes, comunales y costeros), establece un innovador capítulo VII que prescribe dispositivos (arts. 340-415) sobre el "régimen del buen vivir" y la "biodiversidad y recursos naturales", o sea, sobre lo que viene a ser denominado "derechos de la naturaleza". Sobre la Constitución del Ecuador, observar algunos capítulos de la obra colectiva: Verdum (2009), capítulos 4 e 5. Ídem: Ávila Santamaria (2010), Ibarra (2010), Grijalva Jiménez (2012). Martínez Dalmau (2008b).

5 Sobre la Constitución de Bolivia de 2009, consultar: Verdum (2009), capítulos VI e VII. Igualmente: Chivi Vargas (2009b) Martinez Dalmau (2008a); Clavero (2009); Noguera Fernández (2008); Alba e Castro (2011).

diversas en igual jerarquía: jurisdicción ordinaria estatal y jurisdicción indígena/campesina).

La Constitución de Ecuador (2008) aporta avances significativos en la medida en que consagra la constitucionalidad plurinacional describiendo la diversidad de los pueblos indígenas y la fuerza del pluralismo jurídico desde las formas jurídicas autonómicas. Característica de esta pluralidad es lo que el texto constitucional establece claramente en su art. 171, al reconocer el derecho de las comunidades y de los pueblos indígenas a ejercer, con base en sus tradiciones, un derecho propio y sus jurisdicciones

Según Patricio Pazmiño Freire, el pluralismo jurídico reconocido en la Constitución ecuatoriana abarca al derecho de los pueblos indígenas y a la convivencia de las concepciones de justicia y de Derecho. El reconocimiento del pluralismo no depende exclusivamente de la constitucionalización formal de derechos, sino de la erradicación de las "diferencias de poder entre los grupos de los que provienen los diferentes sistemas jurídico (...)". El Presidente de la Corte Constitucional de Ecuador continua diciendo que: "la potencialidad emancipadora y progresista del multiculturalismo y del pluralismo jurídico imperante en las constituciones de América Latina, no depende tanto de la literalidad de los reconocimientos constitucionales –un primer paso importante que ya está dado–, cuanto de La eliminación de las desigualdades materiales existentes en cada una de las culturas, y esto en América Latina está lejos de ser una realidad" (Pazmiño Freire, 2009: 27-54).

Específicamente la Constitución del Ecuador (2008) es la referencia obligatoria en términos de avances ecológico-ambientales, por su audaz "giro biocéntrico" al admitir los derechos propios de la naturaleza (*Pachamama*) y los derechos al desarrollo del "buen vivir" (*Sumak Kawsay*). Tema de repercusión y de controversias, la Constitución de 2008 rompe con la tradición clásica occidental que le atribuye a los seres humanos la fuente exclusiva de derechos subjetivos y fundamentales, e introduce a la naturaleza como sujeto de derechos.

Pero talvez el proyecto más ambicioso en la dirección hacia la conquista e implantación del pluralismo jurídico en el contexto del nuevo Constitucionalismo, si lo comparamos con la tradición anterior en América latina, fue instituido por la Constitución de Bolivia de 2009, la cual implanta, como señalan Viciano Pastor e Martínez Dalmau, "un Estado plurinacional no sólo formalmente -a través de metaconceptos-, sino materialmente, con el afirmación de la autonomía indígena (arts. 289 y ss), del pluralismo jurídico (art.178), de un sistema de jurisdicción indígena sin relación de subordinación con la jurisdicción ordinaria (arts. 179,II, 192, 410) -jurisdicción ordinaria que Idon Chivi (2009a) ha calificado de "pesada herencia colonial"-, de un amplio catálogo de derechos de los pueblos indígenas (arts.30) y ss), de la elección a través de formas propias de sus representantes (art.211), o de la creación de un Tribunal Constitucional Plurinacional con presencia de la jurisdicción indígena(art.197)" (Viciano Pastor y Martínez Dalmau, 2010: 36-37).

De esta forma, la Constitución de Bolivia de 2009, viene a representar el marco fundamental de

la institucionalización del pluralismo jurídico, y conlleva las innovaciones de la "refundación" del Estado boliviano, esencialmente indígena, anticolonialista y plurinacional. Este proceso político que representa el más auténtico *Constitucionalismo pluralista*, consagra igualmente la fuerza de los derechos de los pueblos originarios, el derecho a la educación intercultural y el innovador e inédito igualitarismo judicial; pues la imposición de un Estado uni-nacional no logró destruir las raíces identitarias de los varios pueblos indígenas, que se reconocen así mismos como quechuas y aymaras antes que bolivianos.

El Pluralismo, como "principio estructurante" del Estado boliviano se proyecta en la diversidad político-religiosa, social, política, económica, jurídica y cultural. En consecuencia, el nuevo texto constitucional delinea el principio del pluralismo como fundamento del Estado, plantea el reconocimiento ancestral de formas comunitarias y autónomas de justicia, en que las decisiones son tomadas colectivamente para la resolución de los conflictos, buscando "vivir bien" en "equilibrio entre todas y todos". Pues como argumenta José Luis Vargas, "(…) pese a no estar reconocido legalmente lo que se conocía como justicia comunitaria, ésta siempre se fue practicando en pueblos indígenas originarios alejados de centros urbanos o municipios donde tenía su base un juzgado, un policía o un fiscal. Ante la ausencia de las autoridades de la justicia ordinaria, las comunidades indígenas originarias continuaban con su práctica de administrar su justicia y solucionar sus problemas de manera interna basadas en costumbres y tradiciones" (Vargas, 2012).

Aún más, de acuerdo con este abogado y coordinador de La Red Participación y Justicia, en la Constitución boliviana "(…) se reconoce la existencia del Pluralismo Jurídico bajo una sola premisa de justicia, por lo tanto debemos tener claro que se trata de un Pluralismo Jurídico y no de una justicia plural, como erradamente muchos la llaman, porque la concepción que se tiene de que la justicia es una sola y no plural, por lo tanto, hablamos de dos sistemas de justicia, porque ambas responden a normativas, una escrita y la otra oral, transmitidas de generación en generación. Ambas están dirigidas y administradas por autoridades, en la una designadas (jueces, magistrados) y en la otra naturales (capitán, *mallkus*, *jilakatas*, alcaldes) y ambas tuteladas y reconocidas por el Estado bajo la disposición de que debe haber una ley que regule y delimite coordinación y competencias entre ambos sistemas". Sin embargo, nos llama la atención el mismo autor, la práctica la justicia comunitaria, denominada hoy "Sistema de Justicia Indígena Originario Campesino", "se ha visto reducida a una solución alternativa de conflictos vigente para un determinado territorio y un grupo específico de personas en todo el país, lo que contradice lo dispuesto en la normativa Constitucional de la igualdad jerárquica de ambos sistemas" (Sousa Santos, 2013).

Debe señalarse además, que no obstante todos esos grandes avances, en razón de la amplitud de fuentes de juridicidad en Bolivia (36 nacionalidades), éstas acaban revelando un proceso conflictivo, principalmente cuando se enfrentan intereses económicos que perjudican los territorios indígenas y su modo de vida. Por otro lado, el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, a pesar de la enfática protección constitucional de las diferentes

identidades de los pueblos indígenas - y aun reconociendo igualmente su diversidad de lenguas, cosmovisiones, principios éticos morales y formas políticas de autogobierno-, marginaliza una gran cantidad de sectores urbanos de la población que naturalmente no se sienten incluidos dentro de esa protección constitucional de la misma forma que las comunidades indígenas que están reconocidas y protegidas constitucionalmente.

A pesar de lo anterior, es posible afirmar que los cambios políticos y los nuevos procesos sociales de lucha en los Estados latinoamericanos, particularmente en la región andina, engendraron no sólo nuevas Constituciones que materializaron nuevos actores sociales, realidades plurales y prácticas desafiadoras, sino que igualmente propusieron, ante la diversidad de culturas minoritarias y de la fuerza incontestable de los pueblos originarios del Continente, un nuevo paradigma de Constitucionalismo, al que llamamos *Constitucionalismo Pluralista* (lo que ha hecho que publicistas de diferentes tendencias lo consagren como: Constitucionalismo andino, transformador, emancipador, o garantista).

4. Conclusión

Las transformaciones epistémicas que fueron determinadas contra el "sistema- mundo" capitalista, patriarcal y neoliberal en Ecuador y Bolivia, crearon las condiciones para iniciar una nueva Epistemología desde el Sur, propiciando un Constitucionalismo descolonizador y liberador, que tiene como núcleo privilegiado un *pluralismo jurídico de tipo comunitario-participativo*.

Como respuesta a esa necesidad de diseñar la transición hacia sociedades más justas, las *Epistemologías del Sur,* en el sentido utilizado por Boaventura de S. Santos (2013) apuestan por cambios que pueden ser compartidos por todas las sociedades, porque los saberes alternativos y emergentes de estos pueblos (antes etiquetados como arcaicos y supersticiosos por el pensamiento hegemónico) son los que hoy delinean paradójicamente, y ante las múltiples crisis que enfrentan, soluciones político-institucionales innovadoras que expanden las fronteras de la democracia y proporcionan diferentes formas de participación en la toma de decisiones, en la gestión del control común del Estado y en la elaboración de leyes; abriendo así espacios para el reconocimiento del otro, corporificados en los pueblos originarios, los afro-descendientes, otras minorías y movimientos sociales.

Las llamadas "constituciones andinas" fueron redactadas por Asambleas Constituyentes participativas, y luego sometidas a la aprobación popular. Aunque su matriz sea el Constitucionalismo clásico occidental (de tradición eurocéntrica), y ellas no conllevan una ruptura abrupta, estas constituciones abren un nuevo camino de transformación radical. La intención no fue la de sustituir a un diseño universal absoluto por el otro, sino crear un diálogo intercultural que se tradujo, por ejemplo, en la fundamentación de los derechos humanos más allá de la dignidad humana, que recoje en la actualidad incluso a los derechos de la naturaleza. Por otro lado, el hecho de que éstas no hayan sido resultado de un acuerdo

entre las elites, otorga la posibilidad de activar el entrelazamiento de las diferentes culturas que consideran a la naturaleza como fuente de vida y no como un recurso para ser explotado de forma indefinida para alimentar el crecimiento económico excluyente.

Así, las *Epistemologías del Sur* están apostando por un conocimiento contra-hegemónico (Sousa Santos, 2013) que pueda ser compartido por todas las personas, y por todos los pueblos emergentes. La crisis de la civilización a la que nos enfrentamos requiere un camino compartido con principios descolonizadores que permitan establecer un contrato colectivo a favor de la buena vida ("*Buen vivir*" o "*Vivir bien*") y que pueda además servir como plataforma en la que los diferentes proyectos de solidaridad puedan dar vida a un nuevo sentido histórico de la igualdad, libertad y justicia.

Estas experiencias constituyentes inspiradoras surgen del concepto andino de soberanía popular, el cual va más allá del proceso constituyente y que se consolidó através de la estrategia de descolonización del Estado con relación al control y la gestión de la administración social. Se trata de una recuperación de la concepción de soberanía popular basada en la participación directa de los ciudadanos en la elaboración y aprobación de la Constitución.

Por otra parte, la primacía del grupo, es decir de comunidad sobre el individuo, impone las bases para un pluralismo libre de controles hegemónicos que posibilita la convergencia de la acción transformadora también a nivel institucional.

De esta forma, igualmente, se proyectan las bases del Estado plurinacional, entendido como un Estado multiétnico, una organización política y administrativa bajo la forma de autonomías: departamental, regional, municipal, indígena y campesina (caso de Bolivia), del paradigma del Estado nacional hacia el Estado plurinacional.

Este *Constitucionalismo pluralista* conlleva además nuevos y originales elementos ya que:

- Consagra, desarrolla e implementa la democracia participativa y comunitaria: multiplicidad de control social bajo la forma de legitimación democrática;
- Introduce e institucionaliza "instituciones paralelas de control basadas en la participación popular: 'Poder Ciudadano' (Venezuela), 'Control Social' (Bolivia) y El 'Quinto Poder' (Ecuador)";
- Reconoce nuevas subjetividades: del individuo (sujeto privado), de la comunidad, de sujetos colectivos descolonizados, mayorías sociales, pueblos originarios;
- Revaloriza una racionalidad alternativa inspirada en la cosmovisión indígena, es decir, se da la transposición de la racionalidad colonizadora lógico-instrumental de la modernidad iluminista por la racionalidad andina; lo que conlleva la ruptura del paradigma de fundamentación filosófica, de visión antropocéntrica, a favor de un "giro biocéntrico";

- Atribuye derechos propios a la naturaleza: una naturaleza no comprendida como "cosa" u objeto, sino como "espacio de vida" (*Pachamama*), como en el caso de Ecuador;
- Otorga derechos al desarrollo del "buen vivir" (*Sumak kawsay*): una visión integral "pos-capitalista" de la convivencia humana y social con la naturaleza;
- Se proyecta en el ámbito de la naturaleza y de la educación por la opción de una ética de la interculturalidad, que respeta la diversidad cultural, social, política; por último,

Finalmente, para concluir nuestra reflexión acerca de este *Constitucionalismo pluralista*, es importante resaltar la trascendencia y centralidad de la fuerza del desplazamiento epistemológico que éste implica, pues va desde del monismo político y jurídico hacia la incorporación y práctica de un pluralismo jurídico, de tipo innovador; privilegiando, además, el igualitarismo judicial, la concomitancia y la convivencia entre diversas instancias de jurisdicción y juzgado en la resolución de los conflictos.

Referencias Bibliográficas

Alba, Oscar e Castro, Sergio (2011), *Pluralismo Jurídico e Interculturalidad*. Sucre: Comisión de Justicia de la Asamblea Constituyente.

Ávila Santamaria, Ramiro (2011), *El neoconstitucionalismo transformador*: *El Estado y el derecho en la Constitución de 2008.* Quito: Abya Yala.

Bernal Mansilla, Boris (2014), "El Pluralismo Jurídico". *La Gazeta Jurídica*, 11 de marzo 2014, consultado a 02.06.2014 en http://204.11.233.254/suplementos/la_gaceta_juridica/Pluralismo-Juridico_0_2012798781.html.

Carbonell, Miguel (Ed.) (2006), *Neoconstitucionalismo(s).* Trotta: Madrid.

Carbonell, Miguel y Otros (2007), *Teoría del Neoconstitucionalismo. Ensayos Escogidos*. Madrid: Trotta; México: UNAM.

Castro-Gomez, Santiago e Grosfoguel, Ramón (2007), "Prólogo", *in* Castro-Gomez, Santiago e Grosfoguel, Ramón (Org.) (2007) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más Allá del Capitalismo Global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; IESC;Pontifícia Universidad Javeriana.

Chivi Vargas, Idón M. (2009a), "Os caminhos da descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia", *in*: Ricardo Verdum (Org.). *Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: IES, 151-166.

Chivi Vargas, Idón M. (2009b), *Constitucionalismo emancipador y desarrollo normativo:*

desafíos de la Asamblea Legislativa Plurinacional. Texto Inédito. Bolivia.

Clavero, Bartolomé de (2009), *Bolívia entre constitucionalismo colonial y constitucionalismo emancipador.* Consultado a 20.02.2015, en http://www.rebelion.org/docs/85079.pdf

Gargarella, Roberto (2013), *Nuevo* Constitucionalismo Latinoamericano y Derechos Indígenas. Una breve introducción. *Boletín Onteaiken* nº 15.

Grijalva Jiménez, Agustin (2012), *Constitucionalismo en Ecuador*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.

Grosfoguel, Ramón (2007), "Entrevista a Ramón Grosfoguel", *Polis, 18*, consultado a 02.06.2014 en http://polis.revues.org/4040

Grosfoguel, Ramón. (2010), "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudospós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *in* Sousa Santos, Boaventura e Menezes, Maria Paula (Orgs.) (2010), *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez.

Häberle, Peter (1997), *Hermenêutica constitucional. A Sociedade aberta dos Intérpretes da Constituição*: *contribuição para a interpretação pluralista e 'procedimental' da Constituição.* Porto alegre: Sergio Fabris.

Ibarra, Hernán (2010), *Visión histórico-política de la Constitución del 2008*. Quito: CAAP.

Lacerda, Rosane Freire (2014), "*Volveré, y Seré Millones*"*: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino-Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação.* Brasília: UnB. Tesis de Doctorado.

Martinez Dalmau, Rubén (2008a), "Assembleas constituyentes e novo constitucionalismo en America Latina*", Tempo Exterior,* n.º 17, jul./dez.

Martinez Dalmau, Rubén (2008b), *El nuevo constitucionalismo Latinoamericano y el proyecto de Constitución de Ecuador de 2008*. In: Alter Justicia. Guayaquil: Universidad de Guayaquil/ FJCSP, 1, 17-28.

Viciano Pastor, Roberto e Martinez Dalmau, Rubén (2010), "Aspectos Generales del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*", in* Corte Constitucional del Ecuador para el periodo de transición, *El Nuevo Constitucionalismo en América latina*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.

Melo, Milena Petters (2013), "As Recentes Evoluções do Constitucionalismo na América Latina: Neoconstitucionalismo", *in* Wolkmer, Antonio Carlos e Melo, Milena Petters Melo (Orgs.) (2013), *Constitucionalismo Latino-americano: Tendências Contemporâneas.* Curitiba: Juruá.

Montaña Pinto, Juan (2012), *Teoría Utópica de las Fuentes del Derecho Ecuatoriano*. Quinto:

Corte Constitucional del Ecuador/Centro de Estudios y Difusión,

Negri, Antonio (2002), *O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&A.

Noguera Fernández, Alberto (2008), *Constitución, Plurinacionalidad Y Pluralismo Jurídico en Bolivia*. La Paz: Enlace.

Pazmiño Freire, Patricio. (2009), "Algunos elementos articuladores del nuevo constitucionalismo latinoamericano", *Cuadernos constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, 67-68, 27-54.

Pisarello, Gerardo (2014), *Procesos constituyentes*: caminos para la ruptura democrática. Madrid: Trotta.

Pozzolo, Susanna (2011), *Neoconstitucionalismo y Positivismo Jurídico*. Lima: Palestra Editores.

Quijano, Anibal (2010), "Colonialidade do Poder e Classificação Social" *in* Sousa Santos, Boaventura de; Menezes, Maria Paula (Orgs.) (2010a), *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez Editora.

Sousa Santos, Boaventura de (2010a), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* Sousa Santos, Boaventura e Menezes, Maria Paula (Orgs.) (2010), *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez.

Sousa Santos, Boaventura (2010b), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Buenos Aires: Antropofagia.

Sousa Santos, Boaventura (2012), *Pode o Constitucionalismo ser Transformador?* Alice CES, consultado a 20.02.2015, em https://www.youtube.com/watch?v=qNlfko3PxsM

Sousa Santos, Boaventura (2013), *Por qué Epistemologias del Sur?*, consultado a 20.02.215, em http://www.youtube.com/watch?v=WVtMzklvr7c

Torre Villar, Ernesto de La, García La Guardia, Jorge, Mario (1976), *Desarrollo histórico del Constitucionalismo Hispanoamericano.* México: Unam.

Vargas, José Luis (2012), "Pluralismo Jurídico en Bolivia". *La Razón. La Gaceta Jurídica*, consultado a 03.06.2014, em http://www.la-razon.com/suplementos/la_gaceta_juridica/Pluralismo-juridico-Bolivia_0_1710429045.html

Verdum, Ricardo (Org.) (2009), *Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina.* Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos.

Viciano Pastor, Roberto (Org.) (2012), *Estudios sobre el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. Valencia: Tirant Lo Blanch.

Wolkmer, Antonio Carlos (1989), *Constitucionalismo e direitos sociais no Brasil*. São Paulo: Acadêmica.

Wolkmer, Antonio Carlos, (2006), "Pluralismo Jurídico" *in* Barretto,Vicente de Paulo (Org..) (2006), *Dicionário* de *Filosofia* do *Direito*. Rio de Janeiro: Renovar/Unisinos.

Wolkmer, Antonio Carlos e Machado, Lucas (2011), "Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo latino-americano: Estado Plurinacional e Pluralismo Jurídico" *Revista Pensar*. Fortaleza: UNIFOR, 02, jul./dez, 371-408.

Wolkmer, Antonio Carlos; Veras Neto, Francisco Q.; Lixa, Ivone M. (Orgs.) (2012), *Pluralismo Jurídico: Os Novos caminhos da contemporaneidade*. 2ed. São Paulo: Saraiva.

Wolkmer, Antonio Carlos e Melo, Milena Petters Melo (Orgs.) (2013). *Constitucionalismo Latino-americano: Tendências Contemporâneas.* Curitiba: Juruá.

Wolkmer, Antonio Carlos (2015), *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 4. ed. São Paulo: Saraiva.

Yrigoyen Fajardo, Raquel (2011), "El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización" en Garavito, César (Org.), *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 139-159.

Yrigoyen Fajardo, Raquel (2006), "Hitos del Reconocimiento del Pluralismo Jurídico y el Derecho Indígena en las Políticas Indigenistas y el Constitucionalismo Andino", *in* Mikel Berraondo (Org.). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 537-567.

Da Epistemologia da Sustentabilidade Ambiental à Epistemologia da Sustentabilidade Humana: Novos Horizontes para se pensar e viver a Felicidade no Século XXI

Edson Marques Oliveira[1]

Resumo

Apresento uma reflexão sobre a passagem de um pensar a sustentabilidade como uma epistemologia centrada no meio ambiente, para um pensar a epistemologia da sustentabilidade humana que potencializa as ações individuais, mas não individualistas, visando à construção de ações e resultados coletivos e o bem comum, para hoje e futuras gerações se contrapondo a lógica do hiperconsumo que reforça a busca de uma felicidade paradoxal pautada num comportamento e cultura hedonista e consumista, o que leva a um estado falso de felicidade que na atualidade é renegado a mera auto-ajuda ou visão individualista. Proponho uma nova resignificação, onde a felicidade é vivenciada pelos sujeitos dentro dos padrões culturais e políticos de fato desejados e escolhidos pelos sujeitos e não plantadas pela mídia e manipulação do mercado ou do poder hegemônico de valores superficiais e alienantes. Apresento uma estratégia de desenvolvimento e aplicação da sustentabilidade humana através do quadrante vital, a saber: humano, social, espiritual e emocional.

Palavras-chave: sustentabilidade, sustentabilidade humana, felicidade, auto-organização social

Abstract

I present a reflection on the passage of a thinking sustainability as an epistemology centered environment for one think the epistemology of human sustainability that enhances individual actions, but not individualistic, aiming to build actions and collective outcomes and the common good, for today and future generations opposing the logic of hyper reinforces the pursuit of happiness guided in a paradoxical behavior and hedonistic and consumerist culture, which leads to a false state of happiness that today is a mere renegade self-help or individualistic view . I propose a new reframing, where happiness is experienced by the subjects within the desired and chosen by the subjects and not planted by the media and market manipulation or the hegemonic power of superficial values and alienating cultural and political fact patterns. Present a strategy for the development and application of human sustainability through the vital quadrant, namely: human, social, spiritual and emotional.

Keywords: sustainability, human sustainability, happiness, social self-organization

Resumen

Presento una reflexión sobre el paso de una sostenibilidad pensamiento como un entorno centrado en la epistemología para pensar la epistemología de la sostenibilidad humana que realza las acciones individuales, pero no individualista, con el objetivo de construir acciones y resultados colectivos y el bien común, para hoy y para las generaciones futuras se opone a la lógica de la hiper refuerza la búsqueda de la felicidad guiado en un comportamiento paradójico y la cultura hedonista y consumista, lo que conduce a un estado falso de la felicidad que hoy en día es una mera autoayuda renegado o visión individualista . Propongo un nuevo replanteamiento, donde la felicidad es experimentada por los sujetos dentro de la deseada y elegida por los sujetos y no plantadas por los medios de comunicación y la manipulación del mercado o del poder hegemónico de valores superficiales y alienantes patrones de hechos culturales y políticos. Presentar una estrategia para el desarrollo y la aplicación de la sostenibilidad humana a través del cuadrante de vital importancia, a saber: humano, social, espiritual y emocional.

Palabras clave: sostenibilidad, la sostenibilidad humana, la felicidad, la auto-organización social

1 Pós-doutorado, CES/Postrad – Universidade de Coimbra e pós-doutorando UFPR/ADM. Doutor em Serviço Social pela UNESP, Franca-SP, Brasil, Mestre em Serviço Social pela PUC-SP, e bacharel em Serviço Social pela FPSS-SP. Professor Associado da Unioeste, curso de Serviço Social, Campus Toledo-Paraná, Brasil, Coach e Trainer Coaching pela Lambent do Brasil e Neurocoaching pelo IBC. Apoio CAPES, Foudation, Ministry of Education of Brazil/DF 70040-120, Brasil processo número 9449/13-2.Grupo Gepec.

Introdução

Com a presente reflexão tenho como principal objetivo, fazer um exercício de tradução, no sentido proposto por Santos (2008) sobre os temas, sustentabilidade, felicidade e pobreza, face ao cenário do século XXI. Partindo da constatação de que, tanto o tema sustentabilidade e felicidade, tem sido abordados e disseminados de forma a se enquadrar na perspectiva do "pensamento ortopédico e razão indolente" (Santos, 2008), e principalmente a felicidade tem sido abundantemente explorada pelos livros de autoajuda, com poucas abordagens de maior solidez e pertinência (Schoch, 2011; Bok, 2012, Demo, 2001) e de sua relação com a chamada ciência da felicidade, ou Psicologia Positiva (Seligman, 2004, Lyubomirsky, 2008, Snyder e Lopez, 2009). Fazendo essa correlação com o uso e ampliação do conceito de sustentabilidade, procuro desenvolver um exercício que se enquadra na perspectiva das sociologias da ausência pela falta de uma reflexão mais efetiva e diferenciada (felicidade, pobreza e sustentabilidade) e das sociologias das emergências por ser uma temática de grande importância e que requer propostas de efetivação e transformação (sustentabilidade humana, psicologia positiva e estratégia do quadrante vital), e assim, pretendo contribuir para com uma ecologia de saberes e epistemologias do Sul. Para tanto, apresento quatro pontos chaves. Primeiro, apresento um esboço da cosmovisão e do enquadramento teórico que faço uso para análise proposta. Segundo, os principais elementos do emergir da sustentabilidade humana. Terceiro, resgato o conceito de felicidade, sua inserção paradoxal no mundo do hiperconsumo e sua relação com a questão da pobreza. Quarto apresento uma proposta, de desenvolvimento da sustentabilidade humana integrando a proposta da psicologia positiva, que é uma estratégia do quadrante vital como acelerador de uma educação e um autoaprendizado cotidiano da sustentabilidade humana e da felicidade plena. Finalizando faço algumas considerações finais.

1. Cosmovisão e enquadramento teórico de análise.

Gosto do modo como Maturana (1999 e 2001) trata o entendimento sobre produção de conhecimento e do significado das explicações científicas. Segundo esse autor, tudo é dito por um observador, e toda explicação científica é no fundo uma autobiografia, pois o observador, seja ele quem for, tem uma história de vida, uma trajetória, que marca sua vida e o seu viver e que limita e "contamina" o seu olhar, ou seja, "[...] somos nós, observadores, o ponto central da reflexão e o ponto de partida da reflexão." (Maturana, 2001:27). Nesse sentido, esse olhar é finito, tem seus limites, o limite do ser em seu viver cotidiano, então o explicar tem uma compreensão nesse limite, em outros termos. "O explicar é sempre uma reformulação da experiência [...] mas nem toda reformulação da experiência é uma explicação, uma explicação é uma reformulação da experiência aceita por um observador." (idem, 29). Maturana defende que a explicação científica só é validada quando a mesma está conectada com a vida, "A validade da ciência está em sua conexão com a vida cotidiana

[...]" (idem, 31). Dessa forma, ao fazer esse processo de tradução como observador que sou, tenho claro os meus limites e especificidades da experiência social como Brasileiro, que tem uma histórica de vida típica de um nordestino (Bahia, região nordeste) que vai viver com sua família na periferia de uma grande metrópole como São Paulo (na região sul do Brasil). Que teve em tenra idade uma experiência espiritual profunda com o cristianismo, que optou por trabalhar como assistente social, na área humana-social e posteriormente como pesquisador, professor, militante da economia solidária, especialista em empreendedorismo social e gestão de pessoas. É também pai, esposo, e cidadão. É com essa condição, posição e situação de vida (onde estou) e experiência de vida, (de onde venho) é que procuro desenhar uma cosmovisão que tem como base dois elementos fundamentais. O primeiro é a condição biológica e neural do ser humano, tenho dialogado com Maturana entre outros. A segunda é o entendimento que o ser humano é um ser simbólico, para tanto dialogo com a semiótica, principalmente em Charles S. Peirce. O espaço não permite aprofundar a visão ampla e complexa desses dois autores, mas apresento as ideias principais que tenho trabalhado e que permeiam a proposta da sustentabilidade humana, mas é importante ressaltar, que o dialogo, em si não significa total concordância com as ideias desses autores. Iniciando por Maturana, que considera o ser humano como um ser vivo que se difere dos demais seres vivos a partir da linguagem, e sua materialização se dá na emoção, ou seja:

> Por isso todo fazer humano se dá na linguagem, e que na vida dos seres humanos não se dá na linguagem não é fazer humano; ao mesmo tempo, como todo fazer humano se dá a partir de uma emoção, nada do que seja humano ocorre fora do entrelaçamento do linguajar com o emocionar e, portanto, o humano se vive sempre num conversar. (Maturana, 1999:175)

Essa perspectiva da importância da linguagem, é hoje vital para o entendimento das ações e inações dos seres humanos na complexidade do cenário do século XXI, em que muitos ainda temam em ficar numa leitura em que se reduz a relação do binômio, explorados e exploradores, ou nós contra eles, e a justificar sempre que o pobre é coitado e os ricos e empresários são os violões. A questão é que ao longo da história humana, as pessoas são influenciadas e influenciam algumas mais, outras menos, mas o fato é que todos têm escolhas, e podemos tomar decisões, independente das circunstâncias e dos recursos, enfim, a vida pode ser diferente. Tenho aprendido isso com a minha própria vida. Reforçando essa ideia, Charles C. Peirce, afirma que "[...] a minha linguagem é a soma total de mim próprio; pois o homem é o pensamento" (Pierce, 1998:57), nisso Pierce, ressalta que a palavra educa o homem, e o homem educa a palavra, o ser humano é um ser simbólico, é um ser semiótico. O que reforça o entendimento quanto a formação de suas ideias e identidade. "Já a identidade de um homem consiste na consistência do que ele faz e pensa, e a consistência é o caráter intelectual de uma coisa, ou seja, o seu exprimir alguma coisa."(idem, 58). Nisso, a vida é composto de vários signos, o que inclui a linguagem e os mais variados tipos de linguagem

que o ser humano vem criando. Para Pierce, Semiótica é o mesmo que lógica, onde se estuda todos os tipos de signos. Signo para esse autor é " [...] uma coisa que representa uma segunda coisa para uma terceira, o pensamento interpretante." (idem,105). E a forma de se estudar os signos passa por três conceitos fundamentais: qualidade, relação e representação. A primeira está relacionada à materialidade que o signo assume a segunda com a conexão de significado e sentido do signo, e a terceira, representação, que está no lugar de alguma outra coisa, que não é mesma, mas está além de sua primeira aparência. Nesse sentido, o signo é uma parte de um todo maior e de maior sentido e significado. Essa constitui a famosa tríade peicerciana, da primidade, segundidade e tercidade. E como o ser humano é por excelência um ser de linguagem a forma de produzir signos é infinita, complexa e profunda para formação do pensamento e consequentemente do agir humano. Novamente voltemos para Maturana, que nessa perspectiva, só que do ponto de vista biológico, o emocionar, é que da materialidade a linguagem e faz do ser humano, ser **ser humano**, o que leva o mesmo a viver imbricado com outros seres humanos. Em outras palavras, "Ser social envolve sempre ir com o outro, e só se vai livremente com quem se ama." (idem, 206). Esses apontamentos, tanto biológicos como semióticos são de máxima importância, pois, uma das principais características do cenário do Século XXI, é o poder que a mídia e as novas tecnologias de comunicação de massa têm sobre as pessoas, principalmente quanto à formulação de seu pensar e conseguintemente de seu agir, hoje mais do que em toda a história, principalmente no tocante ao processo de consumo isso é um fato inquestionável e factual, principalmente na constatação desse processo na alteração de valores, percepções e modos de vida e relações e experiências sociais. Tais pontos afetam profundamente as dimensões do entendimento das dimensões que quero a seguir trabalhar: sustentabilidade, felicidade e pobreza. A começar pela sustentabilidade.

2. O EMERGIR DA SUSTENTABILIDADE HUMANA – DE UMA EPISTEMOLOGIA AMBIENTAL A UMA EPISTEMOLOGIA HUMANO-SOCIAL.

A sustentabilidade apresenta várias alterações significativas ao longo do tempo. Segundo o Teólogo Leonardo Boff (Boff, 2012) a origem desse termo, sustentabilidade, remota ao século XVI decorrente as expansões marítimas tanto de Portugal como de Espanha, e segundo o autor, a primeira expressão de preocupação quanto ao uso da exploração de recursos naturais, vem da província de Saxônia na Alemanha em 1560, decorrente a preocupação com a extração de árvores, surge então a palavra alemã, *Nachhaltingkeit,* que significa, sustentabilidade. (Boff, 2012:32). No final dos anos de 1970, o planeta entra em crise no tocante as reservas energéticas naturais. O termo sustentabilidade surge no cenário internacional pela primeira vez no *Relatório Brundtland*, documento produzido a pedido da ONU em 1987, que apresentava o entendimento de sustentabilidade como uma ação presente, pensando nas gerações futuras. Nos anos seguintes e até o final do século XX, vários eventos mundiais vão ampliar essa noção de sustentabilidade. Mas é no início do

século XXI que o tema assume gradativamente novos contornos, sustentabilidade integral, local, global, e mais recentemente, sustentabilidade dos negócios, da sociedade, da vida, sustentabilidade financeira, etc. A partir dessa constatação, é possível mapear as seguintes fases de desenvolvimento do termo sustentabilidade: fase-1) 1960 a 1972, ênfase na questão ambiental; fase- 2) 1972 a 1997, com ênfase na sustentabilidade ambiental, fase- 3) 1997 – 2006, ampliação do termo sustentabilidade, aplicada tanto nos negócios, movimentos sociais, aspectos técnicos, financeiros, entre outros; fase-4) 2007 até os dias atuais, onde sua aplicação avança para outras dimensões, uma delas, a que estou defendendo, é a sustentabilidade humana. Neste sentido, sustentabilidade, apresenta-se como um conceito amplo, mas com uma essência evidente, desde as primeiras expressões no século XVI na Alemanha, ou seja, as ações presentes, sendo pensadas quanto aos seus resultados para garantir condições favoráveis de continuação da vida para as gerações futuras. Logo, sustentabilidade esta indo além da questão ambiental, econômica social, mas, sobretudo em relação à vida humana. No entanto, não basta criar leis, mecanismos tecnológicos, instituições de fiscalização, etc, sem atacar o verdadeiro problema, ou seja, o ser humano tem que ser um ser sustentável para com isso gerar sustentabilidade nas suas múltiplas formas. Mas o que seria essa sustentabilidade humana? É possível ser desenvolvida? Nas primeiras aproximações sobre esse tema (Cf. Oliveira, 2008 e Oliveira, 2013), pude observar que o ato de consumir, é sem dúvida um dos principais pontos que mais explica os impactos de uma sociedade que vem alimentando um imaginário social que conduz a determinados comportamos que estão cristalizados nos modos de vida e corroem a ética do viver em sociedade (Taylor, 2004). E essa construção do imaginário está intrinsecamente relacionada com os fatores semióticos e biológicos que me referi anteriormente, pois o consumo, os objetos, é associado há um estilo de vida, sentidos e significados que produzem cada vez mais uma relação afetiva, emocional com as coisas, com os bens e uma centralidade na busca da satisfação pessoal, centrada no eu e portanto, egoísta, narcisista. Nesse sentido, tanto a dimensão do comportamento, do político, do social e do econômico hoje, sem dúvida passa pela exploração e intensidade dos processos de comunicação e sua materialização nos processos de consumo. Um bom exemplo dessa ideia e constatação dos estudos de Gilles Lipovetsky, principalmente sobre A felicidade paradoxal, (Lipovetsky, 2007) onde o autor alerta quanto ao que está em desenvolvimento desde o início do século XX, a saber, uma tendência ao híperconsumo, que se agrava ainda mais com o fenômeno do crescimento de nações como a China e a Índia gerando ainda mais consumo, a situação da vida e do planeta tende a piorar, ou seja, “De um consumidor sujeito às coerções sociais da posição, passou-se a um híperconsumidor à espreita de experiências emocionais e de maior bem-estar, de qualidade de vida e de saúde, de marcas e de autenticidade, de imediatismo e de comunicação.” (Lipovetsky, 2007:15). Com isso, não é possível ignorar as forças que mobilizam as pessoas em nosso tempo, a busca pela falsa felicidade, que passa pela via do consumo descartável, pode levar a outro fator tão agravante quanto as questões ambientais, refiro-me a insustentabilidade humana, que leva a outras insustentabilidades, como a política, da solidariedade, da cooperação, etc. É desse redemoinho de constatações

e de insustentabilidades, que emerge a ideia de sustentabilidade humana, e que a meu ver pode ser entendido como as múltiplas dimensões do ser humano e o seu viver sendo uma questão complexa, o que requer uma visão sistêmica e holística profunda, e uma boa dose de pragmatismo responsável, é preciso ver o ser humano, como um ser produtor de linguagem, *autopoético*, Maturana (1999) e signos (Pierce, 1998), é um ser material e espiritual (Zohar e Marshall, 2006), é um ser emocional (Goleman, 1995), é um ser de consumo (Lipovetsy, 2007, 2010, 2013) um ser de mudanças (Kourilsky-Belliard, 2004), é um ser construtor de signos e ideologias (Pierce, 1998) é um ser de integração e vivência social (Goleman, 1995 e 2006, D'Araujo, 2003) é um ser de necessidades estruturais e políticas em busca de reconhecimento e autenticidade (Taylor, 2009). A visão é muito ampla e complexa. Resolvi então tentar sintetizar essa sustentabilidade humana em quatro grandes dimensões da vida humana. Que em tese, sendo desenvolvidas deliberadamente e cotidianamente, poderá produzir um ser individual melhor, mas com uma consciência de ações que produzem o bem comum e um mundo melhor, alterando com isso, o excesso de centralidade do eu, só para garantir os meus interesses, mas potencializando o eu que vê nos outros não um mero meio de viabilizar seus interesses, mas de potencializar a sua própria existência como membro de uma comunidade de seres da mesma espécie num mesmo eco-sistema-mundo que precisa ser conservado para dar continuidade a vida com dignidade e justiça para todos. Nesse sentido a sustentabilidade humana pode ser visualizada e desenvolvida em quatro dimensões, que chamo de quadrante vital, a saber: a) capital e inteligência humana (educação, conhecimento, informação); b) Capital e Inteligência Social (capacidade de cooperar, ser solidário); c) Capital e inteligência espiritual (sentido, significa e transcendência do mundo material), d) capital e inteligência emocional (capacidade de auto controle, emocionar, ser compassivo, empático). Nesse sentido, entendo que sustentabilidade humana seja ***a capacidade de viver o hoje com justiça, dignidade, sobriedade, congruência e bem-estar para si, pensando nas gerações futuras, considerando as múltiplas áreas do viver humano.***[grifo nosso] A partir desse entendimento, passo a seguir a destacar, a relação da sustentabilidade humana com o tema felicidade e pobreza.

3. Da felicidade induzida, á felicidade conquistada: pobres humanos e humanos pobres.

Afirmei anteriormente que existe em curso uma felicidade induzida através do processo de híperconsumo que traz em sua esteira a busca desenfreada de uma felicidade paradoxal e superficial. O que pode ser visto pela proliferação de livros, cursos, palestras, sites, blogs, etc. O tema felicidade é amplo e antigo (Bok, 2012), e que vem desde os tempos de Aristóteles, na antiguidade, até os recentes estudos e descoberta da Neurociência em pleno século XXI. Sendo que, felicidade, na atualidade, está quase sempre tendo uma conotação hedonista (tudo pelo prazer), voltada e relacionado/conectado com o consumo, seja de bens ou serviços. E um consumo cada vez mais descartável, cada vez mais sem sentido. Segundo Lipovetsky

existe uma alteração do processo de consumo, onde saímos de uma ação de status, passando para uma ação emocional, ou seja, " Os bens mercantis funcionavam tendencialmente como símbolos de status, agora eles aparecem cada vez mais como serviços à pessoa (Lipovetsky, 2007:42). E isso gera uma "infelicidade" que supostamente poderá só ser sanada pela via do consumo, que por sua vez, não tem fim, pois o principal conceito é o da descartabilidade, da não duração e da "inovação", da novidade e necessidade de novas sensações, como fator primordial do viver, ou seja, "[...]. Esse estado não nos aproxima nem do inferno e nem do paraíso: define simplesmente o momento da felicidade paradoxal, da qual se desejaria tentar aqui descrever as sombras, mas também as luzes." (Lipovetsky, 2007:156). Mas é importante ressaltar, que existem outras formas de ver e entender a felicidade, como mostra Schoch sobre a história da felicidade, onde ressalta que em todas as épocas e escritos registrados sobre o assunto, desde os gregos até os dias atuais, felicidade está atrelada a quatro pontos fundamentais: 1) prazer, 2) desejo, 3) razão e 4) sofrimento, e ressalta, " Essas são as coisas com as quais contamos quando nos esforçamos para encontrar a felicidade [...] para ser feliz, temos de ser capazes de moderar prazer, controlar o desejo, transcender a razão (ou depender dela) e suportar o sofrimento." (Schoch, 2011:33). É importante essa visão, principalmente da busca pela felicidade através do moderar, controlar, transcender e suportar, pois eleva esse entendimento a um nível mais amplo, que a mera centralidade no eu, egocêntrica e superficial; e portanto leva a uma compreensão mais equilibrada e sensata, tanto sobre o entendimento, como na busca da felicidade, pois atender a todos os nossos desejos, para assim sermos felizes, é quase impossível, e até não salutar, pois pode levar ao que sinaliza Bosch (1998) a uma "felicidade absurda". Então é preciso resignificar o que é felicidade e o que de fato faz as pessoas felizes e com isso fugir das receitas da cultura-mundo, da lógica ortopédica e de auto-ajuda barata, tão disseminadas em nossos dias. Nesse sentido, proponho um conceito e entendimento de felicidade, não definitivo nem dono da verdade, mas como uma hipótese de trabalho, dentro da linha do que estou defendendo como sendo sustentabilidade humana, ou seja, ***ser feliz é estar bem, consigo, mas também com o seu entorno, com os seus amigos, familiares e demais cidadãos, e mais, saber conduzir a vida com equilíbrio sabendo lutar por sua felicidade sem com isso ceder aos encantos do consumo imediato e individualista, pois não podemos ser felizes num mundão injusto e desigual, pois fazemos parte desse mundo mesmo que o sistema capitalista do hiperconsumo diga que não***. [grifo nosso]. Esse conceito, ou hipótese de felicidade, chamo de felicidade plena. É plena, pois visa não só a minha felicidade de forma hedonista, mas também da minha comunidade, do meu próximo, em outros termos, busco o bem-comum. Por outro lado, é inegável que os impactos do processo de estímulo ao consumo e busca da felicidade paradoxal, sejam contraditórios, pois as classes abastadas enquanto se entregam as experiências emocionais mercantis, ou como Lipovetsky chama de "inferno climatizado", os pobres vivem a constatação cotidiana da erosão de suas vidas, que além de não terem acesso aos bens e consumo luminosos, não tem garantidos as necessidades básicas (Lipovetsky, 2007). Logo, pobreza e felicidade tem uma relação sociológica próxima

e paradoxal, visto pelo ângulo da sociedade do hiperconsumo. São poucos os estudos que fazem está análise, destaco o exemplar estudo de Balancho sobre pobreza e felicidade, onde reflete que as pessoas ricas têm indicadores concretos de medir a sua riqueza, mas e a riqueza psicológica e de bem estar, como pode ser medida? Nisso ressalta a autora. "Mais profundamente, são as pessoas que têm capacidade de ver o que há de melhor em atividades que consideram importantes e significativas, e concretizam atividades em que põem em ação os seus talentos e virtudes." (Balancho 2013:46), daí a constatação da pobreza dos ricos, e da riqueza dos pobres, ou ainda, da existência de humanos pobres e pobres humanos. Pobres que independentemente de sua miséria material, são ricos em espírito, em fé e esperança apesar das circunstâncias. E de ricos abastados, que são pobres perdidos em si mesmos, sem sentido maior e significado por suas vidas, coisa que o dinheiro não compra, mas só se encontra na vida simples, aberta ao mistério e encanto do desvelar da existência humana, no compartilhar e no reconhecimento do outro como membro da mesma espécie, ou como afirma Maturana no conceito de amor biológico. Nesse sentido, Balancho (2013) enfatiza que ao estudar a relação entre pobreza e felicidade, se percebe que o fator família é decisivo, pois é o grupo primário de socialização e de articulação para busca de soluções de sobrevivência materiais e de manutenção afetiva através de seus relacionamentos, e isso mesmo face ao desmantelamento dos grupos familiares tanto pelo novo papel da mulher no mercado de trabalho, os índices de separações e novas composições do que seja família. As conclusões do estudo sobre felicidade junto às famílias pobres em Portugal mostram que é importante o dinheiro, e auxilio governamental, mas sobretudo as pessoas tem valores, desejos e sobretudo vontade de agir sobre sua própria vida e destino, sem esses elementos ou forças pessoais não há alteração e nem felicidade genuína, "[...] **assim, mais dinheiro poderá aumentar a felicidade apenas se isso implicar evitar a pobreza e viver num contexto social de desenvolvimento.**" (Balancho, 2013:190) [grifo nosso]. Essa relação entre felicidade e pobreza mostra sua complexidade, multifacetada e paradoxal, pois ter mais nem sempre é ser mais feliz, mas sem ter as condições necessárias para bem-viver, também não é possível ser feliz. Nessa perspectiva é possível verificar que a Psicologia Positiva tem apresentando uma proposta interessante, que permite relacionar essa ideia de felicidade e sustentabilidade humana, e sinalizar assim, o que se vem chamando de ciência da felicidade, e no caso aqui proposto, uma ciência não ortopédica mas viável como uma epistemologia do sul. É o que procuro apresentar a seguir.

4. Por uma ciência da felicidade não ortopédica – o quadrante vital como estratégia de desenvolvimento da sustentabilidade humana.

A proposta da Psicologia Positiva é dar mais ênfase nos aspectos positivos e do quê pode ser desenvolvido nas pessoas para o seu melhor bem-estar, ao invés de trabalhar só o lado negativo, ou seja, as patologias que tornam as pessoas infelizes, daí o termo Psicologia Positiva. Essa perspectiva tem como precursor, Seligmam (Cf. Seligman, 2004) que identifica

que a felicidade pode ser atingida e estudada em três tipos e estilos de vida: a) vida com emoções positivas, b) vida envolvida e c) vida com propósitos. Estudos como de Lyubomirsky (Lyubomirsky, 2008), mostram que existe uma série de fatores que levam a felicidade, mas que cerca de 40% desses fatores estão relacionados a "atividade intencional" ou seja a felicidade pode e deve ser controlada, é possível ir além das circunstâncias para se sentir e ser feliz, o que encontra reforço no estudo " Dialética da Felicidade" feito por Pedro Demo, "[...] torna-se perceptível que felicidade depende em grande parte da sabedoria de cada um em tratar os problemas de modo construtivo." (Demo, 2001, v.III:32). Na atualidade existem várias abordagens da Psicologia Positiva, algumas inclusive ortopédicas, mas também existem estudos e propostas serias que são de grande valia para a análise e proposição que hora estou procurando apresentar. Entre esses estudos sérios, está a sistematização de Snyder e Lopez (2009), em específico a abordagem do sistema VAIS (Values in Action Inventtory of Strengths) proposto por Peterson e Seligmam onde foram detectados 24 indicadores de qualidade da felicidade, e foram agrupados em seis virtudes, a saber: Sabedoria e conhecimento: criatividade, curiosidade, abertura, amor por aprender e perspectiva; Coragem: bravura, persistência, integridade, vitalidade; Humanidade: amor, gentileza, inteligência social; Justiça: cidadania, imparcialidade, liderança; Temperança: perdão e compaixão, humildade e modéstia, prudência, autorregulação; Transcendência: apreciação da beleza e da excelência, gratidão, esperança, humor, espiritualidade. (Snyder e Lopez, 2009:66). Anteriormente destaquei quatro dimensões da sustentabilidade humana, que se caracteriza como um quadrante vital. Por vital entendo algo fundamental, basilar, mas que está relacionado a outras grandes dimensões, mas que em si, podem provocar uma reação auto-organizativa mais ampla para as demais dimensões da vida humana. Também designei esse quadrante vital composto por quatro capitais, referindo a algo de grande valor, e quatro inteligências, como habilidades que podem e devem ser desenvolvidas pelas pessoas cotidianamente, até chegar a uma sustentabilidade humana e felicidade plena. Seriam elas então. Capital e Inteligência: humana, social, espiritual e emocional. Estes elementos juntos denomino de quadrante vital da sustentabilidade humana, a seguir apresento melhor essa ideia e como a mesma se relaciona com a proposta da Psicologia Positiva.

5. Estratégia de aplicação do quadrante vital para o desenvolvimento da sustentabilidade humana e da felicidade plena.

Para não cair numa proposta tipo ortopédica, mas propor uma ação didática e dialógica, é preciso seguir alguns princípios norteadores. Primeiro, é preciso que as pessoa tenham o desejo profundo de querer fazer isso, mudar, deixar as ações egocêntricas e ver além. Segundo é preciso focar o que se quer mudar, e medir essa mudança. Terceiro, só é possível medir algo que se faz, então e preciso agir, e agir para melhorar o que foi estabelecido como foco. Quarto, esse agir e executar o processo de melhoria do capital, das habilidades da sustentabilidade humana e das virtudes, e dos indicadores de qualidade da felicidade, de

modo pragmaticamente responsável, tem que ter um prazo, um norte concreto de sua conquista. Nesse sentido, é que fiz uma fusão entre os indicadores e virtudes da Psicologia Positiva e o Quadrante Vital. Sendo que nos indicadores da felicidade para ficar mais coerente e balanceado ao quadrante vital, inclui mais oito indicadores. Para poder estabelecer um foco e posteriormente medir o desempenho da execução das ações de melhoria continua da sustentabilidade, criei um quadro de análise e qualificação dos dois conceitos. Como o espaço não permite mostrar o quadro todo, mas para fins didáticos, apresento, no quadro 01, a relação que fiz com um dos quadrantes, e as respectivas virtudes e indicadores, bem como a lógica de medir o que se tem que se trabalhar para o ser desenvolvido.

	Indicadores de felicidade	1	2	3	4
Capital e Inteligência: Emocional	Amar e ser amado				
	Bondade e generosidade				
	Autocontrole				
	Amor biológico, preservar a espécie				
	Disciplina auto-organização				
	Humildade e modéstia				
	Prudência e cautela				
	Capacidade de perdoar				

Quadro 01: Como medir a sustentabilidade humana e a felicidade.

Legenda das variáveis : 1 = muito insatisfatório, 2 = insatisfatório,3 = satisfatório, 4 = muito satisfatório.

A proposta, não é um tipo de receita, mas uma forma didática e auto-dialógica de aprendizado, onde se procura desenvolver uma ação, que responda a três questões motivadoras: 1) O que é preciso melhorar em minha sustentabilidade humana e felicidade?; 2) Como posso realizar essa melhora?; 3) Quando vou realizar essa melhoria? Ao sinalizar no quadro o nível de satisfação atual, é possível criar um plano de ação com a meta de chegar a um nível 4, muito satisfatório. As demais questões, 2 e 3, podem ser devidamente desenhadas a partir dessa **meta** os efeitos esperados são **impactos micro**, no pensar, no agir, e no relacionar-se com as pessoas, com o meio e consigo mesmo, sem cair no narcisismo; **impactos macro**, gerar relações sociais mais fraternas, prazerosas e fato mais solidarias. Esse plano, e essa análise, podem e devem ser atualizadas. É importante que periodicamente se avalie a trajetória tomada. Reflexões positivas e ricas elevam a ações saudáveis e transformadoras, do ser e da sociedade, é com essa hipótese que estou trabalhando.

6. Considerações finais

O principal propósito deste trabalho foi mostrar que está em curso uma mudança epistemológica do conceito de sustentabilidade, e que decorrente ao avanço e impactos do sistema capitalista em específico do processo de consumo, está alterando sensivelmente o modo de pensar, de valorizar e agir das pessoas. Onde outros conceitos como a felicidade são deturpados por esse processo de massificação do consumo. A questão é mais complexa ainda quando se relaciona essa constatação, a o estado de pobreza gerado pelas injustiças sociais, o que mostra que felicidade não pode ser plena com desigualdade entre seres da

mesma espécie humana que se diferencia pela linguagem e as emoções. Essas emoções por sua vez, são fortemente influenciadas por processos semióticos através dos meios de comunicação, afetando o modo de existir e interar das pessoas. Urge nesse sentido uma nova epistemologia da sustentabilidade. Apresentei a proposta da sustentabilidade humana, que aliada aos fundamentos da Psicologia Positiva pode contribuir para uma nova ciência da felicidade ou uma epistemologia da felicidade, onde a base é o quadrante vital da sustentabilidade humana, e das virtudes e indicadores de qualidade de felicidade. Fica como síntese que a felicidade para os ricos é incompleta havendo pobreza e miséria de membros da espécie humana e da degradação do meio em que vivemos. A felicidade dos pobres, não depende só de questões materiais, mas sem o necessário, a vida fica muito mais difícil, a felicidade também passa pelo ter, mas o ter com sustentabilidade, com equidade, com equilíbrio e bom censo. A pobreza dos ricos pode ser superada pela riqueza dos pobres, que é saber se contentar e viver bem com pouco, ou com o necessário. E o mundo, o planeta terra e a vida, são gratos. Sejamos seres sustentáveis, sejamos seres plenamente felizes, tornemos os outros também felizes. É o meu desejo. Quer compartilhar dele?

Referências Bibliográficas

Balancho, Leonor Segurado (2013), *Felicidade na pobreza: um olhar da Psicologia Positiva*. Curitiba: Juruá

Boff, Lonardo (2012), *Sustentabilidade: o que é – o que não é*. Rio de Janeiro: Vozes

Bok, Sissela (2012), *Explorando a felicidade: de Aristóteles à neurociência.* Rio de Janeiro: Tinta Negra

Bosch, Philippe Van Den (1998), *A filosofia e a felicidade*. São Paulo: Martins Fontes

D' Araujo, Maria Cecília (2003), *Capital social*.Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar

Demo, Pedro (2001), *Dialética da Felicidade.* Rio de Janeiro: Vozes, V. I,II e III.

Goleman, Daniel (1995), *Inteligência emocional: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*. Rio de Janeiro: Objetiva

Goleman, Daniel (2006), *Inteligência social: o poder das relações humanas.* Rio de Janeiro Elsevier,

Kourilsky-Belliard, Françoise (2004), *Do desejo ao prazer de mudar: compreender e provocar a mudan*ça. Barueri-SP: Manole,

Lipovetsky, Guilles (2007), *A felicidade paradoxal.* São Paulo: Cia das Letras,

Lipovetsky, Guilles (2010), *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada.* Lisboa, Portugal: Edições 70

Lipovetsky, Guilles (2013), *Era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.* Lisboa, Portugal, Edições 70

Lyubomirsky, Sonja. (2008), *A ciência da Felicidade.* Rio de Janeiro: Campus

Maturana, Humberto (1999), *A ontologia da realidade.* Belo Horizonte: UFMG

Maturana, Humberto.Congnição (2001), *Ciência e vida cotidiana.* Belo Horizonte: Ed. UFMG

Oliveira, Edson Marques (2013), "Uma análise Semiótica do filme o que te faz feliz do Pão de Açúcar". *in* Camargo, Hertz Wendel de; Fernadnes, Marcio. (Org.). A conquista do paraíso: representações midiáticas da felicidade. 1ed.Guarapoava: Unicentro, 2014, 23-43.

Oliveira, Edson Marques (2008), *Sustentabilidade Humana e o Quadrante Vital – o desafio do século XXI. in* II Seminário de Sustentabilidade, 2008, Curitiba: UNIFAE

Peirce, Charles Sanders (1998), *Antologia Filosófica.* Impressa Nacional casa da moeda, Portugal.

Santos, Boaventura de Souza (2008), "A filosofia à venda a douta ignorância e a aposta de Pascal", *Revista Critica de Ciências Sociais*, 80,11-43 (online), disponível em http://rcc.revvers.org/691, acesso em maio de 2014

Schoc, Richard (2011), *A história da (in) felicidade: três mil anos de busca por uma vida melhor.* Rio de Janeiro: Bestseller,

Snyder, C.R.; Lopez, Shane J. (2009), *Psicologia Positiva: uma abordagem cientifica e prática das qualidades humanas.* Porto Algre: Artmed

Seligman, Martin E.P. (2004), *Felicidade Autentica.* Rio de Janeiro: Objeitva

Taylor, Charles (2004), *Imaginários Sociais Modernos.* Lisboa, Ed: Texto e Gráfica

Zohar, Danah e Marshall, Ian (2006), *Capital Espiritual*. Rio de Janeiro: Best Seller.

Subsídio jusfilosófico sobre o *kairós* do direito à manifestação

Miguel da Costa Paiva Régio de Almeida[1]

Resumo

Assente numa abordagem jusfilosófica, discutimos cinco problemas atinentes à regulação do direito à manifestação, designadamente o artigo 45º, n.º 2 da Constituição da República Portuguesa e o Decreto-Lei n.º 406/74, de 29 de Agosto. Advogamos a conexão nuclear entre este direito e a liberdade de expressão, destarte criticando a sua excessiva e anacrónica regulação, especialmente no que toca ao aviso prévio e aos motivos de dissolução.

Há um tempo específico no direito à manifestação, e este não deverá ser restringido, mas protegido pela Ordem Jurídica, especialmente numa Era de Resistência, vivamente marcada por incontáveis *kairoí* de manifestações e comunidades por todo o Mundo. Não podemos pois permitir o destroçar de um modo legítimo de participação política direta, mormente o único modo de ter em consideração as minorias não representadas pela Ordem do Simbólico e subjugadas às demandas do Poder. A realização da Justiça está sempre ligada a todas as vozes que participam nos debates públicos e expressam a sua responsividade social àquela.

Palavras-chave: Direito à manifestação; Liberdade de Expressão; Democracia; Representação Social; Resistência.

Abstract

Based on a jusphilosphical approach, we discuss five problems related to the right to protest regulation, namely article 45º, no. 2 of the Portuguese Republic Constitution and the Law-Decree no. 406/74, of 29th August. We advocate the nuclear connection between this right to the freedom of expression, thus criticizing its excessive and anachronic regulation, especially in what regards to the previous warning and the dissolving grounds. There is a specific time in the right to protest, and it should not be restrained, but protected by the Juridical Order, especially in an Age of Resistance, lively marked by unaccountable kairoí of riots and communities all over the World. Thus we cannot let routing a legit mode of direct political participation, usually the only way of taking in account the minorities unrepresented by the Order of the Symbolic and subjugated to the demands of Power. The realization of Justice is always linked to all the voices that participate in the public debates and express their social responsiveness to it.

Keywords: Right to Protest; Freedom of Expression; Democracy; Social Representation; Resistance.

---

1 Ativista político; doutorando e mestre em Ciências Jurídico-Filosóficas pela *Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra*, onde também se licenciou em Direito e laborou como Monitor; foi Professor Assistente no *Instituto Superior Bissaya Barreto*. Conta ainda com várias formações em Direitos Humanos, ministradas pelo IGC e pelo EIUC. As suas áreas de investigação e corpo de trabalho fundem Direito Antigo, Filosofia dos Direitos Humanos, Pensamento Crítico do Direito e Filosofia Política.

Assumindo a Rua como "um valor e um espaço frágil" (Canotilho, 2010: 59) por ser onde a opinião pública abertamente se expressa, e vivendo um momento histórico em que se discute a refundação de paradigmas societários, revela-se premente mirar o direito à manifestação relevando a sua particular dimensão temporal de oportunidade e tempestividade, do *kairós* por oposição ao *kronos*. Ademais, deparamo-nos no ordenamento jurídico lusitano com distintos problemas resultantes de uma (in)compreensão miasmática do preceito constitucional, visível na esparsa e transviada discussão doutrinária, nos conservadores entendimentos jurisprudenciais e na prática policial dissonante[2], fazendo conflituar a obsolescência legal com a virtuosidade da *pólis* inclusiva e participada.

Urge pois (re)integrar o direito fundamental à manifestação (Boyer, 2000:675-678), imprescindível à conceção republicano-aristotélica de cidadania (Sousa, 2009:32-34; Canotilho, 2010:61) e relativamente ausente da quotidiana educação democrática (Jenkins e Wallace, 1996:204; Branson, 1998: 3; Anderson e Mendes, 2006:108-110), na prossecução da democracia participativa.[3] Ademais, lidamos atualmente com uma onda de Resistência mundializada, a qual, como expõe Costas Douzinas, surge não só como um facto, mas como direito, brotando de um sentido de (in)justiça social (Douzinas, 2013:95-96[4]). Pensar de que modo deve a Justiça lidar com a ação política é garante do apoio dos cidadãos na continuidade não só de uma comunidade política pluralista (Rosas, 2012:131), mas também das instituições jurídicas que a realizam, precavendo a inerente ossificação. O dever de manifestação surge-nos assim como que aparentado àqueloutro preconizado por Henry David Thoreau (1986:395): ocasionalmente *contra legem*, mas sempre *secundum ius*.

Destarte, cuidamos expor ao longo das linhas seguintes uma análise objetiva e jurisprudencialmente remissiva de cinco problemas do foro jurídico português, aspirando que tal aprendizagem possa ser partilhada – e superada – tanto pelas Epistemologias do Norte como pelas do Sul.

1. (Des)entendimentos e (in)compreensões no artigo 45º, n.º 2 da CRP[5]

Desde cedo que a Constituição da República Portuguesa (CRP) de 1976 foi considerada mais como um instrumento das pessoas no processo de transformação da sociedade do que uma estrutura para e do Poder. Orlando de Carvalho inclusive dizia-a inserida no processo de construção do Futuro, não sendo somente uma cristalização de princípios tradicionais

2 Vide o Relatório "Activistas do Movimento de Utentes dos Transportes da Área Metropolitana do Porto (MUT-AMP) por oposição ao Estado Português", do Observatório dos Direitos Humanos, e ainda o "Estudo INF-281/2007" da Inspeção-Geral da Administração Interna.

3 E indo ao encontro dos artigos 2º, *in fine*, 9º/c) e 73º/2 da Constituição da República Portuguesa.

4 Ouça-se também a sua *Annual Law Lecture 2013,* de 24.05.2013, intitulada "Is there a right to disobedience and resistance?": Birkbeck School of Law, University of London (2013). Página consultada a 15.07.2013, em http://backdoorbroadcasting.net/2013/05/costas-douzinas-is-there-a-right-to-disobedience-and-resistance.

5 *Artigo 45º* (Direito de reunião e de manifestação) *1. Os cidadãos têm o direito de se reunir, pacificamente e sem armas, mesmo em lugares abertos ao público, sem necessidade de qualquer autorização. 2. A todos os cidadãos é reconhecido o direito de manifestação.*

(Carvalho, 1981:223-224). É neste contexto que, consagrados conjuntamente nesta Lei Fundamental[6] – e não obstante a sua distinta substância (Boyer, 2000:685) –, os direitos de reunião e de manifestação partilham já de uma intimidade cronológica[7], sendo ambos tidos como aspetos fundamentais para a realização da dignidade humana. Estes direitos são comummente caracterizados recorrendo à noção de Gomes Canotilho e Vital Moreira (Canotilho e Moreira, 2007: 638; Ramos, 1989: 372-373; nesse sentido Correia, 2006: 34; Parecer PGR n.º 83/2005: 9), tendo como componentes:

> (*a*) liberdade de reunião (e de manifestação), ou seja, direito de reunir-se com outrem (ou de manifestar-se), sem impedimento e, desde logo, sem necessidade de autorização prévia quer quanto à liberdade de *convocar* reuniões ou manifestações quer quanto à liberdade de nelas *participar* (nº 1, *in fine*); (*b*) direito de não ser perturbado por outrem no exercício desse direito, incluindo o direito à protecção do Estado contra ataques ou ofensas de terceiros […]; (*c*) direito à utilização de locais e vias públicas, sem outras limitações que as decorrentes da salvaguarda de outros direitos fundamentais que com aquele colidam; (*d*) direito à autodeterminação do local, hora, forma e conteúdo.

Posto este consenso primevo, brotam as divergências.

1º Problema

Principiamos contrapondo duas distintas e concorrentes perceções acerca da essência do direito à manifestação: se por um lado, (1) derivada daquela enunciada associação entre os dois, há quem propugne – Jorge Miranda, Rui Medeiros, Miranda de Sousa, Sérvulo Correia, Francisco de Sousa – que o direito à manifestação é principalmente um direito de reunião qualificado; por outro, (2) há quem – Gomes Canotilho, Vital Moreira, Eduardo Baptista – repute que o direito de manifestação é uma extensão nuclear e qualificada do direito à liberdade de expressão (Miranda e Medeiros, 2005: 464; Sousa, 1988: 7; Correia, 2006: 37; Sousa, 2009:14-15, 18-20, 59; Canotilho e Moreira, 2007:636; Baptista, 2006:11-16). Esta visão é encontrada também no Direito Comparado: se por exemplo nos EUA e em França aquele direito é associado à liberdade de expressão, já na Alemanha e em Itália é-o à liberdade de reunião (Boyer, 2000:681-685).

Esta segunda posição é também a por nós perfilhada. Os direitos de reunião e de manifestação

6 No que à discussão na Assembleia Constituinte diz respeito, esta positivação contou com o consenso dos então deputados Freitas do Amaral, Vital Moreira, José Luís Nunes e Jorge Miranda, tendo o n.º 2 sido aprovado por unanimidade. Tal consagração revela unicamente que são direitos conexos, não implicando pois qualquer dependência. É de notar que já então Vital Moreira questionara a conformidade do Decreto-Lei n.º 406/74 (*infra* analisado) com a CRP, dada a restrição que o diploma impunha àquele direito fundamental. Vide *Diários da Assembleia Constituinte*, 41, sessão de 03.09.1975: 1161-1164; Ramos, 1989: 359-360; Baptista, 2006: 14, Nota 9.

7 Quanto ao direito de reunião, o legislador constituinte retomou a orientação determinada na Constituição de 1838, face aos retrocessos de 1911 e 1933. Vide Brito e Pereira, 1988: 43-47; Sousa, 1988: 5-6; Ramos, 1989: 352-360; Baptista, 2006: 24-29; Correia, 2006: 19-20; Sousa, 2009: 8-10.

são "direitos fundamentais democráticos" caracteristicamente enucleados numa matriz comunicacional (Sousa, 2009:52), podendo servir como meio de garantia de liberdades outras (política, sindical, religiosa *et caetera*) (Miranda e Medeiros, 2005: 465; Canotilho e Moreira, 2007:636; Sousa, 2009:48-59). É aliás consensual que aqueles direitos são inseparáveis da liberdade de expressão (Miranda e Medeiros, 2005:465; Baptista, 2006:75), que por seu lado, nomeadamente no que toca à sua matriz defensiva, encontra origem na liberdade de pensamento (Canotilho e Moreira, 2007:572), estando intimamente ligada à natureza social do ser humano, sendo um dos meios ao alcance dos cidadãos para a prática da democracia direta (Ramos, 1989:361-362; neste sentido Correia, 2006:59). Arguimos ademais que o Conselho Consultivo da Procuradoria-Geral da República reconheceu esta nevrálgica ligação do direito de manifestação à liberdade de expressão, enquanto direito fundamental pessoal e de liberdade, no seguimento da supracitada noção (Parecer PGR nº 83/2005:7). Por último, importa contar ainda com o argumento etimológico: se, por um lado, «reunir» deriva de *re-unare* (voltar a unir) e *ex-primere* significa fazer sair, pronunciar, articular, representar, reproduzir (designadamente pela escultura); por outro, *manifestare* [de *manus* (mão) + *fendo*] reporta-se a mostrar, revelar o que é palpável, evidente, dado como provado ou reconhecido (Torrinha, 1942; Ferreira, 2001) – visível se mostra o elo partilhado por «expressar» e «manifestar», não albergando o termo «reunir».

2º Problema

Correlacionada dúvida, e perpetuando a enunciada divisão doutrinal, é a de tomar o direito de manifestação como (1) de necessário exercício coletivo, derivado daquele entendimento enquanto direito de reunião qualificado, ou como (2) passível de prática individual, dado o aludido elo primacial com a liberdade de expressão (Brito e Pereira, 1988: 46; Sousa, 1988: 7; Ramos, 1989:365-366 e Notas 21-22; Miranda e Medeiros, 2005:465-466; Correia, 2006: 36-38; Canotilho e Moreira, 2007:636-637; Parecer PGR n.º 83/2005:9, Nota 20). Também aqui pugnamos pelo segundo entendimento, pois cabe à potestade individual do *civis* fazer valer a sua liberdade de expressão – e de pensamento – sem ter que se associar com os seus pares. Pouco valem os argumentos da falta de maturidade ou de consciência para com os manifestantes mais jovens, eventualmente instrumentalizáveis por terceiros: a inserção social na comunidade comunicativa acarreta a expressão da vontade individual, com todas as liberdades inerentes à de pensamento.

3º Problema

Inusitada interpretação é a de quem restringe a titularidade do direito à manifestação aos maiores de 16 anos, arguindo indispensável a imputabilidade criminal, pressupondo que o exercício daquele direito implica necessariamente riscos de abuso e agressão de bens jurídicos de terceiros, privilegiando estes perante aquele (Sousa, 1988: 15; Ramos, 1989:370, 387; e aparentemente neste sentido Sousa, 2009:73-74; em contrário vide Baptista, 2006:193-195, 353). Opinamos que esta é uma leitura restritiva do preceito constitucional, com o

intuito de "objetivar" a liberdade de manifestação circunscrevendo-a e fazendo-a depender do "reconhecimento comunitário", recorrendo ao critério da pacificidade, dito inerente ao princípio democrático-pluralista (Sousa, 1988:10).

Declinamos tal abordagem porque o enfoque do direito de manifestação radica na qualificada expressão que proporciona, extensão da liberdade de pensamento. Aquela interpretação conduz à criminalização da liberdade de manifestação, restringindo-a ao "confronto espiritual das ideias ou opiniões", sua "função natural", castração mais adequada a ditames ditatoriais e consequentemente anacrónica. Um menor de 16 anos, mormente não sendo ainda um cidadão de plena capacidade e responsabilidade, nem por isso perde a capacidade de autodeterminação e expressão enquanto sujeito, devendo poder fazê-lo de modo livre, para mais se inofensivamente. Urge aliás advertir contra a confusão terminológica mediaticamente divulgada, em que se deprecia o valor e o impacto das manifestações caracterizando-as como motins – aos quais cabe um específico quadro jurídico –, aparato que notoriamente macula um *modus* qualificado da "expressão coletiva de ideias".[8]

2. A questionável mobilização do DL n.º 406/74, de 29 de Agosto

A vigência deste Decreto-Lei anterior à CRP foi repetidamente validada (Pareceres PGR n.ºs 96/1983, 40/1989 e 83/2005), subsistindo todavia diversos problemas quanto aos seus preceitos, não consentâneos por inteiro com o posterior texto constitucional e erroneamente interpretados e mobilizados, tanto por alguma jurisprudência e doutrina como pelas autoridades policiais.[9] Focar-nos-emos somente no que se nos afiguram as suas duas maiores fraturas, discutindo mais a sua validade do que a eficácia.

4º Problema (artigos 1º a 3º)[10]

No que importa à exigência e caracterização do aviso prévio, note-se que, face à tipologia

8 Veja-se Kritzer (1977) onde se atenta como a erupção de violência em manifestações deriva da específica dialética circunstancialmente estabelecida com as forças policiais, causalidade singular que iliba o protesto político *per se* deste afamado preconceito.

9 Foi inclusive sentida necessidade de criar em 2008 *Normas técnicas para a actuação das forças de segurança no âmbito do exercício do direito de reunião e manifestação*, visando densificar a mobilização do DL e o respeito pelo preceito constitucional. Assume-se no seu preâmbulo não só o "dever geral de protecção", mas também o de "não ingerência", sob a égide de princípios fundamentais de atuação como os "da legalidade, proporcionalidade, igualdade, transparência, boa-fé e colaboração com os cidadãos e neutralidade" (§1) e ainda o "*pro libertate*" (§2).

10 *Artigo 1.º – 1. A todos os cidadãos é garantido o livre exercício do direito de se reunirem pacificamente em lugares públicos, abertos ao público e particulares, independentemente de autorizações, para fins não contrários à lei, à moral, aos direitos das pessoas singulares ou colectivas e à ordem e à tranquilidade públicas.* […]
Artigo 2.º – 1. As pessoas ou entidades que pretendam realizar reuniões, comícios, manifestações ou desfiles em lugares públicos ou abertos ao público deverão avisar por escrito e com a antecedência mínima de dois dias úteis o presidente da câmara municipal, conforme o local da aglomeração se situe ou não na capital do distrito. 2. O aviso deverá ser assinado por três dos promotores devidamente identificados pelo nome, profissão e morada ou, tratando-se de associações, pelas respectivas direcções. 3. A entidade que receber o aviso passará recibo comprovativo da sua recepção.
Artigo 3.º – 1. O aviso a que alude o artigo anterior deverá ainda conter a indicação da hora, do local e do objecto da reunião e, quando se trate de manifestações ou desfiles, a indicação do trajecto a seguir. 2. As autoridades competentes só poderão impedir as reuniões cujo objecto ou fim contrarie o disposto no artigo 1.º, entendendo-se que não são levantadas quaisquer objecções, nos termos dos artigos 1.º, 6.º, 9.º e 13.º, se estas não forem entregues por escrito nas moradas indicadas pelos promotores no prazo de vinte e quatro horas.

autorização prévia/comunicação prévia/plena liberdade no exercício dos direitos de reunião e de manifestação, o legislador optou pelo intermédio por ser o que melhor trata a dialética Liberdade/Segurança (Parecer PGR n.º 83/2005:16). Tornou-se assente que o famigerado "dever" de pré-aviso visa não só assegurar o pacífico decorrer da manifestação e minimizar os eventuais danos resultantes para terceiros, mas impõe também ao Estado um dever de proteção da liberdade de manifestação (Canotilho e Moreira, 2007:639-640; Miranda e Medeiros, 2005:465; Baptista, 2006:279; Sousa, 2009:92-96). O busílis surge quanto às consequências que a não comunicação acarreta, qualificando-a retrospetivamente: quanto mais detalhada e formalizada a comunicação prévia, quanto mais pesadas as sanções para a sua falta, melhor se deverá falar em *autorização prévia*, o que coloca outro anacronismo político-jurídico.

Há pois quem opine que a obrigação de comunicar está restrita aos casos em que se justifique tal necessidade, dado que o *télos* é preventivo e não repressivo, pelo que a constituição em crime de uma manifestação inofensiva pela simples ausência de comunicação seria absurda.[11] Mas há também quem tome o aviso como *conditio sine qua non* para o exercício do direito de manifestação e advogue a punição dos promotores pelo crime de desobediência (Sousa, 1988:16-18[12]). Já o Conselho Consultivo da PGR – justificando que o aviso prévio visa proteger a ordem e a tranquilidade públicas e o exercício livre de direitos e pressupondo que sem tal a manifestação é tendencialmente apta a provocar desordem e intranquilidade porque as autoridades não tiveram oportunidade de tomar medidas adequadas – determina que o aviso é requisito indispensável para o exercício do direito de reunião em lugares públicos ou abertos ao público, a sua falta convolando a reunião num ato contrário à lei (1ª Conclusão do Parecer n.º 96/1983; 4ª Conclusão do Parecer n.º 40/1989; Baptista, 2006:287, Nota 617; Sousa, 2009:89-92, especialmente Notas 157-160; connosco convergentes vide Correia, 2006:70; e o §3 das *Normas técnicas…*).

Arguimos que semelhante censura do aviso prévio recondu-lo a um autoritário pedido de autorização (Baptista, 2006:209-213, 281, Nota 600), frustrando o que o direito à manifestação promove. Procurando-se a pidesca punição dos promotores, lança-se perseguição aos cidadãos que tomem a iniciativa de se expressar tempestivamente – mesmo que de forma pacífica e sem flagelo para terceiros –, desbaratando um direito inalienável de democrática participação política direta, ademais consentâneo com a imediata proteção constitucional dada à liberdade de expressão (artigo 37º, n.º 2 da CRP) e ao direito de participação na vida pública (artigo 48º, n.º 1 da CRP). O requisito legal do aviso prévio torna-se claramente manipulável, tolerando quem aplaude o *status quo* (não exigindo o aviso) e podendo

11 Assim correu a clarividente decisão tomada pelo Juiz do 1º Juízo do Tribunal de Polícia de Lisboa em 5.12.1983, tendo sido posteriormente criticada por ser ostensivamente *contra legem* (Ramos, 1989: 374), todavia *secundum ius* – defendemos nós – visto ir precisamente ao encontro do respeito pela essência do direito à manifestação (*Colectânea de Jurisprudência* (1984), Ano IX, Tomo I, Coimbra: Palácio da Justiça, 324; também neste sentido vide Brito e Pereira, 1988: 50-52, deduzindo a inconstitucionalidade do artigo 2º).

12 Releva aqui o Acórdão do Tribunal da Relação de Guimarães de 11.11.2009 (Processo 2264/06.7TAGMR.G1), que demarca a distinção entre as qualidades de promotor e as de mero participante de uma manifestação.

perseguir quem o contesta (demandando-o intransigentemente), apesar da igualdade dos modos de expressão.

5º Problema (artigos 5º e 15º)[13]

A dispersão de uma manifestação impõe um vero "estado de necessidade policial", pois releva-se a estrita proporcionalidade das diligências dada a teleologia preventiva das mesmas e não a prossecução repressiva e dissuasora a que frequentemente se assiste, respeito este demandado tanto pela PGR (veja-se a 5ª Conclusão do Parecer n.º 40/1989) como pela doutrina (Miranda e Medeiros, 2005: 466; Sousa, 2009: 145-166), tendo-se já reconhecido o excesso de discricionariedade do artigo 5º e a necessidade de consagrar os termos concretos da intervenção (Ramos, 1989:389). Ao invés do que bastas vezes ocorre, é irrazoável dispersar uma manifestação se a adoção da conduta criminal estiver restrita a um grupo limitado de manifestantes, sendo propício o seu isolamento e detenção ou o registo audiovisual para identificação dos prevaricadores caso estes se dispersem entre os manifestantes pacíficos (Parecer n.º 83/2005:39; Baptista, 2006:357, 374-375; Correia, 2006:78, 101-102; Sousa, 2009:80, Nota 144, e 135-142[14]).

Assaz problemática é a dispersão se espoletada pela falta de aviso prévio: num decurso pacífico, afiguram-se ilegítimas as ações interventivas por violação dos princípios da necessidade e proporcionalidade das medidas policiais (Canotilho e Moreira, 2007:640). Contudo, o Conselho Consultivo da PGR determinou a ilegalidade da reunião e da manifestação que não sejam previamente comunicadas, legitimando a prevenção policial dispersiva (Parecer n.º 40/1989: 4ª e 5ª Conclusões; Parecer n.º 83/2005:16-19), não obstante a opinião doutrinal em contrário (Canotilho e Moreira, 2007: 640; Miranda e Medeiros, 2005: 466; Sousa, 1988: 17-18; Sousa, 2009:98-99; Baptista, 2006:284-289). Estamos naturalmente com este grupo de opositores.

***

Podemos enfim concluir que este DL faz transparecer a ideia de uma tolerância administrativa[15]: *pace* Sérvulo Correia (2006:111), julgamos estar perante um "índice de

13 *Artigo 5.º – 1. As autoridades só poderão interromper a realização de reuniões, comícios, manifestações ou desfiles realizados em lugares públicos ou abertos ao público quando forem afastados da sua finalidade pela prática de actos contrários à lei ou à moral ou que perturbem grave e efectivamente a ordem e a tranquilidade públicas, o livre exercício dos direitos das pessoas ou infrinjam o disposto no n.º 2 do artigo 1º.* [...]
Artigo 15.º – 1. As autoridades que impeçam ou tentem impedir, fora do condicionalismo legal, o livre exercício do direito de reunião incorrerão na pena do artigo 291. [hoje artigo 369º/4, conjuntamente com o 386º] *do Código Penal e ficarão sujeitas a procedimento disciplinar. 2. Os contramanifestantes que interfiram nas reuniões, comícios, manifestações ou desfiles e impedindo ou tentando impedir o livre exercício do direito de reunião incorrerão nas sanções do artigo 329.* [hoje artigo 154º/1] *do Código Penal. 3. Aqueles que realizarem reuniões, comícios, manifestações ou desfiles contrariamente ao disposto neste diploma incorrerão no crime de desobediência qualificada.*

14 Vide também os §§15 e 19 das *Normas técnicas...*; os pontos 5.24, 5.31 e a 3ª Conclusão do supracitado "Estudo INF-281/2007"; e ainda o ponto 4.2.5 do "Estudo INF-246/2007".

15 Cogite-se ainda na sujeição da liberdade de manifestação/expressão a um horário (artigos 4º e 11º), exigência mitigada pela doutrina – Correia, 2006:65-66, 75. Sobre esta problemática com a indicação de crime de desobediência qualificada vide Fernandes, 2004:165-171.

deficiente saúde democrática" ao constatarmos um distanciar da intencionada proteção constitucional dada ao cidadão. Mais do que regulamentar, restringe os direitos de reunião e manifestação (neste sentido Brito e Pereira, 1988:48-52), indo contra o preceituado na Lei Fundamental que assume como "condição fundamental de consolidação do sistema democrático" a "participação ativa de homens e mulheres na vida política" (artigo 109º). Colide destarte com qualidades nevrálgicas e temporais do direito-dever de manifestação: o seu exercício oportuno no espaço público, mormente a Rua.

3. Epílogo

Discorremos sobre como o direito à manifestação é *conditio sine qua non* para a participação/atividade política societária hodierna, sendo que a sua privação conduz à absurda limitação face aos órgãos representantes e à condenação ao jugo de interesses privados, em detrimento do expresso interesse público/popular e da vontade majoritária dos cidadãos, tomando a cicuta condenatória a uma democracia instrumentalizada, longe tanto da transparente sociedade aberta popperiana como da deliberativa habermassiana. Alerta Ortega y Gasset que a Lição Histórica a tirar é a de que não se pode governar contra a *vox populi* (Gasset, 2000:129), estendendo nós tal sinalização para os flagelos da irrepresentação e ignorância violenta dos *homines sacri* hodiernos … que em potência podemos ser todos nós, como atentam Giorgio Agamben e Slavoj Žižek. Pelo contrário, e convivendo numa sociedade de reconhecida matriz comunicativa, há que atender ao alcance wittengensteiniano dos *multiversa* de cada um, e às diferentes resistências a que podem dar voz. Se a Democracia se caracteriza pela garantia da liberdade de expressão, então esta carreia um preço filosófico: a não discriminação de opiniões (Morgado, 2010:479-480).

Cabe à Ordem Jurídica tutelar devidamente o canal de manifestação da vontade popular no qual consiste o direito à manifestação, reconhecendo a sua tempestividade própria e os despropósitos da regulamentação lusitana. Enfim, no espírito do aconselhado por Stéphane Hessel (2010, 2013), cuidar do espaço onde é expressa a liberdade fundacional da Indignação, deixando livre a força motriz social dos ambiciosos cidadãos que se recusam a render e fomentando não só a participação direta na Democracia, mas também a dialética da Justiça que se aceita vigente, essa mesma que se enucleia em vários Ordenamentos e por estes é visada, impedindo a sua ossificação.

Problemática que se revela hoje ainda mais premente quando a sensação de *adikia* é uma constante (Douzinas, 2013:79-81), por todo o Mundo se assistindo a um *kairós* de Resistência, fruto do ciclo de manifestações principiado em 2010/2011 e que romperam diversos conjuntos de representações de subordinação (Hardt e Negri, 2012: 23; Douzinas, 2013:137-152). Porque indubitavelmente ligado ao *kairós* do direito de manifestação, vem o *kairós* (de recomposição) da comunidade (Hardt e Negri, 2012:24). Uma liberdade existencial (Douzinas, 2013:138) que incumbe ao Direito representar e validar, para que se assuma como emancipatório.

Referências bibliográficas

Anderson, Christopher; Mendes, Silvia (2006), "Learning to Lose: Election Outcomes, Democratic Experience and Political Protest Potential", *British Journal of Political Science*, 36 (1), 91-111.

Baptista, Eduardo Correia (2006), *Os Direitos de Reunião e de Manifestação no Direito Português*. Coimbra: Almedina.

Boyer, Alain (2000), "La liberté de manifestation en droit constitutionnel français", *Revue française de Droit constitutionnel*, 44, 675-706.

Branson, Margaret Stimman (1998),"The Role of Civic Education - A Forthcoming Education Policy Task Force Position Paper from the Communitarian Network". Página consultada a 16.02.2013, em http://www.civiced.org/papers/articles_role.html.

Brito, José de Sousa; Pereira, Rui Carlos (1988), "Sobre os direitos de reunião e manifestação", *Vértice*, 7, 43-54.

Canotilho, José Gomes (2010), "Uma peregrinação constitucional pela rua da interioridade", in José Gomes Canotilho *Admirar os Outros*. Coimbra: Almedina e Coimbra Editora, 59-64.

Canotilho, Gomes; Moreira, Vital (2007), *Constituição da República Portuguesa Anotada – Volume I*. Coimbra: Coimbra Editora [4ª Edição Revista].

Carvalho, Orlando de (1981). "The Constitution of the Republic of Portugal and the ownership of the means of production", *Boletim da Faculdade de Direito*, Universidade de Coimbra, 62, 223-229.

Constituição da República Portuguesa, VII Revisão Constitucional (2005).

Correia, Sérvulo (2006), *O Direito de Manifestação – Âmbito de Protecção e Restrições*. Coimbra: Almedina.

Decreto-Lei n.º 406/74, de 29 de Agosto. Diário da República n.º 201/74 – I Série, 1º Suplemento. Ministérios da Administração Interna e da Justiça. Lisboa.

Diários da Assembleia Constituinte, 41, I Série. Assembleia da República. Lisboa. Sessão de 03.09.1975, 1161-1164.

Douzinas, Costas (2013), *Philosophy and Resistance in the Crisis: Greece and the Future of Europe*. USA: Polity Press.

Fernandes, Plácido Conde (2004), "Direito fundamental de manifestação – Ausência de limitação horária – Interpretação conforme à Constituição dos arts. 4.º e 15.º, n.º 3, do Dec.-Lei n.º 406/74, de 29 de Agosto", *Revista do Ministério Público*, 98, 165-171.

Ferreira, António Gomes (2001), *Dicionário de Latim-Português*. Porto: Porto Editora [2ª Ed].

Gasset, Ortega y (2000), *La rebelión de las masas*. Buenos Aires: Colección Austral, 1937 [orig. 1927]. Trad. Port. *A rebelião das massas*. Lisboa: Relógio D'Água.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2012), *Declaration*. Consultado a 27.11.2013, em https://docs.google.com/folderview?id=0B3wk1OCg6qvRc0xWNHg3SGNGNHM&usp=drive_web.

Hessel, Stéphane (2010), *Indignez-vous!* Montpellier: Indigène Éditions.

Hessel, Stéphane (2013), *No os rindáis!* Barcelona: Ediciones Destino.

Inspeção-Geral da Administração Interna (2007), "Estudo INF-246/2007". Página consultada a 02.04.2013, em http://www.igai.pt/Atividade/Estudos/Pages/default.aspx.

Inspeção-Geral da Administração Interna (2007), "Estudo INF-281/2007". Página consultada a 02.04.2013, em http://www.igai.pt/Atividade/Estudos/Pages/default.aspx.

Jenkins, Craig; Wallace, Michael (1996), "The Generalized Action Potential of Protest Movements: The New Class, Social Trends, and Political Exclusion Explanations", *Sociological Forum*, 11(2), 183-207.

Kritzer, Herbert (1977), "Political Protest and Political Violence: A Nonrecursive Causal Model", *Social Forces*, 55(3), 630-640.

Miranda, Jorge; Medeiros, Rui (2005), *Constituição Portuguesa Anotada – Tomo I*. Coimbra: Coimbra Editora.

Morgado, Miguel (2010), "Filosofia política e democracia", *Análise Social*, 45(196), 467-489.

Normas técnicas para a actuação das forças de segurança no âmbito do exercício do direito de reunião e manifestação (2008). Ministério da Administração Interna. Lisboa.

Observatório dos Direitos Humanos (2010), Relatório "Activistas do Movimento de Utentes dos Transportes da Área Metropolitana do Porto (MUT-AMP) por oposição ao Estado Português". Página consultada a 02.04.2013, em http://www.observatoriodireitoshumanos.net/relatorios/Relatorio_DireitoReuniaoManifestacao.pdf.

Parecer da Procuradoria-Geral da República n.º 96/1983, Diário da República n.º 178 – I Série, 04.08.1983, 6684. Ministério da Administração Interna. Lisboa.

Parecer da Procuradoria-Geral da República n.º 40/1989, Diário da República n.º 73 – II Série, 28.03.1990, 3122. Ministério da Administração Interna. Lisboa.

Parecer da Procuradoria-Geral da República n.º 83/2005, Diário da República n.º 155 – II Série, 12.08.2008, 35847. Ministério da Administração Interna. Lisboa.

Ramos, Maria de Oliveira (1989), "O direito de manifestação", *Revista de História*, 09, 351-

391.

Rosas, João Cardoso (2012), *Concepções de Justiça*. Lisboa: Edições 70.

Sousa, António Francisco de (2009),*Direito de reunião e de manifestação*. Lisboa: Quid Juris.

Sousa, João Miranda de (1988), "O direito de manifestação", *Boletim do Ministério de Justiça*, 375, 5-26.

Thoreau, Henry David (1986), "Civil Disobedience", in *Walden and Civil Disobedience*. USA: Penguin Classics, 383-413 [orig. 1849, "Resistance to Civil Government", *Aesthetic Papers*].

Torrinha, Francisco (1942), *Dicionário Latino-Português*. Porto: Marânus [2ª Edição].

El oprobioso recuerdo de las víctimas de la violencia en México: un memorial sin memoria

Carolina Robledo Silvestre[1]

Resumen

Como parte de un proceso paulatino de incorporación de las víctimas al discurso de seguridad nacional, el Gobierno Mexicano construyó en 2012 un memorial a las víctimas de la violencia. El monumento fue rechazado por los colectivos de víctimas por considerarlo fruto de un proceso antidemocrático y clientelar.

Hasta entonces, las víctimas habían sido ignoradas tras los discursos legitimadores de la guerra, y vagamente reconocidas bajo la etiqueta de "daños colaterales". Con los años, esta situación se ha revertido en el discurso pero no en la práctica, que sostiene formas generalizadas de impunidad y violación a los derechos fundamentales.

Este caso nos permite reconocer un proceso vigente de disputa por la memoria en el seno de una sociedad militarizada, que sostiene formas excluyentes de estratificación del duelo. Al mismo tiempo nos permite asistir a una lección histórica por parte de las víctimas, quienes ante la imposición de una memoria oficial, adelantan sus propios procesos de memoria, ampliando los marcos de reconocimiento en el México actual.

Palabras clave: Víctimas, violencia, memoria, ausencias, México, guerra contra el narcotráfico.

Resumo

Como parte de um processo gradual de incorporação das vítimas numa estratégia inserida na segurança nacional, o Governo Mexicano construiu em 2012 um memorial às vítimas de violência. O memorial foi rejeitado pelos grupos de vítimas por ser o resultado de um processo considerado antidemocrático e de clientelismo puro.

Até então, as vítimas tinham sido ignoradas após os discursos de legitimação da guerra, e vagamente reconhecidas sob o rótulo de "danos colaterais". Ao longo dos anos, esta situação inverteu-se em termos de discurso, mas não na prática, pois mantem-se as formas generalizadas de impunidade e violação de direitos fundamentais das vitimas.

Este caso permite-nos reconhecer a memória dum processo atual de disputa dentro de uma sociedade militarizada mantendo formas exclusivas de estratificação de luto e ao mesmo tempo, permite-nos assistir a uma lição de história pelas vítimas, que antes da imposição de uma memória oficial, devam sim promover os seus próprios processos de memória, criando estrturas de reconhecimento na sociedade Mexicana actual.

Palavras-chave: Vítimas, violência, memória, ausências, México, guerra contra as drogas.

Abstract

As part of a gradual process of incorporation of the victims to the discourse of national security, the Mexican government built in 2012 a memorial to the victims of violence. The memorial was rejected by the groups of victims to be the result of a process considered undemocratic.

Until then, the victims had been ignored after the legitimating discourses of war, and vaguely recognized under the label of "collateral damage." Over the years, this situation has been reversed in speech but not in practice, holding generalized forms of impunity and violation of fundamental rights.

This case allows us to recognize a current dispute process memory within a militarized society holding exclusive forms of stratification of mourning. At the same time enables us to attend a history lesson by the victims, who before the imposition of an official memory, advance their own memory processes, expanding recognition frameworks in today's Mexico.

Keywords: Victims, violence, memory, absences, Mexico, war in drugs.

---

1 Periodista colombiana, Maestra en Desarrollo Regional por el Colegio de la Frontera Norte, Doctora en Sociología por el Colegio de México. Desarrolla investigaciones en el campo de las ciencias sociales en torno a temas de violencia, victimización, duelo, muerte e identidades colectivas. Actualmente se desempeña como investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California y como docente en la Facultad de Ciencias Humanas de la misma universidad. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y participa en medios de comunicación de su país natal.

La Historia con mayúscula es un hueco negro,
con minúsculas, un ring de boxeo
donde los contendientes juegan ajedrez a batazos.
Eliseo Alberto (2010: 40)

En el campo simbólico de la violencia, los flujos norte-sur y sur-sur intervienen configurando discursos y prácticas con que los actores se juegan los marcos de la memoria en la disputa por hacer pesente lo que ha quedado ausente en el mundo social. El Memorial de la Violencia construido por el Gobierno Federal de México hace un par de años permite identificar cómo sucede este proceso. Por un lado, representa los intereses impuestos desde un norte que promueve la guerra al tiempo que integra el discurso de los derechos humanos. Por el otro, origina una resistencia por parte de las víctimas que bebe de las experiencias del sur lecciones alternativas para vivir el duelo colectivo y recordar a los ausentes.

Desde la sociología de las ausencias, podemos identificar en estas alternativas de memoria la posibilidad de reconocer diferentes formas de tramitar el dolor, experimentar el tiempo y el recuerdo, y promover espacios de justicia para aquellos que sufren los efectos de una política de securitización que se impome en México durante los últimos años.

La construcción del Memorial de la Violencia por parte del Gobierno Federal nos permite desentrañar las formas en que los gobiernos democráticos de América Latina hacen frente a las consecuencias humanas de sus guerras en lo que podríamos llamar la violencia post-política (o post Guerra Fría). Por un lado, sintetiza la lucha por los marcos colectivos de la memoria, es decir, los marcos de la exclusión y la distribución del valor de las vidas perdidas (Butler, 2006) y por otro, nos permite identificar en el recuerdo un activo político de gran peso en la construcción del proyecto nacional. Para poder comprender cómo es que este Memorial representa un espacio de disputa, será necesario entender primero el contexto en el que fue construido.

En México la palabra guerra se hizo cotidiana desde inicios del 2007, cuando el Presidente Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) decidió declarar una ofensiva militar a la llamada "delincuencia organizada", "el narcotráfico" y/o "las drogas", sin que entre ellos se hubiesen definido contornos nítidos[2]. A partir de entonces se han encontrado en México 4,000 cuerpos en 400 fosas comunes (Castillo, 2014), al menos 40,000 personas han muerto de manera violenta y otras 23,000 han desaparecido[3]. ¿Quiénes son estos muertos, estos desaparecidos,

2 La cooperación de México con EEUU en el propósito de combatir el narcotráfico se inaugura con la firma del Convenio para la Cooperación en la Lucha contra el Narcotráfico, en 1989. Desde entonces México incorporó el combate a las drogas en su agenda de seguridad nacional y de política exterior.

3 La imputación de estos hechos al crimen organizado es una cuestión compleja de resolver, dado que no se cuentan con datos empíricos que permitan comprobar qué porcentaje de asesinatos, desapariciones y secuestros correspondan a esta modalidad de violencia. Las cifras son uno de los grandes problemas con que cuenta hoy México para empezar a construir un proceso de memoria.

estos cuerpos apilados en la tierra sin nombre? Son preguntas que no ha logrado responder México como sociedad y cuyas respuestas son el centro de la disputa por la memoria.

En este contexto de terror, la memoria tendría la responsabilidad de construirse en virtud de las víctimas y en respuesta a la amenaza que impone el olvido (De Zan, 2008). Pero lo tradicional en tiempos de guerra, y México no es la excepción, ha sido que la memoria esté sitiada por una política de silencio de las élites dominantes, en el propósito de mantener estados de pacificación y estabilidad social. Para lograrlo, la educación institucionalizada y la práctica militar son aliados estratégicos del proyecto pacificador.

Así, la práctica militar se impuso como la fórmula para contrarrestar la violencia desatada en el país a partir del año 2006 en conjunto con un discurso descalificador de las vidas perdidas bajo la proscripción de sus identidades. Forzados precisamente por el silencio, el estigma y la imposibilidad de acceder a la justicia[4], las víctimas empezaron a ocupar el espacio público a partir del año 2011, permitiendo que desaparecidos y muertos reclamaran una identidad más allá de su existencia como estadísticas.

En especial, la muerte del hijo del escritor Javier Sicilia, sirvió para desafiar el silencio que hasta entonces mantenía excluida la voz de los afectados por la violencia. La reputación social del escritor en el espacio público fue transferida a su hijo asesinado, en un acto de legitimación de la víctima. La muerte del joven Sicilia hizo posible que el Movimiento Nacional por la Paz, fundado por su padre, evocara la calidad de “inocente” de las víctimas sin importar de quién se tratara. A través de la indignación y la puesta en escena del dolor en el espacio público, fue posible empezar a considerar las vidas perdidas como un sacrificio de toda la sociedad y no sólo de unos cuantos (Butler, 2006, 2010).

Ante el reclamo de las víctimas, el Gobierno Mexicano se vio obligado a adoptar nuevas actitudes, siendo el Memorial un acto emblemático que representó sus intenciones y sus intereses. Esta acción debe leerse como un acto de respuesta a la protesta de las víctimas, pero también como una respuesta a otros fenómenos que van más allá del campo de disputa que éstas construyen. El primero de ellos, es la presión ejercida desde el norte en materia de derechos humanos relativos a las guerras emprendidas a su favor. Y el segundo, es la oportunidad de capitalizar el recuerdo para fortalecer el proyecto pacificador de nación que se defiende con la acción armada (Da Silva, 2010).

Estos procesos confluyen en la decisión de edificar el Memorial de la Violencia, dado que la memoria es un activo político en el que se juega la legitimidad del gobierno, de las víctimas y del proyecto mismo de nación. Y esto explica, en buena medida, la urgencia del gobierno de Felipe Calderón por construir el Memorial para las víctimas de la violencia antes de dejar

4 El funcionamiento del sistema de justicia mexicano no ofrece muchas esperanzas a las víctimas, por lo que muchas de ellas (el 85%) no acuden a denunciar los delitos. Las razones van desde el trato vejatorio que éstas reciben de los funcionarios públicos hasta la realidad del propio sistema: el 99% de los delincuentes no terminan condenados; 92% de las audiencias en los procesos penales se desarrollan sin la presencia del juez; 60% de las órdenes de aprehensión no se cumplen y; el 40% de los presos no han recibido una sentencia condenatoria (Carbonell y Ochoa, 2008).

su cargo en 2012.

Los marcos de la disputa en México

Este intento por edificar una memoria en torno a los hechos violentos no ha sido el primero impulsado por el Gobierno Mexicano en épocas recientes. Después de setenta años de represión y silencio sistemático por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el primer gobierno de la transición democrática, elegido en el año 2000, promovió un proceso para recuperar la memoria de la llamada Guerra Sucia de los años setenta. El resultado fue desalentador: los familiares de las víctimas de desaparición, tortura y asesinato cometidos por las autoridades siguen esperando justicia cuarenta años después (Martinelli y Ovalle, 2012). Los perpetradores de los crímenes siguen impunes y el Gobierno Mexicano no ha declarado su responsabilidad de manera pública por las acciones represivas de la lucha contra-revolucionaria[5].

El Memorial a las Víctimas de la Violencia de la llamada Guerra contra las Drogas parece correr una suerte similar, dejándonos en evidencia patrones subyacentes a la disputa por la memoria en las últimas décadas. Una vez aceptada la memoria como un recurso político estratégico, los gobiernos latinoamericanos se han volcado a su recuperación asumiendo una posición táctica de pacificación.

Pensemos en las estrategias desarrolladas por el Gobierno Mexicano en décadas recientes para entender a qué apunta esta tendencia. El levantamiento zapatista de 1994, por poner un ejemplo, fue gestionado de manera estratégica respondiendo a la protección de los intereses económicos que en ese momento estaban representados en la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. El diálogo con la subversión fue la táctica que mejor respondió a la defensa de dichos intereses, y no necesariamente una respuesta altruista de los grupos en el poder.

Hoy en día, en el marco de la llamada Guerra contra las Drogas, el Gobierno Mexicano se ve cercado por una serie de exigencias a las que debe responder a fin de sostener su posición en un mundo globalizado. El caso de la Iniciativa Mérida[6] es bastante claro en este sentido. Entre los requisitos que impone Estados Unidos para la transferencia de recursos en la lucha contra

5 Entre los casos más recientes de represión en contra de líderes sociales Payán (2013) menciona a: Susana Chávez, una poeta y activista por los derechos humanos, asesinada en Ciudad Juárez en 2011. Su acción en el espacio público consistió en denunciar la impunidad en torno a los feminicidios ocurridos en esta ciudad de la frontera con Estados Unidos bajo el lema "ni una más". Josefina Reyes, asesinada en la misma ciudad en el año 2010, después de una larga carrera de activismo en la que denunció el abuso de la fuerza por parte de los cuerpos militares. Marisela Escobedo, asesinada en el mismo año también en Ciudad Juárez, hacía presencia en el espacio público desde el 2008, después de que su hija de 16 años fuera asesinada sin que sus responsables fueran castigados. Benjamín Lebaron, quien murió a los 32 años de edad en la ciudad de Chihuahua a manos de un comando armado del cártel que dominaba la plaza. Desde hace algunos años hacía presencia en el espacio público manifestándose en contra de las acciones criminales de los grupos armados que ejercían el poder en las colonias de esta ciudad.

6 La Iniciativa Mérida es un tratado internacional de seguridad establecido por los Estados Unidos en acuerdo con México y los países centroamericanos, para combatir el narcotráfico y el crimen organizado. La mayor parte del dinero otorgado por los Estados Unidos ha sido destinado a equipamiento y entrenamiento para las fuerzas armadas.

las drogas, se encuentra el resguardo de los derechos humanos por parte de las fuerzas de seguridad mexicanas (Rodríguez, 2010:63). Esto implica necesariamente que, en el marco de la acción militar que se sostiene con el apoyo del país norteamericano, el Gobierno Mexicano se vea obligado a considerar el aspecto de las víctimas y de los derechos humanos tanto en el discurso como en la práctica[7]. Por supuesto, en la realidad, lo que vemos es un discurso hegemónico de democracia, que impone las reglas del juego para integrar el antagonismo sin resolver los problemas de fondo que sostienen la impunidad y la distribución diferenciada del valor de las vidas perdidas (Butler, 2006).

El Memorial y sus detractores

En el primer Diálogo por la Paz llevado a cabo en 2011 entre el Gobierno Federal y las víctimas de la violencia representadas en el Movimiento Nacional por la Paz, el presidente se comprometió a adjudicar recursos provenientes de bienes confiscados a narcotraficantes para cumplir con el propósito de construir un espacio de memoria para los caídos en los últimos años de violencia.

El Memorial, construido con manos de soldados del ejército mexicano, se erigió como una serie de placas de acero entre una arboleda, aludiendo a la violencia como un "tema gigante y abierto en el tiempo" (Gaeta-Springall, 2012)[8], sin periodos ni historias específicas.

Esta abstracción de la violencia no permite reconocer en el Memorial el dolor que contiene la historia de mexicanos en los últimos años. Más allá de las citas de autores universales que tratan temas generales de sufrimiento, esperanza y paz, no hay una mención específica a los hechos acontecidos en México en los últimos años, un nombre, una pista, una señal que defina la ruta para entender lo que ha sucedido.

El rechazo de este proyecto por parte del Movimiento Nacional por la Paz[9] y de otras organizaciones de víctimas tuvo dos puntos principales de controversia. El primero de ellos era la ausencia de los nombres de las víctimas. Para el poeta Javier Sicilia, se trataba de una obligación del Estado el nombrar a las víctimas como un principio de recuperación de su dignidad. El segundo punto fue su ubicación en el Campo Marte, un sitio emblemático para

7 La visita del Grupo de Trabajo de la ONU sobre las Desapariciones Forzadas Involuntarias en marzo de 2011, en respuesta a una invitación del Gobierno federal Mexicano, sentó las bases para evaluar el estado del fenómeno en el país. El Grupo de Trabajo formuló una serie de recomendaciones que abarcan desde la prevención, investigación, sanción y reparación de las víctimas de desapariciones forzadas, hasta la protección de grupos en situación de especial vulnerabilidad.

8 Los policías encargados de la seguridad del lugar proporcionan a los visitantes tizas para que marquen los muros. En entrevista con la arquitecta Springall (2013), quedó clara la intención de los creadores del memorial para convertir este espacio en un lugar pedagógico. Según la arquitecta, se requieren de actividades y espacios contiguos para completar la experiencia del monumental con la participación de los ciudadanos. Sin embargo hasta el momento no se ha convocado a eventos de este tipo

9 En respuesta al memorial de la Avenida Reforma, el Movimiento Nacional por la Paz propuso resignificar la Estela de Luz, ubicada en el mismo paseo, como un espacio de memoria. Este monumento, construido con recursos públicos para celebrar el bicentenario de la independencia y el centenario de la revolución en 2010, se convirtió en un símbolo de la corrupción debido a los malos manejos del dinero invertido y el incumplimiento en los tiempos de entrega. El colectivo presentó al Gobierno una iniciativa firmada por miles de ciudadanos pidiendo entregar el monumento a las víctimas y hacer de él un espacio de memoria. Para más detalles consultar: http://movimientoporlapaz.mx/es/campana-por-la-memoria-y-la-paz-memorial-de-las-victimas--de-la-violencia-enmexico-y-estela-de-paz/

las Fuerzas Armadas, ubicado sobre la Avenida Reforma en Ciudad de México.

Dado que la memoria no sólo se nutre del lenguaje (Jelin, 2002), sino que también es un compendio de marcas en el espacio y en el tiempo, su materialidad constituye uno de sus ejes centrales (Da Silva, 2010). Al igual que la dimensión simbólica y funcional, la dimensión material de la memoria (Ricoeur, 2004), debería servir para aclarar las zonas grises de la violencia, nombrando a los sujetos y trayendo al presente los episodios que se desean resignificar con claridad.

En tanto el espacio y las marcas son significativas para el recuerdo, haber elegido el Campo Marte ha sido considerado un agravio por parte de las víctimas, quienes entre otras cosas, exigen del gobierno aclarar la corresponsabilidad de sus corporaciones militares y policiacas en la cantidad de muertes y desapariciones ocurridas en los últimos años.

Las decisiones unilaterales tomadas por el Gobierno Mexicano tienen como resultado un Memorial sin Memoria, un memorial sin historias, sin sujetos, sin imputación de responsabilidades y sin recuerdos. Un espacio vacío que llena un requisito burocrático del compromiso cumplido. Una impronta sobre el espacio que habrá de quedar escrito en la historia oficial como un logro del gobierno y una derrota de las víctimas.

A pesar de los intentos de los grupos en el poder por utilizar la memoria “para aparentar un cambio y garantizar la impunidad y la continuidad de muchas de las políticas anteriores” (Martinelli y Ovalle, 2012:64), también existen múltiples memorias que surgen desde la sociedad misma y “que ha generado un proceso de recuperación lento, diverso, heterogéneo pero constante” (Martinelli y Ovalle, 2012:64).

Las otras memorias: el recuerdo como un espacio abierto

En estos tipos alternativos de evocaciones recordatorias (De Zan, 2008) es en donde los aprendizajes sur-sur confluyen para ofrecer un espacio de dignificación a las víctimas, en un ejercicio de resistencia a la hegemonía, de una democracia cuyas reglas de juego sostienen formas de exclusión e impunidad.

Ejemplo de ello son las iniciativas ciudadanas que han configurado sus propios espacios de memoria en los últimos tres años en México, como respuesta a una necesidad compartida de nombrar a los ausentes y otorgarles un lugar en el mundo. La siguiente tabla nos permite echar un vistazo a tres de las iniciativas de la sociedad civil en el campo de la memoria, y reconocer las respuestas a los planteamientos que Ricoeur (2004) considera fundamentales para comprender cómo se construye el recuerdo: ¿De qué hay recuerdo? y ¿De quién es la memoria?

	El Memorial del gobierno federal	Bordando por la Paz	La Gallera (Proyecto Reco)	Campo de Ruinas
¿En qué	Es un monumento parque, ubicado en la Av. Reforma, en Ciudad de México. Consiste en una serie de placas de acero integradas a un bosque en el centro fundacional de la Ciudad de México. En él se evocan la vida y la destrucción y se invita al visitante a que imprima su huella pintando con tiza las láminas de acero.	Es una acción en red de bordadoras y bordadores en diferentes lugares de México y el mundo. Se reúnen para tejer los nombres y las historias de desaparecidos y muertos en pañuelos que son expuestos en el espacio público.	Proyecto de investigación e intervención social en una gallera ubicada en la periferia de la ciudad de Tijuana. El inmueble era utilizado para desaparecer cuerpos a través de la técnica de desintegración en sosa caustica. A través del arte se promueve la reflexión, la memoria y la elaboración del duelo social. Este proyecto esimpulsado por la Universidad Autónoma de Baja California (Reco, 2014).	Dispositivos escénicos que tienen como objetivo dar a conocer las circunstancias de la desaparición y sus consecuencias a través de testimonios de familiares y amigos de los desaparecidos. Para ello convocan al espectador a dejar su propio testimonio, involucrándolo en la acción de recordar. (Proyecto Campo de Ruinas, 2013)
¿De qué hay	Hechos violentos no mencionados explícitamente.	Desapariciones y asesinatos de mexicanos y migrantes en México.	Desapariciones relacionadas con la técnica de desintegración de cuerpos utilizada en Tijuana por grupos armados. Vulnerabilidad y estigmatización de la comunidad local en la que se ubica el predio.	Desapariciones de jóvenes estudiantes de preparatoria y licenciatura ocurridas en territorio nacional.
	Gobierno federal, arquitectos, organizaciones de víctimas, ejército.	Ciudadanos, víctimas, activistas.	Líderes de la zona en donde se ubica el memorial, víctimas, académicos, artistas.	Jóvenes estudiantes de educación superior, público en general.
¿Qué víctima es	Víctima de la violencia. Anónima, objetivada.	Victima directa subjetivada, con nombre y biografía.	Víctimas de la desintegración de cuerpos y víctimas de la fragmentación social y la reducción del espacio vital (los vecinos).	Victima directa y victima indirecta, subjetivadas, con nombre y biografía.
¿Qué	Espacio de la historia nacional. Circuito monumental.	Espacio público.	Territorio de violencia resignificado.	Espacio público, espacio educativo, espacio para el arte.

¿ C u á l es su	No definida.	2010- (eventualmente casos anteriores a petición de los familiares)	2006-	2006-
¿Cuál es el uso político de la	Legitimación del proyecto nacional. Respuesta a intereses internacionales.	Proyecto colectivo de lucha por el reconocimiento del valor de los ausentes. Verdad y justicia.	Proyecto pedagógico y de fortalecimiento de la comunidad en el marco de la no-violencia.	Proyecto pedagógico y de denuncia.
¿ Q u é prácticas e s t á n	Acto protocolario, acciones contingentes del ciudadano.	Toma de espacio público, presencia en redes sociales, experiencia social del duelo.	Trabajo comunitario, rituales para recordar, intervención artística.	Toma del espacio público, acción pedagógica y creación estética.

Tabla 1. Iniciativas de memoria en México

Figura 1. Placas de acero y pilas de agua del Memorial a las Víctimas de la Violencia ubicado en la Avenida Reforma, Ciudad de México.
Foto: Kenny Viese.

Figura 2. Bordamos por la Paz es una iniciativa ciudadana para recuperar la memoria de los desaparecidos y asesinados en los últimos años, que ha dado la vuelta al mundo con la participación de cientos de bordadores sumados a la causa.
Foto: Colectivo Bordamos por la Paz.

Figura 3. Campo de ruinas es una propuesta de jóvenes de la Universidad Autónoma de México, en la que se propone hacer públicos los nombres y las biografías de jóvenes estudiantes desaparecidos en años recientes en México.
Foto: Colectivo Campo de Ruinas.

Figura 4. La Gallera, un reciente espacio de memoria ubicado en los predios, donde los carteles de la ciudad de Tijuana deshacían cuerpos para desaparecerlos usando la técnica de la desintegración en sosa caustica. Foto: Luis Miguel Villa.

Respecto al Memorial del gobierno, los memoriales alternativos proponen cambios en cinco aspectos principales: los marcos de reconocimiento de las víctimas, las características del espacio, la temporalidad del recuerdo, el uso político de la memoria y las prácticas que se asocian a la acción de recordar.

En este sentido, Bordamos por la Paz y Campo de Ruinas han sido mucho más intensivos en la tarea de hacer públicos los nombres y las historias de desaparecidos y muertos, humanizándolos en un acto de dignificación. En el caso de la Gallera los marcos de reconocimiento son mucho más complejos debido a la aniquilación física del cuerpo ocurrida en el lugar en donde se sitúa el proyecto. Asumir este destino para los desaparecidos resulta un reto emocional para sus familiares, por ello más que hacer énfasis en nombres y biografías de los desaparecidos, el memorial convoca a la acción resignificadora del espacio con la comunidad vecina. Invitándola a participar de un proceso de aprendizaje de no violencia para transformar las marcas de terror impresas en el espacio. En este caso el marco de reconocimiento de las víctimas se amplía hacia las comunidades marginadas, afectadas por la acción de los grupos armados en el territorio, y el abandono del Estado, y no precisamente por la violencia criminal[10].

En términos del espacio, dado que se trata de uno de los elementos de mayor controversia, es importante mencionar que los memoriales alternativos proponen una diversidad territorial bastante heterogénea y dinámica. Mientras el Memorial se emplaza en el centro de un

10 Para Butler (2010) es necesario no sólo hacer visibles a las víctimas que ya han caído, sino a todas aquellas que se encuentran en estado de vulnerabilidad y poseen el riesgo de convertirse en consecuencias fatales. Hacerlo implica ampliar los márgenes de reconocimiento de la vulnerabilidad social y devolverles el estatus de sujetos.

circuito monumental que representa la historia oficial del proyecto de nación, las iniciativas alternativas son itinerantes en el caso de Bordamos por la Paz y Campo de Ruinas, promoviendo el uso del espacio público como medio de comunicación y acción de la protesta. En el caso de la Gallera, el espacio responde más al prototipo de los Centros de Detención y Tortura (CDT) chilenos, que presentan una relación directa con las marcas de violencia ancladas en el territorio (López, 2010). En este sentido el espacio es el centro del proyecto de memoria y no exclusivamente las biografías de las víctimas, aunque allí se vean representadas.

La temporalidad es en todos los casos conflictiva, dado que la violencia actual en México no posee bordes definidos, pues continua vigente y sus antecedentes están anclados en procesos de largo alcance. Sin embargo, para los memoriales alternativos, la temporalidad está relacionada con el periodo definido como la política de Guerra contra las Drogas y las historias incluidas pertenece al periodo iniciado con el gobierno de Felipe Calderón. El Memorial de Reforma, por su parte, se erigió con el propósito de no restringir la violencia al sexenio del presidente panista, bajo la premisa de que la violencia "es una actividad per se del ciudadano que no tiene porqué ser restringida a algún tiempo, en este caso la visión del enfoque social se abrió y se contextualizó en un proyecto de más amplia cobertura" (Memorial sin víctimas, 2012:4). Este silencio institucional respecto al tiempo es restituido por los memoriales alternativos en la necesidad de construir marcos claros del pasado y del presente para emplazar la memoria.

Como indica Elizabeth Jelin (2002), en términos de la dimensión temporal, la memoria debería responder a un horizonte futuro y no sólo a la reiteración del pasado. En este aspecto, la acción pedagógica de los memoriales alternativos reivindica la puesta en marcha de un proyecto a futuro. En tanto que expresan una conciencia sobre los eventos que no deberían volver a repetirse y permite generar un reconocimiento del dolor como motor transformador del *statu quo*.

La capacidad de denuncia y difusión de estos memoriales condensa el potencial político de la memoria como forma de resistencia, sobre todo en cuanto espacio pedagógico en el que la sociedad se reconoce y se proyecta. Este uso político del recuerdo está asociado necesariamente a las prácticas que se generan alrededor de los memoriales, dado que son ellas las que dan vida a la experiencia de recordar. En este sentido, mientras el Memorial de la Avenida Reforma continúa siendo un espacio poco habitado y en el cual sólo se han desarrollado actividades protocolarias convocadas por el gobierno, los memoriales alternativos presentan un campo heterogéneo de prácticas colectivas de tipo ritual y político. Que refuerzan su propósito y actualizan su fuerza en una constante movilización de actores, discursos y motivos.

El mundo de las ausencias y la fuerza de la memoria

Las prácticas alternativas de la memoria abren un campo para el cuestionamiento de las

categorías que parecen estables e inamovibles como el tiempo. Al respecto Boaventura de Sousa indica que el carácter metonímico y proléptico de la razón que domina las ciencias sociales de occidente, contrae el presente y expande el futuro en la idea del progreso, dejando por fuera parte importante de la realidad y de la experiencia (Santos, 2006:21).

En el caso del duelo, la idea del tiempo como una experiencia lineal está fincada en epistemologías individualistas del desarrollo personal que promueven el cambio positivo del progreso y de la superación de las patologías como una demostración de la voluntad humana. De este modo las formas residuales de experimentar el tiempo y el contacto con los sujetos que ya no están son percibidas como irregularidades o formas culturales primitivas.

La patologización del dolor que se ha manifestado a través de las ciencias del comportamiento, por ejemplo, hacen que el sufrimiento causado por la pérdida de un ser amado se identifique como un proceso positivo que debe terminar en la "superación" del dolor como resultado de un trabajo voluntario e individual de reconstrucción del yo. Pero deja de lado las formas alternativas, colectivas y comunitarias de tramitar el duelo y vivir con el pasado.

La sociología de las ausencias se preocupa por hacer existentes esas formas residuales de experimentar el sufrimiento, y reconoce las vidas perdidas que han sido consideradas naturalmente como inferiores. En este sentido, los desaparecidos, los muertos, aquellas vidas que no tenían valor mientras eran vividas, y que han sido consideradas inferiores o daños colaterales, se ubican en el centro, generando un ejercicio de solidaridad e indignación colectiva. A través de la sociología de las ausencias se hace presente aquello que ha estado ausente, siendo un ejercicio político que promueve formas de reconocimiento de las comunidades y los sujetos que han sido invisibilidados por una práctica "indolente" de las ciencias sociales y de la política.

Para hacer posible esta sociología es necesario integrar los diferentes saberes y prácticas con las que la gente recuerda a sus seres ausentes; así como su propia experiencia del tiempo y entender que aquellos que ya no están se hacen presentes entre nosotros de múltiples maneras. Esto permite solidarizarnos con las diferentes formas de vivir el duelo y el recuerdo sin esperar que éste sea tramitado en un código homogéneo de "superación" que se presenta como la clave dominante del discurso psicológico e individualista del duelo.

Tres meses después de que ocurriera la desaparición forzada de 43 jóvenes estudiantes en el estado de Guerrero el 26 de septiembre de 2014, el Presidente de México Enrique Peña Nieto invitó a "superar" este evento y mirar hacia adelante. Su llamado reafirma esta tendencia a imponer una visión del tiempo y del futuro progresista y nos demuestra una vez más la necesidad de recuperar todas las formas posibles de memoria. En un contexto en el que sobreviven heridas profundas y múltiples prácticas en torno a la pérdida de un ser amado.

Boaventura de Sousa Santos (2006) insiste en la capacidad de la sociología de las ausencias para visibilizar proyectos alternativos de futuro que han sido "descredibilizados" porque son

embriones de cambio poco visibles. Las iniciativas de memoria que emergen en el seno de la acción colectiva engendran posibilidades de una reparación del daño por la vía del encuentro, el ritual y la solidaridad. Por lo tanto actúan como proyectos de futuro en tanto posibilitan nuevas prácticas en torno al drama sufrido.

Madres, padres, hermanos y amigos se han manifestado en contra de la violencia y han creado formas alternativas de recordar a los ausentes. Planteando al mismo tiempo un cuestionamiento profundo sobre el proyecto de securitización que domina el presente y pretende imponerse como el futuro en México. Su encuentro en el espacio público es un camino fundamental para la justicia, en tanto aporta al esclarecimiento de los hechos y la búsqueda de la verdad, pasos fundamentales para el logro de una justicia real.

Reflexiones finales

Como se ha sostenido en esta ponencia, la disputa por la memoria de los hechos violentos está enmarcada en un contexto específico en el que los actores involucrados responden desde sus posiciones estratégicas. El proceso de disputa por la memoria en México es reciente y temprano; y ha sido impulsado tanto por el acto de puesta en escena del dolor por parte de las víctimas, como por las urgencias del gobierno en su consecución de intereses políticos y económicos.

Hasta el momento la lucha ha sido principalmente en términos de recuperar la honra de los afectados por los hechos violentos, en respuesta a una primera acción deslegitimadora de sus biografías. Sin embargo, el reto más complejo para el objetivo de justicia y verdad, propósitos irrenunciables de un proyecto de memoria dignificante, será empezar a nombrar a los responsables y definir formas de inclusión de los perpetradores reconociéndolas también como consecuencias humanas de un sistema perverso de violencia estructural.

Otro de los retos que enfrentan los actores involucrados en la producción de la memoria son las consecuencias que puede arrojar la participación del gobierno en las iniciativas. La experiencia de Chile, en los Centros de Detención y Tortura (CDT), ha demostrado que los espacios de memoria pueden convertirse en espacios de legitimación del poder, en tanto hacen parte del discurso y la práctica fundacional del proyecto de nación, configurando formas de exclusión y parálisis del recuerdo. La actitud que debe exigirse a los funcionarios que hablan y actúan desde el Estado en nombre de la memoria, es el arrepentimiento, el pedido del perdón y la reparación mediante la justicia, más que la respuesta paliativa que se externa en monumentos y actos protocolarios.

En este sentido, la lucha debe ser, en primer lugar, por lograr el esclarecimiento de las responsabilidades; así como por impulsar la búsqueda de los ausentes (para el caso de los desaparecidos). En segundo lugar, los esfuerzos deben encaminarse a la acción pedagógica que involucre a la sociedad en su conjunto en el proyecto de saber qué nos ha pasado y como

somos corresponsables de ello.

Mientras el Memorial del paseo Reforma se congela por la ausencia de la acción colectiva que le imprima la experiencia del recuerdo, las víctimas tienen el reto de seguir construyendo espacios para la memoria, teniendo en cuenta el contexto político al que se enfrentan. En este sentido, es importante señalar que dada la fuerza ejercida por los organismos internacionales en el nuevo contexto global, los proyectos de memoria deben estar anclados tanto en los espacios locales como en la interacción y las redes, en el propósito de fortalecer la resistencia y ejercer presión por diversos medios. En este aspecto los intercambios sur-sur son fundamentales para restablecer y actualizar tradiciones de lucha que se han heredado de periodos como la Guerra Sucia y que aún poseen una potencia simbólica importante para nutrir las narrativas y prácticas de las víctimas de la violencia.

La memoria es un espacio de disputa necesario y urgente. Debe otorgarnos la posibilidad de potencializar la acción política que implica el dolor, para empezar a llorar las vidas perdidas en un acto compartido de conciencia sobre lo que somos y lo que llegaremos a ser. Sólo así será posible hablar de reconciliación y de justicia y, sólo así, las víctimas escaparán al riesgo de congelarse en la pasividad de una identidad paralizante o de ser meras ausencias.

Referencias

Alberto, Eliseo (2010), *La vida alcanza*. México: Cal y Arena.

Butler, Judith (2006), *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, Judith (2010), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.

Carbonell, M. Y Ochoa, E. (2008), El abismo del sistema penal. Nexos. 366. Junio, 51-56.

Castillo García, Gustavo (2014), "En ocho años se han localizado 400 fosas clandestinas con más de 4 mil víctimas", Periódico *La Jornada*, 14 de febrero. Consultado el 17.02.2014, en http://www.jornada.unam.mx/2014/02/14/politica/005n1pol.

Da Silva, Ludmila (2010), "Exponer lo invisible. Una etnografía sobre la transformación de Centros Clandestinos de Detención en Sitios de Memoria en Córdoba-Argentina", *en* Heinrich Böll Cono Sur, *Recordar para pensar. Memoria para la democracia. La elaboración del pasado reciente en el Cono Sur de América Latina*. Chile: Ediciones Böll Cono Sur, 44-56.

De Zan, Julio (2008), "Memoria e identidad". *Tópicos.* 16(s.m). Versión electrónica. Consultado el 12.12.2013 en http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28815531003

Gaeta-Springall (2012), "Proyecto Memorial a las Víctimas de la Violencia en México". Consultado el 09.08.2013 en http://gaeta-springall.com/obra/memorial-a-las-victimas-de-la-violencia-enmexico.html

Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

López, Loreto (2010), "Lugares de memoria de las violaciones a los derechos humanos: más allá de sus límites", *en* Heinrich Böll Cono Sur. *Recordar para pensar. Memoria para la democracia. La elaboración del pasado reciente en el Cono Sur de América Latina*.Chile: Ediciones Böll Cono Sur, 57-65.

Martinelli, José María y Ovalle, Edna (2012), "Exclusión y memoria: la revolución latinoamericana: los casos de Argentina y México". *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 33(72), 51-65. Versión electrónica, consultada el 11.11.13 en http://tesiuami.uam.mx/revistasuam/iztapalapa/include/getdoc.php?id=1711&article=1775&mode=pdf

"Memorial sin víctimas" (2012), Diario *Reforma*, 30 de septiembre. Sección enfoque.

Payán, Tony (2013), "La violencia y la inseguridad pública: ¿y la sociedad civil? El caso de Ciudad Juárez." *en* Vicente Sánchez (coord.), *Violencia e inseguridad en los estados fronterizos del norte de México en la primera década del siglo XXI*. México: Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana, 73-98.

Reco (2014), "Recordar, reconstruir, reconciliar". Consultado el 21.10.2014 en https://www.facebook.com/Recordar.Reconstruir.Reconciliar?fref=ts

Ricoeur, Paul (2004), *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez, Armando (2010), "La iniciativa Mérida y la guerra contra las drogas. Pasado y presente" *en* Benítez Manaul, Raúl (ed.), *Crímen Organizado e Iniciativa Mérida en las relaciones México-Estados Unidos*. México: Colectivo de Análisis de la Seguridad con Democracia, 31-68.

Springall, Luby (2013), Entrevista, 14 de noviembre. México, Distrito Federal.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), "Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes", *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires).* Agosto, 13-41.

Educação (superior) e processo de in/exclusão: o que as Constituições brasileiras têm a dizer?

Valmôr Scott Junior[1]
Valdo Hermes de Lima Barcelos[2]

Resumo

As normas do ordenamento jurídico brasileiro são espelhos que refletem a realidade social e disciplinam direitos e deveres. Na gama de direitos, está o direito à educação (superior) das minorias. Optou-se por pesquisar a evolução deste direito nas Constituições Brasileiras, disciplinadoras das demais leis pátrias. Os objetivos desta pesquisa são: apresentar a evolução constitucional sobre direito à educação (superior) e processo de in/exclusão e; proporcionar uma reflexão sobre estas normativas em relação às políticas inclusivas brasileiras. Para tanto, foi utilizado como metodologia a pesquisa qualitativa, de tipo bibliográfico. A análise do material produziu como resultado a constatação de que, mesmo refletindo as práticas sociais, a materialização de dispositivos constitucionais não basta às políticas inclusivas.

Palavras-chave: constituições brasileiras, direitos, educação superior, in/exclusão, políticas inclusivas.

Abstract

Standards of Brazilian law are mirrors that reflect the social reality and regulate rights and duties. In the range of rights is the right to education (higher) minority. We chose to investigate the evolution of this law in the Brazilian Constitutions, disciplinary laws of other homelands. The objectives of this research are: to present the constitutional evolution of the right to education (upper) and in / exclusion process and; provide a reflection on these regulations in relation to Brazilian inclusive policies. Therefore, it was used as a qualitative research methodology, bibliographic type. The analysis of the material produced as a result of the realization that, even reflecting social practices, the materialization of constitutional provisions is not enough to inclusive policies.

Keywords: Brazilian constitutions, rights, higher education, in / exclusion, inclusive policies.

1 Advogado; Mestre em Educação; doutoramento em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM/ Brasil; membro do Grupo de Pesquisa KITANDA - Educação e Intercultura - diretório CNPq.

2 Professor universitário; Pós-doutor em Antropofagia Cultural Brasileira; Doutor em educação; Mestre em educação; Pesquisador produtividade-1-CNPq; em 2006 participou como Professor/Conferencista convidado no Instituto PIAGET- Portugal; Escritor: Crônica, Ensaio, Poesia e Conto; Líder do Grupo de Pesquisa-CNPq- KITANDA: Educação e Intercultura-UFSM.

As normas legais do ordenamento jurídico brasileiro estão, em escala de hierarquia, submetidos à Lei Maior, ou seja, à Constituição brasileira, vigente num determinado período histórico, em decorrência de um poder constituinte. Neste sentido, convém esclarecer sobre o significado deste poder no sistema normativo:

Norma significa a "imposição de obrigações (imperativo, comando, prescrição, etc)". As normas constitucionais derivam do poder normativo que é o "poder constituinte". O poder constituinte é o poder último, o poder supremo. O poder constituinte está autorizado, pela norma fundamental, a estabelecer as normas às quais a coletividade é obrigada a obedecer. (Marquezan, 2009: 48). No contexto das normas constitucionais, a educação é direito social fundamental para o pleno desenvolvimento do sujeito, Tessmann e Sangoi definem a educação com maestria:

> O termo educação, que deriva do latim educatio, educations, indica ação de criar, de alimentar, de gerar um arcabouço cultural. A educação, longe de ser um adorno ou o resultado de uma frívola vaidade, possibilita o pleno desenvolvimento da personalidade humana e é requisito indispensável da própria cidadania. Com ela, o indivíduo compreende o alcance de suas liberdades, a forma de exercícios de seus direitos e deveres, permitindo a sua integração em uma democracia efetivamente participativa (2009: 322 - 323).

A educação é muito importante para o sujeito que se apresenta "declarado em lei desde o final do século XIX e início do século XX" (Cury, 2002: 253). Nesse sentido, considerando que as constituições do Brasil são leis de hierarquia superior que direcionam as demais normas do ordenamento jurídico, torna-se conveniente resgatar, brevemente, a declaração do direito à educação nas Cartas Constitucionais do Brasil. A educação, mesmo antes da vigência da primeira Constituição do Brasil, figurava entre as decisões de governo. Em 1816, as primeiras escolas públicas foram criadas, sendo chamadas de estabelecimentos de instrução.

A organização de um "sistema" de escolas públicas fora assunto da administração de D. João. Ao elevar o Brasil a Reino, alguns comerciantes pretendiam reunir doações e "erigir um monumento comemorativo, artístico e arquitetônico. As discussões foram se modificando e ficou decidido que fundariam uma instituição de ensino público". Em janeiro de 1816, expuseram a idéia ao Príncipe Regente, que regulamentou o depósito das doações no Banco do Brasil, recém-criado, com a finalidade de fundar estabelecimentos de instrução". (Chizzotti, 2005: 37-38).

Em 1823, durante a elaboração da Constituição de 1824, foi a hora e a vez da educação superior, por intermédio da criação das primeiras universidades brasileiras. Chizzotti expõe:

> O projeto de criação de universidades, na Constituinte de 1823, constitui

> um documento típico do arroubo retórico, da improvisação circunstancial, e das sinuosas intervenções em questões adjetivas para se declarar o objeto de discussão. A indicação da universidade foi feita por Fernandes Pinheiro, Visconde de São Leopoldo, representante de São Paulo e do Rio Grande do Sul, na sessão de 14 de junho, a pedido de estudantes brasileiros em Coimbra. Em sua justificativa, Fernandes Pinheiro fez, em nome deles, um veemente apelo aos constituintes, pois "a mocidade a quem um nobre estímulo levou à Universidade de Coimbra, geme ali debaixo dos mais duros tratamentos e opressão, não se decidindo, apesar de tudo, a interromper e abandonar a carreira [...]. (2005: 44).

Em decorrência desta manifestação entusiástica de Fernandes Pinheiro, em 19 de agosto de 1823, foi apresentado à Constituinte um projeto de lei, o qual convém ser transcrito na íntegra:

> A Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Brasil decreta:
>
> 1º Haverão duas universidades, uma na cidade de São Paulo e a outra na de Olinda; nas quais se ensinarão todas as sciencias e bellas letras.
>
> 2º Estatutos próprios regularão o número e ordenados dos professores, a ordem e arranjamento dos estudos.
>
> 3º Em tempo competente se designarão os fundos precisos a ambos os estabelecimentos.
>
> 4º Entretanto haverá desde já um curso jurídico na cidade de São Paulo para o qual o governo convocará mestre idôneos, os quaes se governarão provisoriamente pelos estatutos da universidade de Coimbra, com aquellas alterações e mudanças que elles, em mesa presidida pelo Vice-Reitor, julgarem adequadas às circunstâncias e luses do século.
>
> 5º S. M. o Imperador escolherá d'entre os mestres um para servir interinamente de Vice-Reitor.
>
> Paço da Assembléia, 19 de agosto de 1823. – Martim Francisco Ribeiro d'Andrada. – Antônio Rodrigues Velloso d'Oliveira. – Belchior Pinheiro d'Oliveira. – Antônio Gonçalves Gomide. – Manoel Jacinto Nogueira da Gama". (Chizzotti, 2005: 45).

Finalmente, com a promulgação da Constituição de 1824, mesmo que de forma restrita, foi contemplado o ensino primário e gratuito, como também a educação superior. De modo específico:

> O texto final da Constituição de 1824 simplifica a redação, prescrevendo no artigo 32: "a instrução primária é gratuita a todos os cidadãos". Este artigo é o de nº 33, sobre os colégios e universidades, "aonde serão ensinados os elementos das Ciências, Belas Letras e Artes", foram igualmente transcritos para a Constituição Portuguesa de 1826. Os direitos e garantias, especificamente o direito à educação, atendiam diretamente às reivindicações dos liberais de Portugal, onde D. Pedro empenhava-se em manter o direito à sucessão de D. João VI. (Chizzotti, 2005: 53).

A primeira Constituição da história do Brasil disciplinava o direito à educação de forma sucinta, em interesse diverso ao desenvolvimento do cidadão. Tinha a finalidade de satisfazer interesses pessoais de D. Pedro I em relação à sucessão do trono.

Na Constituição de 1891, a primeira da República, a educação aparecia como direito social não obrigatório, pois a manutenção da hegemonia do liberalismo oligárquico dos cafeicultores e cacaueiros, o qual era excludente, refletia nas intenções desta Carta Constitucional. Contudo:

> De qualquer modo, não se pode dizer que a Constituição de 1891 haja ignorado a educação escolar. Mas a se deduzir do seu conjunto pode-e afirmar que a tônica individualística, associada a uma forte defesa do federalismo e da autonomia dos Estados, fez com que a educação compartilhasse, junto com os outros temas de direitos sociais, os efeitos de um liberalismo excludente e pouco democrático. (Cury, 2005: 80).

No rol das Constituições brasileiras, a Carta Constitucional de 1934 é a primeira a declarar e proteger o direito à educação em âmbito nacional. Todavia, não continha instrumentos para exigência judicial contra o Estado, no caso de atos omissivos. Cury, Horta e Fávero corroboram essa análise ao mencionar que:

> Mercê da intervenção do Estado enquanto União federativa, que o reconhece como tal, o direito educacional torna-se protegido e tem essa dimensão afirmada para o universo de cidadãos brasileiros. Gratuidade e obrigatoriedade da escola primária se tornam, então, princípios da educação nacional.
>
> Entretanto, a proteção jurídica declarada, ainda que impusesse a obrigatoriedade do ensino primário e até vinculasse constitucionalmente percentuais como meio de prover financeiramente esta conquista, não continha instrumentos adequados para promover uma ação judicial contra o Estado na eventualidade de atos omissivos. (2005: 25).

Mesmo com carências no que concerne à proteção judicial do direito à educação, a

Constituição de 1934 trouxe avanços relevantes como a universalização da educação aos cidadãos e percentuais para prover e garantir o exercício deste direito aos brasileiros.

Nesta linha cronológica, a Lei Maior de 1946 não apresenta inovações consideráveis. No que se refere à educação, traz um capítulo específico, o qual vai se repetir nas constituições posteriores. Entretanto, "esta Constituição deu origem à primeira lei geral sobre educação, a Lei 4.024, de 1961, que dispõe sobre as diretrizes e bases da educação nacional" (Boaventura, 2005: 194-196).

Em relação à Constituição Federal de 1967, no que se refere ao direito à educação, a inovação trazida é "o regramento de que a educação assegurará a igualdade de oportunidades" (Fávero, 2005: 312).

Na atual Constituição Federal de 1988, a educação figura entre os direitos sociais, não sendo admitidas quaisquer discriminações quanto aos seus destinatários, isto é, configura como direito de todos, expresso no artigo 205 que normatiza:

> Art. 205 - A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho. (Lima, 2007: 25).

Contudo, na condição de direito social, a educação visa a corrigir desigualdades que oprimem grupos minoritários. Duarte esclarece:

> A Constituição Federal, em seu artigo 205, reconhece, explicitamente, a educação como um direito de todos, consagrando, assim, a sua universalidade. Trata-se de direitos que devem ser prestados sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (cf. art. 3º, IV da CF88). Contudo, não obstante o reconhecimento expresso da universalidade dessa categoria de direitos, a sua implementação demanda a escolha de alvos prioritários, ou seja, grupos de pessoas que se encontrem em uma mesma posição de carência ou vulnerabilidade. Isso porque o objetivo dos direitos sociais é corrigir desigualdades próprias das sociedades de classe, aproximando grupos ou categorias marginalizadas. (2007: 698).

No que se refere à educação superior, diversos textos legais buscam contemplá-la, entre eles, o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, que dispõe aos Estados-partes, inclusive o Brasil, em seu art. 13, inciso II, que a educação de nível superior deverá igualmente ser acessível a todos, com base na capacidade de cada um, por todos os meios apropriados e, principalmente, pela implementação progressiva do ensino gratuito (Duarte, 2007).

Na sociedade, a manifestação de poder do Estado ordena a vida social. Contudo, este poder não é totalmente diverso dos muitos poderes exercidos no contexto social. Pinto esclarece:

> É evidente, e Foucault não nega isto, que o Estado condensa poderes, mas o que é mais importante reter é que a natureza do poder do Estado não é radicalmente distinta da natureza dos muitos poderes exercidos nos muitos lugares da sociedade. Tal afirmativa não pode ser entendida (pois seria um entendimento equivocado e simplista) como uma tentativa de dissimular o poder do Estado e sua imensa capacidade de ordenar a vida social. Ao contrário, desta maneira busca-se no exame do poder do Estado as formas presentes desse poder em toda a sociedade, sem limitá-lo à identificação do monopólio legítimo da violência, mesmo que em suas manifestações mais sofisticadas e simbólicas. (Pinto, 1999: 36).

A partir disso, podem ser realizadas várias abordagens para análise do poder do Estado e dos seus instrumentos. A noção de inclusão e exclusão quer de populações, cidadãos ou grupos específicos é uma dessas possibilidades de estudo.

As Constituições do Brasil apresentam a concepção normativa dominante sobre processos de in/exclusão, os quais determinam orientações legais e materialização de políticas inclusivas na sociedade. Outrossim, isto colabora para o entendimento dos efeitos desses processos aos cidadãos no decorrer da história.

A primeira Constituição, de 1824, promulgada dois anos após a independência do Brasil, em meio a uma ordem escravocrata, excluía a grande maioria dos brasileiros da mais simples cidadania, sendo que os escravos e as mulheres estavam totalmente excluídos. Em contrapartida, havia inclusão na ordem escravocrata para os escravos e na ordem da família para as mulheres (Pinto, 1999: 40-41). Em virtude deste mecanismo de pesos e contra-pesos, esses sujeitos, ao mesmo tempo, gozavam de inclusão e exclusão social.

A Constituição de 1934, por sua vez, inaugurou no Brasil o processo de normalização pela inclusão, recortando, classificando, estabelecendo grupos, criando direitos e deveres específicos:

> A ordem fascista, como toda ordem totalitária, tem um jogo de completas inclusões e completas exclusões. A escolha ocorre não por um ato de vontade, mas pelo estado das forças políticas em jogo no momento. Resultado: temos uma Constituição que inclui todos, numa inclusão maior do que a desejada pelas elites, ainda sempre dominantes. (Pinto, 1999: 46).

A inclusão, até então desconsiderada, se deu como consequência da Revolução de 30, que

quebrou com uma ordem excludente, da qual faziam parte um vasto número de excluídos em todos os espaços da sociedade. Essas pessoas começaram a organizar-se para exigir direitos por parte do Estado. Isto colaborou para a promulgação da Lei Maior de 1934. Todavia, esta Constituição não vigorou por muito tempo.

Em 1937, é promulgada a nova Carta Constitucional, em que ao contrário da anterior, a exclusão, característica da ditadura instaurada, imperava por intermédio do exílio, censura e prisões.

Entre vários direitos, a educação era usufruída em observância de um jogo de inclusão e exclusão peculiar. Vejamos:

> Se, em 1934, o primeiro sinal dessa nova concepção estava colocado na responsabilidade do Estado com a família, agora a educação, não só intelectual, mas física e moral das crianças e dos jovens era responsabilidade em última instância do Estado, que incluía o "futuro" no mundo do público. A família estava sendo observada, suas ações não eram mais do reino do privado, sua liberdade era limitada. A educação, no que pese ser um direito e dever da família (Art. 125) não poderia acontecer segundo a vontade dessas famílias. (Pinto, 1999: 48).

Em contrapartida, na Constituição de 1946, a educação passa a vigorar com propósito democrático. "Os sujeitos que encontravam lugares cuidadosamente fixados, em 1937, como as crianças e os jovens a serem educados moral, intelectual e fisicamente, desaparecem em 46" (Pinto, 1999: 50).

Na sequência, é criada a Emenda Constitucional de 1969 que também apresenta um jogo de inclusão e exclusão explícito. Todavia, ao invés da educação, refere-se à subversão, pois os subversivos eram incluídos em discursos ameaçadores à ordem autoritária. A ordem autoritária, para impedir estes discursos, criara instrumentos fortes de exclusão como o banimento (Ato Institucional - AI 13) e a pena de morte (AI -14) (Pinto, 1999: 52).

Posteriormente, a última Constituição, por contar com o engajamento da sociedade civil em sua elaboração, contemplou novos direitos em seu texto final. Isto ocasionou uma situação que proporcionou uma maior participação dos excluídos.

Nesse sentido, Cury expõe:

> O grau de participação da sociedade civil na elaboração da Constituição de 1988 traduziu esta concepção ascendente e, talvez por isso, ela seja reinventora de novos direitos sociais, aí compreendida a própria educação. Ela incluiu novos direitos a fim de possibilitar uma situação de maior participação para aqueles que foram historicamente excluídos do acesso aos bens sociais. (2005: 26-27).

A Constituição Cidadã restabeleceu o regime democrático. Nesse contexto, independentemente de sua condição, o cidadão tem direitos universais, entre eles, a saúde e a educação. “Este cidadão é homem, mulher, índio, criança e adolescente, filho adotado, idoso, deficiente físico, etc” (Pinto, 1999: 53). Em decorrência disto, o cidadão passa a ser considerado, efetivamente, sujeito de direitos:

Temos aqui um fenômeno novo: pela primeira vez os constituintes de plantão não estavam criando sujeitos através da inclusão ou incluindo sujeitos que haviam sido deixados a sua própria sorte por elites anteriores. Pela primeira vez, os constituintes tinham que se defrontar com sujeitos incluídos em discursos que os constituíam como sujeitos de direito, e que haviam conquistado legitimidade na sociedade civil brasileira. (Pinto, 1999: 54).

A Constituição Federal de 1988 não prevê um simples “abrir de portas e adapte-se quem puder”, mas impõe o dever de promover e realizar ações que garantam a não exclusão (Fávero, 2007: 38).

Nesta Carta Magna, é abandonada a condição do indivíduo, como mero membro social marginalizado que carece de inclusão, conforme a vontade estatal, para dotar-se de legitimidade social e capacidade de exigir a proteção ativa do Estado.

Entre os direitos que necessitam de atuação estatal para sua proteção, estão os direitos sociais. Entre eles: a educação. Duarte explica que:

> O artigo 6º da Constituição Federal de 1988 reconhece a educação como direito fundamental de natureza social. Sua proteção tem, pois, uma dimensão que ultrapassa, e muito, a consideração de interesses meramente individuais. Assim, embora a educação para aquele que a ela se submete, represente uma forma de inserção no mundo da cultura e mesmo um bem individual, para a sociedade que a concretiza, ela se caracteriza como um bem comum, já que representa a busca pela continuidade de um modo de vida que, deliberadamente, se escolhe preservar. (2007: 697).

Esclarecida a relevância do amparo do direito à educação, faz-se necessário entender como esta proteção é exercida, isoladamente isto não é suficiente para que se alcancem seus objetivos iniciais – dar a proteção legal (Teixeira, 2008: 60).

Os direitos sociais, entre os quais, a educação, buscam:

> um patamar mínimo de igualdade, não apenas jurídica mas também material e efetiva – grande bandeira dos direitos sociais – exige uma posição ativa do Estado no que se refere à proteção de direitos, pois o que se pretende é criar, por parte dos Poderes Públicos, condições concretas de vida digna (Duarte, 2004: 114).

Contudo, políticas inclusivas não podem ser compreendidas meramente como materialização de dispositivos legais para diminuir a desigualdade social sofrida por determinados grupos. A abrangência alcança desde a discussão sobre a anormalidade até as necessidades vivenciadas pelos sujeitos em seu cotidiano.

Veiga Neto, utilizando-se das contribuições de Michel Foucault, usa a palavra "anormal para designar grupos que a modernidade inventa e multiplica: os psicopatas, os deficientes, os rebeldes e outros" (2001: 105).

Geralmente, as palavras normal e anormal causam algum desconforto. Isto ocorre porque "as práticas de identificação e classificação estão implicadas em relações de poder tão intensas que a assimetria resultante parece não se encaixar nos ideais iluministas em que estamos imersos" (Veiga-Neto, 2001: 106).

No plano das políticas de inclusão, a preocupação em combater a exclusão é de ordem internacional. Alves e Barbosa explicam:

> Estudos internacionais revelam que os sistemas educacionais, tanto nos países do norte como nos países do sul, tem se caracterizado predominantemente, pela exclusão de grupos em situação de desvantagem social e econômica. [...] Como conseqüência e em contraposição a esta realidade, os governos tem investido na implementação de políticas públicas na área de educação, visando combater a exclusão. Assim, a inclusão social e educacional é hoje, um movimento mundial que vem se intensificando a partir da década de 90. (2006:16).

A educação, como direito, e sua efetivação em práticas sociais se convertem em instrumentos de redução de desigualdades e discriminações (Cury, 2002: 261). Este é um dos objetivos principais de uma Constituição durante sua vigência num determinado período histórico.

O direito à educação, inclusive superior, é direito das minorias, visto sua importância social para o desenvolvimento do ser humano. Todavia, devido ao contexto de cada período da história do Brasil, este direito era observado de acordo com os arranjos sociais vigentes que, ora permitiam a sua ampliação, ora sua restrição. Isto ocasionou lacunas perpetuadas no tempo, em virtude da inobservância dos movimentos dos mais diversos grupos sociais e da própria dinamicidade da sociedade, impossível de ser "engessada" em um formato legal específico.

Neste contexto, para corrigir distorções e propiciar ações inclusivas eficientes, as disposições constitucionais sobre educação (superior) às minorias, deve estar associada ao cotidiano destes sujeitos, ou seja, as suas vivências atuais, as quais urgem por revisão constante, pois todo momento histórico é superado por novas exigências, novas necessidades e, as normas constitucionais, precisam estar atentas para estes fatores, inclusive o acesso e permanência

na educação superior.

Referências Bibliográficas

Alves, Denise de Oliveira; Barbosa, Kátia Aparecida Maragon (2006), "Experiências educacionais inclusivas: refletindo sobre o cotidiano escolar", *in,* Roth, Berenice W. (org.). *Experiências educacionais inclusivas: Programa Educação Inclusiva: direito à diversidade.* Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Especial.

Boaventura, Edivaldo M (2005), "A educação na Constituinte de 1946: Comentários". *In*: Fávero, Osmar (org.). *A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988*. 3 ed. Autores Associados: Campinas.

Brasil, Decreto-Lei n. 5.296/2004 de 2 de Dezembro. Consultado a 24.05.2011, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5296.htm

Chizzotti, Antônio (2005), "A Constituinte de 1823 e a Educação", *in*, Fávero, Osmar (org.). A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988. 3 ed. Autores Associados: Campinas.

Cury, Carlos Roberto Jamil (2005), "A Educação e a Primeira Constituinte Republicana", *in*, Fávero, Osmar (org.). *A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988*, Autores Associados: Campinas. [3ª ed.]

Cury, Carlos Roberto Jamil; Horta, José Silvério Baía; Fávero, Osmar (2005), "A Relação Educação-Sociedade-Estado pela Mediação Jurídico-Constitucional", *in*, Fávero, Osmar (org.). *A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988*. Autores Associados: Campinas. [3ª ed.]

Cury, Carlos Roberto Jamil (2002), "Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença". Cadernos de Pesquisa. 116, 245-262. Jul., São Paulo.

Duarte, Clarice Seixas (2007), "A educação como um direito fundamental de natureza social". *Educ. Soc., Especial*, 28(100), 691-713.

Duarte, Clarice Seixas (2004), "Direito Público subjetivo e políticas educacionais". *São Paulo em Perspectiva*, 18(2), 113-118.

Fávero, Osmar (org.) (2005), *A educação nas constituintes brasileiras 1823-1988*. Autores Associados: Campinas. [3ª ed.]

Fávero, Eugênia Augusta Gonzaga (2007), *Direitos das Pessoas com Deficiência: garantia de igualdade na diversidade*. Rio de Janeiro: WVA. [2ª ed.]

Lima, Niusarete Margarida de (2007), *Legislação federal básica na área da pessoa portadora de deficiência.* Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, Coordenadoria nacional para integração da Pessoa Portadora de Deficiência, Sistema Nacional de Informações sobre

Deficiência.

Marquezan, Reinoldo (2009), *O deficiente no discurso da legislação*. Campinas, SP: Papirus.

Pinto, Céli Regina Jardim (1999), "Foucault e as Constituições brasileiras: quando a lepra e a peste encontram os nossos excluídos". *Educação e Realidade*, 24(2), 33 – 55.

Teixeira, Valquíria Prates Pereira (2008), *Acessibilidade como fator de equiparação de oportunidades para pessoas com deficiência na escola: análise de garantias legais em países da América Latina*. São Paulo, SP: Brasil. Tessmann, Erotides Kniphoff; Sangoi, Tricia Schaidhauer (2009), "Educação e (em) direitos humanos: o papel da educação no processo de efetivação dos direitos humanos". *In*: Gorczevski, Clovis. (org.). Direitos humanos, educação e sociedade. Gráfica UFRGS. Porto Alegre, RS: [s.c.p.].

Veiga-Neto, Alfredo (2001), "Incluir para excluir". *In*: Skliar, Carlos; Larrosa, Jorge. (orgs.) Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Belo Horizonte: Autêntica.

El horizonte del Vivir Bien en la región andino-amazónica: Entre la disputa plurinacional y el neo-extractivismo

Pabel López[1]

Resumen

La discusión en torno al Buen Vivir/Vivir Bien y a la 'plurinacionalidad', en tanto principios y horizontes de transformación del Estado, se habrían vinculado al debate sobre la acentuación de modelos de desarrollo neoextractivistas en Sudamérica, en un contexto mundial de multicrisis capitalista y de conflictos y movimientos socioterritoriales en América Latina. Actualmente se evidencian fuertes disputas sobre dichos principios en la región; con gobiernos "progresistas" que impulsan modelos económicas *neoextractivistas* que hegemoniza las políticas estatales, en fuerte tensión con visiones de actores indígenas. Estos conflictos habrían puesto en cuestión a los llamados "procesos de cambio" en Bolivia y Ecuador contraponiendo: ¿Desarrollismo o alternativas al desarrollo? ¿Extractivismo o *Buen Vivir*? ¿Estado Plurinacional o Estado-nación? ¿Descolonización o neocolonialismo?

Palabras clave: Sudamérica, plurinacionalidad, neoextractivismo, Buen Vivir, descolonización.

Abstract

The discussion about of the Living Well (Buen Vivir) and 'plurinationality', as principles and horizons for the transformation of the state in South America, has been linked to the debate on the accentuation of neo-extractive models of development in Latin American, in a global context marked by a capitalist multicrisis and various socio-territorial movements and conflicts in Latin America. So, disputes about the 'Plurinational State' and the *Buen Vivir* in the region are now evident; with governments called "progressive" as in the cases of Bolivia and Ecuador which be with extractive development model that hegemonizes the State policies, in strong tension with visions of indigenous actors. Also, these conflicts have questioned the so-called 'processes of change' in Bolivia and Ecuador, tucking in contrast: Developmentalism or alternative development? ¿Extractivism or Buen Vivir? ¿Plurinational State or nation-state? ¿Decolonization or neocolonialism?

Keywords: *South America, neo-extractivism, plurinationality, Buen Vivir, decolonization*

---

1 Investigador social boliviano. Candidato a Doctor en Sociología por la Scuola Normale Superiore (Italia); Master en '*Políticas Sociales para el Desarrollo Sostenible del Territorio*' (Universidad de Bologna, Italia) y Licenciado en Derecho (Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, Tarija, Bolivia). Actualmente es coordinador del Grupo de Trabajo "Pueblos Originarios en lucha por la Autonomía: Movimientos y políticos en América Latina" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

Introducción

El propósito del presente escrito está enfocado no tanto a desarrollar –o continuar con– un abordaje de teorización de la noción del *Buen Vivir/Vivir Bien*, ya que además de resultar demasiado pretensioso en un trabajo de esta brevedad, sobre esta temática existen ya varios trabajos publicados y difundidos–muchos de ellos muy rigurosos e interesantes–en los cuales se ha venido reflexionando y produciendo una importante cantidad de propuestas de conceptualización/definición en un interesante marco de debate e intercambio de mucha riqueza, tanto desde pensadores de origen indígena,[2]sobre todo en Bolivia y Ecuador, como de origen no indígena,[3] de diversos países.

Asimismo, en este breve abordaje se pretende evitar caer en una mirada academicista y de forzaturas categoriales que podrían correr el riesgo de capturar, encerrar o 'congelar' al Buen Vivir/Vivir Bien dentro de esquemas conceptuales demasiado simplificantes y/o racionalizantes característicos de la forma de pensamiento dominante, convirtiendo así esta noción en posible objeto de manipulación, instrumentalización y/o control epistémico desde 'saberes' más bien hegemónicos. Esto en absoluto significa restar valor, pertinencia e importancia a la pluralidad, rigurosidad y profundidad con que se han venido desplegando muchos de los trabajos de reflexión y debate en torno al tema, ya que muchos de ellos constituyen importantes aportes que posicionan la mencionada noción en un nivel de discusión y crítica que es capaz de cuestionar varios de los marcos, modelos o paradigmas de pensar lo social desde matrices euro/anglo céntricas.

Sin embargo lo que interesa aquí es concentrarse en situar al Buen Vivir/Vivir Bien como un conjunto de imaginarios sociales (Leff, 2010) y societales, en torno al cual se condensan, entretejen y manifiestan sentidos, cosmovisiones y pulsiones de irreverencia y fuertes densidades de crítica epistémica, a la vez que constituye una expresión con potencia ontológica y epistemológica en sus alcances de crítica radical del orden civilizatorio dominante y acaso con potencialidad alternativa contra-hegemónica. En ese sentido, el Buen Vivir/Vivir Bien, como una concepción plural, resistiría a ser sometido o subordinado simplemente a un concepto, principio, paradigma, proyecto, etc., por más original, 'originario', progresista o revolucionario con que éste sea presentado. Por el contrario, esa insubordinación sería parte central del carácter y naturaleza crítica de esta noción hacia los parámetros epistémicos del pensamiento occidental, lo que implicaría, precisamente, su potencia de alcance civilizatorio y de dislocación epistemológica (Ceceña, 2012), que requiere a su vez de un abordaje epistemológico diverso y que puede pensarse desde una 'ecología de saberes' (Santos, 2008) dentro de los que De Sousa Santos define como una epistemología del Sur (Santos, 2010).

El objetivo de estas páginas, entonces, es poder situar a ese conjunto de imaginarios en

2 Véase principalmente los trabajos de: Yampara, S. (2005); Mamani, P. (2011); Medina, J. (2011); Macas, L. (2010), entre otros.

3 Ver, por ejemplo: Acosta, A. (2013); Gudynas, E. (2012; 2013); Prada, R. (2012; 2013); Leff, E. (2010); Houtart, F. (2008); De Sousa Santos (2010); Escobar, A. (2010); Stefanoni (2012), entre otros.

torno a la noción del *Buen Vivir/Vivir Bien* en el actual contexto sociopolítico de la región, como parte de un macro-contexto geopolítico subcontinental latinoamericano. Así, en concreto interesa concentrarse en ubicar al *Buen Vivir/*Vivir Bien en los escenarios de los procesos post-constituyentes de Bolivia y Ecuador, donde después de la aprobación de textos constitucionales y la incorporación de estas nociones como parte central de su nomenclatura (léxico) y transversalización en el cuerpo normativo de ambas Constituciones, en la actualidad emergen escenarios de fuertes conflictos y disputas socioterritoriales que envuelven a estos llamados "procesos de cambio" en ambos países.

Estos conflictos, con sus respectivas particularidades en ambos casos, colocarían en fuerte cuestionamiento e impugnación a dichos procesos políticos, a partir principalmente de la orientación que los gobiernos de esos países han dado y vienen desplegando a través de sus políticas económicas y territoriales, que estarían en fuerte contradicción con parte de movimientos socioterritoriales de base comunitaria. Así, estos cuestionamientos vendrían principalmente desde sujetos políticos indígenas, quienes en años anteriores, junto a otras fuerzas populares, abrieron y desplegaron los ciclos de movilización social en estos países y lograron generar, protagonizar e influir de manera decisiva en los procesos constituyentes que dieron como resultado nuevas constituciones políticas en Bolivia y Ecuador. Serían, precisamente, los cuestionamientos de estos sujetos colectivos indígenas los que en la actualidad estarían protagonizando conflictos socioterritoriales en ambos países y que colocan en fuerte disputa los sentidos los de los mismos procesos de transformación estatal alrededor de la plurinacionalidad.

En ese marco, los imaginarios en torno a la noción del *BuenVivir/Vivir Bien* en la actualidad estaría siendo re-significados desde los sujetos indígenas, en tanto movimientos sociales de base territorial y matriz comunitaria, como un fuerte referente de resistencia en las dimensiones societales, territoriales y ecológico-ambientales y, principalmente, frente a los mismos Estados y gobiernos, denominados como "progresistas", "de izquierda" o "indigenistas". Así, el *Buen Vivir/Vivir Bien* se habría instalado en el imaginario comunitario Indígena como una suerte de sinónimo de defensa de los derechos colectivos político territoriales, como la autodeterminación de los pueblos indígenas, de sus formas de entender y practicar las relaciones con la naturaleza y el territorio. Se trataría en suma, de movimientos que reivindican la defensa de la *Madre Tierra* como, de sus territorios, comunidades y su propia condición y posibilidades de vida.

Asimismo, el *Buen Vivir/Vivir Bien* en la región Andino-amazónica estaría muy asociado a los imaginarios y proyectos como la plurinacionalidad y la descolonización, re-significando, de alguna forma, sus sentidos semánticos y su materialidad estatal/societal, sobre todo en relación a sus efectos materiales de transformación político-social, económica y territorial. Esto se configuraría como contraste frente a narrativas oficiales gubernamentales que, acaso, se abrían apropiado o expropiado retóricamente de dichos términos, ya que su uso discursivo les aportaría "legitimidad" y "popularidad"' para consolidar, paradójicamente, modelos

de desarrollo basados en modalidades neoextractivistas y de la llamada *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004) como fundamento y manifestación de las modalidades actuales del 'capitalismo de despojo', que irían a contramano de los principios, supuestos y objetivos del Buen Vivir/Vivir Bien, pese a estar consagrados constitucionalmente en Bolivia y Ecuador.

Así, las cosmovisiones comunitarias y propuestas políticas que fueron reivindicadas por movimientos indígenas con carácter societal y que abrieron los actuales procesos de transformación estatal en la región andino-amazónica de América del Sur, se presentarían hoy como fuertes críticas a las direcciones que habrían tomado los "proceso de cambio" en estos países, reivindicando una reorientación del mismo hacia los contenidos y sentidos de "cambio estatal" y el espíritu del proyecto de la plurinacionalidad, descolonización y los horizontes del *Buen Vivir* que emergieron en esta región a comienzos de siglo.

La plurinacionalidad como querella y alternativa al Estado-nación

Las discusiones y reflexiones sobre los actuales procesos de cambio estatal que tendrían lugar en la región andino-amazónica del subcontinente, particularmente en Bolivia y Ecuador, tienen como uno de sus ejes centrales el tema de la 'plurinacionalidad', que se habría instalado como uno de los más -sino no el más- importantes referentes y horizontes de cuestionamiento de los supuestos del Estado-nación y como núcleo de la transformación de las estructuras simbólico-culturales (imaginario colectivo) y materiales (político/ normativas) de la nueva estatalidad; que se expresan y fundamentan en las respectivas constituciones actuales de ambos países. Así, la plurinacionalidad se habría constituido enuna modalidad concreta para transitar hacia la construcción plural de estructuras estatales, que asumen como base las matrices sociales comunitarias y la necesidad de desmontar lógicas, prácticas y esquemas históricos de colonialismo y 'colonialidad del poder' (Quijano, 2000), así como de dependencia y dominación materializadas en las formas aparentes (Zavaleta, 2009 [1978]) del Estado-nación republicano.

Así, el 2009 se aprobó en Bolivia una nueva Constitución resultado de un intenso y polémico proceso constituyente, la misma que replantea la forma en que se reconfiguran las estructuras político-institucionales y territoriales del Estado y el modo en que modifica radicalmente la relación con la sociedad, lo que se expresa principalmente en el reconocimiento del carácter 'plurinacional' del Estado y de cómo se configura un diseño también plural y complejo del mismo. Este proceso de transformación estatal habría sido caracterizado como el 'tránsito democrático' desde lo que Zavaleta ([1978], 2009) décadas atrás denominara un 'Estado aparente'[4] –en tanto se trataría de un Estado ilusorio que no lograría condensar la totalidad de la sociedad y solamente representa a un fragmento social privilegiado–, hacia lo que Gramsci (2007) anteriormente había definido como un 'Estado integral',[5] que emerge de la

4 Para Zavaleta, un 'Estado aparente' es aquel que no logra incorporar los hábitos, la cultura y las formas de organización política de la sociedad, articula sólo a ciertos hábitos políticos y deja al margen a otros sectores sociales, regiones, territorios y prácticas políticas.

5 El Estado es así, entendido por Gramsci (2007) en su sentido orgánico y más amplio como el conjunto formado por

propia pluralidad económica, política, sociocultural del país.

En ese sentido, en parte de Suramérica la difusión y posicionamiento en el imaginario colectivo y en el debate teórico-político de la 'plurinacionalidad' como eje de transformación sociopolítico podría ubicarse en las propuestas que fueron reivindicando y planteando los movimientos indígenas particularmente en Ecuador y Bolivia, y que lograron instalar en los respectivos procesos constituyentes y los subsecuentes textos constitucionales. El *Estado Plurinacional* sería así una demanda proveniente de los pueblos indígenas originarios campesinos, los cuales finalmente consiguen ser parte de un Estado fundado en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, "con esto se cambiaría por completo el carácter y el tenor del texto constitucional, no sólo a nivel simbólico (nomenclatura institucional) sino también a nivel práctico (ingeniería institucional)" (Zegada et al., 2011). En ese entendido, para Tapia (2007) la emergencia y la demanda societal de la 'plurinacionalidad' encontraría sus orígenes más directos en la propia *crisis* del Estado-nación, ya que se trata de una propuesta de repensar plural y complejamente la re-ingeniería de un nuevo Estado a partir de la des-articulación de sus supuestos y estructuras mono-nacionalistas y mono-culturales, lo que coloca un desafío que iría mucho más allá de una simple adaptación 'plurinacional' a estructuras estatales ya establecidas (Tapia, 2007).

El transitar entonces hacia nuevos 'Estados Plurinacionales' en países como Bolivia y Ecuador, aparentemente, se habría instituido como expresión de su carácter *multisocietal* (Tapia, 2002). Así, la idea de un Estado plurinacional si bien es un componente central en el debate sobre la refundación del Estado en América Latina (Santos, 2010), implicaría, a la vez, el cuestionamiento de uno de los principios de organización en las formas centrales de la modernidad que es el Estado en general y en particular el *Estado-nación*; pero implicaría además el reconocimiento de organización política de la pluralidad, el reconocimiento de una diversidad de formas de autogobierno que responden a diferentes tipos de organización, producción y reproducción del orden social (Tapia, 2011). En este sentido, la idea de un Estado plurinacional estaría constituyendo, a decir de Tapia (2011), uno de los principales componentes del horizonte contra-hegemónico que se está configurando en la zona andino-amazónica de América Latina.

Multicrisis del sistema-mundo capitalista, neoextractivismo subcontinental y 'procesos de cambio' en la región andino-amazónica

La humanidad toda parece, entonces, estar inmersa en una *multicrisis* ciertamente inédita que une al mismo tiempo crisis de diversa naturaleza: crisis ambiental, crisis económica, crisis financiera, crisis alimentaria, crisis migratoria, crisis de representación política y una profunda y crónica crisis social (Lander, 2012). En ese cuadro, los ciclos de explotación gratuita de la naturaleza, en los que tiene su origen el proceso de acumulación originaria del capitalismo no se habría cerrado aún, por el contrario, continuaría hoy expandiéndose, como capitalismo

la sociedad política y la sociedad civil. Como aquel que une y sintetiza externamente a todos los sectores y clases sociales, a los grupos nacionales, a las regiones y a las colectividades.

de despojo y la llamada *acumulación por desposesión* (Harvey, 2004). Vista la radicalidad de la *multicrisis* generada por el capitalismo, que por lo señalado presentaría un carácter estructural que afecta a la totalidad del sistema-mundo (Wallerstein, 2006), esta produce a su vez las condiciones para una exacerbación del conflicto social en los lugares donde el capital debe apropiarse de 'recursos', materias primas, material biogenético, espacios bio-reproductivos, territorios, atmósfera y todo lo necesario para continuar el proceso de acumulación y de su reproducción.

Así, las necesidades de una economía de encontrar siempre más recursos, que impactan medio ambiente, comunidades y pueblos que viven y reproducen su vida dependiendo de forma directa de los recursos de la tierra, serían las causas principales de los nuevos 'conflictos socioambientales' (Martínez Alier, 2004) que se viven en todo el planeta; prevalentemente presentes en el "Sur global" y en particular en Latinoamérica, donde la mayoría de la población más excluida dentro de lo considerado "subdesarrollado" es amenazada por la nuevas fronteras del petróleo y del gas, de la minería a cielo abierto, de la extracción de recursos biogenéticos, del monocultivo extensivo de la soya transgénica, de la caña, de la palma africana, etc.

Así, en América Latina la *multicrisis* 'civilizatoria' capitalista tendría características muy particulares dada la naturaleza misma de histórica dependencia y fuente de acumulación 'originaria' del capitalismo mundial, y su carácter colonial, continuación neocolonial y posteriormente neoliberal y/o 'postneoliberal'. En ese marco, en los últimos años en América Latina hoy como en un pasado las bases y criterios de definición del modelo extractivo no se habrían modificado demasiado (Paz 2012; Svampa, 2010). Se trataría de una forma de "desarrollo económico" que basa la producción de riqueza en la apropiación de la naturaleza, bajo un formato productivo escasamente diversificado, recursos naturales que no son procesados o lo son limitadamente y que de su venta depende la inserción del país productor de materias primas al mercado internacional (Gudynas, 2012). Sin embargo, se entre algunos elementos nuevos, estaría el nuevo rol que juegan los Estados; que a diferencia del periodo neoliberal tendrían un mayor protagonismo en la definición de condiciones para un mayor control de excedente económico proveniente de la extracción.

Como detallan los trabajos de Gudynas (2012); Acosta (2011); Svampa (2010), Petras (2012), la distribución social de recursos económicos producida por las iniciativas extractivas en los gobiernos "progresistas" como Bolivia, Ecuador, Argentina y Venezuela por ejemplo, se desenvuelve mediante 'programas sociales' (combate a la pobreza) que se convierten en el mayor dispositivo de legitimación político-electoral de los modelos económicos extractivos y de esos mismos gobiernos. En ese sentido, se viene debatiendo las complicadas aristas de lo que esos autores denominan como el 'neoextractivismo'[6] en el subcontinente. Sudamérica

6 Por 'Neoextractivismo' se entiende al modelo de desarrollo económico adoptado por algunos gobiernos de América del Sur desde principios del siglo XXI, que orienta la economía hacia las actividades de explotación de la naturaleza para la obtención de recursos no procesados, o escasamente procesados, dirigidos de forma prioritaria a la exportación, pero con un

de ese modo estaría consolidando su condición secular de abastecedora de materias primas al mercado global, haciéndose cada más evidente lo que Svampa (2013) denomina como el nuevo 'consenso de los *commodities*', que marcaría el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico sostenido por el *boom* de los precios internacionales de las materias primas demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes (Svampa, 2013). Dicho orden iría consolidando un estilo de desarrollo 'neoextractivista' que generaría "ventajas comparativas" al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales.

De esta manera los nuevos "pactos sociales" que se habrían configurado como 'Estados Plurinacionales', según De Sousa Santos (2010), si bien serían procesos novedosos también estaban llenos de tensiones y riesgos, ya que si bien los modelos constitucionales de Bolivia y Ecuador reconocen de modo explícito nuevas concepciones societales y principios civilizatorios como el Buen Vivir/Vivir Bien, llegando a incluir 'derechos de la naturaleza'; en la práctica estos procesos todavía no encontraban alternativas al modelo extractivista para hacerse de recursos para la redistribución (Santos, 2010). Dentro de este escenario las discusiones en torno a la construcción de la plurinacionalidad como núcleo de desorganización/reorganización y de transformación estructural del Estado-nación, se habrían instalado y vendrían desplegándose en el marco de debates sobre la reconfiguraciones de 'estatalidad posneoliberal' y en los horizontes posibles de post-capitalismo en la región. Sin embargo, paradójicamente, estos "procesos de cambio" estatales en la región se encontrarían dentro de una tendencia económica subcontinental caracterizada por una fuerte ola de re-dinamización y expansión de modelos capitalistas de desarrollo basados en la extracción/exportación de materias primas en base a las exigencias del mercado internacional y con un rol central de esos Estados en esas dinámicas.

Como precisa Lander (2012) existiría hoy una extraordinaria distancia entre los movimientos en resistencia, en particular de los movimientos, organizaciones, comunidades y pueblos indígenas y la actuación de los gobiernos llamados progresistas y/o de izquierda, aun los más radicales (Lander, 2012). Esto recordando que en toda América Latina se produjo un amplio movimiento de rechazo al neoliberalismo y siendo esta ola de luchas populares la que condujo a la elección de los actuales gobiernos "progresistas".

Consecuentemente en países con procesos de cambios paradigmáticos como Bolivia y Ecuador, las nociones de "crecimiento", "progreso" y "desarrollo" continúan en la base del carácter *insostenible* de la economía y siguen orientando las políticas públicas en estos países. Por lo tanto, la gran expectativa de que con estos nuevos gobiernos, con discursos anti-neoliberales, anti-imperialistas y anti-capitalistas se produjesen reorientaciones básicas en las lógicas extractivistas, que han caracterizado históricamente la inserción de las economías del continente en el mercado global (Lander, 2012), no habría ocurrido, ya que

papel más protagónico del Estado en el proceso productivo, permitiendo la obtención de mayores de ingresos para las arcas estatales. Parte de esos recursos son destinados a 'programas sociales' que dotan a los gobiernos de cierto grado de legitimidad (Gudynas, 2009).

no se habrían producido todavía reorientaciones en los modelos de desarrollo imperantes. Contrariamente, con estos gobiernos, como la mayoría de los que han gobernado los países de Sudamérica desde principios de este nuevo siglo, no sólo no se habría frenado sino que se habría acentuado la inserción en el mercado mundial basado en la extracción de bienes primarios y en el asalto y/o 'despojo' a los 'bienes comunes' de la vida (Houtart, 2008).

El TIPNIS y el Yasuní: ¿Desarrollo para el Buen Vivir/Vivir Bien o neo-extractivismo como su 'crisis' y negación?

En Bolivia, el conflicto sociopolítico en torno al TIPNIS (Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure) puso en evidencia las profundas contradicciones y disputas en torno al imaginario del 'Estado Plurinacional' y al denominado 'Vivir Bien'. Así, esa determinación del gobierno de Evo Morales de construir una carretera que atravesaría este territorio desató una fuerte polémica, a partir de la reacción de las organizaciones indígenas que impactaron a todo el país a través de dos marchas (2011 y 2012) para evitar que esa carretera pase por el núcleo del TIPNIS, exigiendo el respeto a su territorialidad y al *derecho de consulta* a los pueblos indígenas como establece la constitución y los convenios internacionales. El TIPNIS, además de estar protegido por normas nacionales, internacionales y el propio texto constitucional, fue reivindicado por las poblaciones indígenas del lugar no sólo por su condición de *parque natural* por lo tanto 'área protegida', sino, sobre todo, por ser 'territorio indígena' reconocido como parte de los derechos de las naciones y pueblos indígenas originarios de 'tierras bajas' en Bolivia.

En ese sentido, el caso del TIPNIS, no sólo se desarrolló como un conflicto por una carretera (como fue presentado), ya que las políticas del Gobierno que impulsa la construcción de una carretera serían parte de una "visión de desarrollo" que gira en torno a un modelo basado, predominantemente, en dinámicas de extracción/exportación de materias primas, principalmente de hidrocarburos, así como planes de desarrollo de infraestructura que estarían vinculados a megaproyectos regionales como el IIRSA.[7] De ese modo, el gobierno de Morales en los hechos estaría impulsando el desencadenamiento de un modelo económico que termina profundizando la tendencia a salidas económicas que se basan en un modelo extractivo (Svampa, 2010). El conflicto del TIPNIS acaso expresaría exactamente eso: poblaciones indígenas que rechazan los planes centrales de la política extractivista, destructora de su territorio, sus formas productivas y sus modos de vida.

En esa línea, el discurso del actual gobierno boliviano aparecería atravesado por fuertes ambivalencias: hacia afuera, presenta una clara dimensión 'eco-comunitarista'; con propuestas como una '*Declaración de los Derechos de la Madre Tierra*', en base a la "filosofía del *Vivir Bien*". Pero hacia adentro, el gobierno reafirmaría un discurso y una práctica nacionalista y desarrollista que se hallarían en continuidad con el paradigma extractivista (Svampa, 2010).

7 Sigla para elPlan Iniciativa de Integración Regional Sudamericana.

Esta contradicción quedaría curiosamente evidenciada, de forma controversial, en la '*Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien'* (octubre de 2012), la que en su articulado presentaría –tanto en su contenido, carácter y alcance–, una suerte de núcleo y orientación desarrollista y que garantiza el modelo extractivista. Así, dicha norma oficialmente es presentada con un lenguaje en torno a los "derechos de la Madre Tierra" y del *Vivir Bien*, sin embargo, en el fondo, la misma implicaría haber invertido la relación del *Vivir Bien* como crítica y 'alternativa al desarrollo' (Prada, 2013), al reubicarlo como un estadio ambiguo al que se llegaría por un tipo específico de desarrollo (desarrollo integral), subordinando de este modo la Madre Tierra y el *Vivir Bien* a los ámbitos del desarrollo convencional (Gudynas, 2013).

En el caso del Ecuador, con algunas características diferentes y particularidades específicas, el cuadro parece presentar síntomas similares a los de Bolivia: con un gobierno proclamado como "progresista" o 'de izquierda', con amplio respaldo político-electoral; con toda una plataforma de sectores sociales afines (cooptados?) por el gobierno; con un esquema y discurso más bien populista de gestión del Estado en base a mayor control de excedentes y políticas sociales asistenciales y un marcado caudillismo, en torno a la fuerte figura de un liderazgo en torno a la persona del presidente –en este caso Rafael Correa–; con fuertes movimientos sociales indígena-campesinos que demandan cumplimiento e implementación de los mandatos estructuralmente más transformadores de la Constitución Política del Estado (como la plurinacionalidad, los derechos de la Madre Tierra y el Buen Vivir); con la manifestación de fuertes contradicciones y/o paradojas en relación a las políticas de "desarrollo" efectivamente desplegadas por el gobierno, en particular en los territorios con gran riqueza natural, donde se manifiestan fuertes conflictos socio-ambientales, a causa de la presencia de actividades extractivas y de afectación de territorios comunitarios y áreas con ecosistemas protegidos, como es el Parque Nacional *Yasuní*.

En ese marco, la decisión del gobierno del Ecuador de iniciar actividades de explotación de petróleo en una de las zonas más biodiversas del planeta como es el Parque Nacional *Yasuní*, desencadenó la alarma general entre ambientalistas, pueblos indígenas y una importante parte de la población ecuatoriana, que demandan realizar un referendo al respecto.[8] Esto a partir de que el presidente Correa ordenó el 2013 archivar la *Iniciativa Yasuní-ITT*, destinada a dejar en el subsuelo la riqueza hidrocarburífera del parque amazónico a cambio de una compensación económica internacional, debido a la falta de aportes al fideicomiso abierto con ese fin. Esta decisión gubernamental daría luz verde a la empresa estatal PETROAMAZONAS para que comience operaciones en el parque, según el decreto que pone fin a la iniciativa. Esto provocó un rechazo social organizado que alerta de la afectación que sufriría la fauna, la flora y los pueblos indígenas de la zona, de concretarse la incursión petrolera en el área

8 En agosto del 2013 el presidente Rafael Correa anunciaba al país su decisión de dar por terminada la Iniciativa Yasuní-ITT, la cual consistía en dejar bajo tierra el crudo de los bloques ITT en el Yasuní a cambio de una compensación económica internacional de 3.600 millones de dólares. Unos días después diversos colectivos sociales se agrupan bajo el nombre *Yasunidos* reclamando que dicha decisión sea consultada al pueblo ecuatoriano.

protegida más grande del Ecuador.

El Yasuní, con 982.000 hectáreas, es un lugar de especial relevancia territorial, tanto por ser el lugar donde habitan los llamados *Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario* (*Tagaeri-Taromenani*), como por ser uno de los lugares más biodiversos del mundo y, por ello, la explotación petrolera estaría contraviniendo los "derechos de la naturaleza" el derecho del *Buen Vivir* y los derechos territoriales de los pueblos indígenas, establecidos en la Constitución del Ecuador de 2008. De ese modo, el anuncio de la explotación petrolera de la Amazonía ecuatoriana, también conocido como Bloque Ishpingo-Tiputini-Tambococha (ITT) o *Bloque 43*, dentro del discurso del gobierno de Correa, asegura que sólo se verá afectado el "uno por mil" (1x1000) de la superficie del Parque Nacional Yasuní (PNY). Ante este argumento y la decisión de explotación del Yasuní, para las diversas organizaciones y actores sociales que se le oponen, se basaría en una visión simplista que limita las posibles afectaciones en un lugar tan complejo, presentándose como "fiable" a través de "estudios técnicos especializados". Se argumenta que se estaría usando la "técnica" de forma ideológica, a partir de una fiabilidad absoluta de la tecnología que solapa cualquier debate democrático.

En ese sentido, como señala De Sousa Santos (2014) el Yasuní sería explícitamente 'sacrificado' no sólo porque la "comunidad internacional" no habría colaborado en la propuesta de 'no-explotación' sino porque los ingresos previstos derivados de la explotación estarían vinculados a inversiones en curso y su financiación por países extranjeros (China) tiene como garantía la explotación petrolera (Santos, 2014).

En ese contexto, el *Vivir Bien/Buen Vivir*, como sentido agregador de principios inspirados en cosmovisiones de pueblos indígenas y originarios, no sólo andinos sino también amazónicos, basado en diversas concepciones de matrices comunitarias (como el '*suma qamaña' aymara;* el '*suma kausay' quechua;* el '*tekokavi' guaraní,* etc.), se habría convertido en un referente plural y articulador de imaginarios y proyectos societales de implicancia civilizatoria. Así, los imaginarios del Vivir Bien/Buen Vivir a pesar de estar nominalmente transversalizados en los actuales textos constitucionales de Bolivia y Ecuador, en la realidad de las políticas gubernamentales de ambos países parece más bien haberse reducido a un mero *cliché* discursivo y un recurso enunciativo de uso casi obligatorio y frecuente (desgastante y repetitivo). Estas nociones son utilizado como una alusión propagandística por los gobiernos Boliviano y Ecuatoriano (Prada, 2012), así como una suerte de *slogan* que garantizaría formalmente la *dosis* semántica de "constitucionalidad", al estar presente recurrentemente en casi todas leyes post-constitucionales en los dos países; pese a que muchas de éstas contradigan el espíritu, los sentidos y alcances que los dos textos constitucionales dan a dichas nociones.

A este punto entonces, es pertinente señalar que el *Buen Vivir/Vivir Bien*, en el contexto de los procesos políticos que tienen lugar en Bolivia y Ecuador, habría entrado en una perversa dimensión de instrumentalización política; en tanto parece verificarse un deslizamiento desde

una lógica discursiva de connotación **más bien** esquizofrénica, manifestada a través de un excesivo uso (y abuso) de esta noción en las alegorías estatales y en los enunciados y alegatos propagandísticos gubernamentales –mientras en la práctica se marcha en sentido contrario–, hacía una sistemática manipulación ideológico-política de sus términos y significaciones. Esto colocaría hoy al *Vivir Bien/Buen Vivir* como uno de los principales dispositivos simbólico-discursivos de poder político de los mencionados gobiernos, y como justificación y legitimación del despliegue de políticas extractivas y prácticas territoriales más bien neocoloniales (Tapia, 2011). Esto se verificaría en tanto esas prácticas y políticas gubernamentales, tanto en Bolivia como en Ecuador, estarían consolidando, profundizando y expandiendo dinámicas de explotación y despojo en los territorios –curiosamente los más vulnerables–, así como la afectación/destrucción de comunidades y pueblos indígenas (paradójicamente donde persisten formas de organización, re-producción y vida comunitaria), así como la violación de los derechos colectivos de pueblos indígenas reconocidos internacional y constitucionalmente.

En ese escenario, actualmente se estaría asistiendo no tanto ya a la manifestación de "contradicciones" al interior de los Estados y los gobiernos en Bolivia y Ecuador, sino al claro despliegue de proyectos políticos y modelos de desarrollo que irían a contramano con los mandatos y espíritu de los respectivos textos constitucionales, claramente alejados de sus potencias y horizontes de transformación, democratización y/o descolonización. Por el contario se verificarían evidentes tendencias de neocolonización de territorios, a través de un relanzamiento y expansión de modalidades de *capitalismo de despojo* y de continuación/restauración de esquemas monológicos del Estado-nación en la región.

Asimismo, el Vivir Bien/Buen Vivir, en tanto conjunto de imaginarios que expresa y proyecta un cuestionamiento crítico y una potencialidad alternativa a la vez, con capacidad de dislocación ontológica y epistemológica, estaría actualmente reducido a un objeto *cliché* de domesticación epistémica (Gudynas, 2013), ya que muchas de las actuales objeciones "críticas" al mismo buscarían condicionarlo y reorganizarlo dentro de los usos conceptuales clásicos de la modernidad occidental; como señala Gudynas "se insiste en modificar el Buen Vivir, hasta adaptarlo al desarrollo convencional" (2013:184).

En suma, en discursos jurídico-políticos, así como en las orientaciones e implementación de políticas estatales/gubernamentales, es donde se estarían manifestando esas formas concretas de reducción normativista y domesticación discursiva (que más bien se presenta con usos folclóricos y/o enunciaciones evocativas culturalistas) del *Buen Vivir/Vivir Bien*, que se muestran predominantes en la actual coyuntura del campo sociopolítico en la región, reproduciendo a la vez tendencias de 'subordinación' instrumentalista de esta noción, dentro de una lógica estatal que antepone el 'desarrollo' –de base extractiva– por sobre los sentidos y principios de la *plurinacionalidad*.

Esto supondría poder estar asistiendo en actualidad a un momento de 'crisis y disputa del *Buen Vivir/Vivir Bien*' en Bolivia y Ecuador, en tanto se presenta con recurrencia en toda

la región y la mayor parte de los países del subcontinente el despliegue de una política de desarrollo de base neoextractivista que estaría hegemonizando las políticas económicas de los Estados y que estaría implicando no solo su incoherente sobreposición y sistemática contradicción, sino acaso su arbitraria imposición, sobre los contenidos y horizontes mismos de la transformación 'plurinacional', vulnerando en algunos casos los propios sentidos y límites establecidos en las normas constitucionales de estos países.

El Buen Vivir/Vivir Bien en disputa: la plurinacionalización descolonizadora del Estado.

En ese escenario, los procesos de cambio estatal en Bolivia y Ecuador, como dos de las manifestaciones más emblemáticas de cambio político en el continente, De Sousa Santos (2010) identificaba como una de las dimensiones del contexto latinoamericano el estar finalmente abierto un debate civilizatorio, el que debido a la eficacia de las luchas de los pueblos indígenas estaría presente en la agenda política y se manifestaría a través de complejas 'dualidades' ancladas en universos culturales y políticos muy distintos (Santos, 2010). Así, según de Sousa Santos (2010), entre otras, esas dualidades estarían en torno a: ¿recursos naturales o *Pachamama*?, ¿desarrollo o *Sumak Kawsay (Buen Vivir/Vivir Bien)*?, ¿tierra para reforma agraria o territorio como requisito de dignidad, respeto e identidad?, ¿Estado-nación o Estado plurinacional?, ¿ciudadanía o derechos colectivos? (Santos, 2010).

En ese sentido, en la actualidad se podría señalar que esas 'dualidades', que marcaban los procesos políticos en Bolivia y Ecuador, mostrarían evidentes señales de haber entrado en abierto conflicto; ya que la tensión estructural que las sostenía habría encontrado su desenlace o inclinación, no por el lado más innovador, transformador o 'refundador' del Estado sino, por el contrario, se asistiría actualmente al despliegue de tendencias en torno a modalidades de re-centralización estatal y de re-creación monológica del Estado-nación como horizonte de estatalidad. Así, las apuestas gubernamentales implican vulnerar el derecho de los territorios comunitarios y la implementación de autonomías indígenas; una abstracta y homogeneizante alegoría nacionalista más que por un ejercicio 'plurinacional' de derechos colectivos; una clara continuidad y/o consolidación de modelos económicos basados en la extracción para el "desarrollo", es decir, de neoextractivismo, más que *Vivir Bien/Buen Vivir* como 'alternativa al desarrollo'.

Asimismo, estaríamos hoy en una fase de 'separaciones' (Tapia, 2011), que tendrían lugar en un periodo de despliegue de unas políticas cada vez más represivas por parte de las nuevas burocracias estatales en Bolivia y Ecuador, que llegaron al poder producto de las olas de movilización indígena. Así, hoy los llamados "gobiernos progresistas", en realidad serían 'contrainsurgentes' y estarían dirigiendo su política contra las fuerzas que hicieron posible su acceso al gobierno, a través de un sistemático discurso anti-indígena y una defensa dogmática de una modalidad del capitalismo extractivo que reedita los periodos de dominación colonial y expansión imperialista previos, por lo que estaríamos en un periodo de 'gobiernos neocoloniales' que definiría la reorganización estatal (Tapia, 2011). Dualidades

y separaciones parecerían, entonces, estar marcando no con poca tensión y conflictividad la coyuntura de los "proceso de cambio" en la región; evidenciado los complejos terrenos en los que se debate y disputa la transformación re-fundacional del Estado y su construcción plurinacional. Asimismo, no menos contradictorio se presenta el actual escenario de inflexión –acaso de crisis– de los contenidos, sentidos y orientación de los principios del *Vivir Bien/ Buen Vivir* como imaginario societal; manifestada en las actuales fisuras que presentaría su horizonte de despliegue y posibilidad estatal, con dinámicas que lo portan en un terreno de manipuleo y desgaste discursivo donde continuamente estaría siendo objeto de reducción y domesticación que lo subordinan a modelos de "desarrollo", cercenando y negando su potencialidad de constituir una real 'alternativa al desarrollo' y al *capitalismo de despojo* impulsado desde *re-activados* Estados-nación.

Bajo esas premisas los actuales escenarios que presenta los 'procesos de cambio' en la región andina, que si bien girarían alrededor de algunas dualidades, como sugiere De Sousa Santos (2010) y/o de separaciones como plantea Tapia (2011), también lo harían en torno a fuertes 'paradojas' y retrocesos que tiene que ver con las formas en que se desarrollan las disputas por los sentidos de la plurinacionalidad y por los significados –y significantes– de la misma. Una de esas paradojas, tal vez la más contrastante a decir de Prada (2012), es la que tiene que ver con la continuación expansiva del modelo extractivista, renunciando o relegando el *Buen Vivir/Vivir Bien* y la construcción del Estado plurinacional.

Por otro lado, sin embargo, se manifiestan escenarios que se podrían denominar como una querella social por la 're-plurinacionalización del Estado', a partir de las movilizaciones, reivindicaciones y disputas de parte de movimientos sociales, principalmente indígenas, que exigen al propio Estado ya los gobiernos, el cumplimiento de la constitución, el respeto de sus territorios y de los derechos colectivos internacional y constitucionalmente consagrados. En suma, movimientos indígenas retornarían, pues, a ser los ejes y núcleos de una posible contra-hegemonía en la región (Tapia, 2011).

Estaríamos asistiendo, pues, a un momento y espacio de disputa por los sentidos y horizontes del Vivir Bien/Buen Vivir y por implementación de plurinacionalidad misma dentro de los 'procesos de cambio' en el subcontinente, que, a la vez, estaría marcando escenarios de crisis en estos procesos; que si bien podrían connotar retrocesos y fragmentación para las energías sociales y potencias transformadoras inscritas en los mismos, podría plantear también posibilidades de re-orientación y re-significación hacia los principios propuestos por esas energías y potencias sociales que, en el caso de Bolivia y Ecuador, estaría contundentemente definido por la necesaria transformación plurinacional y descolonizadora del Estado, en las perspectivas de lo que se ha denominado como *Buen Vivir* y/o *Vivir Bien*, como un núcleo fundamental dentro del horizonte posible de un pos-desarrollo y acaso de un 'post-capitalismo en esta parte de América Latina.

En este sentido, las discusiones sobre el *Buen Vivir/Vivir Bien*, tienen que ver con otro tipo de

saberes y cosmovisiones del mundo y de lo social, que es posible de pensarlos a través de lo que De Sousa Santos llama como *Epistemología del Sur* (Santos, 2010), a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (Santos, 2010). Esto podría estar manifestándose con imaginarios societales de matriz comunitaria, como el *Buen Vivir/Vivir Bien* y que desde una teoría –renovadamente crítica– es posible captar, pero que necesita el ejercicio de una 'ecología de saberes' (Santos, 2008) para asumirlos en toda su potencialidad, en tanto alternativas societales realmente posibles, dentro de horizontes civilizatorios distintos al paradigma capitalista.

Referencias bibliográficas

Acosta, Alberto (2011), *Extractivismo y neo extractivismo: dos caras de la misma maldición*. Quito, Ecuador: Línea de Fuego.

Acosta, Alberto (2013), *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos.* Barcelona, España: Icaria Editorial.

Albó, Xavier (2010), "Suma Qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?", *in* Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (orgs) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*,. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA/Sapienza Università di Roma / OXFAM. 133-144.

Ceceña, Ana Esther (2012), "Los horizontes civilizatorios", in *Encuentros del Buen Vivir*. Consultado el 10-04-2014. En http://textos-encuentrodelbuenvivir.blogspot.mx/

De Sousa Santos, Boaventura (2008), *Conocer desde el Sur. Para una cultura pol*ítica emancipatoria. La Paz: Clacso/Cides/Plural.

De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: IIDS/ PD y TG.

De Sousa Santos, Boaventura (2014), *¿La Revolución ciudadana tiene quién la defienda?* Consultado el 01-05-2014. En www.rebelion.org

Escobar, Arturo (2010), *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Gudynas, Eduardo (2009), "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual", in *Extractivismo, Política y Sociedad.* Quito: CAAP y CLAES y Fundación Rosa Luxemburgo (Eds.) 187-225.

Gudynas, Eduardo (2012), "Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano". *Revista Nueva Sociedad*, 237, 128-146.

Gudynas, Eduardo (2013), "El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo", *Revista Ecuador Debate*, 88, 183-205.

Gramsci, Antonio (2007), *Cuaderni del carcere*. *Edición crítica del Istituto Gramsci*, a cargo de Valentino Gerratana. Torino, Italia: Giulio Enaudi.

Harvey, David (2004), "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión"; *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO.

Houtart, François (2008), *De los bienes comunes al 'bien común de la humanidad'*. Bruselas, Bélgica: Fundación Rosa Luxemburgo.

Lander, Edgardo (2012), *Crisis civilizatoria y geopolítica del saber*. San Cristóbal de las Casas, México: CIDECI / Unitierra

Leff, Enrique (2010), "Imaginarios Sociales y Sustentabilidad". *Cultura y Representaciones Sociales*, 9, 42-121.

Macas, Luis (2010), "Suma Kausay. La vida en plenitud", *in* Antonio Hidalgo; Alejandro Gillén y Nancy Deleg (orgs.). *Suma Kausay Yuyay. Antologí*a del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Suma *Kausay*. Huelva: Universidad de Huelva. 177-192.

Mamani, Pablo (2011), "Qamir Qamaña: dureza de "estar estando" y dulzura de "ser siendo". *in* Ivonne Farah; Luciano Vasapollo (orgs.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA/Sapienza Università di Roma / OXFAM. 65-76.

Martínez Alier, Joan (2004), *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de la valoración*. Barcelona: ICARIA/FLACSO.

Medina, Javier (2011), "Acerca del Suma Qamaña", *in* Ivonne Farah; Luciano Vasapollo (orgs.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA/Sapienza Università di Roma / OXFAM. 39-64.

Paz, Sarela (2012),"La Marcha Indígena del Tipnis en Bolivia y su relación con los modelos extractivos de América Del Sur". (en prensa) *Somos Sur press*. Consultado el 15- 03-2013 en: www.somossur.net.

Petras, James (2012), "El capitalismo extractivo y las diferencias en el bando latinoamericano progresista". En Rebelión, 08 de mayo de 2012. Consultado el 03-04-14, en http://www.rebelion.org

Prada, Raúl (2012), "Horizontes del *Vivir Bien*". En *Horizontes n*ómadas (Blog), 7 de abril de 2012. Consultado el 10-04-2014, en http://horizontesnomadas.blogspot.it

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-systems research*. XI(2), 342-386.

Stefanoni, Pablo (2012), "¿Y quién no querría "vivir bien"? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano". *Crítica y Emancipación* 7, 11-25.

Svampa, Maristella (2010)"El 'laboratorio boliviano': cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales". En *Debatir Bolivia: Perspectivas de un proyecto de descolonización.* Svampa, Stefanoni y Fornillo (Eds.). Buenos Aires: Taurus, 21-59.

Svampa, Maristella (2013), "Consenso de los *Commodities* y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva Sociedad*, 244, 30-46.

Tapia, Luís (2002), *La condición multisocietal: multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA / Muela del Diablo.

Tapia, Luís (2007), "*Gobierno Multicultural y democracia directa nacional*". En *La transformación pluralista del Estado*. La Paz, Bolivia: Comuna / Muela del Diablo.

Tapia, Luís (2011), *La configuración de un horizonte contrahegemónico en la región andina*. En *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social.* Venezuela: Universidad del Zulia, 53,119-125.

Wallerstein, Inmanuel (2006), *Análisis del Sistema-Mundo*, México: Siglo XXI.

Yampara, Simón (2005), "Comprensión aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para el *qama*ña". En *Revista Inti-pacha*, 1-7, El Alto: Qamañapacha, 45-67.

Zavaleta, René (1978), "Las formaciones aparentes en Marx; originalmente en *Revista Historia y Sociedad,* 18, 3-25.

Zegada, María Teresa (2011), *La democracia desde los márgenes: transformaciones en el campo político boliviano.* En colaboración con Arce, C., Canedo, G. & Quispe, A. La Paz, Bolivia: CLACSO/Muela del Diablo.

La exigencia actual de un replanteo teórico-práctico de la democracia

Dina V. Picotti C.[1]

Abstract

Hablar de democracia, como el régimen más deseable, significa la exigencia de un planteo intercultural, que amplíe la concepción vigente de mundo, a partir de la experiencia histórica de diferentes culturas o formas de vida, reconociendo a todos los protagonistas de tal historia como sujetos políticos, es decir actores en la configuración de las instituciones. La experiencia de nuestros países en América Latina, y de modo semejante en Asia y África, es la de independencias formales con respecto a la colonización, que no han logrado generar modelos políticos a partir de las propias exigencias y recursos, en relación con el contexto internacional. Mientras en los países centrales del orden mundial vigente se advierte un retroceso democrático ante una economía preponderadamente financiera que distorsiona el sentido mismo de la economía y de la política, se han ido dando de hecho en las últimas décadas en algunos de los países latinoamericanos novedades democráticas, y un avance en la política regional, que es necesario continuar y afianzar.

Palabras-clave: sujetos políticos, poscolonialidad, plurinacionalidad, interculturalidad, interlogicidad.

Resumo

Falar de democracia, como o regime mais desejável, significa a exigência de uma abordagem intercultural, que se estendem a concepção existente do mundo, da experiência histórica de diferentes culturas ou formas de vida, reconhecendo todos os protagonistas da história tal como sujeitos políticos, ou seja, atores na configuração das instituições. A experiência de nossos países na América Latina e em uma maneira similar na Ásia e África, é a independência formal em relação a colonização, que falharam para gerar modelos políticos das próprias necessidades e recursos, em relação ao contexto internacional. Enquanto os países do núcleo da ordem mundial existente adverte um retrocesso democrático antes uma economia principalmente financeira que distorce o sentido da economia e da política, foram tomadas na verdade em décadas recentes, em alguns desenvolvimentos democráticos de países latino-americanos e um avanço na política regional, o que é necessária continuar e fortalecer.

Palavras-Chave: assuntos políticos, pós-colonialismo, plurinacionalidade, interculturalidade, interlegacidade.

---

1 Licenciada en Filosofía (Univ. del Salvador, Buenos Aires, Argentina). Doctora en Filosofía (Univ. de Munich). Prof. consulta en la Univ. Nac. de Gral. Sarmiento. Directora del doctorado de Filosofía de la Univ. de Morón y del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Univ. Nac. Tres de Febrero. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano, numerosas publicaciones sobre los mismos y traductora al castellano de varias obras de M. Heidegger.

El título de esta colaboración pretende ubicarse en nuestra propia situación latinoamericana para intentar pensar desde ella el desafío político que consideramos que se presenta de modo decisivo a nuestros países, pero también en el contexto del orden mundial vigente.

La historia de los países latinoamericanos, desde las declaraciones de sus independencias hasta el presente, se ha caracterizado en un aspecto por figuras y movimientos libertarios, que plantearon claramente la necesidad de hacer surgir la organización política desde la índole y exigencias de sus pueblos a través de instituciones originadas en los mismos, que canalizaran sus propias necesidades, pero en otro predominó la asunción de los modelos políticos y culturales entonces vigentes en la modernidad europea y en América del Norte, que más bien los subordinaron a intereses ajenos y a los juegos internacionales de poder. Ello significó prolongar la colonización bajo una aparente faz independiente, un dar las espaldas al sentido de la propia historia, con cierto beneficio o ventaja de las clases gobernantes y exclusión de la mayoría de la población, a través de la violencia de formas institucionales impuestas, de una legalidad que no tuvo que ver con la justicia y del siniestrismo de una lógica normativa en todos los ámbitos, que ignora los propios recursos y obstaculiza el propio despliegue. Pero la misma historia concreta de nuestros países se ha manifestado asimismo en realizaciones de todo tipo que resistieron o bien reconfiguraron a los modelos (entre otras publicaciones alusivas, Colombres, 1989), y las transformaciones que están verificándose más recientemente en algunos de ellos van mostrando una capacidad innovadora en materia de configuraciones políticas y sociales, en variados enfoques que responden a la posibilidad de refundación del Estado, visibles en formas diversas desde el planteo de un Estado poscolonial, plurinacional e intercultural como en Bolivia, la posibilidad de radicalización del poder popular a través de formas de democracia participativa como en Venezuela, en análisis de la política gubernamental en clave neodesarrollista como en Ecuador, la apertura de reales posibilidades para toda la población como había comenzado a darse en Paraguay con la victoria del ex obispo Lugo, y en el avance de una política regional que potencie proyectos y fuerzas comunes.

En ello se muestran los diferentes contornos que asume una transición muchas veces ambivalente, llena de complejidades y matices nacionales, en la lucha por instalar una agenda posneoliberal que intente asumir las propias exigencias. La prolongada situación crítica de estar sometidos a la contradicción de pobreza y exclusión de grandes mayorías, a pesar de la riqueza de sus recursos naturales y humanos, y la ineficacia de sucesivos gobiernos llevó al surgimiento de movimientos desde las bases: los movimientos sociales, de indígenas, negros, campesinos, mujeres, etcétera. Después de las dictaduras de los años 70 se manifiestan diversos fenómenos de cambio, nuevos procesos y liderazgos en la región, tales como articulación de esfuerzos y construcción de alianzas y redes; el surgimiento de nuevos líderes provenientes de la academia, los sindicatos, las milicias, los movimientos sociales; una orientación general hacia el centro-izquierda; el reclamo y avance femenino hacia posiciones de poder político; activa participación y fiscalización ciudadana; la aparición de nuevos

actores del drama latinoamericano en los presidentes electos. Se da asimismo el hecho de fundamental importancia del surgimiento de la sociedad civil como actor político y social a través de movimientos en las luchas por la democratización, la participación destacada de las mujeres, el apoyo de las corrientes progresistas de las Iglesias y de la cooperación internacional, el reconocimiento por parte del sistema de Naciones Unidas y de las Cumbres de las Américas a las ONG de desarrollo, la utilización de la informática para el trabajo en red, la capacidad demostrada por éstas de organizarse a fin de construir representatividad, definiendo ejes principales de trabajo, como pobreza, medio ambiente, deuda externa, derechos humanos, y logrando mayor aptitud de negociación con los Estados, por ejemplo en políticas sociales, en la lucha contra la corrupción, la defensa de la tierra y de los recursos naturales, como también haber además impulsado a través de su dinámica la renovación de algunos partidos tradicionales e incidido en nuevas políticas públicas. Es así como muchos analistas consideran que la sociedad civil ha madurado más que el grueso de los dirigentes políticos de la región; los temas más sustantivos los están colocando en la agenda pública las OSC, se ha avanzado significativamente en construir legitimidad y representatividad, están lográndose acuerdos multipartidistas en asuntos claves a partir de las acciones de ellas. En el nuevo marco producido por el largo ciclo electoral se presentan otras perspectivas para el continente: se fortalece el proceso de integración regional con la incorporación de Venezuela al Mercosur como miembro pleno, Bolivia y Ecuador, además de la aproximación de Cuba y posiblemente de Nicaragua, la creación de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, CELAC, en 2010. La reelección de algunos presidentes de signo progresista puede consolidar y ampliar el proceso de integración. Por otra parte, el proceso boliviano apunta hacia una vía que adaptada a cada situación nacional, articula por primera vez una estrategia que reúne el fortalecimiento de la ciudadanía y la capacidad de regulación estatal, refundación del Estado y nuevo modelo económico. Esos dos factores afectan directamente dos de los tres ejes fundamentales de poder en el mundo, el monopolio de las armas y del dinero, para que la lucha de América latina y el Caribe pueda construir una estrategia global de configuración de mundo posneoliberal, de necesaria autonomía en relación con la hegemonía imperial, con políticas centradas en la esfera pública y no en la mercantil y con profunda democratización de los procesos de comunicación. Estos criterios servirán para medir los grados de avance que podrá concretar a partir de resultados electorales positivos. Todas estas transformaciones llevan necesariamente a una idea consecuente de Estado, que un buen observador de la región, Boaventura de Sousa dos Santos (2007, 2009a) califica de plurinacional, intercultural y poscolonial, expresándose en un constitucionalismo que intenta erigirse sobre el reconocimiento recíproco, la continuidad histórica y el consenso y formas propias de democracia, es decir, de participación y deliberación, derechos colectivos, diversas formas de identidad, territorialidad y autonomías, aunque sobre la idea de una solidaridad nacional. Lo cual implica, teniendo en cuenta la situación presente y las dificultades que entraña, un largo proceso.

Repensar lo político

Como ya se ha observado (Ricoeur P., 1984), lo político en sentido amplio se define por el papel central que ocupa el Estado en la vida de las comunidades históricas, considerándolo en su máxima extensión como proponía Eric Weil (1984), en tanto "organización de una comunidad histórica", que de este modo se hace "capaz de tomar decisiones". Por organización se entiende la articulación introducida entre una diversidad de instituciones, funciones, roles sociales, esferas de actividades que hace de la comunidad histórica un todo orgánico y de la acción humana una acción razonable como práctica colectiva. Una filosofía política presta atención a lo que en la vida política es portador de una acción sensata en la historia, en la trayectoria del individuo al ciudadano, de modo que "el objetivo de la organización mundial es la satisfacción de individuos razonables dentro de estados particulares libres". Esta caracterización excluye la idea de que el estado sea un artificio (Hobbes) o su reducción a mera arbitrariedad, como si fuera de hecho una tiranía portadora de represión u opresión, porque no es la violencia la que define el estado, por más que los estados concretos lleven cicatrices de la misma, sino su finalidad de ayudar a la comunidad histórica a construir su historia, en el sentido de su supervivencia y despliegue, contra todas las amenazas internas y externas.

A partir de ello, surgen dos estilos diferentes de filosofía política, según que hagan hincapié en la forma o en la fuerza. Las primeras, como las del s. XVIII y contemporáneamente las de Hannah Arendt y Eric Weil, más orientadas a la función racional concreta del estado, conducen a recalcar el aspecto constitucional de un estado de derecho, que establece las condiciones reales y las garantías de la igualdad de todos ante la ley; se pondrá en consecuencia el acento en la independencia de la función pública, el servicio de una burocracia íntegra, la independencia de los jueces, el control parlamentario y sobre todo la educación de todos a la libertad por medio del debate, criterios que constituyen el aspecto razonable de un estado de derecho, cuyo gobierno observa ciertas reglas legales que limitan su arbitrariedad. Su función razonable radica finalmente en conciliar lo racional técnico-económico y lo razonable acumulado por la historia de las costumbres, en una síntesis de lo racional y de lo histórico, de lo eficaz y de lo justo, con la virtud de la prudencia en su sentido griego y medieval de mantener reunidos el criterio del cálculo eficaz y el criterio de las tradiciones vivas que dan a la comunidad el carácter de organismo particular, orientado a la independencia y la duración. Esta racionalidad confiere al estado moderno al menos como idea reguladora una tarea de educador, por la escuela, la universidad, la cultura, los medios de comunicación, etc.

El segundo estilo de filosofías políticas, atiende más al estado como fuerza, es por ej. la del sociólogo alemán Max Weber, centrada sin embargo en la noción de estado de derecho, que incorpora a su función el monopolio de la violencia legítima, lo cual no significa definirlo por la violencia sino por el poder, cualquiera sea la filiación histórica de la violencia en el mismo –como se ha de reconocer en el origen de los estados modernos y se disimula en la

representación desigual de las fuerzas sociales, si bien tampoco se han de desconocer las conquistas de libertad política entre los siglos XII y XVIII, la significación mayor de la revolución francesa y los logros de los movimientos sociales-, porque no reemplaza la legitimación. El estado más cercano al ideal del estado de derecho sigue sufriendo de una violencia residual, en el hecho de que todo estado es particular, individual, empírico, la comunidad política es particular y diferente y la preservación de su identidad forma parte de su función, mientras la estructura técnico-económica tiende a ser mundial por principio. No existe un estado de derecho mundial y parecieran estar todavía fuera de alcance transferencias progresivas de soberanía a una instancia internacional, a la que puedan transferirle el monopolio de la violencia legítima. A pesar del escepticismo al respecto, porque "la violencia ha sido y aún es la causa motriz de la historia", habrá que expresar con Eric Weil que "el progreso hacia la no violencia define el sentido de la historia para la política". La ambivalencia de una consideración del estado que toma igualmente en cuenta su carácter de forma y de fuerza, se ha vuelto fuente de angustia en nuestra era nuclear e infobiónica, y la existencia de una instancia política supranacional que tuviese el monopolio de la violencia legítima hoy se convierte en condición de supervivencia de cada comunidad histórica y en general humana, de modo que el paso a la no violencia generalizada, en cierto modo institucionalizada, se convierte en la mayor utopía de la vida política moderna, decisión que queda en mano de la prudencia de los estados y la buena voluntad de los mismos.

La ética de lo político, que prolonga la exigencia de realización contenida en la definición de libertad (Ricoeur)[2], dándole una esfera de ejercicio en la exigencia de reconocimiento mutuo y en la creación de espacios de libertad, da forma jurídica a la regla que media tal reconocimiento en tanto la ley civil define, ordena, pone en relación los roles, de manera que sus titulares sean tratados por igual por el derecho positivo, aunque la igualdad ante la ley no llegue a ser la igualdad de posibilidades, de condiciones, a lo que el estado debiera tender para que cada uno pueda satisfacer sus necesidades. Todo ello no sólo solicita prudencia a los gobernantes sino el compromiso del ciudadano en una democracia. Es democrático un estado que no se propone eliminar los conflictos sino inventar los procedimientos que les permitan manifestarse y seguir siendo negociables; un estado de la libre discusión organizada, teniendo en cuenta que el discurso político no es una ciencia sino a lo sumo una opinión recta. Con relación al poder, la democracia es el régimen que ha de asegurar la participación en la decisión a un número cada vez mayor de ciudadanos, de modo que disminuya la distancia entre gobierno y ciudadano, que cada uno pueda ser gobierno y ciudadano; a la vez se hace necesario dividir el poder contra él mismo –poder legislativo, ejecutivo y judicial en la propuesta de Montesquieu.

Ricoeur observa con razón que la base ética de una comunidad política se limita a los valores en los que hay consenso, descartando las justificaciones, motivaciones, orígenes profundos

2 Nos referimos al difícil camino de realización de la libertad en su sentido mayor de poder ser, que involucra lo individual, intersubjetivo, comunitario, político-económico y cósmico a través de una continua superación de negaciones, proceso que P. Ricoeur llama acertadamente 'odisea de la libertad'.

de los mismos. Las fuentes de valores en sociedades pluralistas a que han llegado la mayoría de las sociedades industriales avanzadas son múltiples y conflictivas, por ej. las democracias europeas son herederas de la cristiandad medieval, el renacimiento, la reforma, el siglo de las luces y los ideales nacionalistas y socializantes que dominaron las ideologías del s. XIX; como consecuencia el estado sólo puede descansar en frágiles convergencias, cuanto mayor sea el consenso entre las tradiciones fundadoras más amplia y sólida será su base, pero aun así el estado sufre hasta en ese consenso que lo funda del carácter abstracto de sus valores amputados de sus raíces y la paz social sólo será posible si cada uno pone en paréntesis las motivaciones profundas que justifican dichos valores comunes, que son entonces como flores cortadas, lo que también explica una tendencia a la ideologización de los valores invocados y los vicios ligados al carácter retórico del discurso político, que contamina la invocación de los grandes principios al conferirles una suerte de estereotipia muerta; además el estado moderno en sociedades ultrapluralistas sufre una debilidad de convicción ética en el momento mismo en que la política invoca de buen grado la moral, se edifican construcciones frágiles sobre un terreno minado culturalmente y con una legítima preocupación de tolerancia de las creencias adversas. Aunque a la vez asistimos en muchas sociedades contemporáneas a una suerte de transferencia de lo religioso a lo político pidiéndole que cambie la vida, o por la necesidad de otorgarle cierto carácter sagrado a lo cívico, marcado por las conmemoraciones, fiestas cívicas, despliegue de banderas y todo el celo reverencial que lo acompaña; es la función positiva de la ideología como integración.

Se trata de considerar una necesaria intersección entre la ética y la política, a la vez que su diferencia; Max Weber, en su famosa conferencia "La política como vocación", dirigida a jóvenes pacifistas después de la primera guerra mundial, distinguía una 'moral de convicción´, que se define por la excelencia de lo preferible, y una 'moral de responsabilidad´, que se define por lo realizable en un contexto histórico dado, mediante un uso moderado de la violencia[3].

En nuestro caso, en América Latina, se impone la posibilidad y necesidad de replantear lo político en países que habiendo asumido desde la época de su organización los modelos democráticos entonces vigentes, requieren sin embargo todavía conformarse al modo de vida y necesidades de toda la población, precisamente en una época en que tales modelos se encuentran en crisis. Las instituciones, como órganos de todo el cuerpo comunitario, deberían ser los canales adecuados para viabilizar y satisfacer sus exigencias (Hegel, (1818-31))[4]. Se están dando, sin embargo, algunos pasos significativos en las novedades políticas que van produciéndose en algunos de ellos, aún en medio de grandes dificultades provenientes no solo del esfuerzo de contramarcha requerido sino sobre todo de intereses creados internos y externos, de la 'colonialidad del saber y del poder' (Quijano A., 2000). Es

3 P. Ricoeur, "Ética y política", op. cit.

4 Hegel, *Lecciones de filosofía del derecho,* propuso en medio de la discusión moderna del origen del estado, frente a la teoría contractualista de Hobbes y Rousseau, todavía en gran parte vigente, lo político como organización de la comunidad histórica a través de instituciones que como órganos del cuerpo comunitario surjan de éste para viabilizar y satisfacer sus necesidades

de resaltar el caso de la constituyente boliviana, orientándose hacia un estado poscolonial, plurinacional e intercultural, e implicando lo que B. de Sousa Santos llama "una epistemología del sur" (Santos, 2009b) que conforme su propia teoría política y que exige en general una profunda transformación de la lógica e institucionalidad vigente. Se requiere un pensamiento alternativo, conforme a la riqueza de experiencias emancipatorias que se dan en el mundo; se hace necesario "aprender con el sur", o sea con los pueblos y países que más han sufrido en el desarrollo del capitalismo global; atender a la inagotable diversidad cultural de mundo, que es también política y económica, planteándose cuestiones tales como la de una refundación del estado y de la democracia. Un segundo paso que propone el autor (Santos, 2007; 2009a) es una lectura más amplia de las contradicciones de nuestras sociedades, que se dan no sólo entre capital y trabajo sino también entre capital y naturaleza, individuo y nación, fragmentación e identidad. La sociedad se organiza como una constelación de diferentes poderes, cuales la explotación, el patriarcado, el fetichismo de las mercancías que domina a la cultura popular, hoy muy industrializada y asentada en la ideología del consumo, y las diferencias identitarias creadas por el racismo y el sexismo, como formas de desigualdad y opresión.

Observando América latina, África y Asia, surgen prácticas novedosas: lenguajes, narrativas, imaginarios diferentes de solución a problemas, como en el Foro social mundial movimientos que luchan por otro mundo mejor posible trascendiendo la dicotomía izquierda o derecha que consideran ajena; nuevos actores y nuevas prácticas transformadoras, como los movimientos indígenas y negros, que sobre todo desde los años setenta y ochenta están teniendo un papel protagónico, los movimientos feministas, campesinos y otros. Se producen nuevas formas y culturas de organización, una nueva aunque difícil articulación entre partidos y movimientos, en tanto aquéllos ya no son los únicos representantes organizados de los pueblos, que por ej. hizo posible la lucha continental contra el ALCA. Una neoterritorialidad supera la idea de que con la globalización todo se iba a desterritorializar, iba a ser global, por la nueva importancia que cobran el territorio y la tierra como aspectos centrales, se presenta una reivindicación muy fuerte de los mismos en América Latina, Asia y África, en forma rural y también urbana, formas de apropiación no convencionales como los bloqueos de Oaxaca en México, del Alto en Bolivia, de los piqueteros en Buenos Aires. Formas de transformación desmercantilizadoras como las organizaciones solidarias, comunitarias, la lucha contra la privatización del agua en Bolivia y también en Sudáfrica para que se mantenga como un bien público; una nueva relación de los seres humanos con la naturaleza prevista en las luchas ecológicas, que pueden aliarse a luchas indígenas, campesinas, que ofrecen una contraconcepción de la naturaleza ante el pensamiento vigente. La lucha por la igualdad incluye la lucha por el reconocimiento de las diferencias. La idea de la educación popular y de que hay otros saberes además de los científicos que merecen ser recuperados, porque además de acumular una larga tradición resultan indispensables, por ej. para preservar la biodiversidad, lo que conduce a una ecología de los saberes.

Entre todas estas luchas parecen imponerse tres grandes transformaciones: una economía social, capaz de superar el neoliberalismo, la cuestión del estado y de la democracia. En la emergencia del concepto de 'plurinacionalidad', del que derivan los de interculturalidad y poscolonialidad, frente al concepto moderno del estado nación, se trata de una idea comunitaria de nación, que no implica necesariamente estado, que los pueblos indígenas han desarrollado y conlleva el de autodeterminación pero no de independencia; ello obliga a refundar el estado moderno, puesto que hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo estado. La 'interculturalidad', no es sólo cultural sino también política y presupone una cultura común, compartida, que la posibilite, y se concreta en la manera en que cada sociedad organiza su plurinacionalidad creando formas específicas de convivencia intercultural.

Otro concepto característico es el de 'poscolonialidad', el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia y conlleva dos cuestiones importantes: que el estado no puede ser neutro porque favorecería de hecho a la cultura dominante, y la importancia de la memoria. La necesidad de reconocer no sólo los derechos individuales sino también los comunitarios, colectivos, si se quiere rescatar la justicia histórica, con un período de transición en el que haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas, como la idea de democracia racial en Brasil y el emprendimiento de acciones afirmativas. Puesto que un estado unificado no es necesariamente uniforme, se trata de buscar formas de unificación sin uniformidad, una geometría variable de estado, un marco constitucional adecuado. El constitucionalismo moderno, que ante el feudalismo se concretó en un acto libre de los pueblos que se impusieron una regla a través de un contrato social para vivir en paz dentro de un estado, en una doble igualdad entre individuos o ciudadanos y entre estados independientes, comporta sin embargo una gran simplificación, una abstracción de la inserción concreta de las personas en una familia, cultura, lengua, lugar convirtiéndolos en meros individuos, es monocultural, detenta como conceptos fundamentales los de soberanía popular y homogeneidad del pueblo, prioriza la regularidad frente al constitucionalismo antiguo que era flexible, hasta un poco informal y dependía de las decisiones del pueblo, crea una regularidad institucional que pasa por el gobierno representativo, el primado del derecho, la separación de poderes, la libertad individual, las fuerzas armadas regulares, la esfera pública; un estado que es también una nación y una cultura, en tanto a pesar de la diversidad de culturas una, la más desarrollada, merece ser considerada la oficial; tiene una identidad, su bandera y su himno, sobre todo un sistema educativo y jurídico, los dos grandes sistemas en la creación de un país, que durante mucho tiempo fue una ficción; por ej. sólo para las fuerzas armadas el territorio era homogéneo, porque de hecho era heterogéneo para todos los demás: de este modo se crearon los mitos fundadores del estado.

Pero si este constitucionalismo moderno emergió de la sociedad civil en Europa, en las Américas fue impuesto, porque a diferencia de África la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores, fue impuesto a

una sociedad civil muy pequeña y por ello fue una imposición colonial. No obstante, otro tipo de constitucionalismo está emergiendo, desde los años 80, cuando algunas constituciones del continente como la de Colombia asumieron la plurinacionalidad, pluriculturalidad, la plurietnicidad y la interculturalidad de los países. Es una conquista histórica importante que inicia un proceso que se está profundizando en Bolivia a pesar de todas las dificultades que presenta su complejidad. Procede de un constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los ayllus, las marcas, que permaneció invisible en la sociedad dominante, pero se dio el momento histórico en que algunos actores políticos lo hacen resurgir poniéndolo en la agenda política. Compite con el constitucionalismo moderno, del que se distingue por varias características: la equivalencia entre lo simultáneo y lo contemporáneo, que aquél separó porque introdujo la flecha del progreso, por el que por ej. el encuentro entre un campesino y un ingeniero agroindustrial es simultáneo, no contemporáneo, porque el primero resulta más avanzado, mientras que el constitucionalismo intercultural y plurinacional hace una equivalencia entre ambos, que entonces son contemporáneos, cada uno a su manera; hay un pluralismo jurídico, un sistema unificado pero no uniforme, creando formas de convivencia como un tribunal, una corte constitucional idóneos, plurinacionales, interculturales y poscoloniales, con capacidad para resolver conflictos; se requiere que el estado cree instituciones compartidas y apropiadas a la identidad cultural de las plurinaciones, lo que resulta difícil pero posible como lo muestran casos concretos de países. Son principios centrales las ideas de un constitucionalismo plurinacional, intercultural y poscolonial, el reconocimiento recíproco, la continuidad histórica y el consenso, no por uniformidad sino por reconocimiento de las diferencias; son principios no fáciles, que exigen sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que comienza con alguna tensión , pero se va adaptando a sí misma con el tiempo, las diferencias generacionales, la urbanización, etc. en un proceso histórico largo, con riesgos como la desunión, fragmentación, por lo que son necesarios conciencia y acuerdos básicos. Aunque hay una demanda actual de plurinacionalidad también en Asia y África, aparece como una conquista perversa del neoliberalismo, que al descalificar al estado moderno descalificó también la idea de nacionalidad monocultural. Otro tipo de riesgo es que el constitucionalismo plurinacional podría admitir enclaves no democráticos, dado que las comunidades tienen formas de gobierno no muy comprensibles a los extraños y tienen problemas democráticos en su interior, como el no respetar algunas los derechos femeninos; sin embargo, las culturas no son estáticas, como parece cuando se las contempla desde fuera, sino se movilizan en la conquista de derechos, por ej. las mujeres islámicas que luchan por ellos, el hecho de que en Sudáfrica además de la constitución nacional haya constituciones locales que pueden ser muy diversas mientras respeten a la primera, lo que ha obligado a las autoridades tradicionales garantizar por ej. el derecho a la tierra para las mujeres; en el caso de Bolivia podrá llevarse a cabo algo semejante para respetar las autonomías y crear una Corte Constitucional Plurinacional que maneje las transformaciones, como funciona en Colombia desde hace diez años. Otra objeción podría ser que los derechos colectivos colisionan con los individuales: tampoco es el caso, dado que hay derechos colectivos primarios y derivados.

Ejemplo de los primeros son los de las comunidades originarias, como las indígenas, en cuyo caso se afirma como derecho colectivo, que puede ser ejercido individualmente, por ej. cuando un sikh quiere usar turbante, o sólo de manera colectiva como el derecho a la autodeterminación; hay circunstancias en que puede darse conflicto con derechos individuales, por ej. cuando un indígena es condenado por un cabildo indígena, piensa que no hubo el debido proceso y recurre a la Corte constitucional, que evaluará la situación, aunque al no reconocer la jurisdicción propia probablemente sea expulsado por ésta, porque es una comunidad de derechos y deberes; hay derechos colectivos y acciones afirmativas que son muy importantes para rescatar justicias históricas, en comunidades sujetas a sistemática opresión, comunidades inseguras que necesitan de los derechos colectivos para mantenerse. Ejemplo de derechos colectivos derivados son los sindicales, de representar a sus miembros. En fin, las posibilidades de que los derechos colectivos convivan con los individuales son muy grandes. Otra objeción al constitucionalismo intercultural es la de que éste crea un alto nivel de incertidumbre: ello es propio de la época, vivimos en general tiempos inciertos, pero también de la transición, que exige aprender a manejar esa inseguridad mediante formas de inclusión cada vez más amplias, que exigen una gran seriedad analítica en los políticos y seriedad de parte de los grupos de la población, para mantenerse en una convivencia democrática, que no podrá ser igual a la que antes excluía a una gran parte de la población; este constitucionalismo plurinacional e intercultural tiene que ser experimental, no pueden resolverse de inmediato todas las cuestiones, algunas quedarán abiertas para ser resueltas en un futuro, como ocurrió ejemplarmente en Sudáfrica gracias a la gran visión de Nelson Mandela; además una actitud experimental permite desdramatizar los conflictos, teniendo un marco, un horizonte temporal que después se revisa, o tener cuestiones que se dejan abiertas; permite también que el pueblo mantenga su poder constituyente, porque a menudo una vez hecha una constitución tal poder desaparece.

Puesto que las sociedades plurinacionales tienen que ser descentralizadas, el estado tiene que ser fuerte democráticamente para soportar los niveles de descentralización y no caer bajo el poder de intereses extraños; es importante en la cuestión institucional la idea de una geometría variable, porque no hay soluciones institucionales uniformes, puede convivir una doble institucionalidad, aunque sea difícil; en el pluralismo jurídico deberá haber un diálogo, por ej. entre el sistema jurídico eurocéntrico y los sistemas jurídicos indígenas, sobre todo en el dominio criminal; otra idea es la exigencia de democracia intercultural en un estado plurinacional, intercultural y poscolonial, que debe tener diferentes formas de deliberación democrática, siendo que la misma Europa tiene diversos conceptos de democracia, no sólo el neoliberal; si es poscolonial debe tener formas de acción afirmativa y discriminación positiva, es d. una doble forma o criterio de representación, uno cuantitativo que es el voto, el de la democracia liberal, que defiende de las dictaduras, y uno cualitativo, para que la representación no sea escasa, como formas de construir consenso, el sistema de rotación y deliberación que tienen las comunidades indígenas, diversas formas de participación y

modos de deliberación directa que se dan en la democracia de tradición occidental, algunas de las cuales se están usando en Bolivia, como son referéndum, consultas, iniciativas populares, presupuestos participativos, etc., junto con formas indígenas de participación. Además, la democracia intercultural, si es poscolonial debe tener una nueva generación de derechos colectivos que son los nuevos derechos fundamentales, como el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques, a los saberes tradicionales. Es necesario analizar también la cuestión de la territorialidad: si la territorialidad del estado moderno como homogeneidad es una ficción, que la crisis del estado hizo más notoria, es necesario ver cómo sociedades no homogéneas van a ser descentralizadas, qué nueva territorialidad se va a constituir, cuál será la organización territorial del país: hay diferentes formas de autonomía, las hay administrativas, asociadas a los procesos tradicionales de descentralización, y otras políticas como en el caso de las regiones europeas, hay también formas vinculadas a la identidad cultural como las autonomías originarias o indígenas; las dos formas tienen que convivir con el mismo rango en un estado plurinacional: si por ej. la autonomía departamental en Bolivia ya es un hecho reconocido para algunos departamentos, y guarda semejanza con la de las regiones europeas, es posible tener también la forma de autonomías originarias extraterritoriales, sobre todo tratándose de territorios de población compuesta, porque de otra manera estarían subordinadas a autonomías extrañas y no habría de hecho plurinacionalidad; estas formas de autonomía tienen que poder convivir en la geometría variable del estado, puesto que además las comunidades son cada vez menos homogéneas. Esta nueva territorialidad conlleva también la idea de solidaridad nacional, lo que tiene que ver con poder político y económico, sobre todo con los recursos naturales: las autonomías originarias tienen que tener un control sobre el acceso a los recursos naturales que están en sus territorios, porque de lo contrario su autonomía sería vacía, pero ejercido en el marco de la solidaridad nacional, que estuvo ausente durante muchos siglos cuando los más pobres viven en territorios muy ricos, que hay que reiventar a través de acciones afirmativas y discriminaciones positivas a favor de las comunidades originarias y también afroamericanas. Tal solidaridad está muy presente en las comunidades indígenas, como se observa en sus manifestaciones, y también en las afroamericanas. Como concluye Sousa Santos, “lo que es diverso no está desunido, lo que es igual no tiene por qué ser idéntico, lo que es diferente no tiene que ser injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho de ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”, como reglas fundamentales para entender el momento de transición que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes, y por parte de los pueblos indígenas con identidades transnacionales; un miembro de una cultura está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que la propia es respetada. Se da un marco bastante positivo y muy democrático, una democracia de alta intensidad.

Contribuyen a estas reflexiones procedentes de un activo contacto con tales exigencias y prácticas políticas, los planteos que Ernesto Laclau (2005), sobre la base del reconocimiento

de la pluralidad de antagonismos que operan en la sociedad, viene haciendo acerca de un proyecto de "democracia radical y plural". Repiensa el populismo, práctica política históricamente desdeñada, viéndolo como una lógica social y modo de construir lo político, en tanto si su contenido no está constituido *a priori* y no corresponde a un grupo previamente unificado, el camino novedoso que realiza para su análisis es partir de unidades menores que denomina *demandas:* la unidad del grupo es el resultado de una articulación de demandas insatisfechas. Es en un clima de insatisfacción política donde surge un tipo de discurso capaz de inscribir las demandas *particulares y heterogéneas* en una cadena de relaciones de equivalencias, en su común rechazo al *statu quo.* Las demandas van a ser reconfiguradas y cristalizarán en una identidad que constituirá al "pueblo" como nuevo actor político en la lucha hegemónica. Esta aproximación permite comprender la dinámica del surgimiento de nuevas identidades enfocándolas desde el punto de vista de los sujetos interpelados "desde abajo" en el momento horizontal de la articulación política, y no desde el líder o momento vertical. Permite entender el porqué del seguimiento al jefe, aporta una nueva dimensión al análisis de la lucha hegemónica y de la formación de las identidades sociales, que es fundamental para comprender los triunfos y fracasos de los movimientos populares, y avanza un paso más en el proyecto político de una democracia radical en el actual escenario de un capitalismo globalizado. Este planteo permite entonces comprender la dinámica de cómo se constituyen, a partir de la heterogeneidad, identidades siempre contingentes con alta capacidad de transformación interna sin perder por ello su unidad. Este dinamismo sería el que le permitiría también sobrevivir a tantas situaciones cambiantes. Superando la supuesta "irracionalidad", "vaguedad", "indeterminación" y "manipulación" del discurso populista nos enfrentamos con una lógica social capaz de dar cuenta de fenómenos que escapan a una racionalidad política basada en los conceptos clásicos de la teoría política y en sus herramientas ontológicas. Nos encontramos en general de hecho, a nuestro criterio, con una lógica intercultural, más originaria y más amplia, que reclama la exigencia, a nivel institucional, de una construcción interlógica, capaz de recoger y explicitar en los diversos ámbitos, una inteligibilidad o modo de comprensión y una racionalidad o modo de articulación que corresponda a la vida y necesidades de nuestros pueblos, sin dejar de atender al contexto internacional[5].

Como expresa también E. Dussel (2007-2099) se hace necesario replantear el concepto de democracia, en tanto por una parte se muestran cada vez más claramente las debilidades de una democracia representativa, parcial, liberal, que han alcanzado hoy su punto más elevado en el monopolio fetichista de partidos políticos que destruye el ejercicio del poder estatal, por otra el ideal de una democracia plenamente participativa no logró institucionalizarse

5 En diversas publicaciones he expuesto este planteo de interlogicidad que exige la constitución pluricultural no sólo de las sociedades latinoamericanas sino de la historia humana sin más, y que sería punto de partida indispensable para una organización política más justa y adecuada, v.g. "El otro comienzo del pensar y las exigencies de las sociedades contemporáneas. Un planteo interlógico", en J.P.Martín-G.Suazo compil., *La política, las palabras y la plaza*, p.121-152, UNGS/Del estante edit., Buenos Aires 2006; "Towards an Intercultural Construction of Rationality", en N.Note/R.F.Betancourt/J.Estermann/D.Aerts ed., *Worldviews Cultures-Philosophical reflections from an intercultural perspectiva*, pp. 181-190, Springer, United Kingdom, 2009, ISBN 978-1-4020-4502-8, e-ISBN 978-1-4020-5754-0.

efectivamente porque es dominada por posiciones anarquistas, mostrándose de muchos modos su incapacidad empírica. Se requiere un nuevo modelo de un sistema político que se vincule con una civilización transmoderna, políticamente transliberal y económicamente transcapitalista. Lo político tiene siempre que ver con la participación, pero la gobernabilidad exige crear una democracia institucionalmente posible, surge la necesidad de representación; dado que ésta es ambivalente es necesario expresarla de un modo más desarrollado. La comunidad se plantea como soberana gracias a la participación de los miembros en la realización, y es fundamento de la legitimidad de la representación cuando decide crearla y elegir representantes que ejercen el poder como delegados. No duda tampoco en afirmar que la más profunda revolución del siglo XXI será la liberación de los empobrecidos, oprimidos y excluidos, de la gran mayoría de las comunidades políticamente organizadas en estados democráticos representativos que van institucionalizando una democracia participativa. El poder/violencia representativo puede tornarse un fetiche cuando determina autoreferencialmente a las instituciones representativas como sede o último lugar del poder/gobierno o potestas y no a la comunidad política misma o potencia; el poder participativo de la comunidad política o del pueblo puede extrañarse, convertirse en fetiche, cuando desaparece su clara conciencia, la última sede del ejercicio del poder, cuando ya no logra decidir lo mejor para sí misma, cuando se equivoca en la elección de los candidatos y de los mejores representantes, en ese caso ha perdido su sano entendimiento ciudadano. Uno de los instrumentos actuales más poderosos para debilitar la comunidad y hasta extrañarla en la elección participativa de sus representantes – que es sólo una de sus deberes de participación - es el dominio de los medios, mediocracia, por ello se torna esencial para una democracia la lucha por la reconducción de tales medios a manos del pueblo; democratizar los medios de comunicación a través de la participación de diferentes instituciones de la sociedad civil y política, no sólo de empresas comerciales internacionales, en la creación e inserción de medios de comunicación electrónicos, estableciendo redes electrónicas de información, conduciendo debates, promoviendo el estudio y la organización de actividades sociales, culturales, universitarias, artísticas y profesionales, como lo ha establecido la reciente ley de medios de comunicación en Argentina.

Referencias bibliográficas

Colombres, Adolfo (org) (1989), *A los 500 años del choque de dos mundos,* Edic.del sol/Cehass, Buenos Aires.

Dussel, Enrique (2007-2009), *Política de la liberación,* Trotta, Madrid, t. I Una historia mundial y crítica, t. II una arquitectónica, t. III una crítica.

Hegel, G.W.F. (1955), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edit. por J. Hoffmeisters, Meiner V., Hamburg.

Laclau, Ernesto (2005), *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2005.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**",** in Lander E. (org), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 201-246.

Ricoeur, Paul (1984), "Ética y política", *in* Paul Ricoeur, *Educación y política,* Edit. Docencia, Buenos Aires.

Santos, Boaventura de Sousa, "La reivención del Estado y el Estado plurinacional", en *OSAL,* Año VIII, N° 22, Buenos Aires, septiembre de 2007.

Santos, Boaventura de Sousa (2009a), *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*, Clacso/Waldhuter, Buenos Aires.

Santos, Boaventura de Sousa (2009b), *Una epistemología del sur,* Clacso/Siglo XXI, México.

Weber, Max (1921-1924), *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,* edic. de Obras.

Weil, Eric (1984), *Philosophie politique,* Vrin, Paris.

Estado-nación y colonialismo interno en Italia

Katjuscia Mattu[1]

Resumen

El colonialismo no es solamente un fenómeno internacional sino también interno, y el caso de Italia es un claro ejemplo de ello. La literatura postcolonial ya ha puesto en evidencia la persistencia de la lógica colonial en el presente de los países del Sur, aunque no se ha prestado suficiente atención a las relaciones coloniales que también existen en el Norte, mismas que podemos reconocer y comprender a partir de teorías elaboradas desde el Sur. Este artículo explora el proceso de construcción nacional de Italia desde la perspectiva del colonialismo interno, destacando los factores que permiten identificarlo como momento constitutivo de las relaciones de dominio y explotación a través de las cuales se definen y (re)producen las desigualdades regionales entre el Norte y el Sur del país.

Palabras clave: colonialismo interno, Norte-Sur, desigualdades regionales, construcción nacional, Italia, Mezzogiorno.

Abstract

Colonialism occurs both at the international and the national scale, as the Italian case clearly demonstrates. Postcolonial literature has thrown light on the persistence of the colonial logic in countries of the South, but it has not paid enough attention to colonial relations which exist in the North, that we can recognize and understand through theories imported from the South. This article explores the process of nation-building in Italy from the perspective of internal colonialism, highlighting the factors that identify it as a constitutive moment of the relations of domination and exploitation by which regional inequalities between North and South are defined and (re)produced.

Keywords: internal colonialism, North-South, regional inequality, nation-building, Italy, *Mezzogiorno*.

Resumo

O colonialismo não é somente um fenômeno internacional, mas também interno, e o caso de Itália é um claro exemplo disso. A literatura pós-colonial já pôs em evidência a persistência da lógica colonial no presente dos países do Sul, ainda que não tenha prestado suficiente atenção às relações coloniais que também existem no Norte, e que podemos reconhecer e compreender por meio de teorias elaboradas a partir do Sul. Este artigo explora o processo de construção nacional da Itália desde a perspectiva do colonialismo interno, destacando os fatores que permitem identificá-lo como momento constitutivo das relações de domínio e exploração através das quais se definem e (re) produzem as desigualdades regionais entre o Norte e o Sul do país.

Palavras-chave: colonialismo interno, Norte-Sul, desigualdades regionais, construção nacional, Itália, *Mezzogiorno.*

---

1 Katjuscia Mattu é estudante de doutorado na Universitat Autònoma de Barcelona (Espanha) e atualmente é pesquisadora visitante na Universidad Mayor San Andrés de La Paz, Bolívia. Sua tese trata das políticas de desenvolvimento do Sul da Itália. É licenciada em Ciências Políticas pela Università di Cagliari e tem um mestrado em Ciência Política pela Universitat Autònoma de Barcelona.

Introducción

En el ámbito de un coloquio internacional que promueve el diálogo entre diferentes formas de interpretar y transformar el mundo, la teoría del colonialismo interno representa un interesante ejemplo del encuentro entre perspectivas distintas y a la vez parecidas, a partir de las cuales se genera un marco conceptual aplicable a otros contextos. En ella, el análisis de Gramsci sobre las relaciones "semi-coloniales" entre Norte y Sur de Italia se integra a la literatura latinoamericana sobre dependencia y subdesarrollo y al pensamiento postcolonial. Se origina así un diálogo Norte-Sur - en la división entre Norte y Sur del mundo Italia pertenece al primero y América Latina al segundo - que es a la vez un encuentro Sur-Sur, porque la geopolítica del pensamiento gramsciano no es la del grupo dominante, sino la del Sur global, entendido como metáfora de grupos oprimidos y excluidos (B. Santos, 2008). Gramsci pertenecía a una familia campesina de Cerdeña, isla italiana empobrecida, subordinada y culturalmente minorizada; emigró a Turín, formó parte del movimiento obrero y comunista, se opuso a la dictadura fascista y acabó en la cárcel, donde contrajo una enfermedad que acabó con su vida. Sus experiencias y su posicionamiento a favor de los grupos subalternos lo colocan en abierta contraposición con el sector dominante que identificamos como Norte.

La dicotomía Norte-Sur tiene un indudable valor analítico, pero a la vez puede acarrear ciertos prejuicios sobre las áreas del mundo que se definen a través de estas categorías, toda vez que al pensar el Sur y el Norte como entidades distintas, se pierden de vista las *relaciones* que existen *entre* y *dentro de* ellas, su similitud y continuidad.

Los análisis sobre subdesarrollo, en particular las teorías del sistema-mundo (Wallerstein, 1974) y de la dependencia (T. Santos, 1970), y la literatura postcolonial (cf. Slater, 2004 y Lander, et al. 2000) han puesto en evidencia que, a nivel global, categorías teóricamente geográficas como Occidente y Oriente o Norte y Sur representan en realidad posiciones desiguales en la *relación de poder* que se estableció a partir del colonialismo y que se reproduce a lo largo de la historia. Asimismo cuestionan los conceptos de desarrollo/subdesarrollo o avance/atraso asociados a estas categorías, que conllevan la idea de que unos países recorren más rápidamente que otros un supuesto camino linear hacia el progreso, explícitamente formulada por Rostow (1969). En cambio, desde la perspectiva del sistema-mundo, Norte y Sur viven contemporáneamente la misma historia, donde el desarrollo del uno implica el subdesarrollo del otro porque los dos están ligados por una relación asimétrica que permite al más poderoso obtener ventajas a cuesta del más débil. Esta relación genera las condiciones para reproducirse, resiste y se repite bajo formas diferentes, adaptándose y entrecruzándose con configuraciones históricas sucesivas (Rivera y Moron, 1993). Se des-cubre así la relación colonial entre el centro y la periferia del sistema-mundo moderno. Ésta se reproduce a varias escalas y se extiende a muchos ámbitos, desde la economía y la política hasta la producción del conocimiento (cf. Lander et al., 2000). Sin embargo, este discurso perpetúa implícitamente un imaginario del Norte como sujeto homogéneo, que crea sus propias

estructuras socio-políticas, económicas y epistemológicas y las impone a sus colonias, ex-colonias y neo-colonias. Esta simplificación tiene cierta utilidad cuando se habla en términos generales o desde el punto de vista del Sur, pero a la vez reproduce la visión del Norte "rico, moderno y desarrollado", típica de la mentalidad colonial.[2] Por otra parte, los estudios sobre relaciones coloniales entre poblaciones que integran un mismo país generalmente tratan de las interacciones entre pueblos del Sur (por ejemplo entre comunidades indígenas y mestizas en Latinoamérica, cf. González Casanova, 1976, 2006b; Stavenhagen, 1965; Rivera y THOA, 1992; Rivera y Moron, 1993) o entre éstos y los del Norte (población negra o latina y blanca en Estados Unidos, cf. Gutiérrez, 2004, o inmigrante y nativa en Europa, cf. Gutiérrez-Rodríguez, 2013). Aun desde una perspectiva crítica, se continúa asociando la experiencia colonial con el Sur del mundo, mientras los vínculos entre personas del Norte se analizan en términos de clases sociales o de género, ignorando las relaciones coloniales que aquí también generan fuertes desigualdades, situaciones de "semi-desarrollo", imposiciones socio-culturales y otras violencias estructurales. El propósito de este artículo es poner de relieve las relaciones coloniales que existen en el Norte del mundo aplicando la teoría del colonialismo interno a Italia, en continuidad con el planteamiento de Gramsci.

Colonialismo interno

La teoría del colonialismo interno explica las desigualdades entre pueblos o regiones que pertenecen al mismo país a través del análisis de las relaciones políticas, económicas y culturales que se desarrollan entre ellas, identificando dinámicas de dominación y explotación de unas por parte de otras. Aunque su elaboración explícita se debe a Pablo González Casanova (1965, 1976, 2006a, 2006b), los antecedentes de esta teoría se hallan en trabajos anteriores, entre los cuales destaca la obra de Antonio Gramsci.

Este autor pone en evidencia las características coloniales del proceso de unificación italiana y de la política nacional desarrollada a partir de entonces: el papel dominante del grupo dirigente de las regiones del Norte; su estrategia de subordinación de las élites meridionales mediante la cooptación y el clientelismo; la política estatal que privilegia el crecimiento económico de unas regiones en detrimento de otras; la explotación de los recursos de éstas para el beneficio de aquéllas y el discurso pseudo-científico que justifica las desigualdades y oculta la dominación (Gramsci, 1972, 1977, 1995).

Pero es a partir de la obra de Pablo González Casanova sobre colonialismo interno en México (1965, 1976, 2006b) que este marco conceptual se aplica a contextos diferentes en los cinco continentes y se enriquece de la contribución de otros/as autores/as, entre los/as cuales se distingue el trabajo de Silvia Rivera (Rivera y Moron, 1993; Rivera, 2004) sobre Bolivia.

2 Con esto no pretendo afirmar que las y los autores postcoloniales desconocen la diversidad de condiciones socio--económicas y las asimetrías políticas y culturales que existen en el Norte, sino que estas realidades están ausentes en sus discurso. Una importante excepción es el libro *Europe (in theory)* de Roberto Daniotto (2007) que ilustra la construcción del Sur *interno* a Europa.

El punto de partida de estos estudios es la constatación de que con la independencia de México, Bolivia y otros países latinoamericanos no se ha eliminado la discriminación sistemática de los pueblos indígenas que caracterizaba el colonialismo español. Al contrario, en los nuevos estados hay relaciones de poder asimétricas como las que describe Gramsci con respecto al Norte y Sur de Italia: vínculos "semi-coloniales" que ligan "una gran ciudad y una gran campo", donde un grupo dirige la vida política y se enriquece a costa del otro como una "sanguijuela" (Gramsci, 1972:75).[3]

Tras la independencia, los colonizadores europeos han sido substituidos por una élite criolla que monopoliza el poder y la prerrogativa de establecer las condiciones para que otras personas accedan a ello (Rivera, 2010). A pesar de la democracia y la igualdad formal, persiste una combinación de desigualdades, dominación y explotación de un grupo por otro (González Casanova, 2006b). El control de los recursos económicos garantiza al grupo dominante la posibilidad de influir en las decisiones políticas, lo cual le permite perpetuar su posición privilegiada en la esfera económica y al mismo tiempo construir e inculcar a los grupos subalternos el discurso racista que legitima estas desigualdades.

Con respecto a otras relaciones de dominación y explotación, las coloniales son parecidas pero más complejas, porque contraponen diferentes grupos, cada uno con sus propias clases sociales, géneros y otras categorías desiguales. De hecho, los países coloniales y dependientes se caracterizan por "distintas combinaciones de las formas de explotación esclavista, feudal y capitalista" (González Casanova, 2006b:219): las relaciones de producción capitalistas se mezclan con las coloniales, tienden a substituirlas, pero al mismo tiempo se amoldan a ellas (Stavenhagen, 1965).

Desde una perspectiva histórica no linear como la que adopta Rivera y Moron (1993), según la cual varios ciclos históricos de diferente duración se sobreponen y combinan en el presente, se entiende que las estructuras y relaciones características del horizonte colonial, establecidas durante la colonización española, no se eliminan en los ciclos sucesivos sino que conforman el substrato a partir del cual se configuran las nuevas formas de organización, generando "un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural" (Rivera, 2010:36).

Para identificar las relaciones coloniales es fundamental analizar los períodos constitutivos de los horizontes históricos que modelan las sociedades actuales, como suelen ser la colonización, la construcción nacional o las revoluciones. En el caso de Italia, el proceso de unificación representa el momento fundacional de un ciclo colonial/liberal en el cual se plasman las relaciones entre el Norte y el Sur[4] del país como dominación y explotación del

3 En el original "piovra".

4 La "frontera" entre Norte y Sur de Italia no está claramente definida; siguiendo el sentido común, en este texto llamo Sur o *Mezzogiorno* el territorio que comprende aproximadamente las regiones actuales de Marcas, Abruzos, Molise, Apulia,

segundo por el primero, a través de una cadena de subordinación que va del estado central a la población periférica, pasando por las élites regionales y locales.

Más allá de las dinámicas económicas, el colonialismo tiene implicaciones que abarcan otras esferas de la vida de las personas involucradas. El pensamiento colonial conlleva una jerarquía entre seres humanos que niega la humanidad del grupo colonizado y lo contrapone al sector dominante en términos de barbarie *versus* civilización. En el lenguaje contemporáneo: atraso, tradición o subdesarrollo *versus* avance, modernidad o desarrollo. Esta actitud justifica la imposición de determinadas formas de organización social, política y económica a través de una violencia que se practica en forma explícita, sobre los cuerpos, o de manera más sutil, con mecanismos culturales y psicológicos que afectan la mentalidad de cada individuo. En este sentido, hablamos de colonialismo *interno* no solamente respecto a las fronteras de un país, sino también a la mente de las personas, como "una especie de activo que se incrusta en la subjetividad" (Rivera, 2014).

El potencial explicativo de la teoría del colonialismo interno abarca realidades con experiencias coloniales diferentes, desde América Latina a Estados Unidos, incluidas sociedades que no solemos considerar *coloniales*, como las europeas (cf. Hind, 1984), ya que los mecanismos a través de los cuales se crearon (algunos) estados-nación europeos también siguen una lógica colonial (Hechter y Levi, 1979).

Refiriéndose explícitamente a la teoría del colonialismo interno, Lafont (1971), Hechter (1999) y Beiras (1982) ilustran la construcción nacional de Francia, Gran Bretaña y España respectivamente como un proceso caracterizado por el monopolio del poder político de las élites centrales y la minorización de las poblaciones periféricas, la fidelización de las élites periféricas y el disciplinamiento de las masas a través de prácticas clientelares, la primacía del "interés nacional" – que corresponde a la utilidad de las élites dominantes - sobre los intereses "locales" de los sectores subordinados; el fomento estatal al crecimiento de las regiones centrales y el desarrollo de una economía complementaria y dependiente en las periferias; la imposición de la legalidad, lengua y cultura *nacional* a costa de las estructuras locales; y los prejuicios sobre las poblaciones periféricas que rebajan sus formas de vida y legitiman el dominio colonial. Los autores citados coinciden en afirmar que las relaciones coloniales que se configuraron durante la construcción del estado-nación se perpetúan y reproducen a lo largo de la historia bajo formas diferentes, condicionando la vida social y política de los países en cuestión hasta el momento en que escriben.

En Italia, la persistencia histórica de las desigualdades socio-económicas entre el Norte y el *Mezzogiorno* coinciden con fenómenos parecidos a los que hemos mencionado más arriba con relación a varios países del Sur del mundo y también a algunos europeos. Para comprender qué representan estas divergencias es fundamental analizar las dinámicas que las han generado en el período de la unificación y construcción nacional, que representa el

Basilicata, Calabria, Sicilia y Cerdeña.

momento constitutivo del ciclo largo del colonialismo interno.

Interpretaciones sobre las desigualdades regionales

Italia es un país que generalmente se reputa rico, avanzado y desarrollado, aunque estos atributos se aplican más bien a las regiones septentrionales, mientras la parte meridional de la península y las dos islas de Sicilia y Cerdeña, que forman lo que se suele definir como Sur o *Mezzogiorno*, se consideran relativamente atrasadas y semi-desarrolladas. Este dualismo entre el Norte y el Sur se analiza en términos socio-económicos con indicadores como los niveles de renta y de empleo o la disponibilidad de infraestructuras y servicios públicos (cf. ISTAT 2012). Pero también tiene a que ver con la asimetría en las oportunidades de incidir en la política nacional y en la generación de un discurso propio, aspectos frecuentemente ignorados.

Parte de la historiografía sostiene que las divergencias regionales se deben a las diferencias iniciales entre las dos zonas del país: en el momento de la unificación, las provincias del Norte ya estarían encaminadas hacia formas de producción capitalistas, mientras en las regiones meridionales perdurarían relaciones de tipo feudal, obstáculos para las mejoras técnicas, el ahorro y la inversión (cf. Cafagna 1989, Zamagni 1993). Estas dificultades serían tan fuertes que imposibilitarían el crecimiento del Sur a lo largo de la historia, pese a importantes políticas de desarrollo llevadas a cabo por los gobiernos centrales. De hecho, la actividad criminal de las organizaciones mafiosas, junto con el carácter "peculiar" de la cultura meridional, contribuirían a cristalizar las diferencias y dificultarían por tanto la integración nacional (cf. Felice, 2007).

Una interpretación muy diferente proviene de la literatura revisionista meridional y marxista, que, en la misma línea de Gramsci, relaciona las desigualdades regionales en Italia con la política del estado central. Lejos de buscar la igualdad de condiciones, los gobiernos italianos habrían favorecido el desarrollo de la industria de transformación en las regiones septentrionales, reduciendo las demás a proveedoras de materias primas y mano de obra a bajo coste y a mercados para sus productos acabados. Los planes de desarrollo no serían solamente inadecuados o insuficientes a modificar esta estructura, sino que seguirían la misma lógica y alimentarían la misma dinámica que consiste básicamente en poner los recursos financieros, económicos y humanos del Sur a disposición de los/as capitalistas del Norte, utilizando con este fin el poder político, controlado directa e indirectamente por ellos/as (Zitara 1974, Capecelatro y Carlo 1972). La "peculiaridad" del Sur consistiría en producir unas clases dirigentes y políticas que vinculan su ascenso social a las fortunas de las septentrionales, convirtiéndose en ejecutoras subalternas de la línea política elaborada por éstas (Gramsci, 1995). Paralelamente, se habría impuesto una homologación cultural basada en la superioridad del Norte y la marginalización de las culturas meridionales, el menosprecio de sus lenguas y una serie de estereotipos y prejuicios sobre su carácter, su manera de vivir

y de pensar (cf. Dickie, 1999). Esto habría derivado en cierto grado de aceptación de la dominación septentrional, presentada como *mission civilizatrice*.

Estas dos corrientes corresponden a localizaciones geopolíticas distintas. La primera procede de las élites ilustradas del Norte y expresa su forma de definir lo que es avance, desarrollo, modernidad, cultura, legalidad etc. de acuerdo con la visión de las clases dominantes a nivel europeo y mundial. Ésta se ha convertido en la versión hegemónica que se reproduce en los manuales de historia que se usan en las escuelas y las universidades, introduciéndose así en la consciencia popular generación tras generación. La segunda, en cambio, surge desde el punto de vista de un Sur que se reconoce como subalterno y pretende contar su propia versión de la historia, sacando a la luz el lado oscuro de la riqueza y el desarrollo del Norte obtenidos mediante la explotación y dominación del Sur. Es evidente la afinidad entre esta perspectiva y la teoría del colonialismo interno, aunque sólo ocasionalmente las dos hayan dialogado de forma explícita.[5] Este trabajo se acerca a la literatura revisionista meridional, integrándola expresamente con la del colonialismo interno, siguiendo en particular a los trabajos de González Casanova y de Rivera. Dentro de este marco teórico, pretendo ilustrar los factores clave del proceso de unificación y construcción nacional que contribuyeron a configurar las relaciones entre el Norte y el Sur del país como relaciones coloniales.

La construcción nacional-colonial del estado italiano

El estado italiano se constituyó a mediados del siglo XIX, fruto de la expansión político-territorial del viejo Reino de Cerdeña, formado entonces por la isla homónima y las actuales regiones de Piamonte y Liguria, con capital en Turín. De hecho, los antecedentes de la construcción nacional italiana se hallan ya en la experiencia del estado sardo a partir de 1720, cuando los tratados internacionales que pusieron fin a las guerras de sucesión española asignaron la isla-reino a la dinastía Saboya. Aun cuando una cláusula de dichos acuerdos exigía el respeto de las instituciones locales, los nuevos gobernantes empezaron “congelando” la actividad del parlamento sardo y fueron reformando poco a poco la administración de la isla, anulando *de facto* su autonomía. Las élites sardas, que en algunas ocasiones reivindicaron la vigencia de su propio ordenamiento, se fueron adaptando a la nueva situación hasta que, cuando el rey Carlo Alberto concedió las primeras reformas liberales para Piamonte, demandaron la *fusión perfecta* con éste, renunciando formalmente a las instituciones tradicionales y avalando la homogeneización político-legal del estado (Sotgiu, 1984; Gioannis et al., 1988). Con la nueva constitución de 1848 se instauraba la monarquía parlamentaria y se admitían también representantes sardos en la asamblea legislativa de Turín. Pero la clase dirigente de las provincias septentrionales mantenía una posición dominante, mientras las élites isleñas asumían un papel subalterno, actuando más bien como intermediarias entre el gobierno central y el pueblo sardo (Sotgiu, 1986). De esta manera se acentuaba la distancia social

5 Las únicas excepciones que he encontrado hasta ahora son las referencias de González Casanova (2006b) a la obra de Gramsci y las de Nicola Zitara (1974) y Sergio Salvi (1973) al concepto de colonia interna.

y cultural de las élites frente al resto de la sociedad que no había visto una mejora de sus condiciones de vida con el cambio de régimen, ya que sus "representantes" se estaban sometiendo al colonizador de turno.

Con la fusión político-legal de los territorios del reino sardo, el gobierno turinés formalizó e intensificó las reformas dirigidas a homogeneizar y "modernizar" las estructuras políticas, legales y administrativas del estado, lo cual consistía básicamente en exportar la organización piamontesa y favorecer las inversiones de empresas continentales y extranjeras en la isla. Las nuevas instituciones se sobreponían al ordenamiento precedente que combinaba códigos consuetudinarios con leyes feudales, entrando en conflicto y al mismo tiempo combinándose con él. Medidas como la implantación de la propiedad privada, el encerramiento y la venta de las tierras de uso común, las nuevas reglas para el nombramiento de las autoridades locales, el cambio de moneda y del sistema de medición, más la obligatoriedad del uso de la lengua italiana, desestructuraron profundamente la organización social y económica de la población sarda, al mismo tiempo que perjudicaron los intereses de los feudatarios. Pero si con estos últimos los gobernantes piamonteses negociaron una generosa indemnización por las pérdidas sufridas, los y las campesinas, pastoras y artesanas vieron imponer instituciones y prácticas ajenas a su cultura y un más gravoso y complejo sistema tributario para financiar la implementación de las mismas. La reacción se expresaba en formas de desobediencia al nuevo sistema legal y frecuentes episodios de rebelión que el gobierno tildaba de criminales y reprimía con medidas policíacas arbitrarias, además de la intervención del ejército (cf. Sotgiu, 1986, Gioannis et al., 1988).

La explotación del territorio y de la población por parte de los gobiernos y las empresas piamonteses y extranjeras, y la complicidad de los *barones*[6] locales, preocupados por mantener sus privilegios en la isla, es ampliamente denunciada por la poesía y la canción popular sarda de entonces y de hoy. En la misma línea mucha historiografía producida en Cerdeña coincide en definir como colonial la política desarrollada por parte de la monarquía Saboya (y perpetuada por el estado central italiano), destacando el rol subalterno de la clase dirigente isleña (Accardo 2007; Atzeni 1984; Sotgiu 1986).

Ahora bien, la construcción nacional de Italia, extensión político-territorial del Reino de Cerdeña, dio continuidad a estos fenómenos. El expansionismo sabaudo se combinó con los intereses de los gobiernos franceses e ingleses en oposición con los del imperio Asburgo y la monarquía Borbón, desembocando en el proyecto de la unificación italiana. El gobierno de Turín lideró las guerras de independencia de la dominación *extranjera*[7] con el apoyo de las élites del Reino Lombardo-Véneto, deseosas éstas de emanciparse del imperio austríaco,

6 Con este término de origen feudal se designan hasta hoy en día unas élites privilegiadas que tienden a monopolizar los cargos públicos y la función de intermediación entre la población y la clase de propietarios/as y el estado (abogados/as, notarias/os, gestores/as etc.), que corresponden a los que Gramsci llama intelectuales "canotier" (intellettuali "paglietta", Gramsci, 1975:35).

7 "Extranjeros" según la retórica de la construcción del estado-nación italiano o de una perspectiva *ex post* que asume la italianidad de determinados territorios y gobiernos y la extranjería de otros (la monarquías Borbón y Asburgo).

abolir las aduanas y adoptar las reformas liberales que se estaban implementando en el Reino de Cerdeña. La anexión del Reino de Dos Sicilias, que no estaba prevista en el proyecto inicial, se llevó a cabo para evitar que los movimientos populares que se estaban dando en contra del régimen borbón desembocasen en la formación de un estado fuera de la órbita anglo-francesa. Así el primer ministro piamontés Cavour dio el visto bueno al plan de Garibaldi de organizar una expedición militar en Sicilia y las provincias continentales gobernadas por los Borbones. El ejército de las camisas rojas se fue integrando con miembros de la población del Reino de Dos Sicilias, en parte atraídos por la promesa de la reforma agraria y en parte cooptados por el gobierno piamontés con la amenaza y la corrupción. Tras derrotar el ejército borbón, Garibaldi priorizó la causa unitaria y entregó los territorios conquistados al gobierno sabaudo que, lejos de distribuir las tierras a los y las campesinas, se preocupó más bien de capturar la fidelidad de los terratenientes, sirviéndose sobre todo de medidas "policíaco-políticas": favores personales, empleos estatales, permiso de saqueo de las administraciones locales y más flexibilidad en la aplicación de la legislación liberal sobre la expropiación de los bienes eclesiásticos. De esta manera, los dirigentes piamonteses se aliaban con las élites del Sur, convirtiéndolas de hecho en un "instrumento de la política septentrional, su accesorio *policíaco*"[8] (Gramsci, 1977:36), neutralizando al mismo tiempo el peligro que éstas se colocasen a la cabeza del descontento popular que se oponía a la dominación piamontesa y la misma unificación.

Frente a la rebelión de las masas meridionales, que ocupaban las tierras y paraban las fábricas, se aplicaba una represión particularmente dura (cf. Martucci, 1980) ya que la necesidad de control social por parte del gobierno de Turín se sumaba a la de mantener los privilegios de las autoridades locales. De hecho, los representantes de los terratenientes meridionales que llegarían al gobierno nacional serían los más severos en la represión de la desobediencia y las protestas populares en el Sur.[9]

Entonces la subordinación política se combinó pronto con la explotación económica. Tras la unificación territorial, el recién formado Reino de Italia (que cambió nombre pero continuó la sucesión dinástica sabauda) necesitaba recuperarse de las deudas contraídas para financiar la política de "modernización" del Reino de Cerdeña, las guerras de independencia, la conquista militar y la represión (Tanzi, Monorchio y Toniolo, 2012). Por ello el gobierno italiano, trasladado a Roma tras la anexión del antiguo estado pontificio, agravó la imposición fiscal sobre la población, especialmente en el sur y en las islas, donde a los nuevos tributos a pagar a Turín se sumaban los sobreimpuestos comunales y provinciales, gestionado por los dirigentes locales, y otros de origen feudal, que se mantenían para contener el conflicto con las élites rurales (Sotgiu 1986, Bevilacqua 2005). Al mismo tiempo, y con los recursos así recaudados, se apoyaba robustamente la economía septentrional, financiando la construcción de grandes infraestructuras, la mecanización de la agricultura, incentivos económicos a la

8 Original: "uno strumento della politica settentrionale, un suo accessorio *poliziesco*", traducción propia.

9 Al final del siglo XIX Crispi, primer presidente del gobierno de origen meridional, promulgó la ley marcial contra los movimientos anarquistas y socialistas en Sicilia.

industrialización, así como la centralización de la tesorería del estado en un banco nacional nacido de la fusión de varios bancos del Norte, excluyendo el Banco de Nápoles y quitándole la competencia para emitir moneda (Capecelatro y Carlo 1972).

Evidentemente este proceso no fue pacífico, pues las masas, -especialmente en el sur y en las islas- percibían al Estado básicamente como "esbirro y recaudador". Por este motivo desobedecían y se rebelaban contra la explotación económica y la dominación política y cultural. Al típico estilo colonial, el gobierno respondía con el palo y la zanahoria, esto es, por una parte reprimiendo el descontento a través de la policía y hasta del ejército y por la otra ofreciendo cargos y recursos estatales, que eran distribuidos por el estado central (monopolizado por las élites norteñas) a los *barones* meridionales y por éstos a los miembros de la población que deseaban cooptar y/o neutralizar (Gramsci, 1977, 1995). El clientelismo se consolidaba como potente instrumento de disciplinamiento social y político, a través del cual los intereses de las élites del *Mezzogiorno* se ligaban a los de la clase dirigente septentrional-estatal. Al mismo tiempo se neutralizaban los sectores desfavorecidos y potencialmente rebeldes, absorbiéndolos en la máquina estatal y/o corrompiéndolos mediante prebendas.

A estos mecanismos se suma un proceso de disciplinamiento cultural basado en la retórica del interés nacional: el fomento de la economía de una parte del país y el consecuente sacrificio de la población, especialmente en el sur y en las islas, que además no tenía acceso a los servicios generados. Esto se justificaba afirmando que las regiones del Norte, supuestamente más avanzadas económicamente respecto al resto del país, tendrían un mayor potencial de desarrollo. Consiguientemente, dirigiendo la inversión pública hacia esas regiones, se pretendía convertirlas en un motor económico que, una vez desarrollado adecuadamente, arrastrase el Sur en su camino hacia la modernidad. Como se ha mencionado más arriba, la idea de que los viejos estados del norte de la península "ya" habrían desarrollado ciertos elementos capitalistas mientras el Reino de Dos Sicilias era más "atrasado", y de que estas desigualdades iniciales explicarían las actuales, ha impregnado el discurso académico y político por décadas. Este argumento presenta dos problemas fundamentales: en primer lugar, fuere cual fuere el "grado de modernización" del Norte de la península, ésto no quita que entre éste y el Sur se establecieran relaciones coloniales. Según observa González Casanova (2006b:194) "es difícil precisar si la desigualdad en el desarrollo técnico tiene más influencia sobre la formación del sistema colonial respecto de la influencia que el propio sistema colonial tiene en el desarrollo desigual. Cierto es que las sociedades duales, plurales, ocurren por el contacto de dos civilizaciones, una técnicamente más avanzada y otra más atrasada; pero también es cierto que la sociedad dual o plural ocurre por el desarrollo colonial, caracteriza el crecimiento colonial". En segundo lugar, el mismo planteamiento sobre el "grado de modernización" corresponde al punto de vista del sector dominante, que elabora o adopta el concepto de modernización (y ahora el de desarrollo) en base a sus propios atributos y se arroga la prerrogativa de clasificar a los y a las demás según los posean o carezcan de ellos. Entonces se considera *atrasado* o *subdesarrollado* al pueblo o territorio que presenta

características diferentes de quienes se autodenominan *modernos/as y desarrolladas/os*, quienes, gracias al monopolio de la producción del discurso, difunden estas categorías hasta que son absorbidas por el conjunto de la población. A raíz de estas consideraciones, más que intentar establecer el nivel de desarrollo de las diferentes poblaciones, conviene entender qué patrones sociales, culturales y económicos se imponen, quiénes los impone y a quiénes favorecen.

En la Europa del siglo XIX el pensamiento hegemónico concebido por la burguesía de Francia y Gran Bretaña exaltaba el capitalismo y el estado liberal; la clase dirigente italiana, que aspiraba a alcanzar una posición símil a la de las dos potencias internacionales, adaptó ese modelo a sus exigencias y lo impuso al resto de la sociedad y a las demás poblaciones incorporadas bajo su autoridad. Así las estructuras socio-políticas y culturales piamontesas, organizadas según el modelo francés, se extendieron a todo el estado, mientras las formas de producción material y cultural vigentes hasta entonces fueron abolidas por ley y/o rebajadas a una posición jerárquica inferior, como atrasadas, tradicionales y *campanilistas* (defensoras de intereses particulares y locales).

Asimismo, los intelectuales orgánicos del capitalismo septentrional se encargaron de definir lo que era la cultura *italiana*, que se impuso a nivel nacional, mientras las culturas locales se despreciaban o a lo sumo se "exotizaban", aplicándole la etiqueta de *costumbres* o *folclore*. De la misma forma, el italiano se convirtió en idioma obligatorio en todos los ámbitos públicos, reduciendo otras lenguas al estatus de dialectos, propios de una condición pre-moderna, caracterizada por el mundo rural, el analfabetismo y la ignorancia.

En este contexto, la población meridional, reticente a la imposición del modelo legal y cultural de las élites septentrionales, se estigmatiza como bárbara, perezosa y propensa a la delincuencia. Estos prejuicios se van difundiendo incluso en la población que se ve discriminada por ellos, y hasta hoy se manifiestan y reproducen de manera más o menos sutil e inconsciente, dificultando las perspectivas de análisis alternativas y, consecuentemente, otras formas de organización.

A través de los mecanismos descritos hasta ahora, en el *Risorgimento* y las décadas siguientes se gesta la "histórica relación entre Norte y Sur como una relación símil a la de una gran ciudad y un gran campo, […] resultante entre dos grandes territorios de tradición civil y cultural muy diferente - elementos de un conflicto de nacionalidades - diferentes concepciones y actitudes mentales – diferente función de los intelectuales"[10] (Gramsci, 1972:101). Los hechos históricos sucesivos, en particular el proceso constituyente que marca el comienzo del período democrático tras la derrota del régimen fascista, producen elementos supuestamente incompatibles con el colonialismo, como la extensión del sufragio y la democracia representativa, la igualdad formal de todas las personas, el estado

10 Original: "la storica relazione tra nord e sud come una relazione simile a quella di una grande città e una grande campagna[…] risultato tra due grandi territori di tradizione civile e culturale molto diversa – elementi di un conflitto di nazionalità – diverse concezioni e atteggiamenti mentali- diversa funzione degli intellettuali." Traducción propia.

de bienestar, la redistribución del ingreso y la descentralización político-administrativa. Sin embargo, si por un lado estos componentes entran en conflicto con el substrato colonial, por el otro se amoldan en ello, y las reglas del juego se adaptan a las relaciones de dominación y explotación que, a su vez, encuentran formas nuevas para conservarse y reproducirse. No solamente las viejas dinámicas son difíciles de romper, porque la asimetría de poder produce las divergencias socio-económicas que a su vez alimentan la desigualdad política y la subordinación cultural. Además de todo, la mentalidad colonial condiciona la acción de los sujetos y dificulta la elaboración de soluciones emancipadoras por parte de los grupos subalternos.

Conclusiones

Como a nivel global, también en Italia la dicotomía Norte-Sur deriva de una relación colonial y al mismo tiempo la oculta. Estas categorías aparentemente geográficas en realidad definen las divergencias socio-económicas, políticas y culturales: sociedad industrial y agraria, capitalistas y trabajadoras/es, grupo dominante y subalterno, *cultura* nacional y *costumbres* locales. Obviamente se trata de categorías basadas en estereotipos, ya que tanto en el Norte como en el Sur hay fábricas y campos, dominación política, explotación laboral y jerarquía cultural. Parafraseando a Chimamanda Adichie (2009) "el problema de los estereotipos no es que sean falsos, sino que son incompletos. Convierten *una* historia en la única historia"[11]. La hegemonía de las clases dirigentes septentrionales hizo posible que su concepto de unidad y modernización se identifique con la cultura y el interés nacional, con la *única historia* que se cuenta.

Ignorando la relación colonial, las desigualdades regionales se suelen atribuir a diferencias en las características subjetivas y supuestamente endógenas de las poblaciones y a su mayor o menor capacidad de activar y sostener el desarrollo económico y el progreso social (Cf. Felice 2007). Como observaba Gramsci, "la *miseria* del Mediodía era [y es, *ndr*] *inexplicable* históricamente para las masas populares del Norte; ellas no entendían que la unidad no se había realizado sobre una base de igualdad, sino como hegemonía del Norte frente al Mediodía en la relación territorial de ciudad-campo [...] sólo quedaba una explicación, la incapacidad orgánica de los hombres, su barbarie, su inferioridad biológica. Estas opiniones […] fueron consolidadas e incluso teorizadas por los sociólogos del positivismo" (Gramsci, 1972:75-76)[12]. Las versiones actualizadas y políticamente correctas de estos prejuicios que condicionan el imaginario colectivo y también el discurso académico dominante denuncia el *atraso* del Sur y lo atribuye a factores como la persistencia de elementos tradicionales, la

11 Original: "the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story.", traducción propia.

12 Original: "la «miseria» del Mezzogiorno era «inspiegabile» storicamente per le masse popolari del Nord; esse non capivano che l'unità non era avvenuta su una base di uguaglianza, ma come egemonia del Nord sul Mezzogiorno nel rapporto territoriale di città-campagna, [...] non rimaneva che una spiegazione, l'incapacità organica degli uomini, la loro barbarie, la loro inferiorità biologica. Queste opinioni […] furono consolidate e addirittura teorizzate dai sociologhi del positivismo", traducción propia.

falta de actitud emprendedora, la escasa cultura cívica, el mayor grado de corrupción y de clientelismo. En un contexto de hegemonía del discurso desarrollista, raramente se toma en consideración que la imposición de un modelo cultural y socio-económico ajeno a una población desajusta sus relaciones, neutraliza sus instrumentos y estrategias de producción, reproducción y socialización, y por tanto la debilita. En cambio, pensar en términos de colonialismo interno nos permite identificar las relaciones de poder que subyacen a las desigualdades regionales, la explotación del Sur por parte del Norte, que no ha sido remplazada sino que se ha combinado con la explotación vertical de clase; la dominación política, que no ha terminado a pesar de la proclamación de la democracia y de la igualdad formal; la imposición cultural que tampoco se ha superado con las leyes de salvaguardia de las costumbres locales y el reconocimiento formal de algunas lenguas minoritarias.

Quisiera concluir con un apunte sobre las implicaciones del uso de la categoría colonialismo en el contexto de un país europeo como Italia. Como ha demostrado González Casanova (2006b) y ha remarcado Rivera (2004), el colonialismo se estructura en forma arborescente, combinando formas externas e internas de dominación y explotación en una cadena colonial que se extiende desde los poderes globales hasta la vida privada de las personas. Los eslabones de esta cadena de dominación/subordinación a menudo se solapan, generando categorías ambivalentes, como es el caso de la población del Sur de Italia: desde el centro del sistema-mundo disfrutamos de un nivel de vida que se sostiene gracias a la explotación de los países empobrecidos, pero a la vez estamos sujetas/os a la dominación de las élites centrales, las que gobiernan la Unión Europea y el bloque Norte-atlántico y las que dirigen las grandes corporaciones transnacionales.

En el plano político, reconocernos como población colonizada no debe llevarnos a autocompadecernos y atribuir todos nuestros males a una fuerza de opresión externa, ni debería alimentar la ilusión de que con la independencia política formal nos emanciparíamos de la *colonialidad del poder* (Quijano, 2000), porque los mecanismos de dominación han penetrado nuestra sociedad y nuestra propia mentalidad. Más bien, la consciencia del colonialismo interno puede sacudirnos de la aceptación apática de nuestra condición, estimularnos a reaccionar frente a unas definiciones y soluciones de nuestros problemas elaboradas desde fuera, guiarnos hacia la solidaridad con otros grupos dominados y explotados fuera y dentro nuestras comunidades, para confrontarnos con ellos en la búsqueda de nuevas formas de pensar y construir estrategias de descolonización.

Referencias bibliográficas

Accardo, Aldo (2007), *Eutanasia di un regno. Fine delle istituzioni del Regnum Sardinie e nuovi rapporti tra Sardegna e Piemonte*. Cagliari: Aìsara.

Adichie, Chimamanda Ngozi (2009), *The danger of a single story*. TED Global. Video consultado a 03.07.2014 em https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_

single_story.

Atzeni, Francesco (1984), *Riformismo e modernizzazione: classe dirigente e questione sarda tra Ottocento e Novecento*. Roma-Bari: Laterza.

Beiras, Xosé Manuel (1982), *El Atraso económico de Galícia*. Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

Bevilacqua, Piero (2005), *Breve storia dell'Italia meridionale: dall'Ottocento a oggi*. Roma: Donzelli Editore.

Cafagna, Luciano (1989), *Dualismo e sviluppo nella storia d'Italia*. Venezia: Marsilio.

Capecelatro, Edmondo, y Carlo, Antonio (1972), *Contro la questione meridionale: studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*. Roma: Samonà e Savelli.

Daniotto, Roberto M (2007), *Europe (in Theory)*. Durham and London: Duke University Press.

Dickie, John (1999), *Darkest Italy. The nation and stereotypes of the Mezzogiorno, 1860-1900*. London: Macmillan Press.

Felice, Emanuele (2007), *Divari regionali e intervento pubblico : per una rilettura dello sviluppo in Italia*. Bologna: Il Mulino.

Gioannis, Paola De, Giangiacomo Ortu, Luisa Maria Plaisant, y Giuseppe Serri (1988), *La Sardegna e la Storia. Antologia di Storia della Sardegna*. Cagliari: Celt Ed.

González Casanova, Pablo (1965), "Internal colonialism and national development". *Studies in Comparative International Development* 1(4), 27-37.

González Casanova, Pablo (1976), *La Democracia en México*. México D.F.: Era.

González Casanova, Pablo (2006a), "Colonialismo interno. Una redefinición", *in* Atilio A. Boron, Javier Amadeo, y Sabrina González (org), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 409-434.

González Casanova, Pablo (2006b), *Sociología de la explotación*. Buenos Aires, Argentina : CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Gramsci, Antonio (1972), *Sul Risorgimento*. Editado por Elsa Fubini. Roma: Editori Riuniti.

Gramsci, Antonio (1977), *Quaderni del carcere*. Editado por Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio (1995), *La questione meridionale*. Roma: Editori Riuniti.

Gutiérrez, Ramón A. (2004) "Internal colonialism. An American Theory of Race", *Du Bois Review* 1(2), 281-95.

Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (2013), "Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre

heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE". *Revista de Estudios Sociales*, 45, 123-34.

Hechter, Michael (1999), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in Bristish National Development*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Hechter, Michael; Levi, Margaret (1979) "The comparative analysis of ethnoregional movements". *Ethnic and Racial Studies* 2(3), 260-74.

Hind, Robert J. (1984), "The Internal Colonial Concept", *Comparative Studies in Society and History* 26(3), 543-68.

ISTAT Istituto nazionale di statistica (2012), *Noi Italia. 100 Statistiche per capire il Paese in cui viviamo*. Roma: Istat. Consultado a 30.01.2013 em http://noi-italia2012en.istat.it/.

Lafont, Robert (1971), *La Revolución regionalista*. Barcelona: Ariel.

Lander, Edgardo (org.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Caracas: FACES-UCV y IESALC.

Martucci, Roberto (1980), *Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale. Regime eccezionale e leggi per la repressione dei reati di brigantaggio (1861-1865)*. Bologna: Il mulino.

Quijano, Aníbal (2000), "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America". *International Sociology* 15(2), 215-32.

Rivera, Silvia (2004), "Colonialismo interno y dominación imperialista. Una mirada desde el Sur". Ponencia presentada en la *4th International Conference in Latin American Cultural Studies. Race, Coloniality, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean.* University of Pittsburgh, texto proporcionado por la autora.

Rivera, Silvia (2010), *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

Rivera, Silvia (2014), "Conversa do mundo IV - Boaventura e Silvia Rivera Cusicanqui" Entrevista con Boaventura de Sousa Santos, consultado a 13.03.2014 em http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt.

Rivera, Silvia y equipo THOA (1992), *Ayllus y Proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*. La Paz: Aruwiyiri.

Rivera, Silvia; Moron, Raúl Barrios (1993), "La raíz: colonizados y colonizadores", *in* Xavier Albó; Barrios Moron (orgs), *Violencias encubiertas en Bolivia. Culura y política.* . La Paz: CIPCA/ARUWIYIRI, 27-139.

Rostow, Walt W. (1969), *The Stages of economic growth : a non-communist manifesto*. Cambridge: University Press.

Salvi, Sergio (1973), *Le nazioni proibite: Guida a dieci colonie interne dell'Europa occidentale.* Firenze: Vallecchi.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES-UMSA, Plural.

Santos, Theotonio Dos (1970), "The Structure of Dependence". *The American Economic Review* 60(2),231-36.

Slater, David (2004), *Geopolitics and the Post-Colonial: Re-thinking North-South Relations*. Oxford: Blackwell.

Sotgiu, Girolamo (1984), *Storia della Sardegna Sabauda, 1720-1847*. Roma-Bari: Laterza.

Sotgiu, Girolamo (1986), *Storia della Sardegna dopo l'Unità*. Roma-Bari: Laterza.

Stavenhagen, Rodolfo (1965), "Classes, colonialism, and acculturation". *Studies in Comparative International Development* 1(6), 53-77.

Tanzi, Vito; Monorchio, Andrea; Toniolo, Gianni (2012), *Centocinquant'anni di finanza pubblica in Italia*. Torino: IBL Libri.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The modern world-system*. New York: Academic Press.

Zamagni, Vera (1993), *The Economic history of Italy : 1860-1990*. Oxford: Clarendon Press.

Zitara, Nicola (1974), *L'unità d'Italia. Nascita di una colonia*. Milano: Jaca Books.

Ressignificação do Quilombo pelo Resgate dos Rastros no Constitucionalismo Democrático Latinoamericano

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega[1]

Resumo

Registros históricos em países americanos consignam traços da resistência escrava, mas ocultam o porvir desses povos. A resistência negra originou a constituição de novas cosmogonias, ressignificando a ideia de quilombos. A perene existência afrodescendente é marginalizada e ocultada na história da América Latina. Isso permanece até a contemporaneidade, quando, no movimento constitucionalista se busca a redenção histórica pela garantia de direitos a esses povos que fizeram da própria existência a luta. A permanência do negro nos territórios americanos será ressignificada no tempo do agora e serão seus direitos resgatados pelas constituições contemporâneas. Isso é analisado, no presente trabalho , nas perspectivas do resgate dos rastros, do conceito de quilombola, da significação dos sujeitos, nos documentos constitucionais que reconhecem os direitos desses povos.

Palavras-chave. Dignidade humana; Afrodescendentes; Quilombolas; Constitucionalismo democrático latino-americano; Comunidades tradicionais.

Abstract

Historical records in American countries consign traces of the slave resistance, but conceal the about to come of these people. The black resistance originated the constituition of new cosmogonies, giving new meaning to the idea of Quilombo and presenting new ways of living in a community. The perennial afrodescendant existance is hidden and marginalized in the history of Latin America. This remains nowadays still, when, in the constitutionalist movement, there's the search for the historical redemption for the guarantee of rights to these people who made their own existance, the fight. The permanence of black people in the american territories will be resignified in the present as well as their rights will be rescued by contemporary constitutions. This is analyzed, in this work, from the perspectives of the rescue of the traces, of the concept of quilombola, of the significance of the subject, in the constitutional documents that recognize the rights of these people.

Keywords: Human dignity; Afrodescendants; Quilombolas; Latin american democratic constitucionalism; Traditional communities.

1 Mestre e Doutora pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular na Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás e Professora na Universidade de Ribeirão Preto, pesquisadora CNPq e FAPEG.

Introdução

A história do afrodescendente na América Latina constitui um rastro de sofrimento causado pela desumanização, pelo negar direitos, em razão de um processo escravocrata. Rastros forjados nos trilhos da história cuja marca indelével é uma estrutura jurídica de dominação e ocultamentos. A escravidão no Brasil é a mais duradoura do continente. Os traços da resistência escrava perduram no negro brasileiro, nos quilombos e fora deles. O reconhecimento de direitos desses povos é consequência disso. Os quilombos são a resistência viva. Politicamente, a ressiginificação do quilombo pelo reconhecimento de suas subjetividades e territorialidades específicas consigna-se nas constituições contemporâneas. No direito, reconhece-se em documentos jurídicos nacionais e internacionais. Identificam-se novos sujeitos de direito e institucionalizam-se políticas públicas (Tárrega, 2012). Há uma tentativa de reconciliação com o passado projetando um futuro diferente para os povos migrados a ferro da África negra, em séculos atrás. A reconstrução dos rastros se dá para mostrar os rumos do futuro, atendendo a um processo de resistência e luta.

O "esquecimento por apagamento dos rastros" ocorre nos muitos campos sociais e culturais, sobretudo institucionais, entre os quais o jurídico (Ricoeur, 2007). A noção de rastros constitui uma função mimética de "refiguração". A história se dá como reefetuação do passado. O rastro reefetua o passado no presente. Remontar o rastro é fazer o passado inteligível como persistindo no presente (Ricoeur, 1994: 244, T.III).

Há, no caso dos afrodescendentes na América Latina, um apagamento da memória para ocultar o que a sociedade não quer ver, aquilo que "suja" sua história. Não se enxerga o quilombo para esquecer o erro, ou o que dele sobra na consciência coletiva, como marcas de preconceito e de negação. Reforçando a ideia de que "[...] desde o século XVIII já estão definidas juridicamente como 'marginais' e de 'fora' da civilização [...]" (Almeida, 2002:78).

Buscar o esquecido há de ser um apelo a lembrança, intensificando-a para impor o respeito e para resgatar a humanidade conferindo aos sujeitos esquecidos a dignidade perdida no tempo e no contexto histórico. Essa lembrança se dá nas mediações interpessoais e institucionais (Ricoeur, 2007). A falta de espaço de realização das próprias capacidades dos sujeitos e da adequada mediação institucional esconde as subjetividades, sobretudo no espaço de justiça. A não ser no crime, quando o direito sempre captura sujeitos esquecidos.

As mediações interpessoais referem-se às "formas interpessoais de alteridade", que se traduzem na "relação triádica eu/tu/terceiro" (Ricoeur, 2008:27), baseada no diálogo, em que o outro, tanto com quem se fala (tu) quanto de quem se fala (terceiro), é "meu igual em termos de direitos e deveres." (Ricoeur, 2008:26). É outra base de igualdade faz de todos igualmente sujeitos de direitos. As mediações institucionais remetem às "formas institucionais de afirmação", "as ordens de reconhecimento", que são "[...] as grandes organizações que estruturam a interação [entre agentes e os sistemas sociais]: sistemas técnicos, sistemas monetários e fiscais, sistemas jurídicos, sistemas burocráticos, sistemas

pedagógico, sistemas científicos, sistemas de comunicação de massas etc. [...].” (Ricoeur, 2008:27). Para o quilombo alcançar aquela dignidade, enquanto subjetividades emergentes, precisa se afirmar institucionalmente num campo em que se estruturam as ordens de reconhecimento. Essas ordens ainda não alcançam esses excluídos, porque são excluídos dos sistemas. O que a ressignificação ocorrida a partir do constitucionalismo latino-americano tem feito é dar início a um processo de lembranças e reconhecimentos; importante mas insuficiente.

Ressignificação dos Quilombos

A noção de quilombo se ressignifica e se reconstitui permanentemente nos séculos de escravidão negra e naqueles posteriores, mas de permanente exclusão e ocultamentos desses grupos latinos. O resgate desses sujeitos e a afirmação histórica dos seus direitos depende da reconstrução dos rastros históricos que nos conduzem da cosmogonia do hoje ao momento em que esses homens foram presos, comercializados e trazidos para as terras americanas. Só a reefetuação dá ao rastro uma solução identitária. (Ricoeur, 1994:247). Isso permite encontrar a ressignificação do quilombo, identificando os destinatários da nova ordem constitucional que determina a o resgate jurídico desses sujeito. Isso é dado pelo reefetuar histórico do que foi esquecido e do que resistiu, em sua possível integralidade, não como sobra do que foi enterrado pela história.

O direito, ou os direitos assegurados aos quilombos, em geral, pretendem uma remanescência. O direito quer colher os restos, só isso. A Carta Política brasileira fala, não ingenuamente, em remanescentes. Sobras, que merecem esse tratamento. A expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” está inscrita no artigo 68 do ADCT, tendo surgido a partir dos debates da Assembleia Constituinte de 1988, no Brasil. Esse tratamento desqualifica esses povos e mais uma vez oculta o processo histórico cultural que caracteriza sua maneira de apreender e construir sua realidade social, desvaloriza sua cosmogonia.

Entretanto, autores entendem diversamente. *Remanescente* refere-se, segundo Andrade, “[...] à situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizada para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico [...]” (Andrade, 1997:47). Para ele o significado atribuído ao vocábulo *remanescente*, pretende afastar a ideia que sugere sobra, resto de algo, de que se servem os partidários da desqualificação das formações quilombolas como emanação de processos histórico-culturais. Que negam a essas comunidades o reconhecer-lhes da força viva como se impõem e a luta por direitos (Tárrega e Franco, 2010).

O termo *quilombo* passa por um processo de ressemantização. Para O’Dwyer, “contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica.” (O’Dwyer, 2005:17).

Não se trata de grupo isolado ou núcleo homogêneo de pessoas, nem sempre originário de movimentos insurrecionais "mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.[...]" (O'Dwyer, 2005:17-18). A territorialidade desses grupos é predominantemente pelo uso comum da terra.

A noção de quilombo, no Brasil, como resquício ou resíduo, vem do uso da definição da palavra feita pelo Conselho Ultramarino de 1740: "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles".[2] Ali estão inseridos elementos constitutivos das representações construídas historicamente, como a fuga, o isolamento, um número mínimo de integrantes, a ausência do rancho e de pilões. Almeida sustenta que a expressão *em parte despovoada*, constante da definição de 1740, ainda no período colonial, foi que gerou o conceito de *isolamento*, "[...] sempre associado a grandes distâncias [...]", a ponto de possivelmente ter influenciado na construção do artigo 68, resultando de uma imagem da existência de quilombolas fora da extensão das grandes propriedades, vale dizer, fora "[...] da civilização, da cultura, mais para o lado da natureza [...]" (Almeida e Pereira, 2003). Essa representação que constrói a imagem de negros isolados aporta dois problemas essenciais. Primeiro a identificação com a natureza, "despersonalizando esses sujeitos" que são aproximados excessivamente à categoria natureza em detrimento do conceito de humanidade. Estão mais para bichos do que seres humanos, nesse conceito (Almeida, 2008). Por isso é recorrente a invocação do maldito termo raça, quando em debate a questão quilombola. Por outro lado, os núcleos quilombolas urbanos são afastados. Além disso, essa noção de negros isolados acabou por velar, obscurecer o fato de que "[...] a afirmação desse grupo [quilombola] se fez por transações nas fronteiras [...]" (Almeida e Pereira, 2003:231).

Para a ressignificação do quilombo é necessário discutir os critérios tradicionais de reconhecimento, sobretudo a indesejada noção de raça. Discutindo os critérios de identidade étnica, Carneiro observa que a antropologia social afasta a ideia de " 'raça', entendida como uma subdivisão da espécie, que apresenta caracteres comuns hereditários" (Carneiro, 2009:247-248). Isso não vale mais como conceito científico, assim como os invocados critérios baseados em formas culturais não servem, pois pressupõem um caráter estático à cultura humana, cuja natureza é essencialmente dinâmica. Afirma Carneiro que

> Os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção que eles percebem entre eles próprios e os outros grupos com os quais interagem. Existem enquanto se consideram distintos, não importando se essa distinção se manifesta ou não em traços culturais. (Carneiro, 2009: 247-248)

Acrescente-se a noção de pertencimento desenvolvida no plano pessoal. "Quanto ao

2 Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf. Acesso em: 11 mar. 2011.

critério individual de pertinência a tais grupos, afirma, ele depende tão somente de uma auto-definição e do reconhecimento pelo grupo de que determinado indivíduo lhe pertence"(Carneiro, 2009:253). Isso nem sempre é pautado pela generosidade. "Assim, o grupo pode aceitar ou recusar mestiços, pode adotar ou ostracizar pessoas, ou seja, ele dispõe de suas próprias regras de inclusão e exclusão [...]." Nessa perspectiva, o fundamental na definição do quilombola é "[...] considerar-se e ser considerado como tal [...]" (Carneiro, 2009:253).

Nessa ressignificação a categoria quilombo encontra fundamento na noção de *comunidade* suprimindo a ideia de *povo* ou *população*, conceitos explorados pela teoria política moderna. Esta noção é mais atual e diz sobre as relações associativas e formas organizativas autônomas como as muitas encontradas que lutam pela terra, pela àgua, referindo-se, segundo Almeida, a

> Um contrato estabelecido entre os agentes sociais com o propósito de afirmar seus direitos, construindo uma entidade de representação, e de resistir às imposições de antagonistas que tentam usurpar seus direitos territoriais. (Almeida, 2009:18)

Trata-se da resistência pela vida e pelo modo encontrado para ela. Quilombola é um conceito antropológico engendrado para se referir à condição de "remanescente de quilombo" enquanto resistência e luta de uma determinada comunidade histórica. Para O'Dwyer os quilombolas "[...] constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão [...]" (O'Dwyer, 2005:17-18). Acerta no fato de mencionar os grupos étnicos como tipo organizacional. Falta-lhe, entretanto, a noção de resistência que será determinante na ressignificação social desses grupos.

A auto-atribuição é essencial para a construção de um novo significado ao quilombo. Barth (2000:32) escreve que "[...] nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos [...]" (Barth, 2000:32). A atribuição configura a característica fundamental dos grupos étnicos e torna irrelevante o critério das diferenças comportamentais, quando se discute o pertencimento ou não a um grupo étnico.

Hoje, quilombo define-se pelo compartilhamento de um território e de uma identidade social e étnica, que expressa, segundo Schmitt, Turatti e Carvalho, "[...] um sentimento de pertença a um grupo e a uma terra [...]" (Carvalho *et al.,* 2002:4). Identidade étnica marcada a partir de três critérios — a auto-identificação, a hetero-identificação e a manutenção de uma continuidade histórica. Repudiam-se os critérios biológicos (*apud* Dantas, 2011). É o que se firma no conceito expresso no artigo 2º, do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, segundo o qual se consideram remanescentes das comunidades dos quilombos "os grupos

étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida."[3]. É relevante, entre outros fatores, porque adota um critério de auto-atribuição, que assegura uma participação ativa e primordial da comunidade na definição de sua identidade, a partir do tipo de sentimento, de compreensão e de representação que ela tem de si e como os outros reconhecem ou não a qualificação de quilombola.

O Constitucionalismo Democrático Latino-Americano

A ressignificação dos quilombolas e o seu resgate enquanto sujeitos de direitos está diretamente ligada à reorganização política de cunho popular na América Latina, que trouxe uma revisão dos modelos democráticos, em que se fortalece a participação popular e se identificam novas subjetividades. As várias constituições latino-americanas atuais promovem mudanças nas práticas política e jurídica, sobretudo no tratamento dispensado aos sujeitos de direitos, identificando grupos vulneráveis. Na potencialização dos direitos sociais, recepcionam-se os documentos internacionais de direitos humanos, reforça-se o instrumental jurídico por meio de ações diretas de amparo às pessoas e promovem a integração de sujeitos relegados ao esquecimento, como os indígenas e quilombolas. Novos direitos e novos sujeitos são reconhecidos, como o direito ao *buen vivir* e os direitos da *pacha mama.*

Nas duas últimas décadas do século XX, na América o horizonte constitucional e com ele os horizontes político e jurídico mudam. Esse movimento constitucionalista é analisado em três momentos diferentes. Hoje, segundo autores do tema, vivemos a terceira fase desse movimento constitucionalista.

Um primeiro ciclo — "constitucionalismo multicultural" (1982-1988) — introduz o conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural da sociedade e alguns direitos específicos para indígenas. Canadá (1982), por exemplo, reconhece sua herança multicultural e os "direitos aborígenes". Guatemala (1985), Nicarágua (1987) e Brasil (1988) reconhecem a "conformação multicultural da nação ou Estado, o direito à identidade cultural e novos direitos indígenas" (Fajardo, 2006). Guatemala, com o discurso do multiculturalismo, mas integracionista; Nicarágua, reconhecendo o caráter multicultural da nação, em perspectiva étnica; e Brasil, com dois artigos incorporando os direitos indígenas e outros dois tratando de direitos das comunidades quilombolas.

O segundo ciclo de reformas — o "constitucionalismo pluricultural" (1989-2005) — marca a internalização, na maior parte do continente, da Convenção 169-OIT, que revisa a anterior Convenção 107 (de cunho assimilacionista) e reconhece um amplo leque de direitos indígenas (língua, educação bilíngue, terras, consulta, formas de participação, jurisdição indígena etc.).

3 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm.. Acesso em: 25 jan. 2012

A jurisdição indígena é reconhecida na Constituição colombiana de 1991 e depois pelo Peru (1993), Bolívia (1994-2003), Equador (1998) e Venezuela (1999); Paraguai (1992) e México (1992-2001), por sua vez, reconhecem pluralismo jurídico e direito indígena. Argentina altera, em 1994, o texto original da Constituição de 1853, admitindo a preexistência de direitos indígenas (*apud* Ramirez, 2008:912-932), assegurando-lhes direitos específicos, mas deixando ao Congresso a competência para regulação em matéria indígena (e não em mãos do Poder Executivo).

Um último ciclo — o"constitucionalismo plurinacional" (2006-2009) — está conformado pelas Constituições boliviana e equatoriana, no contexto da discussão final — e aprovação — da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007) e, pois, fundado em dispositivos para "refundação do Estado", reconhecimento de indígenas como nações/ povos originários e nacionalidades e, portanto, como sujeitos políticos com autonomia política frente ao Estado.

Quilombolas em Constituições Latino-Americanas

Das referidas cartas políticas contemporâneas que tratam da questão do afrodescendente, destacamos a contribuição do Brasil, da Colômbia, da Nicaragua e do Equador. O texto constitucional colombiano de 1991 reconheceu, no art. 7, a diversidade "étnica e cultural da nação", estabelecendo o prazo de cinco anos para edição de lei conferindo às comunidades negras que tenham ocupado terras baldias nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da Bacia do Pacífico, de acordo com as suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas que a referida lei demarcar (art. 55 dispositivo transitório), o que foi regulamentado pelas Leis no 70/93 e 397/1997.

A Constituição da Nicarágua de 1987 garantiu às denominadas comunidades da costa atlântica o direito a "preservar e desenvolver sua identidade cultural na unidade nacional, dotar-se de suas próprias formas de organização social e administrar seus assuntos locais conforme suas tradições", reconhecendo-lhes as formas comunais de propriedade das terras, uso, gozo e desfrute das águas e bosques destas terras (art. 89). Garantiu, ainda, o desenvolvimento de sua cultura e afirmando que seus valores enriquecem a cultura nacional, constituindo dever do Estado a criação de programas especiais para o exercício de seus direitos de livre expressão e "preservação de suas línguas, arte e cultura" (art. 90). Também assegurou-se-lhes o procedimento de titulação das terras por lei infraconstitucional, em 2003.

A Constituição do Equador de 1988 reconheceu aos povos negros ou afroequatorianos o direito de conservar "a propriedade imprescritível das terras comunitárias, que serão inalienáveis, não-embargáveis e indivisíveis, ressalvada a faculdade do Estado para declarar sua utilidade pública", mantendo-se a posse das terras e obtendo-se sua "adjudicação gratuita, conforme a lei" (arts. 84, itens 2 e 3 c/ art. 85). Nesse país, a ordem infraconstitucional garantiu direitos aos afro-equatorianos. A Lei dos Direitos Coletivos dos Povos Negros ou Afro-

equatorianos, de 2006, assegurou a preservação das expressões culturais e artísticas dos povos negros (art.3), o reconhecimento de direitos econômicos, sociais, culturais e políticos (art.9), a conservação da biodiversidade em benefício coletivo (art.11), a caça e pesca para subsistência com prioridade ante o aproveitamento comercial e industrial (art.12), os direitos sobre recursos genéticos e filogenéticos (art.14), a consulta sobre planos e programas de prospecção e exploração de recursos naturais que possam afetar referidas comunidades ambiental ou culturalmente (art.15), a garantia do fortalecimento e organização, em áreas urbanas ou rurais, dos sistemas e práticas de medicina natural tradicional (art.18) e o respeito de formas próprias de organização e integração social afroequatorianas, tais como os palenques, comunas, comunidades urbanas e rurais, organizações de base e demais formas associativas que se determinem (art.24).

A Constituição Equatoriana de 2008 trouxe uma série de direitos coletivos aos povos afroequatorianos (assim como aos indígenas, aos montubios, às comunas), entre os quais a não discriminação étnica ou cultural, a propriedade imprescritível das terras comunitárias, nos termos da Constituição anterior. Garantiu ainda a manutenção da posse de suas terras e territórios ancestrais e a adjudicação gratuita, a participação no uso, usufruto, administração e conservação dos recursos renováveis que se achem em suas terras, a consulta prévia, livre e informada, de caráter obrigatório, dentro de prazo razoável, sobre planos e programas de prospeção, exploração e comercialização de recursos não renováveis localizados em suas terras, a não traslação de suas terras ancestrais, a participação na definição das políticas públicas a elas concernentes, bem como no desenho e decisão das prioridades nos planos e projetos do Estado, consulta antes da adoção de medida legislativa que possa afetar qualquer de seus direitos coletivos. Além disto, garantem-se a esses povos, no art. 58, os direitos coletivos estabelecidos em lei, pactos, convênios, declarações e demais instrumentos internacionais de direitos humanos" e a possibilidade de constituir circunscrições territoriais para a preservação de sua cultural, além das comunas como organização territorial(art.60).

O Brasil tratou da questão quilombola, diretamente, depois da promulgação da Constituição de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), e nos artigos 215 e 216 do próprio texto. O assunto foi regulamentado em Constituições Estaduais que reconhecem aos remanescentes dos quilombos a propriedade de suas terras. Assim as Constituições do Pará (art.232), de Mato Grosso (art.251 e 33 do ADCT), da Bahia (Art. 51), do Maranhão (art.229 do ADCT) e de Goiás (art. 16 do ADCT).

O tratamento diferenciado da problemática quilombola na Constituição Federal e nas estaduais evidencia as dificuldades do nosso ordenamento jurídico na concretização dos direitos coletivos dos quilombolas. Nas constituições, as comunidades quilombolas, ora foram tratadas como sobras de um sistema de exploração, em outros momentos, como patrimônio cultural e histórico, guardando relação com a ideia de resquícios de um passado perdido e ainda em outra situação, como na Constituição Federal como uma comunidade

social, mas neste caso, restringindo a garantia dos direitos dos quilombos à noção civilista de propriedade da terra.

É de se observar que essa apreensão jurídico-política da realidade não instrumentaliza nem reafirma o sentido comunitário desse sujeito de direito. São necessárias mediações institucionais tais a constituir um sentido das comunidades quilombolas que guarde relação com o modo de vida destes grupos, observando a sua situação como sujeitos coletivos de direitos

Pondera-se, por fim, que o tratamento político normativo conferido às comunidades quilombolas, no plano de suas experiências, da ressignificação histórica, longe está de consagrar uma efetiva condição de existência jurídica no plano de igualdades. O constitucionalismo democrático significa importante avanço nesse sentido, mas fato de os quilombolas constarem do discurso normativo não importa em que, nas relações mediadas institucionalmente, sobretudo no discurso do judiciário e nas política públicas, sejam afirmados e reconhecidos como sujeitos de direito e tenham possibilidade de existência coletiva conforme sua auto-atribuição e plena capacidade de realizá-la, nos seus muitos aspectos.

Referências Bibliográficas

Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2002), "Os quilombos e as novas etnias.", *in* O'Dwyer, Eliane Cantarino (Org), *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade.* Rio de Janeiro: FGV, 43-81.

Almeida, Alfredo Wagner Berno (2008), *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto*: *terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM. [2.ª ed.].

Almeida, Alfredo Wagner Berno (Org.) (2009), *Conflitos sociais no "Complexo Madeira*". Manaus: PNCSA/UEA.

Almeida, Alfredo Wagner Berno de; Pereira, Debora Duprat de Brito (2003), "As populações remanescentes de quilombos -direitos do passado ou garantia para o futuro?", *in*, *Seminário Internacional. As Minorias e o Direito.* Brasília: CJF, 229-239.

Barth, Fredrik (2000), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Carvalho, Maria Celina Pereira de; Shimitt, Alessandra; Turatti, Maria Cecília Manzoli (2002), "A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas". *Revista Ambiente & Sociedade*. Campinas 5(10), 1-6.

Cunha, Manuela Carneiro da (2009), *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac

Naify.

Fajardo, Raquel Yrigoyen (2006), "Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino". Consultado a 24.02.2015, em http://www.alertanet.org/ryf-hitos-2006.pdf

O'Dwyer, Eliane Cantarino (2005), "Os quilombos e as fronteiras da antropologia" Antropolítica (UFF), 19, 91-111.

Ramirez, Silvina (2008), "Derechos de los pueblos indígenas: protección normativa, reconocimiento constitucional y decisiones judiciales". *in*, Gargarella Roberto. *Teoría y crítica del Derecho Constitucional.* Tomo II-Derechos. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 912-932.

Ricoeur, Paul (2007), *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp.

Ricoeur, Paul (1994), *Tempo e Narrativa*, *T III.* Campinas: Ed.Papirus.

Ricoeur, Paul (2008), *O Justo 1*: a justiça com regra moral e como instituição. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes.

Tarrega, Maria Cristina Vidotte Blanco (2012), "A construção narrativa do conceito de sujeito de direito e justiça" *Revista da Faculdade de Direito da UFG,* 35, 88-105.

Tarrega, Maria Cristina Vidotte Blanco; Franco, Rangel Donizete (2010), "A construção dos direitos territoriais: o caso dos Kalunga". Trabalho publicado nos Anais do XIX Congresso Nacional do CONPEDI, realizado em Florianópolis – SC nos dias 13, 14, 15 e 16 de Outubro de 2010.

Estado Neoliberal y educación: una crítica desde el enfoque cultural y de género para identificar y erradicar las violencias en las escuelas públicas[1]

Daniel Solís Domínguez[2]
Consuelo Patricia Martínez Lozano[3]
Marco Antonio Pérez Durán[4]

Resumen

El neoliberalismo es un sistema económico y sociocultural que genera procesos de exclusión, discriminación y violencia y, al mismo tiempo, obstaculiza posibilidades de construir una sociedad sustentada en principios interculturales y democráticos. Los centros educativos públicos no están exentos de la violencia. Sin embargo, la violencia es un proceso cultural: es una construcción social e histórica y, por ello, transformable y susceptible de ser contenida y erradicada. El texto discute la generación de la violencia desde un enfoque cultural y de género. Tal perspectiva identifica y devela los mecanismos conscientes e inconscientes socioculturales que producen procesos de violencia en los espacios escolares públicos. Se plantean dos objetivos: por un lado, iniciar una crítica al neoliberalismo como un sistema que genera violencias y, por otro, sugerir líneas propositivas orientadas a transformar las relaciones violentas en los espacios escolares públicos. La perspectiva de Epistemologías del Sur, orienta ambos objetivos.
Palabras clave: Neoliberalismo, educación, violencias, género, cultura.

Abstract

The neoliberalism is a sociocultural and economic system which involves exclusion, discrimination and violence and also avoids the possibility to build a democratic and intercultural principles based society. However violence is a cultural process, is a historic and social development and for this reasons it is possible to be suppressed and eliminated. The article discuss the generation of the violence from a cultural focus and gender. This perspective identifies and reveals the conscious and unconscious sociocultural mechanisms that cause violence in public schools. Two objectives are proposed: first of all to launch a neoliberalism criticism as a system which generates violence and on the other hand, suggest guidelines to transform the violence in public schools. The prospect of epistemologies South, directs both.
Keywords: Neoliberalism, education, violence, gender, culture.

Resumo

O neoliberalismo é um sistema económico e socio-cultural que gera processos de exclusão, discriminação e violência e, ao mesmo tempo, dificulta as possibilidades de construir uma sociedade sustentada em principios interculturais e democráticos. Os centros educativos públicos não estão isentos da violencia. No entanto, a violencia, é um proceso cultural: é uma construção social e histórica e, por conseguinte, transformável e capaz de ser contido e erradicada. O texto discute a geração da violencia a partir de uma perspectiva cultural e de gênero. Esta perspectiva identifica e mostra os mecanismos conscientes e inconscientes socio-culturais que produzem processos de violência nos espaços das escolas públicas. Surgem dois objetivos: por um lado, iniciar uma crítica ao neoliberalismo como um sistema que gera violências e, por outro, sugerir línhas construtivistas visando transformar as relações violentas nos espaços das escolas públicas. A perspectiva de epistemologias do Sul, dirige ambos.
Palavras-chave: Neoliberalismo, educação, violências, gênero, cultura.

---

1 El documento corresponde a la parte de exploración teórica que se está realizando dentro del proyecto denominado *Prácticas, discursos y reproducción sociocultural de la exclusión: discriminación y violencia escolar en secundarias rurales y urbanas de San Luis Potosí. Construcción de espacios escolares para mejorar la educación y las competencias para la vida*, apoyada por el Conacyt (registro 189657), cuya responsabilidad está a cargo de Daniel Solís Domínguez.

2 Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Maestro en Desarrollo Regional por el Colegio de la Frontera Norte y Licenciado en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente se desempeña como Profesor Investigador en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

3 Doctora en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Maestro en Desarrollo Regional por el Colegios de la Frontera Norte y Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California. Actualmente se desempeña como Profesora Investigadora y Jefa del Departamento de Investigación en la Escuela de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

4 Doctor en Lingüística por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestro en Lingüística Aplicada por la Universidad Nacional Autónoma de México y Licenciado en Lingüística Aplicada por la Universidad Autónoma de Tlaxcala. Actualmente se desempeña como Profesor Investigador en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Introducción

El texto discute y entiende al Estado y a las violencias desde un enfoque cultural y de género. Esta perspectiva permite identificar y develar los mecanismos conscientes e inconscientes socioculturales que producen procesos de violencias en el Estado y en los espacios escolares públicos. Se plantean dos objetivos: por un lado, iniciar una crítica al Estado Neoliberal como un modelo no sólo económico y político sino sociocultural que genera violencias y, por otro, sugerir líneas propositivas orientadas a transformar las relaciones violentas en los espacios escolares públicos. Esto último a partir de integrar a docentes, estudiantes y padres de familia al proceso escolar. Para llevar a cabo tanto la crítica como la propuesta, recuperamos la perspectiva de Epistemologías del Sur (Santos, 2009, 2010, 2014; Escobar, 2005). Creemos que la sociedad occidental actual está en proceso de cambio y tránsito. Cambio debido a una crisis de legitimidad económica, política, social, cultural y científica del pensamiento y práctica occidental, y de tránsito porque, a partir de lo anterior, se está reorientando el futuro, un futuro en donde sean posibles diversos mundos y no sólo el occidental, hasta ahora hegemónico. Sostenemos que a la par de la crisis y del cambio acontecen prácticas contrahegemónicas o no occidentales, correspondientes a múltiples movimientos sociales locales, cuya raíz cultural (indígena, campesina, popular, femenina) sustentan epistemologías contrarias a la eurocéntrica. Así mismo creemos que las ciencias sociales no están siendo capaces debido a que operan mediante una base epistemológica exclusivista, y a la vez excluyente, eurocéntrica, es decir, prácticas de investigación mono metódicas-teóricas-epistemológicas que se imponen como dominantes. Así, son incapaces de incorporar y legitimar formas de conocer el mundo diferentes y diversas.

La exposición se desarrolla como sigue: en primer lugar se identifican de manera general los rasgos sociopolíticos y socioculturales del Estado nación neoliberal como el marco en donde operan las escuelas públicas. Después se describe y discute brevemente la perspectiva desde la cual se entienden las violencias. En la generación de las violencias, el Estado, cuyas raíces históricas se encuentran en la sociedad occidental moderna y contemporánea, juega un papel principal. Por último, a partir de considerar la ecología de saberes (Santos, 2009), se proponen líneas de acción que pueden implementarse para identificar y contener las violencias en las escuelas.

El Estado Neoliberal y la escuela pública

La educación escolarizada pública es una práctica social singular: es una práctica de poder que se entiende sólo en la medida que se inserta en un contexto amplio de carácter político. La escuela pública se entiende en tanto se inscribe en el campo de influencia del Estado pero también dentro de la esfera pública. La escuela como parte del campo del Estado Nación es una extensión de su influencia de poder y control en la escala local; es un instrumento mediante el cual inculca a las nuevas generaciones no sólo conocimientos sino también una cultura

nacional acordes a los intereses del modelo de desarrollo que quiere impulsar el Estado. En cambio, como parte de la esfera pública, la escuela es un espacio de pensamiento crítico y reflexivo, en donde se potencian capacidades para generar procesos contra hegemónicos, de transformación y alternativas liberadoras. Sin embargo, tal potencialidad emancipadora queda excluida de la escuela debido a que no es coherente con los medios que la propia escuela indica: una racionalidad científica occidental y un instrumento jurídico político inspirado en la democracia liberal. Así, para enfrentar la violencia, no integra soluciones generadas en otros ámbitos como, por ejemplo, aquellas estrategias que devienen del mundo de conocimientos populares locales en donde funciona la escuela.

De acuerdo a lo anterior, para entender la dinámica y el papel sociocultural y político de la escuela, a continuación caracterizamos de manera breve y general al Estado Nación actual, es decir, al Estado Neoliberal. Cabe decir que en este ejercicio se tiene en mente el caso mexicano, aunque creemos se puede extender al menos a América Latina y a buena parte de los países llamados desarrollados. Uno de los rasgos básicos pero fundamentales es que nos estamos refiriendo a un Estado capitalista que transitó del Estado de Bienestar al Neoliberal y que, por lo tanto, se desenvuelve bajo una lógica que exalta dogmáticamente la competencia centrada en las capacidades de los individuos convertidos en ciudadanos para fomentar la acumulación de capital. Doctrinalmente se preocupa por instaurar una democracia liberal, es decir, sustentada en la igualdad de derechos de cada individuo o ciudadano independientemente de su condición de género, étnica o religiosa, por ejemplo; además se preocupa por regular y desregular para su buen funcionamiento, y de acuerdo a la situación, las libertades (de libre empresa o tránsito, entre otras) que garantizan la competencia y la acumulación económica. Esto significa que el Estado Neoliberal adquiere una característica técnica e instrumental a favor de la lógica capitalista. Tal rasgo se exalta y se hace manifiesto en las crisis recurrentes del modelo capitalista. Interviene precisamente para atemperar, generalmente mediante la regulación jurídica y económica si no es que usando la “violencia legítima de estado”, las contradicciones y crisis del capitalismo. Por ejemplo, entre las contradicciones de semejante lógica resaltan la desigualdad económica, la exclusión social y política. Aspectos, estos últimos, reconocidos por quienes defienden el modelo liberal. Taylor (2001) es un autor, cuyos recursos argumentativos develan las formas en que la democracia liberal excluye a poblaciones, generalmente en desventaja, del proceso de distribución igualitaria de representatividad política (y también económica y cultural). Propone impulsar, desde el Estado liberal, procesos de representatividad y políticas de reconocimiento cultural para elaborar una democracia incluyente de las poblaciones excluidas: diversidad sexual y género, étnicas y grupos sociales históricamente colonizados y dominados. Sin embargo, debe destacarse que en lo fundamental tales propuestas no persiguen un propósito de cambio profundo del modelo democrático liberal. En todo caso, lo que buscan es su continuidad al proponer políticas de reconocimiento cultural pero que vayan incorporando valores democráticos enmarcados dentro del desarrollo del capitalismo. Taylor lo expresa de esta manera:

> La democracia liberal es una gran filosofía de la inclusión. Es el gobierno del pueblo, por el pueblo, y para el pueblo, y hoy día se entiende que "pueblo" incluye a todos, sin las restricciones tácitas que en otros tiempos, excluían a campesinos, mujeres o esclavos. La democracia liberal contemporánea ofrece el espectáculo de la política más incluyente en la historia humana. Sin embargo, también hay algo en la dinámica de la democracia que empuja hacia la exclusión. Esto era completamente aceptable en las democracias anteriores, así como en las repúblicas antiguas, pero en la actualidad es causa de un gran malestar. Quiero explorar esta dinámica, para escudriñar entonces varias formas de compensarla o minimizarla (Taylor, 2001:24).

Otra de la contradicciones fundamentales del Estado Neoliberal es la que se expresa entre la acumulación (económica, de poder) y legitimación (Torres, 2004). Es decir, entre generación de la desigualdad y la exclusión por un lado y aceptación política por la mayoría de la población, hacerse legítimo políticamente incluso frente a la población disidente. En síntesis, el Estado Neoliberal funge como corrector, atemperador y protector de la lógica de acumulación.

Por otra parte, son organismos mundiales (el Banco Mundial, el FMI, las poderosas instituciones transnacionales) quienes van presionando, recomendando las políticas públicas a seguir a los Estados. "Los gobiernos neoliberales proponen nociones de mercado abiertos y tratados de libre comercio, reducción del sector público y disminución del intervencionismo estatal en la economía y en la regulación del mercado" (Torres, 2004:168). En general, las doctrinas políticas liberales en las que se sustentan tales recomendaciones privilegian la economía de la oferta, las políticas monetaristas, a sectores culturales conservadores, a grupos que se oponen a las políticas distributivas de bienestar social (Torres, 2004); además de privatizar empresas paraestatales. Estas son percibidas como ineficientes frente a la competitividad de las empresas particulares, privadas que se consideran son productivas. Sin embargo, el Estado Neoliberal interviene en zonas y procesos de conflicto social, y ahí donde se generan movimientos contestatarios dirige acciones de políticas públicas. Ejemplo de ello son los programas contra la pobreza, pero en todo caso son acciones que se encaminan a controlar, a disciplinar zonas conflictivas; se implementan no por convicción y compromiso ético con las poblaciones vulnerables, sino por solucionar problemas que pueden afectar el buen funcionamiento del libre mercado aunque, debe decirse de manera contundente, los conflictos de tal naturaleza son producto del mismo modelo neoliberal.

La implementación del modelo neoliberal produce desigualdad social y económica, sus consecuencias se hacen sentir en las relaciones asimétricas, jerarquizadas, de dominación y subordinación ente las identidades culturales que coexisten en el marco geográfico de la nación. La competitividad, la libertad, el individuo (ciudadano), la eficacia, la productividad y una tendencia hacia la práctica instrumental están acordes a esta producción de la desigualdad y la exclusión. De esta manera, tales valores económicos han permeado culturalmente la

sociedad.

Los sistemas escolares no escapan a estos valores. En el caso de México, la educación impartida en las escuelas va encaminada a producir los valores neoliberales y a legitimarlos. Por ejemplo (en las escuelas públicas, y con mayor razón las escuelas llamadas privadas), se promueve una única manera de pertenecer al Estado. La enseñanza de la historia nacional (oficial), de la geografía jurídica que compone el espacio nacional, de la ejecución de rituales cívicos de cariz nacionalista dentro de las escuelas de educación básica contribuyen a elaborar una identidad nacional homogénea y dominante (Solís y Martínez, 2012; Solís, 2009). En este aspecto, el marco jurídico que se enseña en las escuelas de educación básica, promueve asumir el orden de una democracia neoliberal. Así, tenemos un modelo escolar que excluye, que discrimina a aquellos grupos, cuya identidad no acoge o encaja en el modelo monolítico, homogéneo culturalmente que promueve el Estado vía las escuelas. La exclusión, la marginación que genera el Estado Neoliberal a través de las escuelas son formas de violencia, porque vulneran la condición de dignidad humana. Estamos de acuerdo con Escobar (2005) cuando identifica los problemas actuales como problemas que la modernidad ha generada y para los cuales la misma modernidad no ofrece soluciones. Por eso es necesario distanciarse de modelo eurocéntrico.

En el caso de México, el marco jurídico estipulado en el Artículo Tercero de la Constitución Política y las leyes que derivan de dicho Artículo, como la Ley General de Educación y las Leyes de Educación de cada estado de la república, aclara y obliga a enseñar un conjunto de aspectos formales, si bien de carácter científico también de sentido cultural. Dichos aspectos son incluidos como contenidos escolares en los programas de educación básica. Aquí, registramos sólo algunos puntos relacionados con la construcción de la ciudadanía a través de la escuela. Si bien mencionamos de manera general los programas de materias como Historia o de Geografía, entre otros, nos abocamos a una breve revisión del programa de Formación Cívica y Ética de quinto y sexto grado de primaria; así como de segundo y tercero de secundaria. A partir de esta revisión se puede identificar un conjunto de valores con los cuales se intenta conducir y construir juicios éticos en los estudiantes de Educación Básica. Estos son: a) Laicidad, b) Gratuidad de la educación, c) La Soberanía, d) El nacionalismo, e) Los símbolos patrios, f) Las tradiciones, g) La democracia: Tolerancia, diálogo, justicia, equidad, el respeto (a la legalidad, a la diversidad cultural), la solidaridad, h) La igualdad, i) La conservación del medio ambiente, j) La educación (como medio por el cual se aprenden los valores democráticos y además como un medio para que las personas se incorporen a la sociedad con la posibilidad de desarrollar una actividad productiva).[5]

Los conceptos mencionados, que ocasionalmente en los textos escolares se definen de

5 Cabe aclarar que en México se distribuyen gratuitamente por parte del Estado los libros de texto que se usan en las escuelas públicas, específicamente en el nivel que comprende la denominada Educación Básica, que a su vez está integrada por Educación Inicial o Preescolar, Educación Primaria y Educación Secundaria. Aquí particularmente aludimos a los programas curriculares de la Primaria y la Secundaria. Los estudiantes que asisten a estos niveles tienen entre siete y 15 años. Así, son los Libros de Texto Gratuito los que hemos analizado, especialmente los de Formación Cívica y Ética de Primaria y Secundaria.

manera más o menos precisa, no sólo son conocimiento, sino que en la vida cotidiana de los centros escolares se convierten en prácticas. Desde la concepción de las políticas gubernamentales canalizadas a través de la escuela, estos conceptos y actitudes se convierten en juicios y comportamientos cívicos y éticos. Pero, como se ha visto, en realidad también deben entenderse como conductas y juicios ampliamente vinculados con la esfera política. De esta forma, el análisis de la escuela indica entender la adquisición de competencias cívicas y éticas como procesos políticos que se van entrelazando a los procesos culturales locales.

Para Santos (2010), tanto el derecho como el conocimiento occidentales conforman el eje principal del pensamiento abismal. El pensamiento abismal se define como:

> un sistema de distinciones visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de 'este lado de la línea' y el universo del 'otro lado de la línea'. La división es tal que 'el otro lado de la línea' desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la no existencia, la invisibilidad, ausencia no dialéctica" (Santos, 2010: 29-30).

El derecho y la ciencia son sistemas abismales que organizan inclusiones y exclusiones. Ambos marcan las mayores líneas globales del tiempo moderno. Así, por ejemplo, "En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso… El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científica y no científicas (Santos, 2010:31). Mientras el derecho occidental, que se funda en el periodo de expansión geográfica y económica colonial, dicta quienes sí son sujetos de derecho y quienes no lo son.

De acuerdo a lo anterior y resumiendo, podemos asentar que la escuela pública es una instancia que cumple de manera duplicada el pensamiento abismal. Es el espacio por excelencia mediante el cual el derecho y el conocimiento científico de perfil eurocéntrica son generados e inculcados entre los y las estudiantes día a día, produciendo la manera de pensar y hacer occidentales. El Estado Neoliberal es pues un espacio de pensamiento y prácticas abismales. Para efectuar prácticas emancipadoras en las escuelas, debe iniciarse un gran esfuerzo para cambiar el pensamiento abismal por uno basado en el paradigma emergente que Boaventura de Sousa Santos denomina ecologías de saberes. Antes de

abordar las ecologías revisamos brevemente nuestro enfoque sobre la las violencias.

Las violencias desde un enfoque cultural y de género

En varios países de América Latina como México o Colombia, las violencias son una presencia socioculturalmente transversal en el transcurrir cotidiano. Las formas diferentes en las cuales se manifiestan —de ahí violencias en plural— se han hecho prácticamente patentes en todas las dimensiones e instituciones sociales. Todos los estratos de la población la perciben y la experimentan de manera directa e indirecta. A continuación, brevemente, presentamos un acercamiento a las violencias desde un enfoque cultural y desde la perspectiva de género. Se parte de una premisa básica: las violencias son construcciones históricas y culturales. Desde este enfoque, las sociedades, y las personas que las integran, no nacen sino que se van haciendo violentas. Existen procesos estructurales y agenciales, tanto objetivos como simbólicos, que reproducen las violencias. Sin embargo, entre estructura y agencia hay espacios de mediación en donde predomina la reflexividad crítica de los agentes, los cueles, los mencionaremos en las conclusiones de este texto.

El término cultura es pertinente porque no sólo ubica una dimensión de la sociedad sino que describe, y ayuda a analizar, sobre todo en nuestra sociedad contemporánea, la ambivalencia, las contradicciones, las paradojas y ambigüedades de las acciones humanas. Es decir, el término cultura es ambiguo en tanto que por un lado analiza la condición de permanencia, normatividad y constricción de la sociedad orientada hacia el orden y, por otro, pero al mismo tiempo, estudia la condición creativa, creadora, innovadora, transformadora de la sociedad (Bauman, 2002).

Cabe destacar la potencialidad de la cultura para configurar identidades colectivas capaces de agregar y distinguir a personas, de diferenciar a los grupos humanos entre sí y dentro de cada grupo. Compartir un sentido de vida, compartir formas de valorarse y de valorar a los demás, se lleva a cabo debido a que la cultura nos hace elaborar sentimientos de identificación colectiva, lo que de ninguna manera significa que tal identificación sea homogénea. Recordemos que la cultura convoca a la diversidad.

Desde Geertz (1989), cuya debilidad en su enfoque es marginar las relaciones de poder (Giménez, 1994; Thompson, 2007), diversos paradigmas se han propuesto incorporar al análisis de la cultura las relaciones de dominación, de asimetría y de jerarquía entre las personas y los grupos sociales. Sin embargo, tales relaciones sólo son entendibles dentro de contextos sociales concretos y estructurados históricamente (Thompson, 2007). Por otro lado, Pierre Bourdieu (2009) propone no sólo una vía de legitimación de las prácticas de dominación mediante la internalización-incorporación de los sistemas simbólicos de prestigio sino que, además, tales procesos son inconscientes en la medida que sin buscar explícitamente la reproducción de la dominación se llega a ella; incluso se llega a la dominación con la participación del propio dominado. De esta manera, la forma en que opera la cultura sobre

las personas oculta, a la vez que legitima, formas de excluir y discriminar a otras personas debido a que son valoradas mediante configuraciones culturales. Y tanto la exclusión como la discriminación son formas de violencia y el inicio de otras violencias.

La teoría del género y el movimiento feminista han develado un entramado cultural que opera contra las mujeres, la diversidad sexual y entre el mismo género. La violencia de género opera de forma sutil, invisible pero también de forma muy objetiva (la violencia física es su expresión más exasperante y visible). La exclusión y la discriminación de las mujeres y de la diversidad sexual en las esferas sociales públicas y privadas es consecuencia del modelo patriarcal imperante, que en el Estado Neoliberal encuentra diversas vías de seguir operando. Discursos (desde los cotidianos hasta los científicos, pasando por los religiosos), representaciones y los sistemas de prestigio operan para otorgar una posición jerárquica a los varones, socialmente hay un operación sistemática que incide en la violencia hacia las mujeres. Si por un lado existen discursos dominantes que exaltan la figura, las representaciones de las mujeres: la madre, la Santa, la Virgen, la musa que inspira el arte y la verdad es que escamotean una realidad en donde son oprimidas, reprimidas, excluidas y violentadas. Para el caso de México Marcela Lagarde anota:

> Al estudiar la violencia en concreto, encontramos que es sólo una de las formas de dominación de género de los hombres sobre las mujeres. Las mujeres en México, como género estamos sometidas en grados diversos a poderes de exclusión, segregación, discriminación y explotación de tipo estructural, presentes con peculiaridades en todo el país y en todos los órdenes y esferas de la vida privada y pública. Es decir, la violencia de género no se da sino como parte de la opresión genérica de las mujeres. Es más, aunque las interrelaciones entre estas formas de opresión son múltiples y simultáneas, unas apoyan a las otras y se nutren de ellas, a la vez que son soporte de otras. La violencia es el máximo mecanismo de reproducción de todas las otras formas de opresión (Lagarde, 2010: 64).

Ahora bien, es momento de amalgamar tanto el enfoque cultural como el de género para proponer una lógica de las violencias: cuando se anula, se elimina, se invisibiliza consciente, inconsciente o por omisión a una persona o grupo, se desarrolla un proceso de violencia; cuando se excluye, se margina se domina al otro en aras de otro (de un yo). Estamos frente a una dialéctica de la violencia, la muerte social de las personas o de los grupos: la disolución social es violencia. Resistir defensivamente como proceso de emancipación es una respuesta a la violencia. En tal sentido, existe una lógica de la violencia fincada en la existencia de relaciones de alteridad: “otro” que somete, excluye a “otro”. Evidentemente la alteridad, la diversidad cultural en sí misma no es la generadora de las violencias sino la forma en cómo cada sociedad ha construido sistemas culturales violentos sobre las diferencia, es decir, cuando significan la diferencia con relaciones de exclusión y de dominación. No es el principio

de diferenciación cultural el que genera la exclusión sino los conjuntos de configuraciones de prestigio y de prejuicios sobre la diferencia. De tal suerte que el principio de división de las sociedades, al interior y exterior de ellas, opera como mecanismo de exclusión y dominación. En esta dinámica el diálogo entre "tu" a "tu" no existe.

Hasta ahora, aunque hemos detectado una lógica de las violencias, es necesario enfatizar que subyace una raíz profunda de pensamiento eurocéntrico que explica su presencia generalizada en el mundo occidental. Si bien las teorías críticas de la cultura y de género nos permiten avanzar hacia la comprensión de las violencias, es preciso anotar un enfoque amplio para identificar su fundamento. Al Respecto, otra vez Santos nos orienta en esta búsqueda. La distinción entre pensamiento liberador y regulador constituye un conjunto de tensiones:

> Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y la emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones en el sistema mundo moderno (Santos, 2010: 37).

Es la segunda tensión y distinción, apropiación y violencia, la que ayuda a entender hechos de violencia, y no sólo en la escuela sino también en toda la sociedad. Al respecto, Escobar (2005), ha indicado convincentemente que la modernidad produce problemas de exclusión, discriminación y de violencia en las sociedades que sufrieron y padecen situaciones coloniales, situaciones que no encuentran soluciones en los mismos marcos modernos. Cabe decir que también en los Estados metropolitanos están presentes estos problemas, así, la violencia se expande globalmente por todos los mundos.

En síntesis, proponemos un enfoque explicativo de las violencias centrado en poner de manifiesto un sistema de estrategias (de prácticas) que oculta las violencias contra aquellos grupos que se quieren dominar, controlar y por lo mismo excluir y que, al mismo tiempo, considera la dimensión simbólica, tal y como lo plantea la teoría del género y el análisis cultural brevemente esbozado. Y que además, dicho enfoque considere los niveles macrosociales, de agencia y aquellos espacios de reflexividad crítica sobre y contra las violencias. La lógica cultural de la violencia se define como el conjunto de estrategias que asumen formas de subvalorar a los otros, pero también a uno mismo, orientadas a invisibilizar(se), anular(se), excluir(se), dañar(se) la integridad humana de personas o grupos sociales. Es una lógica relacional centrada en la dominación de unos sobre otros. En esta acepción caben procesos como la discriminación, la misoginia, el racismo, la xenofobia y, en general, como hemos repetido, la exclusión. Llevar a cabo una crítica a los procesos de violencia dentro del Estado, es decir, en la escuela, requiere de un distanciamiento, dado que un análisis de la escuela, es un análisis desde los patrones abismales, por lo cual, se requiere de una forma de pensar

que a la vez sea desde dentro pero manteniendo una distancia, en tal sentido, debemos avanzar hacia una ecología de saberes (Santos, 2010), asunto que abordamos brevemente en la siguiente sección.

Conclusión: una breve agenda de propuestas

Es claro que el poder del Estado es hegemónico, sin embargo "toda política pública, aunque forme parte de un proyecto de dominación, refleja, como arena de lucha y como caja de resonancia de la sociedad civil, tensiones, contradicciones, acuerdos y desacuerdos políticos, a veces de gran magnitud" (Torres, 2004:163). Los programas gubernamentales no siempre resultan ser imposiciones mecánicas, verticalmente estructuradas por el Estado. En su implementación existen mediaciones contextuales, de clase, de grupos identitarios. Las respuestas de las personas al Estado Neoliberal y a la escuela pública son mediadas por su condición de género y étnica, posición social, contexto donde residen y que le genera un sentido de pertenencia local, tales respuestas son heterogéneas, múltiples y reflexivas con un sustrato político, de manejo de poder frente al poder estatal. En este sentido, anotamos algunas consideraciones de respuesta al poder del Estado Neoliberal. Los situamos en la escuela, porque como acabamos de decir: las políticas estatales no son lineales ni se reciben pasivamente sino que son re-significadas mediante un proceso de reflexividad muchas veces crítica.

En las escuelas, no obstante que están sujetas a los currículum oficiales, que inculcan modelos de cultura nacional esencialista y marcos jurídicos acordes a los valores del neoliberalismo son también espacios donde se llevan a cabo procesos de reflexión y crítica acerca de las formas en que se ejerce la exclusión, la discriminación y la violencia. Algunos contenidos escolares giran sobre tales aspectos. Si bien es adverso el medio, el contexto en los cuales se desarrolla la educación pública, es y debe ser un espacio privilegiado para generar críticas a las violencias. Evidentemente lo primero que debe reflexionar es sobre la institución escolar, la violencia que ejerce como institución entre los agentes escolares y el tipo de valores que reproduce y generan violencia.

Connell (2004) lanza la pregunta central: ¿Cómo la escuela pública enfrenta la pobreza? Nosotros, parafraseando, preguntamos: ¿Cómo enfrenta las violencias, las exclusiones y discriminaciones? El mismo Connell propone una salida centrada en el ejercicio del poder, pero no de la institución escolar o del Estado Neoliberal, tal y como Taylor (2001) propone mediante una política del reconocimiento cultural, reducida al marco jurídico, coincidente con la democracia liberal en donde el Estado, y la escuela, son los gestores. Más bien Connel voltea a ver al poder colectivo de las personas en desventaja, es decir, los pobres, y posicionadas subordinadamente, esto es, grupos excluidos como los homosexuales, las mujeres o los grupos étnicos. Así, la escuela puede observarse en diferentes dimensiones integradas: como institución, curricularmente y el trabajo del/a profesor/a. Respecto a lo primero se trata de

discutir la seguridad de las escuelas desde el género, discutir las políticas de masculinidad implementadas por la escuela. Hay evidencias de que la violencia entre pares (estudiantes-estudiantes, docentes-docentes) está bien vinculada a cumplir los modelos predominantes de la masculinidad occidental.

Curricularmente se refiere a una crítica al conocimiento oficial. "Lo que existe en verdad es un currículum dominante o hegemónico, históricamente derivado de las prácticas educativas de hombres europeos de clase alta" (Connell, 2004:36). Se propone una reorganización democrática del conocimiento, que incorpore los saberes locales, sobre todo de los grupos en desventaja y vulnerables a la violencia, la exclusión y discriminación.

Por último, los docentes deben incorporarse a las tareas de las reformas escolares, y debe otorgárseles autonomía para intervenir como intelectuales de la educación. Esto incluye un pensamiento estratégico que implica: no reducir el problema al conocimiento de los especialistas tecnócratas (que fincan su conocimiento en el modelo positivista), sino en recuperar el conocimiento de las y los docentes y recuperar los saberes de los grupos vulnerables (los pobres). Es una propuesta semejante en la que ha venido ensayando Boaventura de Sousa Santos cuando menciona abandonar, distanciarse de la lógica de pensamiento eurocéntrica (2010), es decir, recuperar, hacer un conocimiento desde situaciones específicas y concretas, identificadas con los dominados, excluidos, discriminados del modelo neoliberal. Incorporar el conocimiento colectivo localmente producido.

Para Santos, como se ha anotado, el conocimiento es parte vertebral de su propuesta. Al hacer énfasis en la dimensión epistemológica orienta su propuesta si bien hacia las formas de conocimiento de los otros dominados, oprimidos, excluidos, también hacia buscar las formas en que estas puedan hacerse patentes en la línea de este lado. Así, el sistema educativo debe entrar en un cuestionamiento profundo debido a que el pensamiento abismal se reproduce en su seno. Es ahí donde debe haber un proceso de construcción de un cosmopolitismo subalterno. Trabajar en el sentido de una sociología de las emergencias y de las usencias puede reorientar el replanteamiento de la función de la escuela pública. Es decir, trabajar desde las ecologías de saberes. Ello convoca a

> la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal. Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desigual, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos

> materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y, como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia (Santos, 2010:46).

El cosmopolitismo subalterno es un pensamiento con sentido de incompleto y por lo mismo susceptible de integrar o integrarse a otros saberes. De este modo trasciende el conocimiento occidental monocultural, lineal, individual e instrumentalista a ultranza. Estos otros saberes están en constante apertura para integrar y reconocer múltiples epistemologías. El pensamiento posabismal que propone Santos se centra en la ecología de saberes. "La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento" (Santos, 2010:49). Las condiciones para un pensamiento posabismal son:

1. La co-presencia radical. Es la simultaneidad como la contemporaneidad de los conocimientos en términos de igualdad. Implica el abandono de la temporalidad lineal.

2. La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo. "Como una ecología de saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico (Santos, 2010:50). Esto implica reconocer la heterogeneidad de epistemologías y el renunciamiento de epistemologías unívocas.

3. Saberes e ignorancias. No hay distinción entre conocimiento y saberes.

> Como una epistemología posabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consciente, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas y poscoloniales y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos" (Santos, 2010:53).

En cualquier caso, la ecología de saberes en su nivel de intervención debe dar prioridad a los grupos sociales a participar en el diseño, ejecución y control y beneficios de dicha intervención. Sin embargo, también debe aplicarse una reflexividad constante que pueda garantizar la apertura continúa a otros saberes.

> La vigilancia epistemológica requerida por la ecología de saberes transforma el pensamiento posabismal en una promesa profundamente autorreflexiva. Esto requiere que pensadores y acores posabismales se vean a sí mismos

> en un contexto similar al de San Agustín cuando se encontró a sí mismo escribiendo sus confesiones y expresó elocuentemente en este sentido: *quaestio nihi factus*, 'Me he convertido a mí mismo en una cuestión para mí mismo'. La diferencia ahora es que el asunto no es la confesión personal de errores pasados, sino la participación solidaria en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar seguro de que los errores pasados no serán repetidos (Santos, 2010: 61).

Es también importante que los esfuerzos que se llevan a cabo en las escuelas sean reforzados por y articulados con los movimientos sociales y las reformas jurídicas que son promovidas desde las bases, desde los contextos locales, desde los conocimientos colectivos locales. Por eso son tan relevantes los avances en materia de derechos de las mujeres (pero también de los niños y niñas, de los y las jóvenes), porque permiten brindar, frente a códigos de género tradicionales, formas liberadoras y dar pie a una convivencia que no agreda la dignidad humana. La esfera pública se constituye por múltiples movimientos sociales, generalmente como respuesta al abandono del Estado en los temas de seguridad, justicia y violencia. La sociedad civil conforma movimientos sociales que contradicen la direccionalidad unívoca de la violencia legal del modelo de Estado Neoliberal. Las propuestas mencionadas forman parte, ya desde hace más de tres décadas, de la agenda de pensamiento crítico y liberador, sin embargo, no han encontrado un lugar para concretarse, por ello, se debe insistir ahora desde múltiples posiciones opuestas y críticas al neoliberalismo.

Referencias

Bauman, Zygmunt (2002), *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.

Bourdieu, Pierre (2009), *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Connell, Raewyn William (2004), "Pobreza y educación" en Pablo Gentili (org.), *Pedagogías de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 13-58.

Escobar, Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Colombia: Universidad del Cauca.

Geertz, Clifford (1989), *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa.

Giménez, Gilberto (1994), "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos" en Jorge Alejandro González y Jesús Galindo Cáceres (orgs.), *Metodología y cultura.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 45-83.

Largarde, Marcela (2010), "Violencia de Género. Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia" en José Sanmartín Espluges *et.al* (org.), *Reflexiones sobre la*

violencia. México: Siglo XXI/Instituto Reina Sofía, 133-187.

Secretaría de Educación Pública (2008), *Programa de Estudio Formación Cívica y Ética de Primaria*. México: SEP.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Uruguay: Trilce.

Santos, Boaventura De Sousa (2009), *Una Epistemología del Sur.* México: CLACSO-Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa (2014), "¿Un Occidente no occidentalista? A filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal" en Boaventura De Sousa Santos y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal, 431-468.

Secretaría de Educación Pública (2007), *Programa de Estudio Formación Cívica y Ética de Secundaria*. México: SEP.

Solís Domínguez, Daniel (2009), *La escuela pública frente a las Iglesias. Relaciones entre práctica escolar y práctica religiosa: identidad, normas y valores en dos colonias populares de Guadalajara.* México: Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente.

Solís Domínguez, Daniel y Martínez Lozano, Consuelo Patricia (2012), *La educación frente a la diversidad cultural: significaciones y percepciones de la multiculturalidad en escuelas secundarias públicas en la ciudad de San Luis Potosí.* México: Plaza y Valdés/Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Taylor, Charles (2001), "Democracia incluyente. La dinámica de la exclusión democrática", *Metapolítica*, 5(18), 24-37.

Thompson, John Brookshire (2007), *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Torres, Carlos Alberto (2004), "Estado, privatización y política educacional. Elementos para una crítica del neoliberalismo" en Pablo Gentili (coordinador) *Pedagogías de la exclusión. Crítica al neoliberalismo en educación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 165-202.

The Berlin Legacy and Constitutionalism for Africa: Cartography and Epistemology of Uni-nationality versus Plurinationality

Kajit J Bagu (John Paul)[1]

Abstract

The Berlin Conference of 1884-85 was not only a cartographic exercise, but also represented an epistemology of inequality manifested in homogenising policies of the colonial state and its post-colonial successor. This paper examines the cartographic and epistemological influences of Berlin on constitutional frameworks of Africa to the present. It contends that the uni-national state is imbued with conceptual predispositions for systemic injustice, exclusion, exterminist homogenisation and instability. The reality of identities whose cosmo-visions differ from the post-colonial nation-state worldview in cartographic and epistemological terms, render it hard to escape conflict and institutional instability. A plurinational state vision and constitutional framework better complements the pluralism in Africa, by reconceptualising the state towards a predisposition for emancipation reflective of cognitive justice and greater stability- reclining away from the Berlin Legacies.

Keywords: 1884-85 Berlin Legacies; Post-colonial African Constitutionalism; Plurinationalism; Colonising Cartography and Epistemology; Cognitive Justice.

Resumo

A Conferência de Berlim de 1884-5 foi não apenas um exercício de cartografia mas também a representação de uma epistemologia da desigualdade manifestada nas políticas e homogeneização do estado colonial e do seu sucessor pós-colonial. Este artigo examina as influências cartográficas e epistemológicas de Berlim nas estruturas constitucionais Africanas até ao presente. Defende que o estado-nação está imbuído de preconceitos conceptuais para injustiça sistémica, exclusão, homogeneização exterminadora e instabilidade. A realidade das identidades cuja cosmovidência difere do estado-nação pós-colonial torna difícil escapar ao conflito e instabilidade institucional. Uma visão do estado e estrutura constitucional plurinacional complementa melhor o pluralismo Africano porque reconceptualiza o estado moldando-o a uma predisposição emancipatória que reflete a justiça cognitiva e maior estabilidade, afastando-se das heranças de Berlim.

Palavras-Chave: 1884-85 Berlin Legacies; Constitucionalismo pós-colonial Africano; Plurinacionalismo; Colonisando cartografia e epistemologia; justiça cognitiva.

Resumen

La Conferencia de Berlín de 1884-85 no sólo fue un ejercicio cartográfico, también representó una epistemología de la desigualdad manifestada en las políticas de homogeneización del Estado colonial y su sucesor post-colonial. Este artículo examina las influencias cartográficas y epistemológicas de Berlín sobre los marcos constitucionales de África hasta el presente. Sostiene que el Estado uni-nacional está impregnado de predisposiciones conceptuales para la injusticia sistémica, la exclusión, la homogeneización exterminista y la inestabilidad. La realidad de las identidades cuyas cosmovisiones difieren de la visión del mundo del Estado-nación post-colonial en términos cartográficos y epistemológicos, hacen que sea difícil escapar de los conflictos y la inestabilidad institucional. Una visión plurinacional del Estado y del marco constitucional complementa mejor el pluralismo en Africa, reconceptualizando el Estado hacia una predisposición emancipadora que refleje justicia cognitiva y mayor estabilidad- legos de los legados de Berlín.

Palabras-Clave: Constitucionalismo postcolonial africano; Plurinacionalismo; Colonizar la cartografía y la epistemología; justicia cognitiva

---

1 The Author completed his PhD successfully at the Edinburgh School of Law, University of Edinburgh, United Kingdom in 2014 with the Thesis title: 'Cognitive Justice, Plurinational Constitutionalism and Post-colonial Peacebuilding: A Constitutional Philosophy on Identity; the global South, Central Nigeria'. He undertook an LL.M Degree at the University of Warwick (Distinction), was admitted to Legal Practice in Nigeria (2006), and did an LL.B Degree at Ahmadu Bello University in Nigeria (2005).

Introduction

How can there be any realistic aspiration to an epistemology of the South in a world conditioned for the epistemicide, linguicide and genocide of the epistemologies and identities of the South, and a wiping out of the very pluralism of the South in pursuing unmitigated homogenisation? How can the epistemology of the South attain recognition- nay, equal recognition- and engage in meaningful dialogue and diatopical discourse and debate on dignified terms, when the house of the South has by centuries of unjust, schemed, deliberate, systematic and systematised cruelty, been turned into a house where the South is no longer home? (Santos, 2011:42). How is an epistemology of the South possible, when the very essence, soul and heart of its being - the indigenous community - has been made the target for elimination by the political and constitutional order imposed and progressively sustained in the South? An order characterised by an intended and acute opposition to positive transformation towards justice, and marked by systemic indoctrination to a state of senility in self-recognition/identification or incapacity to recognise 'self'?

When neo-liberal globalisation has empowered elites of the same dehumanised South with its destructive order and unsustainable philosophies - an empowerment geared towards progressively subjecting the South to a state of chaos, and subsequently seeking refuge in the North, or in gated centres in the South? When the elites in the South have for a hundred years, been conditioned to look to Europe as 'home' (Lugard, 1926:80), and come to see the indigenous south as somehow prehistoric, invalid and anachronistic? Can there be an epistemology of the South without the South being heard, without a place the South calls home, and without a voice of its own? No!

The South is tragically denied the first and basic of rights- life and a fair hearing- it is being silenced and suppressed by the very order it now pretends to be its own, the order which dominates it, but which was constructed with philosophies intended for its obliteration! Because of this paradoxical reality inherited from colonialism and sustained by the domestic and international orders which have merely adopted some *ad-hoc* changes in rhetoric towards modernity/salvation and liberalism, but preserved the same logic of coloniality (Mignolo, 2006:312) and probably even enhanced it, the South is in socio-political and constitutional anarchy. The political and constitutional order in the South must therefore be the first and primary target of interrogation for a realistic aspiration to an epistemology of the South. This interrogation is necessary now more than ever before, on the African Continent.

Besides the singular and remarkable conceptual distinctiveness of the 1994 Constitution of Ethiopia which embraces plurinational principles that respect indigeneity and identity to some extent, most other constitutions of States in Africa- like many others in the global South generally, are characterised by a political cartography shaped and determined in Europe and Europe's extension in North America. An Isolated exception would probably be the language

provisions in Articles 6 of three other constitutions: the 2011 Transitional Constitution of South Sudan, 2013 Zimbabwean and 1996 South African Constitutions. These provisions recognise and reflect lingual plurality, but the plurinationality in them does not go much beyond just that. Incidentally, all three constitutions are reflective of orders born in bloody struggle for emancipation, and all provisions are coincidentally contained in the sixth Articles.

But I call these pluralist language provisions 'isolated', because the pluralist character does not seem to transcend merely language - without prejudice to the importance of language, or the significance of this feat. The predominant constitutional philosophy and outlook in Africa reflects the logic of coloniality, one of a domineering, transcendent monistic and identity homogenising outlook which stifles epistemological and identity pluralism through African constitutions- they operate while turning a blind eye to indigenous identity, values, diversity and pluralism - as though they were still written and run from Berlin in 1884, or London in 1900. The political cartography of Africa in the constitutions of its States remains distinctly a legacy of Berlin.

Although the fact of Western imperial and colonising political cartography of post-colonial Africa is significantly understood, researched and written about as a legacy of the colonial era, a crucial aspect of this reality that is far less visible, is the epistemic dimension, an aspect I call the colonising epistemology which inspires the colonising cartography, and is perhaps more critical. In this paper, I use the term 'epistemology' in two senses; first as 'knowledge' in the conventional sense of epistemology as the philosophy of knowledge, and secondly, in the sense of 'knowers' as bearers of 'knowledge' (Krauss, 2005:758). I further refine my use of the latter in the context of political philosophy to have a focus in terms of 'identity'. As such, we have epistemology as the philosophy of knowledge or simply knowledge (Held and Plols, 1985), epistemology as the bearers of knowledge or knowers, and these knowers as identity in the ontology of political philosophy.

The first part of this paper looks at the Berlin Legacy for Africa briefly, with a focus on outlining its epistemological and cartographic assumptions and their legacies in post-colonial African constitutions. The second part takes a closer look at the post-colonial constitution, particularly in the way it articulates identity as the 'nation' within the 'nation-state' construct in the constitutional framework, and how this deals with realities of plural identities in terms of recognition, equality, and justice, with a perspective on how this affects stability. The third part suggests that the idea of plurinational constitutionalism and its underlying conceptual and structural features generally, but particularly as developed in Ecuador and Bolivia, provides a suited framework for re-envisioning and reconceptualising the post-colonial state in Africa towards according recognition, space and voice to Africa's 'epistemologies'. It further contends that such recognition and political space for epistemologies in Africa, is necessary for meaningful and mutually intelligible South-South, South-North and North-South learnings as a signifier of cognitive justice.

The Berlin Legacy and Constitutionalism: Epistemology and Cartography

The Berlin Conference which 'orderly' partitioned Africa comprised an exercise in political cartography reflecting a particular philosophical or epistemological inclination. Significant exposition of the 'mapping' and 'sharing' done in 1884-85 Berlin has been undertaken by scholars, to the remarkable extent of connecting present political issues and realities in Africa to Berlin (Adebajo, 2005; Wesseling, 1996). However, the same may not be said of the philosophy behind the cartography with equal degree of certitude. These I intend to outline before highlighting their legacies on post-colonial constitutions in Africa. I describe the cartography and epistemology of Berlin as *colonising cartography* and the epistemology inspiring it as *colonising epistemology*. Although the two are closely linked, they are quite distinct, and I have developed these designations and would elucidate here.

Colonising cartography is hinged upon the notion of *terra nullius*, the notion that territories of the 'uncivilised' non-Europeans were, or are supposedly vacant lands over which real human beings can claim title and take possession in disregard of less-than-fully-humans. The sense in which full humanity was ascribed during Western Europe's 'civilising mission', attributed full humanity to 'civilised Europeans', and denied full humanity to non-Europeans who were categorised as either 'Barbarians' or 'Savages' who had no right to recognition under 'International Law' (Lorimer, 1880:101).

These philosophies affected not only Africans and Native Americans directly, but also other non-Europeans as well as some Europeans to different degrees as can be gathered from the statement where Lorimer who is reputed with heavily influencing the development of what came to be International Law (Simpson, 2001:545-46), seemingly speaks the thoughts of the British Empire and Europe on the matter:

> Apart altogether from any influence which it might exert on our ultimate policy in Ireland, there is no nation for which the subject of race has such momentous importance as for our own, because it is on the views which we form of it that must depend not only our future attitude to such countries as Russia, China and Japan, but the ultimate destiny which we attempt to shape for our great Indian Empire. (Lorimer, 1883:110)

As such, it was righted and justified within this philosophical framework to dispossess the uncivilised of their territories, languages, cultures and autonomy. In essence, colonising cartography is the arbitrary drawing of maps and designation of political entities primarily driven by the philosophies, persuasions and beliefs of the map makers and their sponsors and mentors, regardless of pre-existing humans who were accorded no entitlements because they were categorised as not real humans worthy of recognition- nay equal recognition and dignity.

In the case of Africa, the undertaking by Europe in Berlin was just this kind of exercise as elaborated by scholars. Central to colonising cartography is the idea of taking possession of territories that would otherwise not be taken, had they been in the possession or control of 'real humans' or 'valid' epistemologies and identities. To illustrate, Portugal for instance, would not 'take possession' of England or declare any part of its territories *terra nullius*, because it recognises English people as real humans. On the contrary, Portugal would do so if its epistemology about England and the English people reduced them to less-than-human status. This pattern was practiced first in Europe on Ireland and other places to different degrees, then the Americas, Africa and other parts of the global South.

The arbitrariness of colonising cartography is responsible for the nature of the maps of European 'domains' or 'spheres' in Africa. Jeffery Stone exposes the primary colonising and imperialist character of this cartography when he states that 'the greatest single influence on the evolving map of Africa was … a more recent and short-lived aberration in the otherwise long-standing imperial relationship between Africa and Europe, namely colonialism' (Stone, 1996:1). Among scholars who have written about Berlin and Africa's political cartography, Griffiths states that Africa's political boundaries were drawn by Europeans for Europeans (Griffiths, 1986:204). This is reflected in works of other scholars especially from the late 1980s to the eve of the 21st century.

These scholars demonstrate that these boundaries are unnatural, imposed, and complicit in many problems of the continent today (Adebajo, 2005; Herbst, 1989; Dore, 1996).[2] Other scholars have gone further to recommend the redrawing of the maps, particularly Mutua (1996) among others.[3] One enduring feature of colonising cartography is the way it filters into contemporary constitutionalism in Africa and beyond- to this I return after examining the colonising philosophy - but it is crystal clear that 'officially', Africa still functions primarily at the service of Europe/the West in using European models, philosophies, languages and cosmo-vision which are reflected in its constitutions, regional bodies and what has become 'international institutions'.

Colonising epistemology is the idea that identities not fitting particular subjective designations of what constitutes 'humanity' are not real, not full, not valid and thus not equal humans. As such, these humans stripped of full humanity can be treated as sub-humans of one sort or another in different ways and to different degrees, sometimes even as beasts. Santos links this in the Western European context to what might be called the Western colonising epistemology in the idea of *anima nullius* as a manifestation of the notion which designates other peoples or identities as empty, 'objects of legitimate conquest by Europeans' (Santos,

2 On this generally, see Adekeye Adebajo, "The Curse of Berlin: Africa's Security Dilemmas," *Internationale Politik und Gesellschaft* 4(2005); Jeffrey Herbst, "The creation and maintenance of national boundaries in Africa," *International Organization* 43, no. 4 (1989); Isaak I Dore, "Constitutionalism and the Post-Colonial State in Africa: A Rawlsian Approach,". *Louis ULJ* 41(1996).

3 Herbst for instance suggests that the US, UN and the International Community should break the 'intellectual logjam' of Sovereignty and create an intellectual space for Africans to be creative in conceptualising order, see Jeffrey Herbst, "Responding to state failure in Africa," *International Security* 21, no. 3 (1996),133-136.

2011:43).

At the heart of colonising epistemology is the idea of imposing the colonisers' cosmo-vision over the colonised as the path towards a 'valid' form of being, knowing and conceiving of the world and of functioning, regardless of pre-existing cosmo-visions which are labelled invalid, anachronistic, atavistic and in different manners, 'other-ed' (Nayar, 2010) by the coloniser in different forms of sub-humanity. The aim of the colonising epistemology is ostensibly to wipe-out the epistemology of the colonised, and where necessary, eliminate identities which resist epistemological colonisation along with their histories, cultures and cosmo-visions.

'Resisting' against the colonising epistemology and mechanisms used to drive the goal, is usually an undertaking by resisting colonised peoples who assert their humanity, insist on self-preservation, and struggle for self-determination/emancipation.

In other words, those who aspire to be equal against the discriminatory order imposed by colonialism and struggle/work to pursue that aspiration for full human dignity and equality, are *de facto* targets for elimination under the colonising epistemology imposed. I consider colonising epistemology to be of greater significance than the cartography it engenders, because the latter is epiphenomenal to the former. Colonising epistemology inspires, informs, shapes and drives colonising cartography. As such, I would say a little more on this regarding Berlin. To do this, a better understanding of the thinking and philosophies of the time in imperial Europe is apt.

The years 1884-85 come just after the enlightenment. In this period, what we call racism today was an exalted science which influenced policy, politics, law and jurisprudence. Although slavery was being abolished in theory by this time from the 1830s, scientific racism was playing a central role in justifying slavery and colonialism, and the 'science of the races' was blooming as an exalted discipline. The importance given to this 'science' was echoed by Lorimer when he stated that 'no modern contribution to science seems destined to influence international politics and jurisprudence to so great an extent as that which is known as ethnology, or the science of the races' (Lorimer, 1880: 93).

About this time, the evolutionists were canonising racism, colonialism and mass exterminations of peoples in their theories as some form of 'normality' epitomised by Darwin. Of most crucial significance to colonising epistemology is the understanding and treatment of the non-Europeans who 350 years earlier, were perceived as beasts without souls, meant for Europeans to exploit (Paul III, 1537).[4]

In this period, European epistemology of the colonised was probably best symbolised by the works of Darwin in *The Origin of Species* and *The Descent of Man*, wherein he projected in the latter, that 'At some future period, not very distant as measured by centuries, the civilised races of man will almost certainly exterminate and replace throughout the world the savage

4 See Pope Paul III, "Sublimus Dei," ed. Holy See (Rome: Papacy, 1537), where the Pope declared that the Indians and other peoples are not beasts, but people with souls capable of receiving baptism and the Christian faith.

races' (Darwin, 1871:201). This was written few years before the Berlin Conference. Similarly, Anthropologists in Europe and America were theorising about the inherent sub-humanity of the 'Negro' and other non-Europeans in racial hierarchies. An example would be James Hunt, President of the London Anthropological Society in his address of 1863 titled *On the Negro's Place in Nature*, about two decades ahead of Berlin (Hunt, 1863). In Jurisprudence and International Law, Lorimer's reference to the 'science of the races' in 1883 as a most helpful discipline in developing the doctrine of recognition under international law, was made at about the time of the Berlin Conference (Lorimer, 1880:101-03).

The fallout of the colonising epistemology is that identities or peoples placed under the sub-human tag, or dehumanised humans, were not only to be rightly subjugated and dealt with arbitrarily since they had no valid epistemology, but could also be eliminated en masse. In a sense, a clear correlation can be seen between the theories and philosophies of Britain for instance, and the colonising policies exerted upon Natives of the colonised world occupied by the British. This in a significant way was the moral justification for the mass elimination of the indigenous peoples of America, Australia, New Zealand, Canada *inter alia*, to make way for the political cartographies that emerged and were superimposed upon the pre-existing order and identities.

Let me also add that this philosophy shares certain similarities with the political Islamic philosophies behind the genocides in certain communities of Sudan today- a philosophy which also manifests in the practices of groups like the Islamic State in its treatment of non-Muslims such as the Yazidis and Christians. Same goes with *Boko Haram*'s treatment of non-Muslims as demonstrated repeatedly in Nigerian communities, an example being Chibok, including against Muslims it considers 'improper'.

These Islamic philosophies which resonate with the Western colonising epistemology are hinged upon the Islamic principles of *Dhimi*, (second class human or humans of a not-fully-human status) and *Darl-al-Harb/Darl-al-Islam*, (respectively, territories under war and territories under Islam), with people dwelling in the former category being designated legitimate targets for aggression and war by Muslims, until they 'submit' and become territories subservient to Islam.

I categorise this as an exterminist colonising philosophy which bears similar epistemicidal traits as the Western colonising epistemology. Incidentally, the two ideologies had significant convergence in certain parts of Africa colonised by Britain, notably Sudan and Nigeria where the British imperial philosophies imposed a societal hierarchy whereby Muslims and identities of Arab culture or Arabic cultural influence were placed as superior to indigenous Africans in social, economic and political organisation of colonised society. Effects of these have led to series of genocides in Sudan and numerous atrocities in Northern Nigeria under the colonial 'northern system' (Willink et al, 1958:52-53)- directed against indigenous non-Muslim African communities in their ancestral territories to the present.

In a sense, this connects impeccably with Hegel, the German philosopher's submission in relation to the humanity of Africans and their relation to Islam, that

> We must lay aside all thought of reverence and morality -all that we call feeling-if we would rightly comprehend him; there is nothing harmonious with humanity to be found in this type of character. The copious and circumstantial accounts of Missionaries completely confirm this, and Mahommedanism appears to be the only thing which in any way brings the Negroes within the range of culture (Hegel, 1956:93).

This Hegelian dehumanising sentiment is replicated throughout every single work written by the key British colonial officers in colonial Africa, especially from the late 19th to the early 20th centuries, and those by Lugard and Flora Shaw his eventual wife are probably the most striking in intentionally subjugating African indigenous epistemologies and identities to Islam and Arabic cultural influence in the Emirate system (Lugard, 1911; 1919; 1926; Shaw, 1905). This trajectory of the Western colonising epistemology is written into African and global ordering in different subtle ways to the present, with probably most manifestations being less visible in the context of the perspective herein depicted.

Apartheid would seem to draw its lineage from this philosophy when examined against the trajectories in Australia, New-Zealand and other settler-colonies marked by systematic extermination of the indigenous (Maybury-Lewis, 2002), and it would seem that Africa was simply next in line to be depopulated and occupied in what could be described as the pursuit of Europe's self-fulfilling prophecy in Darwin, of the 'civilised' exterminating and replacing the 'savages' 'throughout the world'! This is because the continuous territorial dispossession of Africans suggests precisely this pattern in South Africa and the former Rhodesia. It is even more striking to see this reflected in Western colonising epistemology which is very much alive but transformed contemporarily.

This can be illustrated using Zimbabwe, in view of Western reaction after it re-indigenised its identity from the Western imposed 'Rhodesia' nomenclature, to the indigenous Zimbabwe (Saomes, 1980), and the more fierce reactions to Zimbabwe's policies of land re-distribution to Africans- without prejudice to the genuine issues of human rights and abuses in the country. This Western reaction first manifested in the active and implicit opposition to the idea by Britain, and American sanctions. The antagonism became even more pronounced with the radical land redistribution and takeovers, and is still visible in Sanctions and other antagonistic dispositions towards Zimbabwe today. This is a contemporary manifestation of the colonising epistemology in the West, perhaps subconscious in some cases, but possibly with active consciousness in many, but which many in the West probably think of as a 'state of normality'.

With reference to the USA, its support for Apartheid is still debated, but it is hard to say

where the current US President falls in these categories of consciousness, because it could be argued that despite his African roots and biological identity, there is very little, almost nothing epistemologically or philosophically indigenous or African about President Barack Obama as a person, or his cosmo-vision, and so he is just as equally vulnerable to the philosophies embedded in the colonising cartography and epistemology, excepting perhaps the peculiar dimensions assumed by the struggles of non-Whites in America, from the Civil Rights Movement of King, to contemporary solidarity movements against racism in America.

With this understanding of the ideas of colonising cartography and epistemology, it is easier to appreciate what underpins the colonising political cartography of the Berlin Conference, and how it has filtered into the constitutional framework of the post-colonial state in Africa.

A Post-colonial 'domesticated' Legacy: Berlin Transmitted

The Berlin legacy for post-colonial constitutionalism in Africa consists in the transfer of the very same colonising cartography and epistemology to the supposedly independent states through the African elites empowered upon independence. In terms of the philosophies underpinning the establishment of 'order' in Africa, there does not seem to be any significant or identifiable break in the epistemological and cartographical philosophies from Berlin to the present, except that the African elites who carried-on the mandate after independence, make the task of delinking from those destructive philosophies even more complex. This might be because their indigenous biological origin as Black Africans for the most part, blurs the visibility impact of the destructive philosophies they carry as a philosophical, epistemological inheritance.

It is a philosophy which embodies the assumption that Africa would prosper upon condition of rejecting itself- a trajectory carried into the constitutional framework of post-colonial order as eloquently explored by Davidson in his edifying book, *The Black Man's Burden* (Davidson, 1993).

In this legacy, indigeneity is sentenced to epistemic extermination in the modern constitution of the African nation-state which is characteristically conceived, designed and structured in the framework of 'a' 'nation' within 'a' 'state' in accordance with Westphalian constructs. With regards to identity, the arbitrariness of the nation-state consists in what Davidson describes as the 'flattening of the ethnic landscape' by the elites who rushed into independence on European constructs (Davidson, 1993:102-03; Herbst, 1996:121). This legacy has driven policy predominantly, and the uni-national state construct imbibes these legacies in its modern forms without any substantial conceptual changes. As such, the logic of coloniality, of imperial oppression, is probably even stronger in the post-colonial, supposedly independent nation-state.

The implementation of colonising epistemology and cartography takes shape in two main

forms in these post-colonial constitutions. The first is in the form of a monistic conception of the state as the 'nation-state'- to identity homogenising effects aimed at whittling-out plurality - and second is the arbitrary crafting of internal boundaries of the constituent units of the state in utter disregard for indigenous cosmo-visions, cartographies and epistemologies in a manner reminiscent of the Berlin exercise and the various internal colonial administrative political mappings that follow. These work to the effect of crystallising recurrent conflict as a logical consequence of ignoring and super-posing upon indigenous realities in Africa.

Based on the foregoing discourse and mappings of the legacies of Berlin, we could identify how the uni-national and plurinational constitutional frameworks sit in the realities of post-colonial Africa's pluralism.

Uni-national Constitutionalism

The nation state construct/imaginary and the inherited, faithfully preserved arbitrariness in designing its political cartography have many features which reinforce its silencing of the epistemologies of the South. This comes through primarily in the post-colonial nation-state's treatment of the indigenous landscape. In examining how the nation-state conceives of itself and treats indigeneity, it is not only the epistemicidal trajectory that stands out in the sense of the intentional and intended 'flattening of the ethnic landscape' as pointed out by Davidson (1993:102), but also the numerous problems which are either enhanced or triggered by the framework: corruption, conflict, instability and failures associated with the state in ways that indict its normative claims to recognition, equality, justice and stability. To elaborate on these problems and their contextual connectedness, we need to begin with the nation-state construct to see the ties of the uni-national state vision to these problems.

Very fundamentally as earlier mentioned, the nation-state construct is at the heart of post-colonial problems because it inherits the identity homogenising and monistic cosmo-vision from the Westphalian model. Homogenisation of identity under the banner of the nation-state also entails the suppression and de-vitalisation of distinct identities, cultures and cosmo-visions in subservience to the homogenised landscape sought to be forged. Since epistemologies of the South thrive and develop viably within their indigenous environments, the logical implications of a homogenising nation-state framework demand the devitalisation and extinguishing of southern epistemologies as far as possible. It is indeed starkly paradoxical that the definition of 'nation' by objective standards depicts none of the states in Africa to be 'nation' as well as 'state'.

A nation as a people with a common language, common ancestry (Fenton, 2010:12), territory, distinct culture and a sense of autonomy gives an outline wherein numerous identities within each post-colonial state would qualify *stricto sensu* as 'nations'. This reality creates a fundamental disjuncture between the 'nation-state' and deep pluralism in Africa. In reality, there are many 'nations' within each 'nation-state'. Western political philosophers

and constitutional theorists have engaged with this question significantly under discourse on plurinational states in the West while addressing Western contexts and cases such as Scotland in the UK, Catalonia and Basque Country in Spain, and Quebek in Canada among others. Some of these include Kymlicka (1995), Keating (2001), Norman (2006), Tierney (2004), Requejo (2001) and Tully who goes a step further in envisaging the First Nations and other victims of European imperialism in the global South (1995) among others. However, the global South which is more pluralist, has been distinctively and significantly excluded from most Western discourse on reconceptualising the state and its constitutional framework.

In my research, I connect the Berlin legacies and this constitutional discursive disconnect primarily in the denial of equal recognition to non-Western identities by Western epistemology. This operates to deny the 'nation' tag to non-Western identities, except the notion of 'identity' as colonially created and designated in the image of Berlin philosophies such as 'Nigerian', 'Cameroonian', 'South African' identities etc., which in reality largely crumble for lack of any meaningful or intelligible sense of resonance upon the slightest scrutiny. This explains why derogatory tags such as 'tribe' are the preferred choice when referring to the South more closely. The nation-state construct therefore characteristically seeks to arbitrarily redefine, reconstruct and impose identity instead of recognise it as self-constructed in Africa and the global South. In so doing, it has demonstrated an obsessive compulsive drive to obscure and destroy indigenous epistemology and identity, while arbitrarily replacing it with constructs crafted in accordance with 'domesticated' colonising cartography and epistemology. This is most visible in the constituent units of the post-colonial state in Africa which emerge through hegemonic, non-democratic, imperialistic and neo-imperialistic governance and administrative processes.

Using Nigeria for instance, with over 600 indigenous identities and over 70 of these intersected by colonially crafted 'international' borders, 36 states comprise the constitutive units of the 1999 Constitution of the 'Federal Republic of Nigeria', but all 36 states were 'created' in the 'domesticated' Berlin fashion, in this case, through Military Decrees which followed the same arbitrary hegemonic traits of the colonising cartography which manifests throughout.

In the post-colonial state context of plural identities, the nation-state construct becomes a contest ground for control of available political and economic spaces by numerous identities, the fallout of which goes beyond the mere de-vitalisation of African epistemologies, to the exposure of society, institutions and structures to other symptoms of a morally hollow and unjust system. Prebendalism, corruption, unaccountability, state and institutional failures as well as recurrent conflict and violence with incidents of mass atrocities are inevitable fallouts of such a grossly misconceived 'nation-state' construct super-posed over pluralist realities.

With reference to the epistemologies of the South, distinct indigenous knowledges developed over hundreds and thousands of years are located in the stable indigenous communities of Africa, transmitted through indigenous languages and ways of life that maintain a sustainable

balance with nature and neighbours. But in working by the post-colonial *terra nullius* and *anima nullius* philosophies ingrained in post-colonial constitutionalism, the nation-state construct works to eliminate these indigenous communities and the stable environments they need. The 'decolonisation' of Africa has not helped, but perhaps worsened the quandary because independence 'for' colonial Africa was misconceived and predicated upon the condition of maintaining the European-crafted order, founded upon the colonising cartography and epistemology.

More significantly, elites to whom power and the control of the independent orders passed were required to be [mis]educated and indoctrinated to the point of lacking any possible capacity to, or other way of conceiving, structuring and ordering post-colonial Africa. This affects identity and epistemology in the sense that African identity is denied recognition and is instead subjected to misrecognition and reconstruction, a pattern reflected in what Frank De Zwart refers to as targeted policies in multicultural settings in dealing with post-colonial identities, where he identifies three strands: replacement, denial and accommodation (De Zwart, 2005). The least destructive of indigenous identity and epistemology among these categorisations is accommodation, but it falls far short of according the required recognition, equality and dignity necessary for intercultural translation. For while the replacement strategy tries to destroy these identities by relying on the use of artificially crafted political and cartographic entities, the denial strategy which is typical with post-colonial 'Francophone' territories, proceeds in a rather unapologetic epistemicidal fashion.

Under tags of 'nation-building', 'national security', and 'national engineering' among others, the sustenance of the post-colonial state is predicated upon the extermination of the indigenous and all forms of self-preservation assumed by indigenous epistemologies and identities. Whether it be cases like the Bakonjo and Baamba of Uganda (Rubongoya, 1995), the Tuaregs and their Azzawad nationalism, the Chibok people in the Middle Belt of Nigeria, Oromos of Kenya/Ethiopia, or 'Africans' of Darfur and the Blue Nile/South Kordofan States in Sudan, the quest for recognition of indigenous epistemology and identities are subjected to repression and extermination, precisely because the uni-national state construct works towards a fallacious and impossible aspiration of homogeneity in a reality of deep plurality.

In the circumstances, the astonishing wonder should really be that the state in Africa has lingered to the present without greater ruptures than that these states are failed, failing, ineffective, frail or otherwise malfunctional or dysfunctional. Indeed, It could be asserted that the subliminal objective of annihilating indigenous identity so as to lay foundations for 'peaceful' and 'prosperous' 'nation-states' in post-colonial Africa, would be an undertaking of cataclysmic disaster if pursued much further. The instabilities witnessed to the present might only be beginnings in this context. The need for a reconceptualised state with suited conceptual and philsophical foundations for suited structural and institutional frameworks that accord with, and complement, rather than contradict Africa's deep pluralist realities,

cannot be more necessary at this point. Herbst is one of scholars who highlighted this need (Herbst, 1996), and I propose the idea of the plurinational order and constitutional framework as a suitable starting point for the needed reform, reconceptualisation and refounding of the post-colonial state in Africa- drawing vital lessons from decolonising constitutionalism in Bolivia and Ecuador.

Plurinational Constitutionalism

The reference to the distinctiveness of the 1994 Ethiopian Constitution in the early parts of this paper is because of its more pluralist treatment of identity. I suggest that the idea of plurinational constitutionalism and its underlying conceptual and structural features generally, but particularly as developed in Ecuador (2008) and Bolivia (2009), provides a suited framework for according recognition to the epistemologies of the South in the African context. I further contend that such recognition and socio-political space for the epistemologies of the South are necessary for dignifying the hitherto devitalised and suppressed epistemologies to a state of meaningful South-South, South-North and North-South engagement and learnings. This is an aspiration towards cognitive justice as the equal recognition of different knowledges and knowers (Visvanathan, 1997; Santos, 2007; Velden, 2006) - of identity.

The idea of a plurinational state has taken root in the UK, Canada and Spain in an ongoing contest about how the dimensions of the plurinational state should be defined and its structures and framework delimited and constitutionalised. While this European contest lingers, a concrete plurinational constitutional design has emerged roughly six years ago in Bolivia and Ecuador, with a reconceptualised vision of the state, its structures and institutions. The basic ingredient of relevance to post-colonial pluralist Africa is the idea of pluri-nationalisation, in the sense that the state is reconceived as made of many nations- a plurinational state, rather than the uncritical and grossly misplaced nation-state construct. This design saves the state from the futile pretence of 'nationhood' masking epistemicidal nation-building and its horrors.

The Plurinational constitution accords equal recognition to all its numerous indigenous nations (removing the dehumanising tags of 'tribes' and using the dignifying 'nations') in principle, and draws its legitimacy from pre-existing identities and their assent to the political cartography that is designed counter-hegemonically. It draws legitimacy from their pre-colonial existence, whose validity is acknowledged, recognised, respected and defended by the state now conceived and institutionally built as plurinational. It empowers nations with the political space necessary for honourably manifesting the epistemologies of the South, and thus positioning them for diatopical discourse and intercultural translation across South-South, South-North and North-South frontiers. This is simply constitutional genius reflective of cognitive justice as the right to equal recognition of difference. Drawing from these examples, I have proposed certain outlines for re-ordering Africa towards justice and

effective peacebuilding through plurinational constitutional orders.

Some of the key propositions include the reconceptualisation of the state as plurinational, so that every distinct indigenous identity is constitutionally recognised as a nation, with its language as official within relevant spheres, imbibing multilingual policies with corresponding autonomy and recognition of ancestral territoriality within the plurinational state. I also propose a counter-hegemonic process of re-constituting new post-colonial orders, and multi-level constituent assemblies for outlining counter-hegemonic, decolonising political cartographies. I propose the empowerment of indigenous identities through a re-conceptualisation of citizenship to revitalise the epistemologies of the South and reflect a pluralistic vision of citizenship, corresponding with pluralist realities of Africa.

I also propose that the emergent African plurinational constitutions should contain provisions for veto on exterminist policies and conduct, invocable by indigenous identities, and enforceable by the plurinationl state through its institutions whose primary objectives are built around the defence of plurinationalism and the dignity and honour of indigenous Africa. I also propose that this transition from Berlin's destructive monistic colonising cartography of the nation-state, to the cognitively just plurinational order be incremental with the necessary cooperation of the United Nations and the International Community as suggested by Herbst 18 years ago (Herbst 1996:133-36).

By pluralising the post-colonial order through the plurinational constitution, an immediate and vital conceptual stop would be put to the colonising epistemology of Berlin and its cartography, thereby recognising, revitalising and protecting the indigenous home of the epistemologies of the South. This conceptual and philosophical devise would work to extensive domino effects in crystallising a reversal of the continuous descend of Africa as constructed by Europe into the bottomless abyss of self-destruction. In this way, the South would again be the house of the South where the South could be at home without being compelled to seek strange homes in 'London'/the West, or drown in transit as symbolised by boats crossing from Libya to Lampedusa and Europe in search of a home that neither exists in Africa, nor the West, because the southern home is mutilated by the operations of Berlin legacies. With this space is a move closer towards meaningfully engaging in South-South, South-North and North-South diatopical discourse and intercultural translation, in dignified and respectful engagements with epistemologies of the South in Africa.

Conclusion

For post-colonial Africa, the cartography of uni-nationality is a mirror of the Berlin legacy. Uni-nationality internalises the colonising epistemology whose operation is exclusionary, genocidal, epistemicidal, morally hollow and unjust. On the contrary, the epistemology of plurinationality is one of inclusiveness, recognition, equality and cognitive justice. While the de-colonising trajectory necessary for constitutionalising plurinationality in post-colonial

Africa would not be an easy task, it is certainly worth the enormous effort compared to the spectacularly catastrophic current situation of Africa which would only get worse if carried much further. The plurinational constitutional idea holds the promise of 'space', 'recognition' and 'voice' necessary for the epistemologies of the South.

Again we ask- Is it possible to aspire towards an epistemology of the South in the continent of Africa today? Is it possible for Africa to recognise itself and be at home in its own house, with its own self, in its own epistemologies engaged in pluralistic positive interchange? To this, I must say that the colonising cartography and epistemology hunting Africa through its constitutional and institutional make-up as a legacy of Berlin, renders this hardly probable as presently constituted. At the same time, Africa could never be at home, and could only anticipate its own progressive annihilation so long as it holds on to the philosophies of Berlin in its constitutional framework and institutional designs, so the context needs change. This catastrophe would fortunately not unravel without the timely option of conceptually, philosophically and institutionally breaking free from the legacies of Berlin through the plurinational constitutional framework and philosophy proposed for re-investing the dehumanised with humanity, and re-clothing the cannibalised epistemologies of the South with dignity. This would be in the interest of the North and the South if both are to be exorcised from the hunting ghosts of Berlin.

References

Adebajo, Adekeye (2005), "The Curse of Berlin: Africa's Security Dilemmas.", Internationale *Politik und Gesellschaft* 4, 83-98.

Darwin, Charles (1871), *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.

Davidson, Basil (1993), *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*. London: James Currey Publishers.

Dore, Isaak I (1996), "Constitutionalism and the Post-Colonial State in Africa: A Rawlsian Approach", *Louis ULJ* 41, 1301

Fenton, Steve (2010), *Ethnicity: Key Concepts.* [2nd ed.] Cambridge: Polity Press.

Griffiths, Ieuan (1986), "The Scramble for Africa: Inherited Political Boundaries." *Geographical Journal* 152, 204-16.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1956), *The Philosophy of History: Taken from Lectures of 1830-1831*. New York: Dover.

Held, Barbara S., and Edward Plols (1985), "The Confusion About Epistemology and "Epistemology"- and What to Do About It." *Fam Proc* 24, 509-17.

Herbst, Jeffrey (1989), "The Creation and Maintenance of National Boundaries in Africa." *International Organization* 43(4), 673-92.

Herbst, Jeffrey (1996), "Responding to State Failure in Africa." *International Security* 21(3), 120-44.

Hunt, James (1863), *On the Negro's Place in Nature.* London: Trubner & Co.

Keating, Michael (2001), "Nations without States: The Accommodation of Nationalism in the New State Order." Chap. 1 in Michael Keating and John McGarry (ed.) *Minority Nationalism and the Changing International Order*. New York: Oxford University Press, 19-43.

Krauss, Steven Eric (2005), "Research Paradigms and Meaning Making: A Primer." *The Qualitative Report* 10(4), 758-70.

Kymlicka, Will (1995) *Multicultural Citizenship*. New York: Oxford University Press.

Lorimer, James (1880), *The Institutes of Law: A Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature.* Edinburgh: Blackwood.

Lorimer, James (1883), *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities.* II vols. Vol. I, Edinburgh and London: William Blackwood and Sons.

Lugard, Frederick Dealtry (1919), *Nigeria: Report by Sir F. Lugard on the Amalgamation of Northern and Southern Nigeria.* London: Public Records Office.

Lugard, Frederick Dealtry, (1926), *The Dual Mandate in British Tropical Africa.* [3rd edn.] Edinburgh and London: W. Blackwood.

Maybury-Lewis, David (2002), "Genocide against Indigenous Peoples.", in Alexander Laban Hinton (ed) *Annihilating difference: The anthropology of genocide*, 43-53.

Mignolo, Walter D (2006), "Citizenship, Knowledge, and the Limits of Humanity." *American Literary History* 18(2), 312-31.

Mutua, Makau (1995), "Why Redraw the Map of Africa: A Moral and Legal Inquiry." *Michigan Journal of International Law* 16, 1113-76.

Nayar, Jayan (2010), "Thinking from the Ban?: Rebellious Third Worlds and Theory." *University of Warwick School of Law Legal Studies Research Paper* no. 23, 1-32.

Norman, Wayne (2006), *Negotiating Nationalism*. Oxford: Oxford University Press Oxford.

Paul III, Pope (1537) "Sublimus Dei." edited by Holy See. Rome: Papacy. Accessed 26.09.2014 at http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm

Requejo, Ferran (2001), "Democratic Legitimacy and National Pluralism." Chap. 8 in Ferran

Requejo (ed.), *Democracy and National Pluralism*. London and New York: Routledge, 157-77.

Rubongoya, Joshua B. (1995), "The Bakonjo-Baamba and Uganda: Colonial and Postcolonial Integration and Ethnocide." *Studies in Conflict & Terrorism* 18, no. 2, 75-92.

Santos, Boaventura de Sousa, (org.) (2007) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledges for a Decent Life.* Lenham: Lexington

Santos, Boaventura de Sousa (2011) "Epistemologies of the South." University of Coimbra 1-17. Coimbra.

Shaw, Flora L. (1905), *A Tropical Dependency: An Outline of the Ancient History of the Western Sudan with an Account of the Modern Settlement of Northern Nigeria.* London: James Nisbet.

Simpson, Gerry (2001), "Two Liberalisms." *European Journal of International Law* 12(3), 537-72.

Soames, Lord (1980), "From Rhodesia to Zimbabwe." *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944*, 405-19.

Stone, Jeffrey C. (1996), *A Short History of the Cartography of Africa.* African Studies Series. Vol. 39. New York, Ontario and Wales: The Edwin Mellen Press.

Tierney, Stephen (2004), *Constitutional Law and National Pluralism.* Oxford and New York: Oxford University Press.

Tully, James (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Velden, Maja Van Der (2006), "A Case for Cognitive Justice." University of Oslo, 1-15.

Visvanathan, Shiv (1997), "The Search for Cognitive Justice." Accessed on 26.09.2014, at http://www.india-seminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm

Wesseling, Hendrik Lodewijk (1996), *Divide and Rule: The Partition of Africa, 1880-1914.* Westport, Conn; London: Praeger.

Willink, Henry, Gordon Hadow, Philip Mason, and J.B. Shearer (1958) "Nigeria: Report of the Commission Appointed to Enquire into the Fears of Minorities and the Means of Allaying Them, Presented to Parliarment by the Secretary of State for the Colonies by Command of Her Majesty July 1958." London: Colonial Office, Nigeria.

Zwart, Frank De (2005), "Targeted Policy in Multicultural Societies: Accommodation, Denial, and Replacement." *International Social Science Journal* 57, no. 183, 153-64.

Trabalho em Redes de Catadores de Recicláveis na Região Metropolitana de Belo Horizonte e a Politica de Resíduos Sólidos: Processos Organizativos, Desafios e Dilemas.

Carlúcia Maria Silva [1]

Resumo

O artigo analisa experiências de catadores de recicláveis na Região Metropolitana de Belo Horizonte, sua articulação com o Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis e parcerias com entidades de apoio e gestores públicos. Analisa também processos e interfaces construídas em suas lutas por direitos, cidadania e reconhecimento. A pesquisa foi realizada a partir da participação em eventos promovidos pelos catadores cooperados: reuniões, assembleias, manifestações e audiências públicas na Assembleia Legislativa de Minas Gerais e Câmaras Municipais. Os resultados da pesquisa apontam avanços desses trabalhadores "invisíveis" no enfrentamento dos desafios colocados, bem como a necessidade do fortalecimento da luta política pela consolidação da coleta seletiva, face às tecnologias que tendem a eliminar os catadores da cadeia produtiva da reciclagem.

Palavras-chave: trabalho, catadores de recicláveis, reciclagem solidária, cidadania.

Abstract

This article analyzes the experiences of recyclable waste pickers in the metropolitan area of Belo Horizonte, the linkage between them and their nation wide movement (National Movement of Recyclable waste pickers) as well as partnerships with organizations and public managers that support them in implementing policies of solid waste in the metropolitan area of Belo Horizonte. This Project also analyzes the social and educational process and interfaces built in the this group´s fight for rights, citizenship and acknowledgement. The research was developed by participation in events promoted by the waste pickers, like meetings and assemblies and manifestations, public hearings at the Legislative Assembly of Minas Gerais and City Council. The results highlight the fight strategies of these "invisible" workers to deal with the challenges placed before them, as well as the necessity to strengthen the political fight for the consolidation of waste collection as a public policy in front of Technologies that tend to promote the elimination of these workers in the recycling projects.

Keywords: work, recyclable waste pickers, solidarity recycling, citizenship.

1 Mestre e Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, bolsista da Fundação ao Ampáro a Pesquisa de Minas Gerais e docente na Universidade do Estado de Minas Gerais. Endereço eletrônico: carlucia.maria@gmail.com

1. Introdução

A história dos catadores de materiais recicláveis envolve transformações relacionadas ao reconhecimento da função social do seu trabalho e de formas de organização coletiva. As primeiras associações e cooperativas de catadores de recicláveis surgiram no Brasil no final da década de 1980 e se multiplicaram posteriormente. Com a fundação do Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis, em 2001, foram criadas várias associações de catadores, iniciando assim, processos organizativos em redes, visando maiores oportunidades de trabalho e renda, ampliar a participação no mercado de recicláveis, bem como a construção de novas sociabilidades e fortalecimento da cidadania. A luta desses trabalhadores por trabalho e reconhecimento ganha força e um conjunto de reivindicações são pleiteados, dentre elas, o pagamento pelos serviços prestados na coleta seletiva.

A Cooperativa de Reciclagem dos Catadores da Rede Economia Solidária, da Região Metropolitana de Belo Horizonte, Colar Metropolitano e Estrada Real, (Rede Cataunidos), nasce a partir dessas lutas. Esta central de associações e cooperativas de catadores, vem buscando desde sua fundação, em 2001 fortalecer as lutas por trabalho e renda, ampliar direitos e acesso a políticas públicas. Mas afinal, que Rede é essa?

O presente artigo analisa processos sociopolíticos construído pela Rede Cataunidos, sua trajetória organizativa e relevância de suas lutas. Alem da introdução e das considerações finais, discorreremos sobre as interações sociais, parcerias construídas. com o Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis, entidades de apoio e gestores públicos, e analisaremos desafios enfrentados em suas lutas por cidadania, inclusão socioprodutiva e reconhecimento. Vale salientar aqui que a articulação em redes desses trabalhadores tem como foco principal, a participação dos cooperados nos processos de implementação da Política de Resíduos Sólidos.

As reflexões aqui apresentadas resultam da observação e acompanhamento a grupos de catadores associados e cooperados na Região Metropolitana de Belo Horizonte, sua participação em audiências públicas e reuniões do Observatório da Reciclagem Inclusiva e Solidária - espaço que congrega catadores de recicláveis, pesquisadores e profissionais de organizações não governamentais apoiadoras. Foi importante também a observação em relação à participação da Rede Cataunidos nos Fóruns Lixo e Cidadania, Conferências Municipais do Meio Ambiente, seminários e debates promovidos por entidade de apoio e assessoria a essas organizações de catadores. Os resultados apontam a necessidade do fortalecimento da luta política em torno da consolidação da tecnologia social da reciclagem solidária, face às tecnologias - a incineração, por exemplo, que tendem a eliminar os catadores de recicláveis da cadeia produtiva da reciclagem. Algumas tecnologias de aproveitamento energético têm sido cada vez mais disseminadas no Brasil por meio das parcerias público privadas e embora em outros países estas tecnologias sejam vistas com restrições,

paradoxalmente, tais modelos cada vez ganham mais força nos discursos e debates.

2. Transformações no mundo do trabalho: novas configurações, velhas desigualdades.

As transformações ocorridas no mundo do trabalho no final do século XX possibilitaram o aumento do poder econômico de camadas privilegiadas, bem como novos sistemas alternativos de produção e controle do trabalho. No entanto, paradoxalmente uma nova economia urbana reforça desigualdades existentes e contribui para que novas desigualdades surjam. A precarização torna-se elemento central da nova dinâmica do desenvolvimento do capitalismo, criando uma nova condição de vulnerabilidade social em que a perda da condição salarial acarreta como consequência o que Castel (1998) denominou de "desfiliação social".

Autores como (Harvey, 2010), (Santos e Rodríguez, 2002) e (Santos, 2003) demonstram em seus estudos, que nos países periféricos, condições sociais que já eram precárias, se tornaram mais precárias ainda e frente à nova ordem econômica mundial, se agravaram com mais intensidade. No Brasil, tais mudanças aprofundaram consequentemente o desafio colocado entre proteção social e inserção laboral, uma vez que se trata de uma cidadania regulada, como bem enfatiza Wanderley Guilherme dos Santos, destinada apenas aos trabalhadores com registro na carteira de trabalho. Disseminaram-se políticas e práticas que reforçaram a insegurança e a incerteza dos trabalhadores. Antes, o trabalhador era contratado por tempo indeterminado; agora, tornou-se apenas um "prestador de serviços".

O Brasil é um país multirracial, marcado não somente por desigualdades e relações assimétricas entre homens e mulheres, mas também por desigualdade de renda, de acesso a bens e serviços; desigualdade de meios na detenção de ativos o que de certa forma contribui para que os pobres não consigam "apropriar-se dos frutos do crescimento econômico e isto vai além dos critérios objetivos da falta de renda, de moradia e pouca escolaridade" (Bandeira e Melo, 2005:12). Sustentam essas Autoras que a raiz escravocrata permanece e os dados da desigualdade por raça/cor se fazem visíveis, reafirmando assim, a inexistência de uma democracia racial. Ainda nesta reflexão afirmam ainda que a pobreza é um fenômeno multidimensional, resultantes de processos de exclusão social, nos quais estão associados "subconsumo, desnutrição, condições precárias de vida, baixa escolaridade, inserção instável no mercado de trabalho e pouca participação política e social" (Bandeira e Melo, 2005:12).

Os catadores de recicláveis se inserem neste contexto. Oriundos, em sua maioria, da população em situação de rua, por meio da atividade laborativa passam a integrar de forma desorganizada e marginal, a economia produtiva decorrente da catação de materiais reaproveitáveis. Excluídos do mundo do trabalho são considerados desnecessários e estigmatizados por viverem em condições precárias e subumanas, alheios aos padrões de sociabilidade e dependentes de serviços sociais. Pobres não somente enquanto carência ou

privação, mas também enquanto necessidade de assistência, definida a partir de relações sociais provocadas por circunstâncias específicas, construídas socialmente pelo conjunto da sociedade. Este grupo social, segundo (Silva, 2006), tem sido objeto de desconfiança, de hostilidade e caracterizado como perigoso e ameaçador.

Homens e mulheres historicamente excluídos do mercado de trabalho, pois no nascedouro da nova ordem econômica e social, se viram entregues à própria sorte; carentes de participação social e política, desprovidos de organização familiar e vínculos comunitários, restam-lhes apenas o exercício de ocupações degradantes, própria de sua condição escravocrata anterior. Pobreza e marginalidade social são legados que lhes cabem como herança. Processo de desagregação marcado tanto pelo "abandono das instituições, como também abandono dos antigos senhores de engenhos e de escravos" (Souza, 2003:55). Excluídos da propriedade e dos instrumentos de apropriação simbólica, são estabelecidas fronteiras, as quais diferenciam as classes populares, quanto ao estilo de vida, uma vez que estas são também desapossadas não somente dos meios econômicos, mas também de capital cultural e nele o estigma que denuncia sua condição. E assim, a reprodução da pobreza é mediada pela reprodução do modo urbano das condições de vida, através da dinâmica do mercado de trabalho, da natureza do sistema de proteção social e do pacto de coesão social que é o que estrutura o conjunto de relações e interações entre a sociedade civil, o Estado e o mercado.

3. A Rede Cataunidos: história e interações sociais tecidas em mutirão.

A década 2000-2010 é marcada por conquistas dentre as quais destacam um conjunto de políticas públicas que beneficiaram as organizações de catadores. O reconhecimento da profissão Catador de Recicláveis e sua inclusão na Classificação Brasileira de Ocupações[2] (CBO) pelo Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) foi por eles considerado um grande passo. A instituição do Comitê Interministerial de Inclusão Social de Catadores de Materiais Recicláveis (CIISC), em 2003 e o Decreto Nº 5.940/2006, que institui a Coleta Seletiva Solidária, abrem caminho para que no ano seguinte, em 2007, através da Lei nº 11.445/2007, o poder público municipal pudesse contratar em seu município, cooperativas de catadores de recicláveis para coleta de resíduos sólidos, com dispensa de licitação. Em 2010, um conjunto de leis voltadas para a questão ambiental são aprovadas[3] e para os catadores e catadoras, esse conjunto de leis e decretos referentes à questão do lixo, representa grandes avanços e conquistas, pois reafirma a dignidade do trabalho exercido a céu aberto, em horários variados, exposto às variações climáticas, riscos de acidentes na manipulação do material, sem contar os inúmeros

2 A Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) é o documento que reconhece, nomeia e codifica os títulos e descreve as características das ocupações do mercado de trabalho brasileiro.

3 Além da Instrução Normativa nº 1 que dispõe critérios de sustentabilidade ambiental na aquisição de bens, contratação de serviços ou obras pela administração pública direta, autárquica ou fundacional, o Decreto-Lei Federal Nº 7.405/2010, instituiu o Programa Pró-Catador, revogou o Decreto de 11 de setembro de 2003 e deu nova formatação e atribuições ao *Comitê Interministerial da Política Nacional de Resíduos Sólidos (*CIISC). A lei nº 12.305/2010*,* que instituiu a Política Nacional de Resíduos Sólidos (PNRS), reconhece o catador e sua importância na gestão integrada de resíduos e o Decreto nº 7.404/2010 regulamentou a PNRS.

acidentes de trânsito e a violência urbana a que são vítimas.

Entre esses trabalhadores e trabalhadoras impera uma forte consciência ecológica e ambiental. Do trabalho no "lixo"[4] tiram o sustento para si e os seus familiares e são desafiados não somente a autogerir o empreendimento, mas também a assumir o controle da cadeia produtiva da reciclagem. Reafirmam também, a necessidade de criar e/ou fortalecer redes de comercialização, enquanto estratégia para melhorar a lucratividade na venda dos materiais recicláveis e fugir dos atravessadores. Entendem que por meio do trabalho que realizam, contribuem também para o desenvolvimento de inovações tecnológicas de baixo custo e que através de métodos autogestionários, possibilitarão para os integrantes de suas associações e/ou cooperativas, maior inserção social e econômica, e à sociedade em geral, um serviço à sustentabilidade do Planeta Terra.

A Cooperativa de Reciclagem dos Catadores da Rede Economia Solidária, popularmente denominada de "Rede Cataunidos", foi criada em 2001, com o apoio da Pastoral de Rua da Arquidiocese de Belo Horizonte e do Instituo Nenuca de Desenvolvimento Sustentável[5]). A formação desta rede foi se consolidando a partir de vários encontros, seminários e assembleias das associações e cooperativas de catadores integrantes e atualmente agrega trinta e três organizações de catadores, norteadas pelos princípios e valores do cooperativismo, da autogestão e da economia solidária. A organização em redes tem como um de seus objetivos promover melhores condições de vida e de trabalho para os catadores, tendo em vista fortalecer as alternativas de trabalho na reciclagem, aumentar a renda e melhorar a qualidade de vida de seus associados.

A estrutura organizativa e distributiva dos municípios da Rede Cataunidos tem na proximidade geográfica um dos critérios de agrupamento. A abrangência geográfica da Rede Cataunidos vai além da Região Metropolitana de Belo Horizonte e para uma melhor estruturação, os empreendimentos dos catadores de recicláveis dos municípios integrantes, estão distribuídos em três unidades - a Unidade Metropolitana de Belo Horizonte, com treze empreendimentos; a Unidade Centro-Oeste, com catorze empreendimentos e a Unidade Estrada Real, com seis empreendimentos. Vale destacar aqui que as organizações de catadores da Rede Cataunidos não se fazem presentes em todos os municípios relacionados; no entanto, em todos eles há presença de catadores de recicláveis, o que nos ajuda a compreender a amplitude e complexidade de seus objetivos e metas. A Sede da Rede Cataunidos está no município de Belo Horizonte e na Unidade Metropolitana de Belo Horizonte estão grande parte dos catadores de recicláveis de Minas Gerais. Vale destacar também que 60% dos resíduos gerados em todo o Estado estão concentrados na Região Metropolitana de Belo Horizonte.

4 Segundo os catadores, lixo tem caráter pejorativo, pois é o que não serve para nada. Afirmam sempre: "para nós, o lixo é trabalho, renda, e vida!". (Depoimento de uma catadora em uma oficina de capacitação e relações humanas, realizada em 2010, no Programa Cataforte I).

5 O INSEA é uma organização não governamental atuante no Estado de Minas Gerais, cuja atividade principal é prestar assessoria e apoio às organizações de catadores de materiais recicláveis.

3.1 Economia Solidária, desigualdades de gênero e de raça/cor e a Rede Cataunidos.

As iniciativas de economia solidária no campo da reciclagem, segundo (Lima e Oliveira, 2008); (Leite e George, 2009); (Neves, 2009), dentre outros autores, em geral são constituídas por grupos historicamente excluídos, providos de baixa escolaridade e desqualificados para o mercado de trabalho. Autores como (Kemp, 2008) e Silva, 2009) afirmam que as iniciativas do associativismo econômico emergem justamente por se tratar de uma resposta muitas vezes de urgência ao grave problema do desemprego; ou seja, estratégias de sobrevivência frente à exclusão por parte do Estado e do Mercado de grande parte da mão-de-obra ativa, relegada à informalidade e ao desemprego.

Em Minas Gerais, vários estudos e pesquisas demonstram que os empreendimentos econômicos solidários, em sua maioria são constituídos por grupos de mulheres, socialmente vulneráveis e economicamente excluídos. No caso da Rede Cataunidos também a presença das mulheres é significativa. Grande parte dessas mulheres sempre esteve na informalidade, pois nunca tiveram a carteira de trabalho assinada e começaram a tarefa da catação de recicláveis ainda crianças.

Muitas dessas mulheres são procedentes do interior do Estado, a faixa etária oscila entre os dezoito e setenta e cinco anos; a maioria são mães e/ou avós, provedoras da casa e se encontram nesta atividade pelas oportunidades e facilidades de conciliar o cuidado com a casa, a família e o trabalho. Na visão dessas mulheres o trabalho, muitas vezes, torna-se uma questão terapêutica e fator importante de ajuda para "esquecer os problemas da vida"[6]. Em seus relatos destacam a inserção no consumo e o acesso à moradia como importantes conquistas e não obstante a dureza do trabalho cotidiano, afirmam que agora estão em condições melhores, pois antes era pior ainda, uma vez que viviam e sobreviviam em condições indignas.

A maioria dessas mulheres é beneficiaria do Programa Bolsa família e antes de se associarem, algumas delas foram profissionais do sexo, outras trabalharam em restaurantes como ajudantes de cozinha; em padarias, como balconistas; na varrição, faxina ou como empregadas domésticas. Um trabalho marcado pela informalidade, sem carteira assinada e vivenciado por relações marcadas pela exploração, desrespeito e humilhação. Experiências de violações de direitos constitucionalmente garantidos, configurando novas formas de trabalho escravo e reafirmando a reincidência de uma histórica exclusão.

Uma questão importante que no tange ao perfil da Rede Cataunidos que não poderia deixar de ser mencionada é a questão raça/cor. É notória a presença de negros e pardos nas organizações de catadores; uma presença que chama atenção e que nos remonta ao período escravocrata; só que agora, se trata de um trabalho escravo "remunerado". Segundo o relatório do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada[7], esses trabalhadores integram o

6 Depoimento de várias mulheres integrantes da Rede Cataunidos em reuniões e outros eventos.

7 Fundação pública federal vinculada à Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, que desen-

cenário urbano no Brasil, "convivendo em espaços espalhados nas pequenas e grandes cidades. Seus primeiros registros datam do século XIX, o que demonstra que tal fenômeno praticamente acompanhou todo o processo de urbanização no país" (IPEA, 2013a:5). Esta constatação vem de encontro aos dados apresentados no relatório do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, sobre a situação social dos catadores de recicláveis na Região Sudeste. O estudo reafirma que 66,1% dos catadores e catadoras desta Região - a Região Sudeste - são negros e negras, ou seja, de cada três catadores, dois tem a cor da pele negra. Tomando dados do CENSO 2010 que apontava como negros e pardos um percentual de 52% da população brasileira, é interessante perceber que no estudo do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada "o percentual dessa população na atividade da catação é superior ao total de negros da população brasileira" e que no caso de Minas Gerais, o percentual de pretos e pardos chega a 69,7%, contra 30,3% de brancos e outros. (IPEA, 2013b:12).

Quanto à organização interna esses trabalhadores e trabalhadoras da reciclagem criam estratégias próprias de atuação, pactuam metas, horário de chegar, de sair, define quem será o líder e, em geral, têm confiança absoluta em suas lideranças. O poder de associação é delegado a uma figura central e foge um pouco da rotina comum. Outra coisa interessante que a pesquisa mostrou foi a confiabilidade absoluta em suas lideranças do sexo feminino. Esta total confiabilidade não foi tão marcante quando se tratava de lideranças do sexo masculino. O fato é que no trabalho associado, tanto os homens quanto as mulheres reconstroem a identidade pessoal e profissional.

4. A Rede Cataunidos e o Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis: processos construídos em busca de cidadania, inclusão socioprodutiva e reconhecimento.

A integração de associações e cooperativas, em vistas da fundação da Rede Cataunidos, teve seu início em 2001, a partir da realização de encontros de catadores associados e/ou cooperados. *Os* principais parceiros da Rede Cataunidos e do Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis em Minas Gerais são o Instituto Nenuca de Desenvolvimento Sustentável, a Pastoral do Povo da Rua, o Centro Nacional de Defesa dos Direitos Humanos da População em Situação de Rua e Catadores de Materiais Recicláveis, a Fundação Banco do Brasil/ *Desenvolvimento Regional Sustentável, o* Ministério de Trabalho e Emprego, a PETROBRÀS, a Fundação Nacional de Saúde, a Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais/Ministério Público de Minas Gerais, o Centro Mineiro de Referência em Resíduos e o Observatório da Reciclagem Inclusiva e Solidária. Este Observatório é um espaço articulador no qual se fazem presentes catadores de recicláveis, especialistas e técnicos ligados à área da pesquisa, universidades, associações e cooperativas de catadores e organizações não governamentais defensoras das causas ambientais e do desenvolvimento sustentável. Esta Rede congrega diferentes atores sociopolíticos, com a principal finalidade de discutir e

volve pesquisas e fornece suporte técnico e institucional às ações governamentais.

propor ações relacionadas à reciclagem enquanto alternativa socioambiental ao tratamento dos resíduos sólidos urbanos.

O Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis e a Rede Cataunidos são contemporâneos. Fruto da articulação do Fórum Nacional de Estudos sobre População de Rua e do 1º Encontro Nacional de Catadores de Papel, realizado em Belo Horizonte, MG, em novembro de 1999, o Movimento Nacional dos Catadores e a Rede Cataunidos nasceram no início dos anos 2000, a partir dos mesmos processos sociopolíticos. A fundação do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis se dá a partir do processo articulador desencadeado a partir do 1º Congresso Nacional dos Catadores e da Marcha Nacional da População de Rua, - evento que no dia 7 de julho de 2001, levou para as ruas da capital federal, mais de três mil participantes, tendo como documento final a Carta de Brasília.

Nos anos seguintes à sua fundação, novos processos de organização e de luta foram incorporados à história organizativa dos catadores da Rede Cataunidos. Além das conquistas relacionadas a novas legislações em âmbito federal, estadual e municipal, cujas leis positivavam direitos e abriam possibilidades na conquista de políticas públicas voltadas a este público, nos relatos foram também destacados a construção de processos de articulação em níveis nacional e internacional tendo em vista o fortalecimento de suas lutas. Assim sendo, o 1º Congresso Latinoamericano de Catadores foi realizado em 2003, na cidade de Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul, e contou com a participação de catadores e catadoras de diversos países, dando ao evento um caráter latinoamericano. Os compromissos assumidos neste Congresso demarcavam as bandeiras norteadoras das lutas dos catadores e catadoras; e com ousadia, a Carta de Caxias, documento-memória convocava os povos a uma organização continental.

Em janeiro de 2005, São Leopoldo (RS) sediou o 2º Congresso Latinoamericano de Catadores e, concomitantemente a este evento, acontecia em Porto Alegre mais uma edição do Fórum Social Mundial (FSM) cujo lema era: “Um outro Mundo é Possível!” As delegações deste 2º Congresso Latinoamericano, vindas de várias regiões do Brasil, Argentina, Uruguai, Chile e Colômbia estiveram presentes na marcha de abertura do Fórum Social Mundial. Em março de 2006 o Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis realiza nova marcha à Brasília, demandando do Governo Federal, postos de trabalho para as bases orgânicas do Movimento Nacional e suas organizações cooperativas. O evento reuniu cerca de 1200 catadores na Esplanada dos Ministérios e se tornou mais um marco na história de lutas dos catadores no Brasil. Processos organizativos e políticos que vislumbravam ultrapassar fronteiras em vista de uma rede global. 2008, sob a vanguarda do Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis, Colômbia (Bogotá), sediou ou 3º Congresso Latinoamericano e 1º Congresso Mundial de Catadores. Este Congresso, segundo os catadores, foi mais um avanço em seus processos organizativos. Estiveram presentes representantes de 15 países latinoamericanos, sendo eles: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa, Rica, Equador, Guatemala,

Haiti, México, Nicarágua, Paraguai, Peru, Porto Rico, Venezuela. A Carta de Bogotá intitulada "Recicladores sin fronteras", documento final do evento, reafirmavam os objetivos e metas das organizações de base dos recicladores, pepenadores, cartoneros, cirujas, clasificadores, buceadores, guajeros, minadores, catadores, thawis, barequeros e um infinito número de denominações, de acordo o local onde trabalham.

À luz dessas experiências lideranças do Movimento Nacional afirmam que a partir da década 2000/2010, grande parte de suas reivindicações foram pautadas na agenda governamental e a partir dessas mobilizações, o Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis tornou-se importante interlocutor nos processos de implantação e implementação de políticas públicas relativas às questões ambientais, resíduos sólidos e ao saneamento ambiental.

Na atualidade, o *Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis e a Rede Cataunidos reivindicam a reciclagem popular enquanto política pública e com a participação dos catadores, tendo em vista* ampliar a capacidade do processamento dos materiais recicláveis, superando assim o interesse do mercado em produzir desenfreadamente, sem pensar na reciclagem, na logística reversa e no reaproveitamento dos resíduos. A reciclagem popular, segundo os catadores é um projeto produtivo que visa a distribuição da riqueza e de conhecimentos gerados a partir dos resíduos.

Além da gestão compartilhada, defesa do meio ambiente e economia dos recursos naturais, um dos objetivos do Movimento Nacional de Catadores e da Rede Cataunidos, no que tange à participação na implementação da Política Nacional de Resíduos Sólidos, é combater as desigualdades nesta cadeia, pois a reciclagem solidária possibilitará às organizações autogestionárias ocupar todos os elos do ciclo produtivo, desde a coleta até a industrialização do material reciclável. Para isso, representantes do Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis apresentaram em janeiro de 2014, a criação e implementação do Programa Nacional de Investimentos na Reciclagem Popular, que inclui, inclusive, uma política de fortalecimento, financiamento e apoio às organizações de catadores de reciláveis. Esta proposta foi apresentada na reunião realizada em Brasília, no Palácio do Planalto, onde estiveram reunidos representantes de vinte e um ministérios do Governo Federal e convidados que compõem o Comitê Interministerial de Inclusão Socioeconômica dos Catadores de Materiais Recicláveis e Reutilizáveis.

Ao relatar a história do Movimento e processos construídos, os catadores e catadoras afirmam a importância do trabalho que desenvolvem, os avanços e conquistas e reafirmam a dignidade do trabalho que realizam e neste relato, destacam o papel das parcerias, as articulações construídas e mobilizações possíveis. Percebe-se neles forte consciência socioambiental e grande preocupação com a sustentabilidade.

5. Conflitos e contradições relacionadas à Política Nacional de Resíduos Sólidos

A Lei Nº 12.305/2010 que dispõe sobre a Política de Resíduos Sólidos reconhece a importância das associações e cooperativas de catadores de materiais recicláveis e por isso, para a execução dos serviços públicos de coleta e/ou gestão da central de triagem de resíduos recomenda a contratação das cooperativas e associações de catadores, dispensando-as, inclusive, de licitação. Tal proposta se dá também em consonância com a Política Nacional de Saneamento e mais do que uma prerrogativa legal, a integração dos catadores de materiais recicláveis nos programas de coleta seletiva é condição necessária para a eficiência dos processos de tratamento adequado dos resíduos sólidos urbanos.

A possibilidade de contratação de cooperativas e associações de catadores e remuneração pelos serviços prestados joga luz a uma antiga reivindicação do Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis. Esta possibilidade volta a ser enfatizado no documento orientador da 4ª Conferência Nacional do Meio Ambiente, realizada em Brasília, em novembro de 2013. A Política de Resíduos Sólidos foi o tema central das conferências e os catadores encontraram neste espaço mais uma oportunidade para discutir questões relacionadas à reciclagem popular dos resíduos sólidos e seus desafios.

Os serviços urbanos de coleta seletiva, limpeza da cidade e por meio da reciclagem, a economia de aterros, há muito tempo vem sendo realizados gratuitamente pelos catadores, razão pela qual a Rede Cataunidos entende que a reciclagem solidária, enquanto política pública, exigirá previsão orçamentária para o pagamento dos catadores. Esta antiga reivindicação traz no seu bojo, não somente o reconhecimento pelos serviços prestados, mas também, a inclusão socioprodutiva dos catadores de recicláveis, uma vez que a maioria das organizações dos catadores é constituída por pessoas com baixa escolaridade, saúde precária e outras características incompatíveis com as exigências do mercado formal de trabalho.

Para (Silva e Oliveira, 2013), além de trabalho, as iniciativas de catadores objetivam também recuperar pessoas. A articulação destes dois “produtos” – se é que podemos chamar assim, talvez seja a característica fundamental que mobiliza a luta deste movimento social, que não se apresenta, obviamente, sem contradições. As tensões e conflitos decorrentes deste dilema são vivenciados cotidianamente na organização do trabalho, na construção das regras e gestão das cooperativas e associações de catadores. Sustenta (Oliveira, 2010), que se trata de um dilema permanente e fundamental da Economia Solidária, que busca desenvolver formas de (re)integrar o mercado à vida social. Nesse sentido, na medida em que o atendimento às exigências referentes à contratação dos empreendimentos tenta “enquadrá-los” em modelos incompatíveis com suas realidades, estabelecendo metas e padrões rígidos de produção e prestação de serviços, os conflitos tendem a se agravar, aumentando a precariedade das condições de trabalho e excluindo, mais uma vez, pessoas com maior grau de vulnerabilidade

e menor possibilidade de integração social.

De acordo (Santos e Dias, 2012), a geração de resíduos representa, na sua gestão, grandes desafios e dilemas. Para os catadores de recicláveis organizados em associações as parceiras público-privada, mais conhecidas como "ppps" expressam tais desafios. E frente às complexidades da gestão dos resíduos urbanos, as ppps se apresentam cada vez mais como alternativas frequentes, tanto nos governos reconhecidos como neoliberais, quanto naqueles que se dizem "de esquerda". Muitas vezes apresentadas como "soluções" aos problemas relacionados à falta de investimentos públicos e às supostas incapacidades do Estado para a gestão dos resíduos, expressam o poder do capital neste setor.

As tecnologias como a incineração, normalmente eufemizadas ou encobertas em conceitos genéricos como "tecnologias de aproveitamento energético" ganham força, uma vez que as variáveis econômico-financeiras são mais valorizadas entre os critérios estabelecidos para a seleção das "tecnologias mais adequadas", do que a possibilidade de desenvolvimento social, os riscos à saúde pública e mesmo a preservação ambiental. E como se não bastasse, a mobilização da sociedade em torno da discussão destas questões tem sido dificultada, em função dos aspectos pouco inteligíveis à maioria da população. A linguagem tecnicista adotada nos processos supostamente públicos de participação popular prejudica o debate, pois restringe as discussões e reforça a ideologia tecnocrática. Assim, embora sejam realizadas as audiências públicas, a participação da sociedade nos processos de discussão e decisões é desqualificada e cada vez mais restrita.

Ao contrário do que afirmam muitos defensores das tecnologias de incineração, autores como (Varella, 2011), (Matias, 2005) e (Nunes e Matias, 2003), têm salientado que existem ainda muitas controvérsias sobre as reais possibilidades de controle dos impactos negativos destas tecnologias. Além disso, tais tecnologias de incineração concorrem diretamente com os programas de coleta seletiva e a reciclagem popular na medida em que sua viabilidade requer a queima de materiais com alto poder calorífico, como os recicláveis. Assim sendo, tais projetos de destinação final, propostos através das ppps comprometem a implementação de projetos que fortaleçam a coleta seletiva, cujos recursos disponíveis são quase sempre irrisórios ou inexistentes.

Ao determinar o fechamento dos lixões até 2014, a Política de Resíduos Sólidos, conforme determina a Lei 12.305/2010, traz uma série de desafios à construção de novas alternativas de trabalho para os catadores que trabalham nos lixões. Diferente do que possa parecer, a dinâmica de organização e gestão das cooperativas de catadores de recicláveis não é um processo simples. Para (Silva e Oliveira, 2013), o funcionamento e a produtividade nestes empreendimentos requerem uma forte integração dos aspectos técnicos e sociais e seus processos, bem como a conexão dos vários elos da cadeia de reciclagem e a capacidade dos associados de trabalharem em sintonia. A fase inicial de organização do empreendimento, bem como os períodos em que há um número maior de novos associados, exige investimento

afetivo, - além de físico- dos associados, no sentido de construir uma coesão no grupo a despeito de suas diferenças, de maneira que o permitam produzir coletivamente. Assim, o crescimento de uma cooperativa ou associação não é um processo que não se dá, por assim dizer, "do dia para a noite". Além das condições internas para o funcionamento dos empreendimentos, o acesso aos recicláveis é condição fundamental para assegurar a viabilidade do trabalho.

A problemática referente à gestão dos resíduos sólidos urbanos envolve diversas áreas do conhecimento e não apenas as de natureza técnica e tecnológica e nem se reduz à capacidade financeira e de investimento, embora estes sejam aspectos fundamentais da solução dos problemas. Segundo (Dagnino, 2008), esta questão nos remete ao debate sobre as tecnologias sociais e o desafio da construção de uma técnica ascendente, que permite responder às demandas trazidas pela sociedade, a partir dela própria e não apenas impondo supostas soluções concebidas em gabinetes. A Lei Nº 12.305/2010 e sua implementação nos municípios joga luz sobre uma série de questões relacionadas ao Estado e à sociedade civil. Nesse sentido, a gestão dos resíduos sólidos exige um debate mais amplo, democrático e participativo, não reduzido a um pequeno grupo que se supondo *experts*, apenas reproduzem o *status quo* de uma sociedade divida em classes.

A Rede Cataunidos, juntamente com outras redes de organizações de catadores tem promovido reuniões, encontros, seminários e debates buscando compreender melhor as oportunidades, limites e desafios da Política de Resíduos Sólidos. Frente à possibilidade de novas tecnologias no trabalho da reciclagem tem se mantido contrária ao modelo adotado pelo Governo do Estado: as chamadas ppps, cujo processo licitatório se encontra em andamento. Na visão dos catadores entrevistados, incineração e coleta seletiva popular solidária são modelos que se conflitam. Afirmam que a coleta seletiva dos resíduos urbanos é mais eficiente e socioambientalmente sustentável. Entendem ser esta – a coleta seletiva popular solidária a melhor alternativa social e técnica no tratamento dos resíduos sólidos urbanos, pois além de política pública de trabalho e renda, possibilita a reutilização, o reaproveitamento e a reciclagem.

6. Considerações finais.

A Cooperativa de Reciclagem dos Catadores da Rede Economia Solidária, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, Colar Metropolitano e Estrada Real, popularmente denominada de Rede Cataunidos desponta no cenário dos trabalhadores da reciclagem como importante ferramenta de participação e de fortalecimento da cidadania. Na visão de seus associados e dos parceiros, o trabalho em redes realizado por essas organizações de catadores é uma ponte na qual se articulam informações, saberes, busca do melhor preço e capacidade de comercialização. É interessante observar que todos os entrevistados foram unânimes em afirmar que o trabalho em redes é simultaneamente sonho e desafio. Um

projeto de vida e de trabalho e um espaço político-articulador.

Nesses homens e mulheres, a consciência da dignidade do trabalho, o serviço que prestam à sustentabilidade e à melhoria na qualidade de vida planetária se fazem presentes. Tarefa nem sempre fácil e que exige empenho, cumprimento de prazos e de tarefas, organização e colaboração. É nesse sentido que os catadores de recicláveis se autodenominam de agentes ambientais e parceiros da administração pública no gerenciamento dos resíduos sólidos urbanos. Representações e ressignificações de trajetórias, guardadas na memória e no coração de processos vivenciados no início da organização sociopolítica.

As dificuldades enfrentadas no cotidiano são inúmeras, porém, apesar das condições de vulnerabilidade em que se encontram, essas mulheres e homens buscam formas de superá-las e avançar coletivamente suas lutas por cidadania e reconhecimento. Neste trabalho simultaneamente penoso e articulador é que se constroem saberes, resgatam sonhos e recuperam energias. Ações, intervenções e interações em busca de trabalho, novos direitos e reconhecimento em que a participação nos processos de implementação da Política de Resíduos Sólidos prenuncia um novo passo na organização dos catadores de materiais recicláveis, novos caminhos e possíveis proposições para os empreendimentos da Rede Cataunidos.

Ainda que se reconheça a Política de Resíduos Sólidos como uma oportunidade para as organizações de catadores é necessário realçar que ela, por si só, não assegura a participação efetiva dos catadores na cadeia produtiva da reciclagem. Se não forem oportunizadas aos empreendimentos reais condições de trabalho e adequada participação dos catadores, mais que oportunidade, a Política Nacional de Resíduos Sólidos tornar-se-á uma grande ameaça.

Ainda nesta reflexão é importante destacar que embora a norma jurídica que institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos recomende que sejam priorizadas a reciclagem e as condições efetivas para o estabelecimento da logística reversa, isto não implica necessariamente, a garantia da participação dos catadores na cadeia produtiva, uma vez que o mercado tende a atrair empresas capitalistas para atuarem na cadeia da reciclagem, inclusive na coleta seletiva. Para se ter uma ideia, estudos apontam que no Brasil a coleta seletiva chega a um custo quatro vezes maior que o custo da coleta convencional. Se a análise das tecnologias a serem implantadas na gestão dos resíduos não considerarem efetivamente aspectos socioambientais que justifiquem o investimento na coleta seletiva, corre-se o risco de que, mais uma vez, apenas as grandes empresas sejam beneficiadas. E assim sendo, a consequência de tais processos será distribuído para a sociedade atual e às futuras gerações.

Percebe-se entre as lideranças da Rede Cataunidos e do Movimento Nacional de Catadores a preocupação frente ao risco de que os catadores ocupem um lugar subalterno e que sua participação na implementação desta política sirva apenas para que empresas e governos vendam a imagem de responsabilidade social. Percebe-se também no relato desses homens e mulheres, que o discurso “politicamente correto” de preservação ambiental

e sustentabilidade apregoado por muitos, se presta muitas vezes para encobrir injustiças sociais e tornar ainda mais precária a situação daqueles que historicamente sobrevivem em condições de desvantagens.

Enfim, são muitos os desafios e dilemas. Nesse sentido as experiências analisadas apontaram para a necessidade de investir no trabalho em redes de produção, beneficiamento, comercialização e consumo solidário, a partir de novas possibilidades que estão escondidas no meio urbano, de modo que não somente apareçam a pobreza e a violência, mas novas oportunidades que apontem efetivamente a conquista de direitos civis, políticos, sociais e econômicos e resgatem efetivamente a dívida social que há cinco séculos vem sendo sedimentada. Para isso, além do trabalho em redes, torna-se imprescindível a implementação de políticas públicas verdadeiramente emancipatórias, que possibilitem, de fato e de direito, a reprodução da vida para este grupo tão vulnerável.

Contudo, não obstante as questões problemáticas nesses empreendimentos solidários é preciso valorizar essas experiências e iniciativas, pois são alternativas de produção não apenas econômicas, mas holísticas. Seu potencial emancipatório, sua perspectiva de êxito e organização comunitária vão além dos processos econômicos, associados às atividades produtivas e dinâmicas integradas a processos culturais, sociais, políticos e afetivos. O estudo feito demonstrou diversos pontos afirmativos nessas experiências. A inserção nessas iniciativas contribui para a formação de uma nova sociabilidade entre seus membros e além da solidariedade estabelecida, facilita a formação de redes de comercialização, de consumo e de crédito solidário. Os entrevistados entendem que viabilidade e eficiência não dizem respeito apenas à autossustentação e independência financeira e que não obstante os dilemas e desafios a serem cotidianamente enfrentados e superados, os ganhos não econômicos reafirmam mudanças significativas, sendo possível, inclusive, visualizar o antes e o depois de sua inserção nessas iniciativas de economia popular solidária.

Quanto à participação dos catadores nesses processos, a análise dos dados evidencia a necessidade do fortalecimento de suas iniciativas e consolidação dessas experiências como forma de contrapor as tecnologias de aproveitamento energético que inibem a coleta seletiva popular solidária. Também é urgente o aprofundamento dos estudos sobre tais tecnologias de aproveitamento energético, em especial a incineração, visando melhor compreendê-las e traduzi-las para as redes de organizações de catadores.

7. Referências bibliográficas

Bandeira, Lourdes e Melo; Hildete Pereira (2005), “A pobreza e as políticas públicas de gênero no Brasil”, *Série Mujer y Desarrollo* 66, Santiago, CEPAL, 1-77. Versão eletrônica, consultada a 17.02.2015, em http://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/5/27905/UMD66.pdf

Brasil/ Ministério do Trabalho e Emprego (2002), “Classificação Brasileira de Ocupações”.

Página consultada a 10.09.2013, em http://www.mtecbo.gov.br/cbosite/pages/pesquisas/BuscaPorTituloResultado.jsf

Brasil (2010), **"**Lei 12.305, de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998 e dá outras providências". Página consultada a 12.09.2013, em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12305.htm>

Brasil (2007), **"**Lei Nº 11.445/2007**.** Estabelece diretrizes nacionais para o saneamento básico; altera as Leis nºs 6.766, de 19 de dezembro de 1979, 8.036, de 11 de maio de 1990, 8.666, de 21 de junho de 1993, 8.987, de 13 de fevereiro de 1995; revoga a Lei nº 6.528, de 11 de maio de 1978; e dá outras providências". Página consultada a 24.09.2013, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11445.htm

Castel, Robert (1998)**,** *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Vozes: Petrópolis.

Dagnino, Renato (2008), *Neutralidade da ciência e determinismo tecnológico: um debate sobre a tecnociência*. Campinas: UNICAMP.

Harvey, David (2010), *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.* 19ed. São Paulo: Loyola, 2010.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010), "Censo 2010". Página consultada a 28.07.2013, em: http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=29&uf=31

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2013a), "Situação Social das Catadoras e Catadores de Materiais Recicláveis e Reutilizáveis'**.** Brasília: IPEA, 1-76. Versão Eletrônica, consultada a 16.02.2014, em http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/situacao_social/131219_relatorio_situacaosocial_mat_reciclavel_brasil.pdf

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2013b), "Situação Social das Catadoras e dos Catadores de Material Reciclável e Reutilizável (Região Sudeste)", Brasília: IPEA, 1-40. Versão eletrônica, consultado a 16.02.2014, em http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/situacao_social/130910_relatorio_situacaosocial_mat_reciclavel_regiaosudeste.pdf

Kemp, Valéria Heloísa (2008), "Empreendimentos solidários: desafios para enfrentar a naturalização das desigualdades sociais", *in* Kemp, Valéria Heloisa; Crivellari, Helena Maria Tarchi (orgs.), *Catadores na Cena Urbana: construção de políticas socioambientais.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 23-48.

Leite, Márcia de Paula; Georges, Isabel P. H (2009), "Novas configurações do trabalho e economia solidária: democratização, inclusão ou precarização?" *in* Leite, Márcia de Paula; Georges, Isabel P. H (orgs.), *Novas configurações do trabalho e economia solidária. São Paulo*, Annablume: FAPESP, 13-30.

Lima, Francisco de Paula Antunes; Oliveira, Fabiana Goulart de (2008), "Produtividade técnica e social das associações de catadores: por um modelo de reciclagem solidária", *in* Kemp, Valéria Heloisa; Crivellari, Helena Maria Tarchi (orgs) *Catadores na Cena Urbana: construção de políticas socioambientais*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 225-248.

Matias, Marisa (2005), "Não nos lixem: A luta contra a co-incineração de resíduos industriais perigosos nos arredores de Coimbra", *in* Santos, Boaventura de Souza (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis (2013), "Sua história". Versão eletrônica consultada a 19.07.2013, em http://www.mncr.org.br/box_1/sua-historia

Movimento Nacional de Catadores de Recicláveis (2014), "Reciclagem solidária". Versão eletrônica consultada a 08.06.2014, em: http://www.mncr.org.br/box_2/noticias-regionais/o-que-e-a-reciclagem-popular

Neves, Magda (2009), "Dilemas dos empreendimentos solidários: entre a precarização e a inserção social", *in* Leite, Márcia de Paula; Georges, Isabel P. H, *Novas configurações do trabalho e economia solidária*. São Paulo: Annablume; FAPESP, p. 323-349.

Nunes, João Arriscado; Matias, Marisa (2003), "Controvérsia científica e conflitos ambientais em Portugal: O caso da co-incineração de resíduos industriais perigosos," *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 129-150.

Oliveira, Fabiana Goulart (2010), "Processos de Trabalho e Produção de Vínculos sociais: Eficiência e Solidariedade na triagem de materiais recicláveis". Dissertação de mestrado em Engenharia de Produção. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Santos, Maria Cecília Loschiavo; Dias, Sylmara Lopes Francelino Gonçalves (2012) (org.), *Resíduos sólidos urbanos e seus impactos socioambientais*. São Paulo: IEE-USP.

Silva, Carlúcia Maria (2009), "Experiências de Economia Popular Solidária na Região Metropolitana de Belo Horizonte: observações, percepções e papéis de agentes mediadores e de atores sociais". Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte,189f.

Silva, Maria Lúcia Lopes da, (2006), "Mudanças recentes no mundo do trabalho e o fenômeno população em situação de rua no Brasil 1995-2005". Dissertação (Mestrado) Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Política Social. Brasília, 220f.

Silva, Carlúcia Maria; Oliveira, Fabiana. Goulart (2013), "Participação dos Catadores de Materiais Recicláveis na Política Nacional de Resíduos Sólidos e seus desafios." Anais: VII Congresso Latino-Americano de Estudos do trabalho. São Paulo: USP, Brasil, 2013.

Santos, Boaventura de Souza; Rodríguez, César (2002), "Introdução: para ampliar o cânone da produção", *in* Santos, Boaventura de Souza (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1-77.

Santos, Boaventura de Souza. Introdução Geral à Coleção (2003), *in* Santos, Boaventura de Souza. (org.) *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa.* 2 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 13-25.

Souza, Jessé (2003), "(Não) reconhecimento e subcidadania, ou o que é "ser gente"?" *Lua Nova,* São Paulo, n.59, 50-73. Versão eletrônica, consultada a 11.08.2011, em http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452003000200003.

Varella, Cinthia Versiani. Scott (2011), "Revirando o lixo: possibilidades e limites da reciclagem como alternativa de tratamento dos resíduos sólidos". Dissertação (mestrado em engenharia de produção). UFMG, Belo Horizonte.

Reformar el Estado: Variaciones en torno a una Alianza entre Miembros de la Sociedad y el Juez Constitucional en el Derecho Procesal Constitucional Comparado

Felipe Calderón Valencia[1]

Resumen

Analizar el control *a posteriori* de la ley a la luz del derecho comparado, devela que reformar el Estado puede orquestarse desde la esfera individual. Por eso, tanto el derecho constitucional francés como el colombiano poseen mecanismos procesales cuyos componentes propician la vinculación de una nueva ciudadanía a procesos que estaban antes en manos de sus representantes. Así pues, este escrito pretende reflexionar sobre la incidencia del derecho procesal constitucional en la conservación de la Constitución como base del Estado.

Palabras claves: Derecho Procesal Constitucional; Constitucionalismo Transformador; Derecho Constitucional Comparado; Derecho Constitucional Francés; Derecho Constitucional Colombiano.

Resumo

A análise do controle a posteriori da lei à luz do direito comparado revela que a reforma do Estado pode se orquestrar a partir da esfera individual. Por isso, tanto o direito constitucional francês como o colombiano possuem mecanismos processuais cujas partes propiciam a vinculação de um tipo novo de cidadania. Assim, este artigo tem como objetivo pensar a incidência do direito processual constitucional na conservação da Constituição como base do Estado.

Palavras-chave: Direito Contencioso Constitucional ; Constitucionalismo Transformador ; Direito Constitucional Comparado; Direito Constitucional Francês; Direito Constitucional Colombiano.

Abstract

If we analyze a posteriori constitutional review of legislation in Comparative law, it will show that State reforms can be made from the individual point of view. Therefore, both the French and the Colombian constitutional law whose components have procedural mechanisms foster a new citizenship in processes that were previously in the hands of their representatives. This essay aims to consider the influences of Procedural Constitutional Law in the preservation of the Constitution as the State's cornerstone.

Keywords: Constitutional Procedural Law; Transformative Constitutionalism; Comparative Constitutional Law; French Constitutional Law; Colombian Constitutional Law.

---

1 Felipe Calderón Valencia: abogado colombiano, egresado de la Universidad de Manizales. Magister en Derecho Público Comparado y Magister en Historia del Derecho, ambos títulos fueron obtenidos en la Universidad Panthéon-Assas (París II, Francia). Actualmente realiza su tesis doctoral en Derecho Público, en el marco de un programa de cotutela entre las universidades Panthéon-Assas (en el *Centre de Droit public comparé*, CDPC) y la Universidad de Medellín, Colombia.

Analizar la reforma del Estado es pensar en su Constitución, la cual debe ser un punto fijo que no entorpece la conservación y gestación de los múltiples universos locales que habitan las dinámicas culturales en una sociedad (Santos, 2005:135-155). Inmersos en aquella relación, es posible ver ambos –Constitución y Estado- como fenómenos concomitantes. Así, un buen texto constitucional puede articular lo institucional con las visiones y sentires, dando pautas para el funcionamiento de una sociedad pluralista. Además de ser un atlas anatómico, la Constitución debe establecer y garantizar los derechos y libertades (Rousseau, 2013; Quiche, 2013:1-32). Este es el aspecto cualitativo de la legitimidad estatal,[2] en el sentido que toda creación cultural debe estar anclada a la dignidad humana, restringiendo el uso del poder político del Estado y dando voz a las diversidades. Limitar una fuerza y dejar que otras fluyan es la función más importante de la Constitución.

Dada la riqueza del tejido social, el Estado es un término difícil de abordar *in abstracto* y sólo asible cuando se emplea en casos concretos. Por tal motivo hablaremos de Colombia y Francia –un país del Sur y otro del Norte-, de su capacidad para preservar la aludida legitimidad estatal, comparando su Derecho Constitucional Positivo y aspectos concretos de sus mecanismos contenciosos de control de la ley. Ahora bien, es menester abordar cada uno de los términos del título del presente texto para esclarecer su propósito.

Para comenzar, veamos la palabra reforma. Su polisemia emparenta este término con la diosa Shiva, deidad que ignora la unidad y evoca una naturaleza múltiple, de cambio y preservación. La "reforma", así entendida, muestra dos rostros de su aplicación al Estado: la revolución y el Constitucionalismo (Raynaud, 2003:266-271).

El primero presupone acciones y fuerza masiva; marea de opiniones y consignas que muchas veces no llevan la nave a buen puerto, aunque da, eso sí, una voz potente y nítida a los sectores oprimidos. Por otra parte, avanzando por un camino oblicuo, el Constitucionalismo propicia la transmutación de las estructuras normativas preexistentes con la ayuda de mecanismos jurídicos (Chagnollaud, 2012; Cepeda Espinosa, 2004; García Villegas, 2001:478-483), asegurando una cierta nitidez en el mensaje que la sociedad exige a través de sus miembros. En este sentido, el Constitucionalismo propone, entonces, ser el vector de la reforma cada vez que se adopta una ley que desfigure contenido y forma de la Constitución (Santos, 2010:67-69). Así, el Constitucionalismo –*all'uso nostro*– es el empleo del Derecho Procesal Constitucional (DPC) para evitar que una ley desdibuje las bases del tejido cultural del Estado, más aún cuando irrespeta criterios éticos de su acción (Uprimny Yepes, 2001:296-300).

Episodios de este tipo son recurrentes frente a la crisis de esa ficción republicana llamada representación política. Para remediarla, el Derecho Positivo alberga una red de órganos y mecanismos. A estos los llamaremos, parafraseando tanto a Foucault como a Agamben

2 Una legitimidad cualitativa se contrapone a la legitimidad meramente cuantitativa, aquella descrita como numérica por Pierre Rosanvallon (2011:55-70).

(2007:20-21), Dispositivo[3] o –siendo más específicos– Dispositivos de Control Constitucional.

Viabilizar la comparación propuesta exige establecer las semejanzas en dos pasos y *medio*. Primero, Francia y Colombia poseen constituciones formales y rígidas. Segundo, cuentan con un Dispositivo donde hay, *primo*, un Órgano Constitucional con Funciones Jurisdiccionales (OCFJ) que funge como *Poder Conservador*. Estos son el Consejo Constitucional Francés (*Conseil*) y la Corte Constitucional Colombiana (la Corte). Y, *deuxio*, cuentan también con mecanismos procesales consagrados constitucionalmente para atacar la ley.

Y medio, se suma el elemento central del presente texto: aquella función puede ser desplegada a iniciativa de cualquier miembro de la sociedad. La garantía judicial entre quien reclama (Prieto Sanchís, 2013:27-30) y quien avala el respeto de la norma suprema conforma los vectores de la relación entre el OCFJ y la *norma normorum* que cimenta el Estado, tendiendo de esta forma un puente hacia las comunidades. Usar el Dispositivo y deshacerse de una ley inconstitucional es una alternativa a la Democracia Representativa, la cual –sofocada por sus crisis- disimula o pretende justificar la falta de identidad entre las necesidades sociales –harto variadas y complejas- y las castas tradicionales.

Dicho con otras palabras, la brecha entre *El país de Alicia* y este mundo parece más fácil de cerrar por medio de una Democracia Participativa. Sin embargo, los críticos de los Dispositivos conjuran la ausencia de legitimidad democrática –*i.e.*, cuantitativa– de estos como motivo suficiente para señalar una ruptura entre Estado y sociedad (Ferreras, 2012), pues temen que la creciente sed de participación lleve al supuesto "fin de la democracia" (Mathieu, 2014:1017-1018), palabras que mezclan nostalgia y hegemonía. Esta posición se cierra de cara a las alternativas ofrecidas desde el DPC; esas mismas que han solucionado los problemas múltiples en el Sur Global (Santos, 2001:85-150) y que hasta ahora se implementan en Francia. Analizar esta cuestión es la motivación del presente texto.

Determinemos entonces la fisionomía de dos mecanismos procesales de control constitucional (**Primero.**), comparando algunos de sus elementos (**Segundo.**), para sustentar, de este modo, su uso como forma alternativa de re-forma al Estado (**Tercero.**). Ha de aclarase que las últimas dos partes son armónicas, porque el Derecho Positivo fuerza a establecer un diálogo entre formalismo *a minima* –que se revela solo en términos de "mal necesario"- y la crítica dinámica.

3 Para construir esta noción fue importante la inspiración brindada por el filósofo italiano Giorgio Agamben (2007:20-21), quien define un dispositivo en estos términos: "¿Cuál es, en el caso del "dispositivo", este significado original? Está claro que el término, en su uso corriente como en aquel que propone Foucault, parece conducir a un cúmulo de prácticas y mecanismos (simplemente discursivo y no discursivo, jurídicos, técnicos y militares) que tienen por objetivo hacer frente a una urgencia en aras de producir un efecto más o menos inmediato." ("Quelle est, dans le cas du « dispositif », cette signification originale ? Il est clair que le terme, dans l'usage commun comme dans celui qu'en propose Foucault, semble renvoyer à une ensemble de pratiques et de mécanismes (tout uniment discursif et non discursif, juridiques, techniques et militaires) qui ont pour objectif de faire face à une urgence pour obtenir un effet plus ou moins immédiat." *Traducción propuesta por el autor del presente texto).

Primero. Fisionomías jurídicas con rasgos diferentes

Varios mecanismos garantizan la protección de la Constitución, pero "Ante la Ley" –como alguna vez escribió Kafka en su *milovaný Praha*- los más especializados son la *Consulta Prejudicial de Constitucionalidad* (*Question prioritaire de constitutionnalité*: QPC) y la Acción Directa de Inconstitucionalidad (ADI)[4], en Francia y Colombia, respectivamente. Según una categorización binaria fundada sobre el modelo americano o el europeo continental –visión perceptiblemente hegemónica- resulta difícil clasificarlos pues son ciertamente una compleja mezcla de ambos, el fruto de discusiones y experiencias dentro de cada Estado (Tusseau, 2009).

Por lo demás, cabe decir que el carácter esotérico del DPC hace que su desarrollo decaiga o mejore según la calidad del diálogo entre jueces, abogados y miembros de la sociedad (Le Monde Diplomatique, 2014) dentro del marco que impone la diversidad socio-cultural y los demás parámetros inscritos en la Constitución como vivencia.

Incentivadora de un tipo de humanismo, la segunda posguerra contribuyó al refinamiento de los instrumentos de control *a posteriori*. De ahí en adelante, los textos constitucionales parecen seguir los lineamientos trazados por los artículos 16 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, también el séptimo y octavo de la Declaración Universal 1948. Con estos se reforzó la supremacía constitucional y la promoción del respeto a los derechos (Maquardt, 2011).

Sin embargo, Colombia y Francia parecen sustraerse de esta "ola". Primero, Francia no adquiere su control *a posteriori* sino hasta entrado el siglo XXI, en el 2010. Segundo, Colombia ya había adquirido y definido el suyo a principios del siglo XX, en 1910. Entonces, podría decirse que un siglo separa su respectivo "Big-Bang constitucional" (Rousseau, 2009) con la introducción del carácter popular del control de leyes; hito importantísimo, pues por primera vez se abre la posibilidad de oír la voz de los miembros de comunidades y sectores marginalizados por el uso hegemónico del DPC.

Francia se inicia en el control *a posteriori* con la Ley Constitucional n°2008-724, del 23 de julio del 2008, agregando el artículo 61-1 a la Constitución de 1958, el cual enmarca la QPC. Aunque esta no adquiere su verdadera dimensión sino con la Ley Orgánica del 10 de diciembre del 2009, la cual entra en vigor el 1 de marzo del 2010, con revisión previa del *Conseil* (n°2009-595 DC, del 3 de diciembre del 2009). Por su parte, Colombia tiene una cultura del control constitucional que ha ido intensificándose desde la aparición de las primeras constituciones escritas, entre 1811 y 1815 (Dávila y Uribe, 2012; Gómez, 2007).

4 El término ADI es preferido frente al de "Acción Pública de Inconstitucionalidad", el cual está presente en el Decreto 2067 de 1991. Si bien la acción es "pública", no es la única; *e.g.*, la Acción de Tutela y las acciones de administrativas. Por otra parte, la ley 270 del 7 de marzo de 1996, ley Estatutaria de la Administración de Justicia, estableció que este mecanismo lleva el nombre de "acción de nulidad por inconstitucionalidad", según los términos de los artículos 37-9, 43 y 49. Por tales motivos, consideramos más "directo" usar la sigla ADI, pues designa el carácter concreto de la acción colombiana *sub examine*.

Luego, fueron consolidándose poco a poco: primero en 1863, con la Constitución de Rionegro; y, segundo, en los albores del siglo XX, cuando el Acto Legislativo 03 de 1910 (AL03) modificó la Constitución de 1886, añadiendo la Acción de Inexequibilidad (Constaín, 1959:421-431; Pombo y Guerra, 1951). Estos hechos, más o menos aislados, lograron transformarse en un rasgo característico del Derecho Constitucional Colombiano hasta su cristalización en 1991. La ADI, por su parte, se enmarca en el artículo constitucional 241, desarrollado *in extenso* por el Decreto 2067 del mismo año y en la jurisprudencia de la Corte, órgano que desde su creación ha intentado estar en sintonía con el Constitucionalismo Transformador (Uprimny Yepes, 2001:261-315).

Volviendo a territorio galo, en términos de control *a posteriori*, la reforma constitucional francesa de 2008 introdujo cuatro modificaciones, donde dos artículos agregan un nuevo mecanismo al Dispositivo preexistente. El primero plasmó la anatomía y la mecánica del control (artículo 61-1); el segundo, su aplicación en el tiempo (artículo 62). Esto contrasta con la obra del constituyente colombiano de 1991 donde dos de siete artículos dedicados al Dispositivo hablan de la ADI. Se suma el numeral 6 del artículo 40, que da un matiz político al DPC: fija el uso de mecanismos para la defensa de la norma suprema como alternativa para hacer efectivo el derecho de participación política. Esta habilitación explícita marca una diferencia entre Francia y Colombia.

Veamos ahora las disposiciones más relevantes antes de pasar al análisis comparado. Primero, el artículo 61-1 de la Constitución Francesa de 1958 consagra el control *a posteriori* en los siguientes términos:

> Cuando durante una instancia judicial en curso, se señale que una disposición legal atente contra los derechos y libertades garantizados por la Constitución, el Consejo constitucional podrá ser requerido por este motivo, tras la remisión del Consejo de Estado o la Corte de Casación que se pronuncia en un plazo determinado.-La ley orgánica determina las condiciones para la aplicación del presente artículo[5].

Segundo, la Constitución Colombiana de 1991 lo hace a través del numeral 4 del artículo 241:

> A la Corte Constitucional se le confía la guarda de la integridad y supremacía de la Constitución, en los estrictos y precisos términos de este artículo. Con tal fin, cumplirá las siguientes funciones:
>
> (…)

5 La traducción al castellano es propuesta por el autor del presente texto. El texto original se transcribe a continuación: «Lorsque, à l'occasion d'une instance en cours devant une juridiction, il est soutenu qu'une disposition législative porte atteinte aux droits et libertés que la Constitution garantit, le Conseil constitutionnel peut être saisi de cette question sur renvoi du Conseil d'État ou de la Cour de cassation qui se prononce dans un délai déterminé. - Une loi organique détermine les conditions d'application du présent article.».

4. Decidir sobre las demandas de inconstitucionalidad que presenten los ciudadanos contra las leyes, tanto por su contenido material como por vicios de procedimiento en su formación.

Cada una de estas disposiciones proporciona claves que vinculan el DPC a la reforma del Estado en términos que pueden conducir al reconocimiento y respeto de la riqueza socio-cultural a través de la actividad contenciosa. Vale la pena decir que, en adelante, entramos en la comparación de los Dispositivos para poder vislumbrar que la lucha por reformar el Estado se ejerce desde la ADI y la QPC. Tal y como se enunció en el umbral del presente texto, esta perspectiva construye el diálogo entre el formalismo que siempre se le achaca al análisis jurídico y la crítica que lo dinamiza.

Segundo. Comparación y elementos de los mecanismos de control *a posteriori*

Ciertos aspectos comunes merecen una atención particular ya que resumen las intersecciones del Constitucionalismo Francés y Colombiano. Hablamos pues del modo de ejercer el control (A.), de su objeto (B.), de la legitimidad en la causa (C.) y del interés para usar el dicho control (D.). Estos son arietes que abren puertas hacia otros aspectos.

A. ¿Cómo puede ejercerse el control? El modo admite dos respuestas, una por país: incidente (Cartier, 2013:54-55) y acción directa. En Francia un proceso judicial es la condición *sine qua non* en una QPC frente al *Conseil*. Pasa previamente por alguna de las cortes supremas de los órdenes de jurisdicción (*La dualité de juridictions en France et à l'étranger…*, 1990): Consejo de Estado y Corte de *Cassation*. A esto se le conoce como "doble filtro" (*double filtrage*).

El peculiar diseño de la QPC hace que el control sea indirecto, mas no propiamente difuso. Colombia; *e.g.*, sí cuenta con un sistema difuso además de su versión concentrada, dando pie a que la ADI tenga *un* juez natural: la Corte. Su control es directo y sin más filtros que las formalidades exigidas en las normas que conforman el Orden Constitucional.[6] Así, el *double filtrage* francés propicia un control de tipo incidental, similar al italiano (Santolini, 2013). De ahí que haya sido a partir de la QPC –sin menospreciar el legado de la Corte de Estrasburgo (Jaureguiberry, 2013)– que la cultura constitucional francesa exorciza parcialmente su histórica *Dikastofobia*, secuela del abuso de los Parlamentos del *Ancien Régime* (Di Donato, 2003). Este problema, dicho sea de paso, Colombia lo superó desde 1910, cuando el AL03 revirtió la supremacía legislativa propulsada por la Ley 153 de 1887.

B. El objeto del control es otra semejanza entre Francia y Colombia. Ambos persiguen la ley. Y teniendo en cuenta que esto ya se abordó con suficiencia, habrá que pasar hacia su declinación: los efectos. Si la ley es controlada, ¿a qué conlleva estotro? Esta es la duda conductora hacia una nueva semejanza.

6 Para saber más sobre el concepto de Orden Constitucional, v. Le Divellec, 2008:147-158.

De los efectos que pueden producir la QPC y la ADI diremos –para comenzar– que la Constitución Francesa los prevé, así como también algunas pautas generales para la aplicación en el tiempo de su mecanismo de control constitucional (Disant, 2011:342-368). Ambos elementos están consignados en el artículo 62 en los siguientes términos: "Una disposición declarada inconstitucional con base al artículo 61-1 será abrogada a partir de la publicación de la decisión del Consejo constitucional o de una fecha ulterior fijada en dicha decisión."[7]

Primero, la abrogación es la sanción prevista para toda ley contraria a la Constitución. Segundo, la dimensión temporal de la QPC fue también tenida en cuenta. Por su parte, en Colombia se adoptó el término inexequibilidad, según puede apreciarse, por ejemplo, en el segundo parágrafo del artículo 243 y otras disposiciones del capítulo: "Ninguna autoridad podrá reproducir el contenido material del acto jurídico declarado inexequible por razones de fondo, mientras subsistan en la Carta las disposiciones que sirvieron para hacer la confrontación entre la norma ordinaria y la Constitución".

La abrogación, a la luz del derecho francés, es la cesación de los efectos de una norma jurídica, generalmente en virtud de una nueva que toma su lugar. La aplicación efectiva de la QPC produce los efectos de la derogación, sin que haya lugar a que una nueva norma sea dictada. Ciertamente, este término en lengua francesa significa apartarse de o establecer algo contrario, contrario de aquello que se confronta (Thomas-Taillandier, 2014:17). Si es que no es idéntico, a este respecto hay que agregar que el término en lengua castellana no está lejos. De ahí que pueda entenderse de la misma manera.

Sin embargo, el Derecho Positivo en Colombia fundamenta la ejecución de la ADI sobre la palabra inexequibilidad, que quiere decir –*verbi gratia*– inejecutable, irrealizable (Chinchilla, 2010). Allende su etimología, ambos términos conducen a la extinción *ex nunc* de la norma demandada con efectos *erga omnes*. Además, no sobra recordar que esto ya se venía llevando a cabo por otros medios; *e.g.*, el control *a priori*, el control de convencionalidad (*contrôle de conventionnalité*) y la excepción de inconstitucionalidad; el primero en ambos, el segundo y el tercero, en Francia y en Colombia respectivamente. Estos son mecanismos de control que 'conviven' con los aquí examinados. Dicho esto, surge la pregunta: ¿Cuál es la relevancia de la QPC y la ADI?

Primero, el control *a priori* en Francia y Colombia es parte del proceso de formación de la ley, un paso más para promulgarla (Pasquino, 2013:138). En este hay injerencia exclusiva de los actores políticos tradicionales. Así, los individuos comunes y corrientes quedan sepultados por la ficción de la representación, cuya decadencia se refleja en el abstencionismo en los comicios; en la amenaza creciente de movimientos y partidos políticos de extrema derecha en Europa; en la persistencia de fenómenos como la Parapolítica en Colombia y en la

7 Constitución Política de Francia del 4 de octubre de 1958, artículo 62. […] Une disposition déclarée inconstitutionnelle sur le fondement de l'article 61-1 est abrogée à compter de la publication de la décision du Conseil constitutionnel ou d'une date ultérieure fixée par cette décision. (*La traducción de esta disposición al castellano es propuesta por autor del presente texto).

insatisfacción mostrada a través del Paro Nacional Agrario, en 2013.

Segundo, la excepción de inconstitucionalidad existe solo en Colombia, pues la cultura jurídica francesa no ha permitido derivarla de la supremacía de la Constitución (Sauvé, 2014). Aunque sería injusto obviar que se introdujo indirectamente con el recurso individual ante la Corte de Estrasburgo bajo el término *contrôle de conventionnalité*. El control de constitucionalidad en Francia debe ser visto como una evolución de largo aliento, *magister dixit*, Elisabeth Zoller *dixit*. Aquel control hace referencia a tratados de derechos humanos ratificados por Francia (Costa, 2013). Entonces, se hace imperativo decir que la excepción está inscrita en el control difuso y concreto, con efectos *inter partes,* pese a que tal denominación admita críticas (Gay, 2014:659).

Aclarando entonces, diremos que la QPC y la ADI, al contrario de los mecanismos recientemente aludidos, tienen mayor impacto sobre la vida pública; el control *a priori* no dista mucho de un cónclave y la excepción de inconstitucionalidad reporta beneficios estrictamente personales, *inter partes*. Ambos contribuyen de forma más o menos marginal a resolver ciertos problemas –sociales, personales y estatales-, pero no a reformar el Estado y en su interacción con las diversas capas de la sociedad. Sólo los mecanismos *sub examine* parecen brindar soluciones efectivas a problemas generados por las deformaciones causadas por la ley.

C. La legitimidad en la causa es otro elemento importante ¿Quién exige el control? Francia y Colombia difieren sobre este punto. Primero, el artículo 61-1 establece una legitimidad por activa bastante opaca, ya que no dice *quién*, sino *cuándo*. La norma fija la oportunidad para señalar "*que una disposición legal atente contra los derechos y libertades garantizados por la Constitución*". Esta opacidad da pie a que la QPC quede en manos del *justiciable*, un sujeto puramente circunstancial. En cambio, la Constitución Colombiana consagró explícitamente que fuera el ciudadano quien denuncie cuando se legisla contra los designios del Constituyente.

Ahora bien, si el rigor del *logos* es inherente al Derecho, entonces conservemos una interpretación restrictiva del término ciudadano, comparándola luego con la de justiciable. Ciudadanía designa la pertenencia y participación al interior de una comunidad política (Bickel, 2007), capacidad de empoderamiento a través del goce de derechos (Borges e Maschietto, 2014); *i.e.*, un vínculo jurídico-político entre un miembro de la sociedad y el Estado. Paralelo a esto, la cualidad de justiciable se deriva de un proceso judicial; el vínculo es entre individuo y objeto del litigio. Ambas generan obligaciones y derechos, pero una es condición originaria y la otra es adquirida o generada.

Así entonces, el derecho a utilizar la QPC nace de un litigio cuya decisión final no ha sido aún proferida, y aquel que habilita la ADI emana del mero de hecho de ser ciudadano colombiano. Habrá que agregar que en Francia todos pueden ser partes dentro de un pleito

judicial; congoleses, afganos, paraguayos y colombianos, todos por igual; todos por igual pueden solicitar al *Conseil* la defensa de derechos y libertades que la Constitución garantiza. Esto no los hace ciudadanos franceses, pero les brinda la capacidad de proponer reformas a la dinámica estatal.

La carga semántica de los términos sugiere que el DPC pude llegar a introducir cambios profundos en las relaciones sociedad-Estado, hasta el punto de invertir los términos de creación de normas. Se da pie así a una interacción que determina las condiciones de aplicación del derecho, sin que necesariamente sea producto de la representación política. La carga semántica de los términos tratados también conduce a indagar sobre la causa efectiva del control.

D. Por último, ¿qué interés puede tener quien está legitimado? La protección de unos derechos. Esta parece la respuesta. Desde lo puramente formal, el artículo 61-1 da instrucciones precisas: consagra el derecho de reclamar la protección durante una audiencia juridicial. Del lado del derecho colombiano, el margen de maniobra es amplio: la inconstitucionalidad de una ley puede ser demandada por vicios de forma o aludiendo a su contenido; el artículo 241-4 distingue entre control formal y control material.

Sin embargo, el *leitmotiv* de los Dispositivos es ofrecer protección al contenido material de la Constitución. Primero, la QPC protege los derechos constitucionales, aunque esta norma no consagre explícitamente ninguno (Disant, 2011:57-91). Segundo, la ADI está calibrada para eliminar la legislación que desconozca la sustancia de la Constitución.[8]

Hay que agregar que en Francia la ausencia de parte dogmática en el texto constitucional forzó al *Conseil* desde los años 70 a utilizar técnicas integradoras de textos *supra-legales* (Boudou, 2014). Colombia, por su parte, no solamente adoptó este ingenioso artefacto llamado *Bloque de constitutionnalité* –tanto en su derecho positivo constitucional como a través de la jurisprudencia de la Corte Constitucional (Uprimny, 2008)–, sino que también posee una parte dogmática generosa.

Tercero. Proponiendo una crítica dinámica desde el Constitucionalismo a la reforma del Estado

A partir de este punto hay que conjugar los elementos comparados con el Constitucionalismo Transformador, y reforzar los indicios que permiten pensar que el DPC introduce una cierta lógica contra-hegemónica, la cual garantiza un espacio de respeto a todos los matices de la sociedad por parte del Estado. Mecanismos típicamente liberales –individualistas *prima facie*- como la QPC y la ADI pueden ser vectores de una crítica anti-hegemónica, a pesar de sí y según el uso dado.

Entre los elementos comparados puede resaltarse que la parte activa es el eje de la

8 Bien podríamos creer que la diferencia está fundada en el *estilo* de las constituciones (Le Divellec, 2013).

comunicación entre Estado y sociedad; es decir, aquel que permite, *all'uso nostro*, reformar el Estado. En Francia, pareciese que la QPC se proyecta desde lo estrictamente personal: un justiciable defiende sus intereses, un incidente transmite su clamor ante el *Conseil* y su queja sobre un punto de derecho muy concreto adopta los matices del Constitucionalismo. El contraste con la ADI proporciona un medio de expresión política en un proceso judicial independiente ante la Corte. Sin embargo, prima la impresión causada por los ángulos de amplitud diferentes de cada concepto.

Aquí, el Constitucionalismo Transformador se muestra al nivel de quién puede servirse de él: en Francia, el concepto de justiciable es lo suficientemente amplio como para dar cabida a todas y cada una de las capas de la sociedad. Por el contrario, el ciudadano –concepto axial en la ADI- puede ser restrictivo, pero tiene una significación política importante. No obstante, no puede dejar de observarse que los efectos son los mismos: introducción de cambios al interior del Estado a través del DPC. En ambos casos, sus efectos son *erga omnes* aunque sus medios difieran y no *sólo* un poco.

El *Conseil* examina una QPC una vez pasado el *double filtrage* y cumplidos tres requisitos: que la ley atacada se aplique al proceso principal donde se suscitó la duda sobre la constitucionalidad de una disposición legal, que la consulta sea relevante y que la consulta de constitucionalidad no haya sido abordada previamente, que sea nueva (Disant, 2011:183-246). Esta serie de reglas calibra las consecuencias del fallo y abre, entonces, un espacio de libertad específico para la política jurisprudencial. Ahora bien, por su parte, la ADI permite una comunicación más fluida –sin intermediarios- entre ciudadano y Corte. El primero goza de mayor discrecionalidad. Así entonces, la QPC se muestra más técnica o formalista: el Dispositivo francés racionaliza la comunicación, creando un vínculo dialógico entre el justiciable y varias capas del tejido del poder judicial por medio del *filtrage*, antes de llegar al *Conseil*. No así la ADI.

Hay una tendencia marcada hacia el formalismo que se esconde en los pliegues del Derecho Constitucional Francés (Baranger, 2012:11-12), y dicha situación permite decir que el DPC del Sur cuenta con mayor libertad porque la Corte tiene un amplio margen de maniobra para malear el orden jurídico al fragor del proceso de inconstitucionalidad. Además, esto tiene un gran impacto al modular los efectos del fallo (Solano González, 2007) y en asuntos de interés macroeconómico, ambiental, social, humano en general (Alviar García, 2007:495-518).

A pesar de las diferencias, en ambos Dispositivos dormita la semilla de la autorreflexión estatal propuesta desde posiciones no privilegiadas o, casi por definición, contra-hegemónicas (Rodríguez Peñaranda, 2000:241-247). El sentido del texto constitucional y el rumbo que toma no está sujeto únicamente a instancias en las altas esferas del poder político, sino que se plantean desde un nivel o una óptica que bien podría llamarse horizontal; es decir, a partir de una dinámica dialógica donde miembros de comunidades interesadas pueden exponer su punto de vista sin tener que esperar los comicios, como quien espera a *Godot*.

No obstante, recordemos que se trata de re-formar el Estado preservando y enriqueciendo el contenido de la Constitución frente a leyes que la desdibujan. Para atender a tal fin se precisa una paradoja: mecanismos *sólidos* que permitan *malear* el sistema jurídico entre las manos de la justicia constitucional (Santos, 2001:184-204). Es cierto que el control *a posteriori* en manos de las *células del Soberano* –y no de sus representantes– puede ser más concienzudo. Así pues, el sistema de *double filtrage* no puede tildarse, *per se*, de obstáculo: es una herramienta reflexiva, llamada a encauzar las repercusiones que conlleva la desaparición de una ley, de una reforma que resulta ser el fruto del DPC.

Aquí tenemos, de un lado, la razón efectiva del sujeto activo y, del otro, el rol desempeñado por el OCFJ como contrapoder (Burdeau: 332-334). La imagen es clara. Con este proceder se abre el espacio para que una sociedad en pleno esplendor de su complejidad pueda contrarrestar los efectos dañinos que pueden llegar a ejercer los poderes tradicionales. El Dispositivo en el control *a posteriori* debe conjugar el valor de diferentes comunidades y culturas en una sociedad, el deber ciudadano y la ambición personal.

Esto permite posar la mirada sobre el sujeto activo. Desde la aparición de la QPC, en Francia, algunos sectores de la doctrina y de la esfera política vieron una oportunidad de darle poderes al ciudadano para reclamar sus derechos constitucionales (Duhamel, 2011), mas la estructura fue edificada sobre el justiciable. ¿Cómo interpretar los anhelos y la práctica? ¿Han introducido o están introduciendo en Francia –sin querer tal vez– una ciudadanía contenciosa? En Colombia, desde 1991, la actividad de la Corte ha intentado mantener en sintonía la vida como tal y la vida puramente institucional con la Constitución (Santos, 2010:161ss). La hoguera que ilumina el rostro humano del Derecho Constitucional ha sido el DPC.

En este orden de ideas, no es extraño pensar que el entusiasmo puesto en la QPC francesa es igual al que tenía Colombia hace 23 años, con su flamante Constitución. La gran entrada de un mecanismo que introduce al Dispositivo de control *all'uso nostro* da rienda suelta a una transformación a través del DPC. El peso del *Leviatán* está siendo alivianado con las recientes jurisprudencias de la *Garde à vue* (Décision n° 2010-14/22 QPC du 30 juillet 2010), la hospitalización forzada (Décision n° 2010-71 QPC du 26 novembre 2010) e inclusive los progresos reservados en materia de protección del medio ambiente (Huglo, 2014).

Bajo el prisma del Constitucionalismo Transformador, Francia, un país del Norte, acoge el exotismo que representa la alianza entre OCFJ y miembros de la sociedad materializando así el cambio. El término exotismo cabe porque es algo que ha venido haciendo carrera en países del Sur global con éxito (Comisión Internacional de Juristas, 2010). Esto debería ser más relevante para los ciudadanos –el δῆμος con un sentido actualizado: las comunidades y cualquier otra forma de manifestación social no institucional- llamados a utilizar los Dispositivos, que el hecho de servirse de sus representantes. Semilla de reforma. De este modo, se agudiza la crisis de la representación política y se solidifica una relación alternativa

entre Estado y sociedad, con miras a repensar o adecuar la estructura del primero a la segunda.

Aunado a nuestro propósito habrá que anotar que la frase "*L'État, c'est moi*" encarna la lógica del Absolutismo –repetida hasta la saciedad por las acciones y omisiones de los agentes del Norte hegemónico- hoy por hoy sincronizada con una Democracia Representativa en crisis; crisis que además es resaltada por la necesidad de la existencia de mecanismos como la QPC y la ADI; crisis que se acentúa con el éxito de estos mecanismos frente a la proliferación de leyes que deforman los textos constitucionales –y con ellos su contenido- a ambos lados del Océano Atlántico.

Mas la frase "*L'État, c'est toi*" –allende su proveniencia- la subvierte, realzando el rol renovador que pueden darle los miembros de comunidades dentro de una sociedad abierta e incluyente –ese "*toi*" intemporal e impersonal– dentro del sistema jurídico, donde una Constitución ampliada y diversificada por un Dispositivo de control deviene el *Deus ex machina* del Estado, cuyas riendas pueden ser –ahora y más que nunca- tiradas por cada uno de nosotros: *L'État, c'est nous*, el Estado vuelve a la sociedad en un sentido no totalitario.

De cara a los constantes intentos de los poderes del legislador por hacer exigua la norma fundamental, la Corte y el *Conseil* Francés –más recientemente- deben transformarse en el principal aliado de los miembros de las comunidades que quieran desempeñar un rol activo y construir una noción nueva de la ciudadanía, ligada a lo contencioso y siempre presta a defender los valores de la inclusión social, la diversidad y el pluralismo.

Así, el corazón que marca las palpitaciones del devenir de la re-forma al Estado es animado por la protección de intereses diversos dentro del diálogo entre comunidades, individuos e instituciones que condicionan la defensa no sólo de la integridad del texto constitucional sino de la construcción de un sistema jurídico incluyente. Así, los mecanismos de control *a posteriori* de la constitucionalidad de las leyes conducen, primero, a la formación de una ciudadanía contenciosa que cuenta con armas para hacer respetar sus derechos y libertades dentro del Constitucionalismo Transformador –*i.e.*, combativo en cuanto a abrir la fronteras se trata (Santos, 2010: 67)-. Y, segundo, estas mismas armas sirven para detener el *loop hipnótico* del "efecto espejo" de la ideología legitimadora de posturas hegemónicas (Herrera Flores, 2006), trayendo finalmente a la sociedad compleja e incluyente el solaz.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Tradução de Martin Rueff. París: Rivage Poche.

Alviar García, Helena (2007), "Uso y límites de la acción pública de inconstitucionalidad en Colombia", *in* Manuel José Cepeda; Eduardo Montealegre (org.), *Teoría constitucional y política pública. Bases críticas para una discusión*. Bogotá: Universidad Externado de

Colombia, 477-519.

Baranger, Denis (2012), «Sur la manière française de rendre la justice constitutionnelle. Motivations et raisons politiques ans la jurisprudence du Conseil constitutionnel», *Jus Politicum-Revue de Droit politique*, 7. Consultado a 28.02.2015 em http://juspoliticum.com/Sur-la-maniere-francaise-de-rendre.html.

Bickel, Jean-François (2007), "Significations, Histoire et Renouvellement de la Citoyenneté", *Gérontologie et société*, 120, 11-28.

Borges Marisa; Maschietto, Roberta Holanda (2014), "Cidadania e empoderamento local em contextos de consolidação da paz", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 105, 65-84.

Boudou, Guillaume (2014), "Autopsie de la décision du Conseil constitutionnel du 16 juillet 1971 sur la liberté d'association", *Revue française de droit constitutionnel*, 97, 5-120.

Burdeau, Georges (1983), *Traité de science politique. Le statut du pouvoir dans l'État*. París: Librairie générale de droit et de jurisprudence, tomo IV, 648 [3.ª ed.].

Cartier, Emmanuel (org.) (2013), *La QPC, le procès et ses juges: L'impact sur le procès et l'architecture juridictionnelle*. París: Dalloz.

Cepeda Espinoza, Manuel José (2004), "The Origin, Role, and Impact of The Colombian Constitutional Court", *Washington University Global Studies Law Review*, 3, 529-700.

Chagnollaud, Dominique (2012), "Les techiques de contrôle», *in* Troper, Michel; Chagnollaud, Dominique (org.), *Traité international de droit constitutionnel*. *Suprématie de la Constitution*. París: Dalloz, 147-168.

Chinchilla Herrera, Tulio (2010), «Concepciones sobre el Juez Constitucional en la Reforma de 1910: una cuestion de confianza», *Diálogos de Derecho y Política. Revista electrónica*. Medellín: Universidad de Antioquia, 3. Consultado a 28.02.2015 em http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/issue/view/544/showToc

Constaín, Alfredo (1959), *Elementos de derecho constitucional*, Bogotá: Temis.

Constitución política de la República de Colombia del 4 de julio de 1991. Gaceta Constitucional n° 127 del 10 de diciembre 1991.

Constitución Política de la República Francesa del 4 de octubre 1958, modificada por la Ley constitucional n° 2008-724 del 23 de julio de 2008. Diario Oficial n° 0171 del 24 de julio de 2008.

Costa, Jean-Paul (2013), *La Cour européenne des droits de l'homme. Des juges pour la liberté*. París: Dalloz.

Dávila Cruz, Carlos Alberto; Uribe Restrepo, Esteban (2012), "El Control Constitucional En

Doscientos Años de Vida Republicana", *in* Ciencia Política Constitucional. México D.F.: Editorial Porrua, 293-327.

Di Donato, Francesco (2003), *L'ideologia dei robins nella Francia dei Lumi: costituzionalismo e assolutismo nell'esperienza politico-istituzionale della magistratura di antico regime*, *1715-1788*. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane.

Disant, Mathieu (2011), *Droit de la question prioritaire de constitutionnalité: Cadre juridique, pratiques jurisprudentielles*. Rueil-Malmaison: Lamy.

Duhamel, Olivier (2011), "La QPC et les citoyens", *Revue Pouvoirs*, 137, 183-191.

Ferreras Comela, Victor (2012), "Est-il légitime de contrôle la constitutionnelité des lois ?", *in* Michel Troper; Dominique Chagnollaud (org.), *Traité internationale de droit constitutionnel. La suprématie de la Constitution*. París: Dalloz, 69-105.

García Villegas, Mauricio (2001), "Derechos sociales y necesidades políticas. La eficacia judicial de los derechos sociales en el constitucionalismo colombiano", *in* Boaventura de Sousa Santos; Mauricio García Villegas (org), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores, tomo I, 455-484.

Gay, Laurence (org) (2014), *La QPC vue du droit comparé*. Bruselas: Bruyant.

Gómez Serrano, Laureano (2007), *El control constitucional en Colombia. Evolución histórica* (2eéd.). Bogotá: Ediciones Doctrina y Ley Ltda.

Herrera Flores, Joaquín (2006), "Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra: Univerisdade de Coimbra, 75, 21-40. (http://rccs.revues.org/897).

Huglo Christian (2014), "La QPC : quelle utilisation en droit de l'environnement ? (avertissement)", *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, 43(2), 57-71.

Jaureguiberry, Arnaud (2013), "L'influence des droits fondamentaux européens sur le contrôle a posteriori", *Revue française de droit administratif* (RFDA), 1, 10-37.

La dualité de juridictions en France et à l'étranger : Bicentenaire de la loi des 16-24 août 1790. Unité ou dualité de juridiction à l'étranger (1990). París: Sirey, Dossiers et documents de la revue française de droit administratif, 212.

Le Divellec, Armel (2008), "*Un ordre constitutionnel confus. Indicibilité et incertitudes de la Constitution française*", *in* Chagnollaud, Dominique (org.), *Les 50 ans de la Constitution. 1958-2008*. París: Litec, LexisNexis, 147-158.

Le Divellec, Armel (2013), "Le style des constitutions écrites dans l'histoire moderne. Une

esquisse sur les trois types de l'écriture constitutionnelle (XVIIe - XXe siècles)", *Jus Politicum. Revue de Droit politique*, 10. Versão eletrónica, consultado a 28.02.2015, em http://www.juspoliticum.com/Le-style-des-constitutions-ecrites,738.html

Le Monde Diplomatique – M Blogs (2014), "Dominique Rousseau : pourquoi il faut supprimer le Conseil d'État (et le ministère de la justice par la même occasion)". Página consultada a 28.09.2014, em http://libertes.blog.lemonde.fr/2014/06/09/dominique-rousseau-pourquoi-il-faut-supprimer-le-conseil-detat-et-le-ministere-de-la-justice-par-la-meme-occasion/.

Los Tribunales y la Exigibilidad Legal de la los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Experiencias Comparadas de Justicialidad (2010). Ginebra: Comisión Internacional de Juristas, 2, 138.

Marquardt, Bernd (2011), *Dos siglos de derechos fundamentales en Hispanoamérica (1810-2008)*. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia.

Mathieu, Bertrand (2014), «La Constitution cadre et miroir des Mutations de la société», *Revue française de droit constitutionnel*, 100, 1011-1019.

Pasquino, Pasquale (2013), "Rapport de Pasquale Pasquino", *in* Cohen, Mathilde; Pasquino, Pasquale, *La motivation des décisions de justice, entre épistémologie sociale et théorie du droit : le cas des cours souveraines et des cours constitutionnelles rapport final*. París: Centre de théorie et d'analyse du Droit-Nanterre, Mission de recherche Droit et justice, 128-162.

Pombo, Manuel Antonio; Guerra, José Joaquín (1951), *Constitución de la Republica de Colombia (1886), in* Constituciones de Colombia. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Biblioteca Popular de la Cultura Colombiana, IV, 194-374. Versão eletrónica, consultada a 24.09.2014, em www.bdigital.unal.edu.co/224/#sthash.79oeJzui.dpuf

Prieto Sanchís, Luis (2013), *El constitucionalismo de los derechos: Ensayos de filosofía jurídica*. Madrid: Trotta.

Quiche Ramírez, Manuel Fernando (2013), *El control de constitucionalidad*. Bogotá: Editorial del Rosario.

Raynaud, Philippe (2003), "Constitutionnalisme", *in* Alland, Denis y Rials, Stéphane (org.), *Dictionnaire de la culture juridique*. París: Presses univesitaires françaises – Lamy, 266-271.

Rodríguez Peñaranda, María Luisa (2000), "La "dificultad contra-mayoritaria" en el caso colombiano. Acción pública de inconstitucionalidad y democracia participativa", *Revista Derecho del Estado*, 8, 2000.

Rosanvallon, Pierre (2011), *La société des égaux*. París: Éditions du Seuil.

Rousseau, Dominique (2009), "La question prejudicielle de constitutionnalite : un big bang juridictionnel", *Revue du Droit public et de la Science politique en France et à l'étranger,* 3,

631-644.

Rousseau, Dominique (2013), *Droit du contentieux constitutionnel*. París: Montchrestien.

Santolini, Thierry (2013), "La question prioritaire de constitutionnalité au regard du droit comparé", *Revue française de droit constitutionnel* (RFDC), 93, 83-105.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), *Pela mão de Alice : o social e o político na pós-modernidade (10ª ed.)*. San Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo XXI-Siglo del Hombre-Universidad de los Andes.

Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Los paisajes de la justicia en las sociedades contemporáneas", *in* Boaventura de Sousa Santos; Mauricio García Villegas (org), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores, tomo I, 85-150.

Sauvé, Jean Marc (2014), "Justice administrative et État de droit", *Discours & Interventions -Institut d'Études Juridiques de la Université Panthéon-Assas*. Consultada a 24.09.2014, em http://www.conseil-etat.fr/fr/discours-et-interventions/justice-administrative-et-etat-de-droit-k9w-kk5.html

Solano González (2007), "La modulación de los efectos de la sentencia de constitucionalidad en la jurisprudencia de la Corte Constitucional", *in* Manuel José Cepeda; Eduardo Montealegre (org.), *Teoría constitucional y política pública. Bases críticas para una discusión*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 521-614.

Thomas-Taillandier, Delphine (2014), *Contribution à l'étude des procédures pénales dérogatoires*. Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille.

Tusseau, Guillaume (2009), *Contre les «modèles» de justice constitutionelle / Modelli di giustizia costituzionale: essai de critique méthodologique saggio di critica metodologica*. Bolognia, Bolonia University Press.

Uprimny Yepes, Rodrigo (2001), "Las transformaciones de la administración de justicia en Colombia", *in* Boaventura de Sousa Santos; Mauricio García Villegas (org), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores, tomo I, 261-316.

Uprimny Yepes, Rodrigo (2008), *Bloque de Constitucionalidad, Derechos Humanos y Proceso Penal*. Bogotá: Consejo Superior de la Judicatura, Escuela Judicial "Rodriga Lara Bonilla".

Intercultura e Epistemologias do Sul - uma proposta de Educação nos Trópicos

Valdo Barcelos[1]

Resumo

A proposta denominada *Uma Educação nos Trópicos*, tem como referência epistemológica os pressupostos filosóficos da Antropofagia Cultural Brasileira, Pós-Semana de Arte Moderna-1922. Esta alternativa busca contribuir com a construção de outras epistemologias a partir do Sul. A realização desta *Educação nos Trópicos,* depende da reflexão que fizermos e das ações que implementarmos por meio de nossas práticas interculturais. Podemos não saber, exatamente, os caminhos que nos levarão a esta *Educação nos Trópicos*. Porém, já conhecemos o mapa dos caminhos que não desejamos mais percorrer. Esta proposta encontra-se aberta às contribuições de daqueles que acreditam que outra ação educativa é possível e que ela pode ter origem no diálogo antropofágico e intercultural**,** num contexto de descolonização de saberes numa relação Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul"

Palavras-Chave: Interculturalidade – Antropofagia Cultural Brasileira – Educação nos Trópicos – Epistemologias do Sul.

Abstract

The proposal named *An Education In The Tropics*, has as its epistemological reference the philosophical assumptions of the Brazilian Cultural Anthropophagy, after the Modern Art Week-1922. This alternative seeks to contribute with the development of other epistemologies from the South. The accomplishment of this *Education in The Tropics* depends on the reflections we make and the actions we implement through our intercultural practices. We may not know exactly the paths that will lead us to this *Education in the Tropics*. However, we already know the map of the paths we do no longer wish to cover. This proposal finds itself open to the constributions of those who believe that another educational action is possible, and that it may have its origins in the anthropophagic and intercultural dialogue, in a context of decolonization of the knowledge in a relation South-South, South-North and North-South.

Keywords: Interculturality – Brazilian Cultural Anthropophagy – Education in the Tropics – Southern Epistemologies

---

1 Professor. Associado da UFSM-CE-PPGE-Pesquisador Produtividade 1-CNPq-Pós-Dr. em Antropofagia Cultural Brasileira – Professor Conferencista Convidado Instituto PIAGET-Portugal. Prof. Visitante INPA-(Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia)-Consultor do Programa Iberoamericano de Ciência e Tecnologia para el Desarrollo (CYTED-OEA, CEPAL, BID-UNESCO). Consultor MEC-MMA-Brasil.

Introdução

"O Brasil não é um país para principiantes"

(Maestro Tom Jobim).

O Brasil é um país de paradoxos. Vivemos num país que está entre as oito maiores economias do planeta; um país que possui um parque industrial sofisticadíssimo tecnologicamente; um dos primeiros produtores mundiais de *commodities* agrícolas; sem falar de várias outras potencialidades inerentes a sua formação e situação geográfico-ecológica. Paradoxalmente, ainda temos uma imensa dívida social e educacional com uma significativa parcela da população brasileira que, em pleno terceiro milênio, ainda lhe tem negada a possibilidade de partilhar da boniteza e da magia que é aprender a ler e a escrever na sua língua materna. Isto para não citar, os inaceitáveis índices de analfabetismo funcional que vão desde o ensino básico, chegam às universidades e acompanham até mesmo parte de seus egressos.

A postura de diálogo intercultural e de escuta sensível que adotei neste texto, está em acordo com a perspectiva antropofágica proposta pelo escritor brasileiro Silviano Santiago (2006) quando este defende a urgência em rompermos com o pensamento adesista e imitador de certa parcela da elite intelectual brasileira. Uma intelectualidade que se acostumou a viver, grande parte de sua vida, de costas voltadas para a cultura do povo do qual faz parte. Para Santiago, se faz necessário romper com uma razão etnocêntrica e intolerante que se mostrou incapaz de dialogar com os demais outros que o cercam – exemplo das etnias africanas e indígenas. Esta forma de relação favoreceu, por exemplo, que grande parte das mazelas sociais fosse atribuída às contaminações decorrentes da mistura das diferentes "raças". Nem mesmo a historiografia acadêmica e oficial brasileira foi capaz de romper com esta visão eurocêntrica e perceber a valiosa contribuição que as culturas africanas e indígenas têm a oferecer ao se colocarem em diálogo com a cultura da modernidade ocidental.

O antropólogo Roberto Da Matta (1978), defende que as elites brasileiras são uma das mais insensíveis do planeta. São, segundo ele, elites que se esmeraram em se afastar da cultura do povo e, ao mesmo tempo, se autonomearam suas porta-vozes.

Já, para o antropólogo Darcy Ribeiro há que nos libertamos, intelectualmente, das práticas acadêmicas de copiar e imitar os intelectuais de além-mar, sob pena de nos transformarmos em "acadêmicos completos", do tipo que só se preocupa em criticar e ficar colocando "poréns" aqui e ali nos textos que outros escrevem. Darcy Ribeiro ao se referir aos seus colegas intelectuais afirma que eles agem mimeticamente, tendo uma atitude de "Pai de santo, recebe uma divindade pela cuca, fala pela boca e dita o que contar. Sobretudo os cientistas sociais abrem a boca para que fale Lévi-Strauss ou Althusser (Ribeiro, 2008:176). O que anseia este intelectual acadêmico é fazer um doutorado fora do Brasil e quando

voltar passar a recitar o que lá ouviu. Tal postura é sacramentada através de uma relação de cópia e de imitação dos ideais de uma Europa idealizada. Uma das consequências imediatas e prejudicial, desta postura de cópia, de imitação e de assimilação descontextualizada é a busca de legitimação de nossas ideias e ações por meio da assunção de um pensamento de colonizado assumindo, assim, a condição histórica de povo subalternizado e obediente (Figueiredo, 2007). A mesma Europa que o antropofágico Oswald de Andrade (1890-1954) chamou de uma civilização que já se mostrava "cansada e triste". Uma alternativa que se apresenta é buscar-se aquele *entre-lugar* cultural que nos propicia um olhar distante sem deixar de estar atento ao que acontece ao nosso lado. Uma postura que nos permita acessar ao que há de novo sem, contudo, deixar de valorizar o antigo que se mostra necessário e que pode nos ajudar a entender os desafios que se apresentam na contemporaneidade. Como escreveu Roberto Gomes (1986), em *Crítica da Razão Tupiniquim:* "É tão grave esquecer-se no passado quanto esquecer o passado".

Pensar uma *Educação nos Trópicos*, numa perspectiva intercultural e de descolonização de saberes é, também, buscar modos de exercê-la (a educação) por meio dos *entre-lugares* resultantes dos entrecruzamentos que são produzidos e que nos chegam dos países considerados, tradicionalmente, como hegemônicos.

Esta proposta pedagógica se auto-declara (1) herdeira teórica das ideias e proposições filosóficas e epistemológicas da Antropofagia Cultural Brasileira e (2) se coloca em acordo com as ações e intervenções deste movimento cultural que, se mostrou inaugurador da pós-modernidade na *Terra de Pindorama*[2]. O que estou propondo como uma *Educação nos Trópicos*, não é a defesa de mais um resgate, de uma retomada, de uma releitura, de uma proposta de adaptação, nem mesmo de uma recriação de algo do passado. Basta de retornos, de retomadas, de releituras e de resgates que, ao fim e ao cabo, tem se mostrado como variações sobre o mesmo tema, sem variação alguma. Ou seja: mais uma cópia disfarçada e acanhada do que já existe. Esta *Educação nos Trópicos*, que ora apresento, propõe alternativas a partir da relação de *interação devorativa* daquilo que nos chega e nos atravessa das demais culturas com as quais nos encontramos. Uma educação que, como propõem Paulo Freire, rejeite a condição de opressão do colonizador e busque romper com a cultura da subalternidade que o aprisiona. A filosofia da Antropofagia Cultural Brasileira tem em seu nascedouro esse germe da resistência ao domínio pelo estrangeiro, sem, contudo, deixar de "tomar" dele aquilo que considera bom para sua cultura. Quero pensar uma educação que carregue consigo o germe da rebeldia, da criação, do desafio ao que está posto. Se olharmos para a educação brasileira, veremos que o que tem acontecido é o inverso disto. O que vemos é um longo processo de acomodamento ao *estatus quo* vigente. Uma acomodação que aceitou, e ainda aceita, ideias alheias como se fossem as melhores possíveis e as faz suas.

2 *Pindorama* – Que na língua Tupi-Guarani quer dizer terra das palmeiras. Essa era a denominação que os povos nativos brasileiros davam carinhosamente para o que hoje chamamos de Brasil.

Assim estamos, porque copiamos

Sempre desejei ser eu mesmo.

Mau mas eu.

(Oswald de Andrade, 1972).

O déficit da qualidade da educação brasileira, em relação a outras áreas da produção de conhecimento no país, parece que assumiu como que a condição de um "fato consumado". Pertenço àquele grupo de educadores(as) que acreditam que as causas deste déficit não são irreversíveis. Como ironizou Gomes, (1986), temos uma imensa dificuldade em fazer o exercício, nada pequeno e fácil, de buscar ver aquilo que está, muitas vezes, batendo à nossa porta. Esta é uma das razões que nos desvia do enfrentamento dos problemas reais do Brasil em geral, e, no caso deste texto, da educação. Esta fuga e facilidade em fazer conciliações, não raro, com o inconciliável, são observadas por Holanda (1902-1982) no livro *Raízes do Brasil. O* autor, ao se referir à facilidade com que os intelectuais brasileiros aderem a ideias e doutrinas bastante díspares assim se posiciona: "Basta que tais doutrinas e convicções se possam impor à imaginação por uma roupagem vistosa: palavras bonitas ou argumentos sedutores". Ao refletir sobre essa acomodação Antonio Candido (1973), em um artigo intitulado, *Literatura e subdesenvolvimento,* alerta para a tendência que temos em aceitar isto como "natural" e inevitável. Ao comentar esta situação Gomes (1986), a cita como uma das razões pelas quais não percebemos algo que é uma obviedade filosófica: o fato de que aquilo que pode ser uma grande ideia para um pensador de outra cultura, pode significar apenas um mero adereço, um mero acessório. Como alerta Da Matta, (1978), nossas elites intelectuais se esmeraram em se fazer apartadas da sociedade em geral, para, com isto, poder falar por essa massa anônima chamada por elas de "povo".

O antropólogo, Eduardo Viveiros de Castro, vai direto ao ponto quando questiona a maneira como nossas elites acadêmicas se mostram, com submissas, vítimas do explorador "de fora":

> Há uma situação muito confortável da elite brasileira que é poder brincar de dominado quando olha para fora, dizendo "vejam como eles mandam na gente, nós somos uns pobres coitados, estamos aqui dominados, explorados cultural e economicamente", e brincar de dominantes quando olhamos para dentro e mandamos a cozinheira fazer nossa comida. Você é um explorado pela cultura francesa e pode dar um grito de guerra contra a alienação cultural; mas é sempre um patrão que reclama da alienação cultural" (Castro, 2008:174/175).

Como não perceber nestas passagens de Da Matta e de Viveiros de Castro uma importante linha de concordância com o que defendia um dos criadores do movimento antropofágico

brasileiro, Oswald de Andrade, quando este afirma:

> A produção dos prelos incoerentes do Além-Atlântico. Vieram para nos desviar, os Anchietas escolásticos, de sotaina e latinórios, os livros indigestos e clássicos...Que fizemos nós? Que devíamos ter feito? Comê-los todos. Enquanto esses missionários falavam, pregando-nos uma crença civilizada, de humanidade cansada e triste, nós devíamos tê-los comido e continuar alegres. Devíamos assimilá-las, elaborá-las em nosso subconsciente, e produzirmos coisa nova, coisa nossa" (Andrade, 1990:44).

Em um texto de 1972, intitulado *Os abutres,* o escritor Silviano Santiago, ao refletir sobre o atraso e o conservadorismo imperante na literatura brasileira, em relação às demais formas de produção artística no Brasil, usa uma expressão que penso se adequar muito bem para a situação que vivemos quatro décadas depois na educação. Escreve ele de forma provocativa: *"Perdemos o bonde, mas não percamos a esperança"* (Santiago, 1972:129).

Pulando de "galho em galho" ou, devorando a "*estranja*"

É urgente devorar

a "estranja"

(Mário de Andrade, 1944).

A expressão "devorar a estranja" era muito usada pelo escritor brasileiro Mário de Andrade (1893-1945). Dentre os antropofágicos, pós-Semana de 1922, Mário na sua calma e aparente doçura, foi um devorador que não demonstrou dor nem arrependimento. Para ele, os estrangeiros eram muito bem vindos, mas, deveriam saber que no que dizia respeito a ele estava ávido para devorá-los.

Acredito que, em educação, a constatação de que não mais podemos continuar importando modelos e fórmulas, sem fazer a sua devida contextualização, bem como seguir copiando alternativas que já se encontram em exaustão nos lugares onde foram criadas, é um primeiro e corajoso movimento no sentido de sairmos do atoleiro em que nos encontramos. Parece que nos especializamos na prática de ficar "pulando de galho em galho" quando se trata de pensar nossas alternativas pedagógicas e educativas. Ao propor uma *Educação nos Trópicos*, tendo como uma de suas referências importantes para interlocução a Antropofagia Cultural Brasileira, quero mostrar a atualidade deste movimento pós-Semana de Arte Moderna de 1922. Tal movimento caracterizou-se por um radical questionamento e uma rejeição as hierarquias culturais que eram, então, uma norma imposta pelo Império português-europeu e de certa forma aceita, comodamente, pelas elites locais colonizadas e dóceis. Elites, essas, sedentas por receber, como prêmio de sua obediência, algumas migalhas do Império. Em

contraponto a essa postura de servilismo das elites, os antropofágicos culturais, pós-Semana de Arte Moderna, ofereciam a experimentação e a participação do nativo e de suas formas de viver e de produzir existência como geradores e inspiradores de suas produções artísticas.

O que estou propondo, para uma *Educação nos Trópicos*, é algo na perspectiva defendida para a produção artística pelo antropofágico e artista plástico Hélio Oiticica (1937-1980). Oiticica defendia que, para se conhecer o Brasil, é preciso começar a derrubar as barreiras culturais que acabam por nos impedir de ver como é o Brasil no mundo. O autor propõe que, ao invés de nos esconder e repudiar o que nos chega de fora, do estrangeiro, devemos é "consumir o consumo". Nada mais antropofágico e oswaldiano que isto. Um verdadeiro tributo, aos Tupinambás antropófagos, devoradores de bispos e outros valentes inspiradores dos antropofágicos Pós-semana de Arte Moderna de 1922. Há que ater-se ao fato de que poucos países têm em sua formação étnica e cultural uma gama tão ampla de diversidades formadoras como o Brasil. O autor cita como exemplo disto o que já escrevia em 1945, Oswald de Andrade, em seu livro *Ponta de Lança* (1972:62): "A Alemanha racista e recordista precisa ser educada pelo nosso mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. É preciso ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no *melting pot* do futuro. Precisa mulatizar-se...Nada podemos esperar da Europa europeia, para onde vivemos por tanto tempo voltados...Foi uma época que terminou" (Andrade, 1945:63).

Para Castro, (2008:149), não podemos dizer que existem culturas inautênticas pelo simples fato de que não existem culturas autênticas. Já, para Santiago, estes conceitos de *pureza* e de *unidade* vão perdendo seus contornos e referências e, consequentemente, perdem seu peso esmagador cultural, à medida que o trabalho de contaminação e de miscigenação no continente latino-americano se consolida e vai se constituindo como algo mais pertinente cultural e socialmente. Para este autor, a América Latina ocupa seu lugar no mapa do mundo e da civilização do ocidente em função deste movimento de desvio, de deslizamento, como forma de resistir e/ou contornar a norma, a disciplina impositiva e os costumes estranhos aos povos da América em geral e do Brasil em particular. É a partir desta perspectiva que considero, dentre os países latino-americanos, o Brasil, como um exemplo desta capacidade de desconstituir esta proposição sociológica e antropológica de pureza e de unidade cultural plena, tão ao gosto do pensamento antropológico e sociológico europeu moderno.

Não por acaso, já nos seus Manifestos (*Pau-Brasil* - 1924) e *Antropófago,* (1928), Oswald de Andrade bradava: "*Nunca fomos catequizados*" e "*Antes dos portugueses descobrirem o Brasil já tínhamos descoberto a felicidade*". Na opinião de Holanda (2006), se podemos projetar e construir obras maravilhosas e contribuir para a cultura da humanidade com aspectos novos e imprevistos e, ao mesmo tempo elevar à perfeição o modelo de civilização que representamos, cabe então perguntar: seria certo pensar que todo nosso trabalho de construção cultural seria decorrente de um sistema de evolução proveniente de outro

continente, de outra cultura, enfim, de algo totalmente fora de nossa experiência vivida e que, ao fim e ao cabo, pode abrir mão de toda sua contribuição de origem? Ao estudar as origens da formação da nação brasileira, Darcy Ribeiro vai buscar nas artes e nas técnicas dos povos nativos exemplos de como era rica, diversificada e sofisticada a vida dos povos da floresta que aqui viviam. Só para citar um exemplo na arte e outro nas técnicas produzidas, utilizadas e legadas pelos tupis-guaranis, o autor cita a criatividade dos indígenas, presente "em tudo o que eles produziam para viabilizar sua existência" (Ribeiro, 2008:66). Mas não é apenas nas artes que as civilizações dos trópicos se destacaram e deixaram grandes legados. Na técnica, também, foram muito criativos e sofisticados. É o caso da domesticação de plantas selvagens que desenvolveram e com as quais acrescentavam uma dieta rica e farta à sua subsistência. É da responsabilidade dos nativos a introdução nos hábitos alimentares brasileiros da mandioca, do amendoim, do abacaxi, da batata chamada de "batata inglesa", do milho, da batata doce, do inhame e muitas outras espécies que até os dias de hoje fazem parte de nosso cardápio rotineiro. Portanto, o se percebe é que as elites nacionais são, em verdade, um ponto de apoio, um setor intermediário e intermediador das elites hegemônicas mundiais de então. Nesta mesma perspectiva de pensamento, o educador Paulo Freire nunca cansava de ensinar que o que aconteceu na América não foi descobrimento, mas, sim, conquista (Freire, 2000:74). Como vaticinou Oswald de Andrade "Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade".

Antropofagia e Educação – agora ao alcance do todos

Oswald de Andrade inicia seu texto *A Crise da Filosofia Messiânica* com o qual concorreu ao cargo de professor na cadeira de Filosofia da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, escrevendo que a Antropofagia como ritual entre os seres humanos é bastante antiga na história. Foi registrada por Homero entre os gregos e segundo a documentação do escritor argentino Blanco Villalta, foi encontrada na América Latina já entre civilizações que haviam atingido uma elevada cultura, como os Astecas, os Maias e os Incas. Na expressão cunhada por Cristovam Colombo, *comiam los hombres*. Não o faziam, porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão de mundo, que caracterizou certa fase de toda a humanidade. Considerada assim, mal se presta à interpretação materialista e imoral que dela fizeram os jesuítas e colonizadores. Antes pertence, como ato religioso, ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunial, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto, ao valor favorável, pois, "A vida é devoração pura" (Andrade, 1970:77).

Sobre os estudos da Antropofagia ritual entre os povos nativos brasileiros tem-se que aquele que mais a praticou foram os Tupinambás. Os Tupinambás eram um povo muito afeito as

guerras. Alguns estudos antropológicos indicam, inclusive, que os mesmos iam para as guerras motivados pela antropofagia. Uma prova disto são registros que mostram que os guerreiros levavam junto ao seu corpo uma longa corda com a qual prenderiam possíveis prisioneiros. Os combates se iniciavam à distância. Às vezes os tupinambás passavam horas, até várias noites e dias fazendo provocações aos seus inimigos para, só depois, atacá-los. Este primeiro combate também se dava de início à distância e só depois entravam em um feroz corpo-a-corpo com o adversário. Esta era a fase em que o inimigo era desarmado e, se possível, aprisionado vivo. Fato que era uma grande honra para o guerreiro tupinambá. Em certas ocasiões eram vários os tupinambás que se envolviam na captura de um mesmo guerreiro inimigo. Quando isto ocorria, o prisioneiro era dado à propriedade do primeiro tupinambá que o tinha atacado. Contudo, quando não chegavam a um acordo sobre quem deveria ser o dono do prisioneiro – coisa que não raro ocorria – o inimigo preso era sacrificado ali no ato e repartido entre os seus captores.

O ritual antropofágico é de uma riqueza e complexidades ritualísticas de difícil comparação na história de outros povos. Acredita-se que foi em função destra riqueza simbólica que ele sobreviveu por tão longos anos e se difundiu por tantas culturas em volta do planeta. Sua força se mostra, também, no fato de se transformar através dos tempos. Suaviza-se, adapta-se às novas regras de convivência social, contudo, resquícios de práticas antropofágicas são descritos até os dias de hoje em diferentes culturas. Cito apenas um exemplo desta metamorfose simbólica ainda presente em várias culturas em épocas distantes. É o caso da troca de nomes da pessoa em certas ocasiões. Registram as pesquisas antropológicas que após o ato de execução de um prisioneiro o executor cercava-se de uma série de medidas de proteção para fugir da vingança do espírito do sacrificado, bem como da ação de seus parentes. Esta prática, da mudança de nome era, entre várias outras medidas de proteção, era considerada a mais importante. Em muitas culturas, não só o executor mudava de nome, como, também, todos aqueles que haviam participado do ritual de sacrifício. Em um minucioso relato do ritual antropofágico o antropólogo Alfred Métraux registra do livro Antropofagia y Cultura (2011) que ainda hoje a nação dos Apapocuva recorre a esse método quando algum de seus membros está com alguma enfermidade grave. Ao “desbatizar” o enfermo, acreditam, eles, que o livram da doença que o acomete. Outra demonstração da importância que as nações que praticavam a antropofagia davam a ela era o fato de se cercarem de todas as medidas de proteção que conheciam no sentido de evitar a vingança dos parentes do inimigo sacrificado. A mudança de nome era apenas uma das medidas tomadas. O matador era, também, despojado de todos os seus pertences de antes da execução. O executado era, da mesma forma, preparado para não poder vingar-se. Por exemplo, tinha o dedo polegar amputado para que não pudesse depois de morto usar o arco e a flecha.

O movimento da Antropofagia Cultural Brasileira teve origem na década de 20, século XX. O movimento antropofágico teve como principal objetivo, romper com padrões artísticos, culturais e políticos, enfim, estéticos instituídos na época. Estes padrões originários da

Europa - região na época considerada “berço da civilização” - eram importados pelas elites brasileiras de então, sem nenhuma, ou, com muito pouca contextualização. Sobre a origem do nome antropófago, ao movimento cultural encabeçado por Oswald de Andrade, o mesmo decorre de um quadro que a pintora Tarsila do Amaral (1886-1973) deu como presente de aniversário, (11 Janeiro de 1928), ao seu então marido Oswald de Andrade, um dos fundadores do movimento e autor do Manifesto Antropófago. A referida pintura constava de uma figura humana um pouco “estranha”. Tinha mãos e pés muito grandes em contraste com uma cabeça diminuta. A posição sugeria estar meditando. A coloração de terra da figura contrastava com o azul do céu, o sol alaranjado e um cactus verdejante ao fundo. Ao receber o quadro de presente Oswald, não o entendendo, socorreu-se de seu amigo modernista Raul Bopp (1898-1984), que também ficou intrigado com “aquilo” que Tarsila tinha pintado. A própria Tarsila chegou a perguntar: “Mas como é que eu fiz isso?” ao contemplar sua obra. Como uma brincadeira Oswald sugeriu que dessem à figura o apelido de um selvagem gigante. Recorreram ao dicionário de língua Tupi. Lá encontraram como sinônimo de Homem, *Aba*. Para aquele que come carne humana encontraram, *Poru*. Foi fácil fazer a ligação: *Aba-Poru*.

Aquele que come carne humana: *Antropófago.*

Nasce assim a Antropofagia. Este movimento teve já de início vários desdobramentos, entre os quais, uma revista Chamada *Revista de Antropofagia*, que ao invés de *Edições,* tinha, segundo seus fundadores “Dentições”. (Fonte: Tarsila do Amaral. A modernista. São Paulo. SENAC, 1998). Foi marcante também, nesta época, o romance *Macunaíma - o herói sem nenhum caráter* (1928) de Mário de Andrade, posteriormente transformado em filme com o mesmo nome. Este romance provocou, na época, uma verdadeira revolução nos padrões de se fazer literatura, através de uma nova proposta de organização e de articulação com a linguagem. Não por acaso é considerada, até hoje, pelos críticos, como uma das obras mais afinadas com a literatura de vanguarda em sua época. Outra produção muito representativa foi *Cobra Norato* (1931) de Raul Bopp. Ainda foram participantes ativos da criação do movimento antropofágico, bem como de sua divulgação intelectuais e artistas como: Antônio de Alcântara Machado, Cassiano Ricardo, Menotti del Pichia, Guilherme de Almeida, Ribeiro Couto, Tarsila do Amaral, Anita Malfatti, Zina Aita, Yan de Almeida Prado, Di Cavalcanti, Patrícia Galvão (PAGU), Oswaldo Costa, Sergio Buarque, Alvaro Moreira, Filipe D’Oliveira, Sergio Milliet.

Quero refletir sobre educação numa perspectiva intercultural, bem como, a partir de alguns representantes do pensamento educacional brasileiro como, por exemplo, Paulo Freire (1921-1997). Aquele que considero, talvez, o único exemplo de antropofagia na educação brasileira. Para Freire, as relações de ensino e aprendizagem estão relacionadas ao inacabamento de homens e mulheres no mundo. Esta característica, reafirmada por Freire (1997), exige que o processo educativo escolar esteja permanentemente aberto às questões emergentes na sociedade. Que dialogue com elas, sem, contudo, abrir mão de sua cultura. Em outras palavras: que proceda a devida *devoração* cultural do estranho, do novo, do diferente, para,

a partir desta *devoração* criar, inventar, aquilo que interessa.

Antropofagia e Educação intercultural

Ao propor uma *Educação nos Trópicos,* é com base nessa premissa intercultural de relação que acredito podermos apostar e ter grandes chances de dar um importante passo à frente no sistema educacional brasileiro em geral e, em especial, na Educação Básica. Como propôs *Oswald de Andrade nos seus manifestos Poesia Pau-Brasil e Antropófago*, "nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. Ver com olhos livres". Este desafio de começar a fazer o exercício cultural e filosófico de "ver com olhos livres", que propõem Oswald, é que pode nos levar a romper com "A memória fonte do costume. Partir para a experiência pessoal renovada". Outra repercussão marcante da Antropofagia Cultural na cultura nacional, pós-década de 60, foi através do Teatro de Augusto Boal e de Celso Martinez Correa. Este último encenou pela primeira vez no Brasil (1967) a peça *O Rei da Vela* de Oswald de Andrade. Esta montagem teatral se transformou em outro dos símbolos mais radicais do movimento tropicalista. Augusto Boal (1931-2009) criou uma das formas de fazer teatro mais estudada, pesquisada e praticada no mundo: *O Teatro do Oprimido*. Sua criação é a consagração de algo mais amplo no campo da criação estética que Boal denominava de uma Estética do Oprimido. Pode-se afirmar que esta forma de fazer teatro é uma autêntica – talvez a única - criação brasileira de método de dramaturgia. Sua matéria-prima é a voz dos sem voz, dos oprimidos da sociedade. Seja ela de que região do planeta for. Boal costumava dizer que todas as pessoas são atores, até mesmo os atores, pois, segundo ele, "Todo mundo atua, age, interpreta. Somos todos atores. Até mesmo os atores! (Boal, 2003:58). Da mesma forma como Boal defendia que os exercícios e jogos teatrais não deveriam ser praticados dentro de um espírito competitivo e de negação do outro, para Paulo Freire a educação também não deveria ser pensada para deixar as pessoas melhores umas que as outras, mas, sim, para que se melhorassem como pessoas no fluir de seu viver no mundo.

Cabe a toda a sociedade brasileira e aos profissionais da educação, em especial, decidirem o que realmente querem e lhe interessa, bem como decidir o que é mais urgente. Ao propor uma *Educação nos Trópicos* proponho transformar o tradicional educando (espectador) em *participador* (ator do processo educativo). Estou fazendo um convite para uma conversa sobre outra forma de pensar, de ver e de fazer educação. Refiro-me a uma ideia de educação para além da eficácia e da utilidade. Uma compreensão da educação para além de um conceito de operacionalidade técnica apenas. *Resumindo:* quero falar de uma educação que tenha como intencionalidade de ação contemplar a participação e ampliar a experiência estética das pessoas. O que estou propondo é algo na perspectiva epistemológica antropofágica defendida por Oiticica para a obra de arte, que, segundo ele, "uma obra de arte de qualquer natureza não é "utilitária", pois senão já deixa de ser obra de arte" (Oiticica, 2009:29). Este autor vai além e faz uma desafiadora advertência aos artistas "copiadores e imitadores" que têm, a meu ver, muito a dizer àqueles e àquelas que defendem ideias cristalizadas na

educação. Para Oiticica (2009:90): “A criação tem que ser uma forma de conhecimento cada vez mais imediata. De modo que qualquer coisa que seja estabelecida ou aceita como categoria já está gasta”.

Em educação poderíamos ter esta proposição como uma utopia para começarmos a sair do marasmo e da “mesmice” em que estamos navegando – e nos afogando – já há algum tempo, principalmente, quando o assunto é criar alternativas pedagógicas e propor novas práticas didáticas e metodológicas em educação.

Fazendo uma analogia ao que propõe Oiticica para a arte, em educação podemos, também, partir do princípio que ela – a educação – não se resume a uma disciplina apenas, como, por exemplo: a sociologia, a antropologia, a psicologia, a história, mas, sim, precisa se relacionar com todas elas e delas devorar aquilo que lhe for necessário e adequado. Se, para a obra de arte, a não utilidade é fundamental, como forma de incentivar a imaginação, a experiência estética ou mesmo a criação, por que não pensar nessa possibilidade como uma componente a mais a contribuir na construção de uma educação que privilegie a participação criativa das pessoas? Esta seria uma forma de buscar incentivar o espectador a exercer seu papel só que agora como *participador.* Esta educação, estético-participativa-devorativa, se constituiria na intenção de não resumir-se ao critério de utilidade e da eficácia. Nela, a participação do educando(a) não é facultativa, ao contrário, é uma necessidade. Diria, mesmo, que é uma condição necessária para que aconteça a transformação do espectador em *participador* do processo estético-pedagógico que estou propondo.

O que defendi neste texto foi o fato de que se quisermos, realmente, nos livrar do bolor acadêmico e intelectual que há séculos reveste nossas práticas pedagógicas devemos partir, decididamente, para a conquista de nossa alforria intelectual. Só a partir do momento em que nos propusermos a proclamar essa independência é que começaremos, de fato, a tomar como nossa responsabilidade a construção de uma nação social e ecologicamente mais justa, e, em paz.

Esta proposta que denominei de *Educação nos Trópicos*, precisa se inventar a partir de um profundo mergulho na cultura, na vida, no cotidiano, enfim, deve brotar da multiplicidade intercultural em que se constitui aquilo que denominamos de “realidade brasileira”.

Esta relação de tipo intercultural e devorativa, adotada pela *Educação nos Trópicos,* aceita, e mesmo deseja o conflito, a assimilação, a mestiçagem, a ação e a reação que, ao mesmo tempo em que nega, aceita. Assume o risco do jogo do deslizamento, da descentralização, da desconstrução. Enfim, não teme ser devorada no processo de devoração do outro, pois sabe, como bom antropófago que, mais cedo ou mais tarde, será vingada por um seu parceiro de tribo. Haverá sempre um parceiro mais forte e valente que devorará seu devorador, fazendo, com isto, fazer valer a lei oswaldiana do ritual antropofágico: *“lei do homem, lei do antropófago”* ou, simplesmente, *Tupi or not Tupi, that is the question*!

Devorar ou ser devorado.

Este ritual de antropofagia pedagógica é que fornecerá os ingredientes e os temperos que servirão para o "fazimento" do cardápio de pratos interculturais do banquete que será servido pela proposta de *Uma Educação nos Trópicos* que estou oferecendo a partir da *Terra de Pindorama.*

Saudações educativas e antropofágicas!

Referências Bibliográficas

Andrade, Osvald (1972), *Ponta de Lança.* Rio de janeiro. Civilização Brasileira

Andrade, Osvald (1970), *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias.* Obras Completas. V.6. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

Andrade, Osvald (1928), *Manifesto Antropófago*, São Paulo. Civilização Brasileira.

Andrade Mário (1944), *Amar verbo intransitivo.* São Paulo. Martins Editora.

Andrade, Osvald (1990), *Os dentes do dragão- entrevistas***.** São Paulo. Globo.

Boal, Augusto (2003), *O Teatro como Arte Marcial.* Rio de Janeiro. Garamond.

Candido, Antonio (1973), *Literatura e Subdesenvolvimento. Argumento.* São Paulo, PAZ e TERRA.

Castro, Eduardo Viveiros (2008), *Eduardo Viveiros de Castro – Encontros.* Rio de Janeiro. Beco do Azougue.

Da Matta, Roberto (1978), C*arnavais, malandros e heróis***.** Rio de Janeiro. Zahar Editores.

Figueiredo, João Batista de Albuquerque (2007), *Educação Ambiental Dialógica.*. Fortaleza, Edições UFC.

Freire, Paulo (1997), *Pedagogia da Autonomia.* Rio de Janeiro. Paz e Terra.

Freire, Paulo (2000), *Pedagogia da Indignação – cartas pedagógicas e outros escritos***.** São Paulo. UNESP.

Gomes, Roberto (1986), *A Crítica da Razão Tupiniquim.* Cria Edições. Curitiba.

Holanda, Sergio Buarque (2006), *Raízes do Brasil.* São Paulo. Companhia das Letras (Edição comemorativa aos 70 anos).

Métraux Alfred (2011), *Antropofagia y cultura.* Buenos Aires. Cuaderno de Plata.

Oiticica, Hélio Filho (2009), *Encontros.* Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.

Ribeiro, Darcy (1996), *O povo brasileiro – a formação e o sentido do Brasil.* São Paulo. Companhia das Letras.

Ribeiro, Darcy (2008), *Utopia Brasil.* São Paulo. HEDRA.

Santiago, Silviano (2006), *S. Ora (direis) puxar conversa – ensaios literários.* Belo Horizonte. Ed. UFMG.

De Nativos a Estrangeiros – Construindo Novas Epistemologias

Sandra Maders[1]
Valdo Barcelos[2]

Resumo

Neste texto abordarei questões da Interculturalidade, Povos Indígenas e, sobre o "Sentimento de ser Estrangeiro". Procuro mostrar que a questão do ser "estrangeiro" vai além do que até pouco tempo pensávamos, ou seja, às questões geográficas. Hoje, com a facilidade de acesso às informações que temos, seja pela internet, seja pelos meios de transportes, as fronteiras geográficas facilmente podem e muitas o foram superadas. Assim, o uso do termo estrangeiro, tem mudado. Até este momento, a pesquisa tem demonstrado que o ser estrangeiro, tem mais a ver com o modo de ser, sentir-se, do que, estar geograficamente localizado em determinado local. Assim, o foco principal deste texto é refletir sobre os processos culturais que levaram os nativos desta terra de Pindorama a se sentirem, digamos assim, estrangeiros em suas próprias terras.

Palavras-chave: Intercultura; Povos Indígenas; Estrangeiro; Novas Epistemologias; Educação.

Abstract

In this paper I will discuss issues of Interculturalism, Indigenous Peoples and on the "feeling of being alien." I try to show that the question of being "foreign" goes beyond what we thought until recently, ie, geographical issues. Today, with the ease of access to the information we have, whether by Internet, whether by means of transport, geographical boundaries and can easily what many were overcome. Thus, the use of foreign term has changed. Until now, research has shown that the alien being, has more to do with the mode of being, feeling, than be geographically located in a certain place. Thus, the main focus of this paper is to reflect on the cultural processes that led the natives of this land Pindorama to feel, say, aliens in their own land.

Keywords: Intercultural; Indigenous Peoples; Abroad; New epistemologies; Education.

1 Pedagoga. Mestre em Educação; Doutoranda do (PPGE/UFSM) Universidade Federal de Santa Maria/UFSM. Pesquisadora CAPES/MEC. Pesquisadora no Núcleo de Estudos KITANDA: Educação e Intercultura - CNPq/UFSM/CE. E-mail: sandrinha-maders@hotmail.com.

2 Professor Associado UFSM. PhD em Antropofagia Cultural Brasileira. Pesquisador Produtividade 1 CNPQ. Consultor MEC/UNESCO – MEC/MMA - CYTED - INPA – MCT.

Primeiras Palavras...
Uma breve introdução.

As ideias que apresento neste texto, estão sendo pesquisadas a pelo menos 5 (cinco) anos. São ideias que tenho construído desde a graduação, mestrado e hoje têm orientado minha pesquisa no Doutorado em Educação.

Seria muito difícil iniciar este texto sobre os nativos desta terra, sem lembrar que, quando aqui chegaram os navegadores portugueses, nos idos de 1500, este território, que hoje é chamado Brasil, era habitado por cerca de mil povos/etnias diferentes. Eram os nativos desta terra e que foram chamados de "índios" pelos navegadores portugueses. Viviam livres, alegres e "soltamente" como gostava de dizer o antropólogo, e estudioso dos povos nativos brasileiros, Darcy Ribeiro (1922-1997).

Hoje, transcorridos cerca de 500 anos, restam não mais de 305 destas etnias habitando estas terras *brasilis.* Mesmo assim, algo é ainda mais paradoxal: o fato de a grande maioria dos brasileiros não saber que no Brasil ainda existem 305 etnias, além, é claro, da civilização branca ocidental, africana, quilombola, etc. Não sabem, também, que ainda são faladas cerca de 274 línguas diferentes por estas etnias indígenas.[3] Este desconhecimento não é algo apenas presente entre a grande massa da população. Não, infelizmente, mesmo nos meios acadêmicos e intelectuais poucos são os que sabem da existência deste ainda significativo contingente de brasileiros (as) nativos desta terra de pindorama.

Se olharmos para nosso passado recente – últimos 500 anos - veremos que cerca de 800 povos desapareceram. Foram de diferentes formas, dizimados. Com eles desapareceram suas línguas, seus rituais, seus hábitos alimentares, enfim, quando some uma língua, some com ela uma cultura.

Não esqueçamos que esses povos não tinham escrita. Sua comunicação era, basicamente, através da oralidade. Portanto, quando desaparece um povo com estas características é aniquilada uma civilização inteira. Desaparece sua arte, sua filosofia. Sim, sua filosofia, pois, estas civilizações possuíam um sistema filosófico de vida extremamente complexo e rico em contribuições para as demais formas de pensar a vida no planeta. Tanto isto é verdadeiro que são inúmeros os casos em que pesquisadores de vários países – e mesmo do Brasil – recorrem aos saberes dos povos nativos para estudarem, copiarem e transformarem em conhecimento científico e, logo em seguida em mercadoria, aquilo que é um patrimônio de saberes milenares destes povos.

Facilmente, percebemos que a conjuntura planetária em que vivemos, faz com que as mudanças nas culturas e nas sociedades, encontrem-se cada vez mais intimamente

3 Essas e outras informações podem ser vistas na publicação "Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo", que pode ser acessada no link: www.**censo2010**.ibge.gov.br/. *Acesso em: 18/06/2012.*

entrelaçadas. Amarram-se umas às outras de forma a se intercambiarem num processo de "devoração antropofágica recíproca que alimenta, culturalmente, uma a outra" (Barcelos, 2007; 2008). Vivemos um momento de diálogos e cruzamentos interculturais cada vez mais frequentes e cotidianos e que estão a ressaltar as diferenças e clamar pela criação de espaços de convivência e de tolerância (Barcelos, 2006; 2001), pois, como nos alerta o antropólogo inglês, pioneiro dos estudos interculturais, Gregory Bateson (1904-1980), para que se crie uma diferença "São necessárias pelo menos duas coisas diferentes" (1986:76). Boaventura de Sousa Santos expressa essa tensão afirmando que é preciso defender a igualdade quando a diferença nos sujeita e a diferença, quando a igualdade nos homogeneíza.

Com isto, me reporto também, ao que sugere o pesquisador contemporâneo das culturas híbridas, o argentino Néstor Garcia Canclini, quando este afirma que falar de estudos que envolvem a cultura e as diferentes formas de conhecimento, no mundo contemporâneo, é falar a partir das intersecções, buscando as regiões onde as narrativas se opõem e se cruzam (Canclini, 2006; 2003). Esta intensa e acelerada mobilidade que assistimos é um dos argumentos utilizados por autores contemporâneos para justificar parte das grandes transformações pelas quais passam, hoje, as nações criadas no espaço político e cultural da modernidade ocidental. Esta questão – a mobilidade das pessoas - está provocando intensas transformações no cenário político, econômico e, em especial, cultural no planeta.

As pessoas se encontram cada vez mais em ambientes apátricos, onde ocorre cada vez mais encontros étnicos e culturais e desses encontros surge o que aqui denomino de *culturas híbridas* (Canclini, 2003), e dessas culturas híbridas, surge o campo da interculturalidade, ou seja, culturas que coexistem, que dialogam entre sí e, nunca se excluem, se fortalecem com os *encontros culturais.*

De Nativos a Estrangeiros: uma Construção Cultural

Quando um indivíduo reconhece em si mesmo à oposição à aqueles que são diferentes, quando por diversos motivos, o individuo responde para si, que as oposições, as diferenças os excluem, mesmo estando em seu próprio pais, por exemplo, o estrangeiro/estrangeirismo passa a ser um sentimento de quem o sente e não uma simples designação para falar dos que estão "fora" digamos assim, de seus espaços geográficos.

Segundo levantamentos arqueológicos, a migração indígena teve início muitos séculos antes da criação dos Estados Nacionais e por volta dos séculos I e II depois do nascimento de Cristo (D.C.). Historiadores calculam que, no início da invasão europeia ao Continente (1492), a população indígena girava em torno de um milhão e meio a dois milhões de pessoas, distribuídas em aldeias de trezentos a dois mil habitantes. Ao longo dos últimos 500 anos, os povos indígenas têm criado e recriado suas estratégias de resistência, ora enfrentando forças militares, como os exércitos imperiais de Espanha e Portugal, ou como há pouco contra venezuelanos, ora encontrando aliados na sociedade envolvente, ora simplesmente

se dispersando. Contra todas as formas de dominação (educativa, militar, econômica e religiosa), o povo indígena foi capaz de manter seu espírito livre ao transformar em escudo de proteção o ininterrupto processo de transmitir de geração para geração sua língua e sua cultura, bem como ter sua principal defesa na filosofia que é a busca pela Terra Sem Males.

Ao falar dos novos modos de ser estrangeiro, não quero me referir aos imigrantes, às limitações geográficas e nem mesmo propor um novo paradigma sobre estrangeirismos.

Pois, se pararmos para pensar, as formas de estarmos no mundo, em comunicação com o mundo, têm mudado. Hoje a facilidade de se fazer viagens, conhecer novas línguas e comer comidas de outros lugares, diminuíram as distâncias fronteiriças, as quais antes se limitavam a questões geográficas. Neste sentido Valdo Barcelos no artigo *Aprender a Conviver*, em sua obra *Invisível Cotidiano*, assim se manifesta:

> Vivemos num mundo onde se come comida japonesa na América Latina e se bebe suco de frutas da Amazônia no Japão; os carros que circulam pela Europa são fabricados tanto na América quanto na Ásia; a música norte-americana é ouvida no Oriente Médio, bem como as cidades estadunidenses são invadidas pelos ritmos afro; a televisão globalizou as imagens e o espetáculo passou a ser um só nos mais diferentes confins do planeta, assistimos aos mesmos programas, bebemos as mesmas bebidas e usamos as mesmas marcas de roupas e calçados. (Barcelos, 2006:101)

Hoje, viajamos mais, temos acessos rápidos há lugares via internet, temos o direito, diga-se de passagem, de irmos e virmos onde bem entendemos, observando sempre, é claro, algumas implicações burocráticas de acesso a outros países.

A troca cultural é vivida por nós cotidianamente, embora, muitas vezes, de forma imperceptível. Não precisamos mais estar junto, para estar perto. Paradoxalmente o fato de estarmos perto não significa que estamos juntos (Barcelos, 2008). Não é necessário viajar para o Brasil para saber um pouco da nossa cultura. Ela pode ser conhecida, também, através dos produtos que exportamos e das empresas que levamos para outros países, por exemplo. Mas, ao mesmo tempo em que levamos algumas particularidades nossas para serem conhecidas, é preciso, da mesma forma, conhecer, entender e aceitar a cultura do outro como legítima. Só assim poderemos viver como no *"estado de hibridação"* (Bhabha, 2003).

Se observarmos os campos de estudos e os objetos que são utilizados pela pesquisa, os mesmos passaram de locais para globais, de territórios físicos para territórios virtuais, então, há de convirmos que a concepção de território tem sofrido, ao longo dos anos, grandes transformações.

Proponho assim que, citando James Clifford (Apud Canclini, 2009:03) "lo normal ya no seria preguntar: "De dónde es usted?", sino, "De dónde viene y adónde va?

Os povos indígenas, apesar de terem sobrevivido à devastação colonial, ocupam o imaginário das pessoas em muitos países latino-americanos como "invisíveis". Os indígenas permanecem praticamente invisíveis para todos, especialmente aos olhos dos que querem excluí-los de nossa história. Lembro aqui do que disse Castro,

> A impressão que tenho é que o "Brasil" até bem pouco não queria nem saber de índio, e sempre morreu de medo de ser associado "lá fora" a esse personagem, que deveria ter sumido do mapa há muito tempo e virado uma pitoresca e inofensiva figura do folclore nacional. Mas os índios continuam aí, e vão continuar. (Castro, 2006:84)

Assim, transpondo a pergunta de James Clifford para a cultura indígena, não precisaríamos perguntar de onde vieram os indígenas, mas sim, para onde estão indo?

Se observarmos as legislações, as discussões acerca do rumo dos indígenas no Brasil, hoje, veremos que a grande preocupação, me parece, é sobre o que faremos com os, ironicamente "nativos", pois, se são nativos, o mais natural seria o contrário, deveríamos perguntar: o que é que eles farão em um país territorialmente e historicamente deles, que foi tomado por nós ocidentais?

Para tentar esclarecer melhor essa ideia de estrangeiro e estrangeirismo que tento tomar como ponto de partida para este texto, usarei como exemplo uma passagem escrita pelo autor do livro *Extranjeros En La Tecnologia y En La Cultura,* (Canclini, 2009:05), o qual achei bastante pertinente trazer, vejamos:

- Exemplo de um casal caminhando pelas ruas de Buenos Aires, ela filha de italianos, mas nascida na cidade de Buenos Aires, ele holandês, ambos residentes na cidade. Ao passearem pelas ruas, são abortados, a ela são oferecidos folhetos de menus baratos e a ele, casacos de couro...

Neste exemplo podemos perceber que a *estrangeria* (Canclini, 2009) se dá mais pelas percepções e classificações convencionais que temos do que de viagens e de conhecimentos digamos, científicos que possuímos.

Muitas concepções de estrangeiros vêm da ideia de que somente os imigrantes é que os são, porem, esse numero, chega a apenas a 3% da população mundial.

Mas, ao falarmos da *experiência de ser estrangeiro*, essa sim, merece um olhar mais demorado, mais cauteloso. Pois o que quero propor aqui, é justamente esse pensar sobre estrangeiro em sua experiência, ou seja, as segregações que nos excluem ou que nos fazem sentir-nos estranhos em nosso próprio país. Para Canclini estes seriam os, *"Extranjeros Nativos: dissidentes, exilados dentro de la própria sociedad (insiliados), o quienes salieron del país y al regressar, luego de unos años, se sientem desubicados ante los câmbios". (*Canclini,

2009:6)

Deste exemplo podemos fazer várias ligações sobre o ser/sentir estrangeiro hoje. Estrangeiros não são apenas aqueles que estão longe de seus países, ou logo ali em qualquer fronteira, mas, sim, aquele mais próximo de nós que, nos desafiam em nossos modos de perceber e significar sua presença.

Assim, fica uma pergunta: Como os nativos deste país se tornaram estrangeiros ao longo dos séculos? Como nos sentimos desafiados por aqueles que domesticaram a maior parte dos alimentos que conhecemos hoje? Como podemos, no dialogo intercultural, trocar, aprender e incorporar maneiras de conviver com as diferenças?

Esta forma de pensar o diálogo intercultural nos desafia, por exemplo, a nunca esquecer que não há um lá *fora* onde se buscarão os ingredientes necessários para construção do conhecimento. Seja ele de que tipo e em que área for. Por exemplo: nas questões relacionadas à construção de ações educativas que respeitem "o outro como legítimo outro na convivência". A justificativa, para esta afirmação busco, também, em Maturana, quando este diz que "A experiência de qualquer coisa "lá fora" é validada de modo especial pela estrutura humana, que torna possível "a coisa" que surge na descrição" (1995:68). É justamente esta circularidade, este encadeamento entre as atitudes e as experiências das pessoas como seres no mundo (Freire, 1997) e que agem de forma inseparável daquilo que são particularmente, e aquilo que o mundo parece ser, que indicam algo fundamental e que não pode ser tergiversado, pois, "Todo ato de conhecer produz um mundo" (Maturana, 1995:68). Ao encontro deste pensamento, trago uma explicação dado por Carlos Amorales,

> Si yo hago algo en un lenguaje europeo, pierdo la mitad de mí missmo, pero si hago algo completamente en un lenguaje mexicano o mexivanizado tambiém pierdo la mitad de mí mismo. Lo que busco entonces es un compromisso entre esas dos formas, donde coexistem". (Apud Canclini, 2009:8)

O que gostaria de enfatizar com esta citação, é justamente o ponto que considero fundamental neste texto. Ou seja, pensarmos em uma forma de *dialogar,* de encontrar pontos que coexistam com a cultura dos povos nativos, que não queiramos pensar e ou agir como os indígenas, mas, sim, encontrar pontos em comum, para o início da conversa. E que desta conversa surja à possibilidade de um *dialogo intercultural*. Em minha opinião, seria imaginar novas maneiras de atuarmos na sociedade, ou melhor, dizendo: nos desestrangeirizando. Isto seria construirmos conhecimentos que nos possibilitariam, nas diversas situações do cotidiano, dialogarmos com as diferenças e não excluí-las simplesmente. Nestes diálogos interculturais se criariam espaços de reflexão e ação/criação.

Para Geertz (2008) a cultura precisa ser vista como um contexto, algo por meio do qual os

processos, os comportamentos sociais, podem ser descritos, por exemplo, pelos antropólogos, sociólogos, enfim, pelos estudiosos das relações culturais.

Este pensador vai adiante em sua reflexão e sugere que é desta relação de conversação intercultural recíproca, e, num certo contexto, que o olhar para a forma como o outro nos olha, pode nos ajudar a entender quem somos e que lugar ocupamos nesta relação, pois,

> Ver-nos como os outros nos vêm pode ser bastante esclarecedor. Acreditar que outros possuem a mesma natureza que possuímos é o mínimo que se espera de uma pessoa decente. A largueza de espírito, no entanto, sem a qual a objetividade é nada mais que autocongratulação, e a tolerância apenas hipocrisia, surge através de uma conquista muito mais difícil: a de ver-nos, entre outros, como apenas mais um exemplo da forma que a vida humana adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos. Se a antropologia interpretativa tem alguma função geral no mundo, é a de constantemente nos re-ensinar esta verdade fugaz. (Cliford Geertz, 2009:30).

Ao mesmo tempo em que construímos uma cultura, ela também nos constrói, estamos inseridos neste processo que acontece todos os dias, todas as horas, em todos os nossos movimentos. A cultura, no meu entender, é tudo aquilo que não enxergamos, mas nos enxergamos nela. É mais ou menos como perguntarmos a um peixe o que é a agua? Assim, a cultura para mim, é este emaranhado de experiências que nos atravessam, que nos tocam e nos transformam.

Sugiro, assim, que, comecemos a parar e pensar em uma maneira de dialogar com os indígenas, ou seja, reconhecê-los como parte integrante/formadores desta cultura.

Um Convite para Pensar sem Fronteiras e a Repensar Nossas Fronteiras...

Dando uma pausa neste texto, gostaria de propor algumas reflexões a cerca da construção de um diálogo intercultural, de onde, possamos começar a ver, este outro modo de ser- o ser indígena- com olhos de quem respeita, olhar com *olhos livres*, como costumava dizer o educador brasileiro Paulo Freire. E também que, comecemos a mudar nossas fronteiras de pensamento, as quais nos limitam e reforçam o sentimento de dominação, o qual tem se construído ao longo de nossa história.

Para que acontece este dialogo intercultural, com os povos indígenas, penso que seja necessário romper com a mentalidade colonial, ou seja, precisamos de um paradigma de relacionamento que reconheça e respeite a alteridade indígena e, promova seu protagonismo. Nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro, “o encontro entre índios e brancos só se pode fazer nos termos de uma necessária aliança entre parceiros igualmente diferentes, de modo

a podermos, juntos, deslocar o desequilíbrio perpétuo do mundo um pouco mais para a frente, adiando assim o seu fim" (Castro, 2000:54).

Para reforçar esta ideia trago um trecho do discurso de Wilson Changaray;

> Esta terra livre, independente e soberana tem que se basear nos princípios fundamentais indígenas. Princípios que superam os interesses pessoais e transcendem e abraçam as esferas do social econômico, cultural e político. Estes princípios são a essência fundamental do ser Guarani, como a busca incessante da Terra Sem Males e da Liberdade. Mas, quem me responde?... Nem Deus me responde quando vou ser livre...!!! Nossa essência é de ser sem dono "... "O Deus nosso é a Natureza e não a Lei...". "Princípios que impregnam o ser social, como a Mboroaiu, Mborerekua, Yoparareko, esse amor, estima, carinho, solidariedade, expressada em sentimento ao próximo, que permite superar e desprender-se do ser mesquinho e individualista". (Wilson Changaray[4]).

O fragmento acima é um excelente exemplo de exercício intercultural, na medida em que, ao considerarmos o modo de vida dos povos indígenas, nos dispomos a conhecer essa cultura. Assim agindo, daríamos um importante passo na busca de um diálogo sobre nosso modo de conviver com o diferente e as diferentes formas de expressões culturais.

Ao termos uma atitude de abertura ao outro construímos um diálogo sincero, um diálogo onde se perpetua a cumplicidade e consequentemente, o crescimento da nossa própria cultura. Não digo, com isto que, devemos nos prescindir da própria tradição para chegar ao "outro". "Trans-portamos nossas tradições e deixamos que nos trans-portem outras, e nos fazemos assim agentes-pacientes de verdadeiros processos de universalização" (Fornet-Betancourt, 2001:31). Assim, ao pensar neste diálogo intercultural estaríamos "fazendo valer a polivalência da história". Há vários futuros possíveis e "a maior ou menor universalização histórica de um desses futuros é um assunto que deve ser decidido mediante o diálogo das culturas" (Fornet-Betancourt, 2001:376).

Uma característica marcante da cultura indígena é a inseparabilidade entre os diferentes momentos do viver. Tal característica faz do fluir do viver nessas sociedades, uma completa integração entre a técnica, a arte, a religião, enfim, a vida acontece de forma indissociável entre a "beleza e a utilidade das coisas" (Ribeiro, 2008:66). Darcy Ribeiro sintetiza suas pesquisas fazendo uma análise da indissociação entre trabalho e lazer, entre arte e técnica. Assim se refere ao que acontece na relação cotidiana dos povos nativos com o que denominamos, em nossa cultura ocidental contemporânea, de arte e de beleza,

> É impensável deixar de ver a perfeição formal de uma panela, de uma

4 Presidente da Assembleia do Povo Guarani da Bolívia, ao Presidente Evo Morales, março de 2006, primeiro líder indígena a ocupar o posto máximo de seu País, disponível em: http://www.campanhaguarani.org.br/.

> peneira, de uma casa ou de um colar. Um corpo pintado com urucum para uma tarde de festa é uma obra de arte feita com o zelo com que um pintor pinta uma tela. Uma perfeição perfeitamente inútil se poderia dizer. Mas a beleza á precisamente isso, é uma perfeição perfeitamente inútil que *esquenta o coração e dá alegria.* (Ribeiro, 2008:67).

Assim, penso que para começarmos a mudar nossa visão reducionista sobre esta cultura, é preciso que mudemos alguns valores, costumes e formas de olhar o outro. A mudança de hábitos, valores, representações, conceitos e pré-conceitos e atitudes estão, muito fortemente, relacionados a questões que não se limitam ao campo da razão, do raciocínio, do intelecto. Nossas representações de mundo, bem como, seus desdobramentos em ações cotidianas são, em última instância, um processo de construção complexa que envolve as dimensões humanas na sua totalidade e complexidade. Passando, portanto, pelo nosso devir estéticus, ludens, demens, ético, filosófico, histórico, cultural. Enfim, é o resultado de agenciamentos que não são passíveis de enquadramento nos marcos reducionistas da produção de conhecimento científico. Muito menos ainda no modelo de produção de conhecimento científico da era iluminista moderna que deu uma quase exclusividade aos aspectos racionais, em detrimento as emoções envolvidas na produção de conhecimentos e da aprendizagem humana.

Quando pensamos sobre alternativas ao modelo hegemônico de sociedade, pautado na dominação e não na cooperação entre as pessoas, há que buscarem-se outras fontes de referências epistemológicas, bem como fazer um exercício de aproximação entre os nossos princípios, nossas concepções e proposições filosóficas e nossas atitudes cotidianas. Passarmos a nos perguntar mais sobre o nosso fazer, e também, para quem serve este conhecimento que buscamos definir ao longo de nossas vidas se, o central do viver cultural é a conservação do modo de pensar, agir, sentir, fazer, explicar e fazer reflexões. Com isto, podemos afirmar que somos capazes de refletir sobre nossas atitudes e consequentemente fazemos nossas escolhas, ou seja, cabe exclusivamente a nós a responsabilidade por elas. Assim, o viver humano ao conviver culturalmente na conversação, inicia uma rede de diferentes modos de vida. Com esta explicação desmistifica-se a ideia de que carregamos a genética nos modos de vida, mas, sim, ao contrário, são os modos de vida que vão sendo incorporados na nossa biologia.

Referencias bibliográficas

Barcelos, Valdo (2006), *(In)visível Cotidiano.* Porto Alegre: AGV.

Barcelos, Valdo (2007), *Antropofagia Cultural Brasileira e Educação Ambiental – contribuições à Formação de Professores(as).* Projeto de Pós-Doutorado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Barcelos, Valdo (2008), *Educação Ambiental: sobre princípios, metodologias e atitudes.* Rio de Janeiro:Vozes.

Barcelos, Valdo (2001), "Educação Ambiental, Representações Sociais e Literatura: um estudo a partir do texto literário de Octávio Paz". *in* Michèle Sato; Eduardo Dos Santos, J. (Orgs.) *A contribuição da Educação Ambiental à Esperança de Pandora*. São Carlos: RiMa, 479-496.

Bateson, Gregory (1986), *Mente e natureza: a unidade necessária.* Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.

Bhabha, Homi (2003), *O local da cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG. Tradução: Mirian Ávila; Eliana Lourenço de Lima; Gláucia Renate Gonçalves.

Brasil (1988) – *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília.

Santos, Boaventura de Sousa (1986), *Introdução a uma ciência Pós-moderna.* Rio de Janeiro:Graal.

Canclini, Nestor Garcia (2006), *Consumidores e Cidadãos.* Rio de Janeiro: UFRJ.

Canclini, Nestor Garcia (2003), *Culturas Híbridas***.** São Paulo: EDUSP.

Canclini, Nestor Garcia (2009), *Extranjeros em la tecnologia y em la cultura.* Buenos Aires: Ariel.

Castro, Eduardo Viveiros De (2000), **"**Os termos da outra história.", *in* Carlos Alberto Ricardo (org.). *Povos indígenas no Brasil*, 1996-2000, São Paulo: Instituto Socioambiental, 49-54.

Castro, Eduardo, Viveiros De (2006), *Encontros.* Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

Entrevista de Richard Handler da University of Virginia à Clifford Geertz (2008),

Traducción: Lydia Rodríguez Cuevas, Sergio Daniel López. AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana.Volumen 3, Número 1. Publicada em: Enero-Abril Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. ISSN: 1695-9752. Consultada a 30.06.2014 em: www.aibr.org

Fornet-Betancourt, Raúl (2001), *Interculturalidad y globalización: ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal.* Frankfurt am Main, IKO; San José, Costa Rica, DEI. (Denktraditionenim Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 8).

Freire, Paulo, (1997), *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* 7.ed. São Paulo: Paz e Terra.

Geertz, Clifford (2009), *O saber local - Novos ensaios em antropologia interpretativa.* Petrópolis: Vozes.

Maturana, Humberto. Romezin & Varela, Francisco (1995), *A árvore do conhecimento: as bases biológicas do conhecimento humano.* São Paulo: Workshopsy.

Ribeiro, Darcy (2008), *Utopia Brasil.* São Paulo:Ed. Hedra Ltda.

As Epistemologias do Sul e as Experiências da América-Latina: um Significado Diferenciado para a Propriedade ou Outras Formas de Apropriação?

Camila Ragonezi Martins [1]
Marcela Iossi Nogueira[2]
Fernando Antônio de Carvalho Dantas[3]

Resumo

O movimento colonial Europeu impôs e administrou um modelo hegemônico de mundo que marcou toda a modernidade, um modelo que não confere alternativas e que perpetua a descriminação. O presente estudo enseja demonstrar a ocorrência histórica do movimento colonial e, apresentar as alternativas atuais conquistadas a partir das epistemologias do Sul, o giro descolonial, a democracia e o novo movimento constitucional nascido na América Latina. Com efeito, esse movimento constitucional transformador nascente na América Latina surgiu em decorrência de novos processos constituintes que positivaram princípios, valores e direitos que representam um contraponto ao modelo constitucional eurocêntrico imposto à América Latina, que se mostrou distante das demandas sociais específicas do continente. Nessa perspectiva, ganha evidência a necessidade de se refletir acerca do processo de construção da ideia de natureza no pensamento moderno e colonial e de como a noção de colonialidade ainda sobrevive nas nações latino-americanas, influindo na sua cultura, nos modos que produzem o conhecimento e no modo como que se determinam. O estudo ainda se propõe a analisar o modo pelo qual as Cartas Políticas latino-americanas positivaram a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento. Por fim, dar-se-á enfoque ao significado de propriedade agrária proposto pelo movimento, analisando o direito de propriedade da terra sob uma perspectiva epistemológica descolonial, nascida das reivindicações e lutas dos povos que tradicionalmente as ocupam.

Palavras-chave: Alternativas. Epistemologias do Sul. Constitucionalismo latino-americano. Pensamento descolonial. Povos indígenas.

Abstract

The European colonial movement imposed and administered a hegemonic model of world that marked all the modernity, a model that does not give alternatives and that perpetuates discrimination. This study entails demonstrating the historical occurrence of the colonial movement, and present the current epistemologies alternative conquered from the South, the spin-colonial, democracy and the new constitutional movement born in Latin America. Indeed, this transformer nascent constitutional movement in Latin America has emerged as a result of new constituent processes that positivaram principles, values and rights that represent a counterpoint to the constitutional Eurocentric model imposed on Latin America, which proved far from the specific social needs of the continent. In this perspective, wins highlighted the need to reflect on the construction of the idea of nature in the modern and colonial thought and how the notion of colonialism still survives in Latin American nations process, affecting its culture in ways that produce knowledge and how they are determined. The study also aims to examine the way in which the Latin American political Letters they conducted culture of living well, inaugurating the ecocentric constitutionalism aimed at integrating man to nature, breaking with the anthropocentric feature which was based on modern constitutionalism and the dominant pattern of development. Finally, give yourself will focus on the meaning of land ownership proposed by the movement, analyzing the right to ownership of land under a decolonial epistemological perspective, born of the claims and struggles of people who traditionally occupy.

Keywords: Alternativs South Epistemologies. Constitutionalism Latin American. Decolonial thought. Indigenous people.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás. Bolsista CAPES. Contato: camilaragonezi@hotmail.com

2 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás. Bolsista FAPEG. Contato: mn.iossi@hotmail.com

3 Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Professor titular de Teoria de Direito da Universidade Federal de Goiás. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás. Contato:fdantas@ufg.com.br

Introdução

O modelo hegemônico de colonialidade europeu marcou a ocupação das terras brasileiras, subalternizando e marginalizando os povos indígenas, sua cultura, seus conhecimentos e, principalmente, ignorando seu modo de interação com a natureza e o sentimento de pertencimento que lhes mantêm enquanto parte integrante do território que ocupam.

A partir de uma compreensão de mundo não eurocêntrica, surgiu na América Latina um movimento constitucional do tipo pluralista e insurgente, denominado Novo Constitucionalismo Latino-americano, objetivando o reconhecimento da diversidade, das realidades sociais latino-americanos e do resgate da cosmovisão e dos conhecimentos indígenas, ganhando destaque nos novos textos constitucionais a proposta do "buen vivir" (Sumak Kawsay) e a positivação dos direitos da natureza – Pachamama.

Objetiva-se, então, debater sobre a América Latina, repensando projetos de emancipação que rechaçam as práticas históricas de dominação epistemológica e cultural sob a qual ficou submetido o continente a partir de sua conquista, sustentadas por modelos socioeconômicos colonizadores e elitistas.

O trabalho se estrutura em três pontos. Primeiramente, são trabalhadas as teorias descoloniais, pensamentos alternativos, de resistência, que irão priorizar uma matriz de pensamento não hegemônica, partindo das lutas de povos que tiveram suas especificidades e direitos negados e seus conhecimentos inferiorizados durante a modernidade.

Em sequência, buscou-se identificar experiências epistemológicas dos povos indígenas Ticuna, Bororo, Kaiapo e Guarani no Brasil e suas diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer que representam opção de resistência ao projeto de dominação colonial.

Por fim, será feito um estudo das Constituições do Brasil, Equador e Bolívia, sendo apresentada a regulação constitucional da propriedade agrária nesses países, reconhecendo nos textos constitucionais os dispositivos que reconhecem tradições indígenas e o sentimento dessas populações em relação à terra, bem como aqueles que trazem inovações quanto ao direito de propriedade e que se coadunam com o respeito à natureza e à biodiversidade, matriz de fundamentação do Novo Constitucionalismo Latino-americano.

1. O Movimento do Novo Constitucionalismo Americano e a Descolonização do Mundo

É pressuposto compreender o colonialismo enquanto movimento de negação das formas de ser, fazer, viver e conhecer das culturas e povos tradicionais dominados pela Europa ocidental. No modelo colonial a produção de conhecimento é considerada válida se produzida de acordo com os padrões eurocêntricos, e as epistemologias do Norte emergem enquanto

padrão hegemônico, dotado de uma racionalidade específica, una e universal que intenta a separação do homem de seu contexto, subalternizando a forma de produzir conhecimento, a memória e o universo simbólico daquelas identidades sociais que ocupavam os diferentes espaços colonizados (MEDICI, 2012).

Anibal Quijano (2000) explica que a perspectiva eurocêntrica da modernidade, a qual trouxe a ideia de que os europeus eram naturalmente superiores aos demais povos haja vista sobre eles terem imposto o seu domínio, foi cultivada e se sustentou em razão da colonialidade do poder, tendo como principais implicações: uma específica relação entre categorias binárias e o conceito linear e unidirecional da evolução da história, sendo o início o estado de natureza e como escopo final a sociedade moderna e civilizada europeia; a naturalização das diferenças e heterogeneidades culturais entre os grupos humanos, classificando os povos colonizados a partir da ideia de raça e os reunindo em um única identidade negativa: ou índios ou negros e o olhar segundo o qual o não europeu é primitivo, irracional e faz parte de uma história passada e superada.

Dessa perspectiva, Catherine Walsh (2010) ensina que além da colonialidade do poder, há também outra dimensão da colonialidade menos estudada pela intelectualidade latino-americana, a colonialidade cosmológica:

> É a colonialidade cosmológica e da mãe natureza, que tem a força vital-mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e originárias-indígenas, ainda presentes em muitas sociedades andinas, mesoamericanas e caribenhas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que se fixa na distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não modernas, primitivas e pagãs as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo com a terra e com os ancestrais e orixás como seres vivos. De modo que, pretende soterras as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória que não se sustenta simplesmente no ocidental (Walsh, 2010:10).

É justamente em razão desse processo de negação e subalternização do conhecimento por parte do Norte que faz surgir a necessidade de resistir. Essa resistência acontecerá por meio de posturas descoloniais caracterizadas pela cooperação dos países dominados que dão início a processos de busca por sua identidade e de ruptura com os conhecimentos produzidos unicamente a partir de uma perspectiva eurocêntrica e moderna, na tentativa de dar visibilidade a outras formas de pensar que vão de encontro ao discurso colonial.

Walter Mignolo propõe que descolonizar seria uma opção, em meio a tantas outras possibilidades, de romper com a chamada “matriz colonial de poder” representativa da máquina moderna produtora de diferenças. Descolonizar significaria romper com os

mecanismos de controle impostos pelos sistemas de dominação econômica, religiosa, política, de gênero e epistemológica (Mignolo, 2010).

Na busca do rompimento com o laço imposto pelos colonizadores ou, na atualidade, dominadores mercadológicos, é que o movimento pós colonial impôs novos paradigmas, uma tentativa de olhar problemas e soluções a partir de uma perspectiva visão local e, é desta maneira que se tentará compreender os significados de conceitos como terra, território e territorialidade.

Na América Latina os movimentos de emancipação e reconhecimento dos setores sociais historicamente marginalizados, notadamente das comunidades campesinas e indígenas originárias, surgiram enquanto alternativa ao paradigma economicista ocidental de ser, viver, fazer e conhecer. Essas diversas reivindicações dos movimentos sociais culminaram em processos constituintes onde a soberania popular a partir do avanço de uma teoria democrática da Constituição é chave para o questionamento do modelo constitucional imposto a América Latina e que se mostrou distante da realidade e das demandas dos povos do continente.

O movimento de transformação constitucional denominado, na atualidade, de novo constitucionalismo latino-americano nasceu enquanto modelo de refundação do Estado com fins à inclusão dos diversos povos no controle dos poderes estatais e na tomada de decisões políticas de seus países. Esse constitucionalismo transformador promove a ampla proteção dos grupos étnicos e de suas culturas historicamente inviabilizadas, questionando os padrões externos ocidentais que não fazem parte da história e da cultura genuína do continente latino-americano e que contrariam à identidade e ao sentimento do seu povo.

Raquel Yrigoyen Fajardo (2011) afirma que o horizonte desse novo constitucionalismo latino-americano, denominado por ela de constitucionalismo pluralista, tem início no final do século XX e perdura até a data presente, instaurando, progressivamente, projetos constitucionais descolonizadores que expressam a resistência indígena e que indagam os elementos centrais característicos dos Estados latino-americanos do século XIX.

Fajardo ao tratar o constitucionalismo pluralista subdivide-o em três fases de reformas constitucionais. A primeira que se denomina constitucionalismo multicultural (1982-1988) traz o conceito de diversidade cultural, reconhecendo várias línguas oficiais, sem, no entanto incorporar grandes avanços quantos aos direitos indígenas. A segunda fase de reformas, o constitucionalismo pluricultural (1989-2005), afirma os direitos individuais e coletivos de identidade e de diversidade cultural e inaugura os conceitos de nação multiétnica/ multicultural e Estado Pluricultural. É nesta segunda fase que se reconhece o pluralismo jurídico, rompendo com a ideia de que direito englobaria somente as normas elaboradas pelos órgãos soberanos do Estado e, incorporando valores indígenas, seu direito consuetudinário e suas funções jurisdicionais. Como última fase de reformas, Fajardo traz o constitucionalismo

plurinacional (2006-2009) que, no contexto da aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, é caracterizado pelo giro paradigmático da Teoria Constitucional, com o reconhecimento explícito das cosmovisões indígenas- como o Buen Vivir e a Pachamama. Nele, discute-se, de fato, a refundação do Estado, o fim do colonialismo e o rompimento de uma visão eurocentrada do mundo, em razão do forte protagonismo das comunidades indígenas e de sua filosofia de vida.

O reconhecimento da participação e da produção de conhecimento por parte dos, antes invisibilizados, povos pré-colombianos emerge, então, das lutas por emancipação impulsionadoras do movimento do novo constitucionalismo latino-americano, que incorpora nos textos constitucionais a cultura do bem viver, inaugurando o constitucionalismo ecocêntrico que visa integrar o homem à natureza, rompendo com a feição antropocêntrica sobre a qual se pautou o constitucionalismo moderno e o padrão dominante de desenvolvimento.

2. Epistemologias do Sul: a Experiência Indígena na América Latina

Consideram-se enquanto epistemologias do Sul as diferentes formas de ser, fazer, viver e conhecer pensadas a partir de experiências descoloniais que surgem como uma opção de resistência ao projeto de dominação colonial, uma proposta epistemológica alternativa ao padrão hegemônico da modernidade. Para descolonizar os seres e os saberes é preciso lutar contra o paradigma estabelecido e, segundo Boaventura de Sousa Santos, essas lutas devem estar baseadas em experiências daqueles que sofrem com as dominações capitalista, colonialista e patriarcal.

Sousa Santos propõe que a resistência se dê por meio das chamadas “epistemologias do Sul”, que seriam “[...] um conjunto de práticas cognitivas e de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que tenham sofrido de maneira sistemática as injustiças do capitalismo do colonialismo e do patriarcal [...]” (Sousa Santos, 2012). Para o autor os modelos de dominação propostos impuseram ao mundo diferenças subjetivas verticais que devem ser superadas e substituídas por diferenças horizontais, de maneira que se mostra necessário creditar todo o tipo de conhecimento, mesmo que destituído de rigor com a finalidade de alcançar a justiça social global.

Nesse contexto, enquanto forma de romper com a importação de conhecimentos e formas de pensar pautados num modelo rígido de ciência, apresentaremos neste trabalho a diversidade étnica e cultural, o discurso, a produção de conhecimento própria e local de alguns povos indígenas no Brasil e fronteiras a partir da análise de um complexo conjunto de seus saberes, práticas e visões de mundo, dando enfoque no modo como se relacionam com a natureza e com a terra.

Segundo Posey, o conhecimento dos povos indígenas não pode ser organizado e sistematizado em categorias definidas pela ciência moderna, uma vez que é apreendido de seus próprios

mitos, rituais e cerimonias. A inter-relação entre suas visões dos mundos social e natural é feita por meio de uma organização simbólica na qual a natureza e o ser humano são representados nas suas tradições culturais, isto é, em seus "ciclos cerimoniais-que incluem ritos específicos, em que determinados animais e plantas são representados nos cantos e danças". Quer-se assim dizer que as representações mitológicas dos povos indígenas são a demonstração de sua lógica de produção de conhecimento, bem como mecanismos sociais para regulação e manutenção do equilíbrio ecológico (Posey, 1987).

O primeiro exemplo de epistemologia do sul observado no presente estudo parte da análise dos conhecimentos tradicionais do povo Kayapó, que se autodeterminam Mebemgokré. Os Kayapó são descendentes do grupo indígena Jê, que vivem em aldeias dispersas ao longo do rio Xingu e seus afluentes.

As práticas dos Kayapó na natureza - práticas de caça, coleta, cultivo da roça - e o modo pelo qual se relacionam com o espaço – emocionalmente, miticamente, economicamente e politicamente -, bem como suas cerimônias e rituais revelam aspectos particulares de sua historia e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida desta coletividade (Melo, 2004). Os Kayapó classificam a natureza em diversos domínios verticais, de acordo com os recursos naturais e entidades – seres sobrenaturais - presentes em cada um deles. Assim, os domínios são divididos em terrestre-arbóreo e aquático, cada qual com suas potencialidades específicas revelando o modo como organizam seu mundo e suas formas de perceber, agir e viver no território (Posey, 1987).

O território para o povo Kayapó é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas prática sociais e não tão somente por demarcações geográfica fixas. Assim, a continuidade física e cultural deste povo depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. O Kayapó estabelece inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

Outra experiência epistemológica transformadora e significativa que merece registro neste estudo é a dos povos Ticuna, habitantes da fronteira entre Brasil e Peru e território amazônico na Colômbia. No Brasil representam o povo mais numeroso da Amazônia.

A fim de compreender como se dá a produção do conhecimento dos povos Ticuna e suas relações com o espaço que ocupam, partiremos da análise do "Livro das Árvores". A obra é uma produção coletiva organizada pelos próprios professores ticuna bilíngues (sendo os próprios indígenas autores do livro) e, aborda a relação desse povo com a floresta, ressaltando a importância da natureza para continuidade de sua vida física e cultural. Nesse sentido, Jussara Gomes Gruber, ao apresentar o livro afirma que "o livro acolhe o olhar dos

Ticuna sobre a natureza que os cerca e lhes serve de morada, trazendo textos e imagens que fixam suas concepções do real e do imaginário, numa linguagem onde se entremeiam conhecimentos práticos, valores simbólicos e inspiração poética".

As práticas dos Ticuna na natureza – de caça, coleta, cultivo da roça – e o modo pelo qual se relacionam com o espaço - emocionalmente, miticamente, economicamente e politicamente -, bem como suas cerimonias e rituais revelam aspectos particulares de sua história e de suas condutas sociais cotidianas, demonstrando a dinâmica de seu pensamento, de onde é possível acessar os saberes e a filosofia de vida dessa coletividade (Gruber, 1997).

O povo Bororo, possuidor de inúmeras tradições - ritos cerimoniais e vida social organizada de maneira complexa – ocupa hoje seis terras, já demarcadas, no estado do Mato Grosso. O território ocupado na atualidade corresponde a um equivalente 300 vezes menor que a área que tradicionalmente ocupavam no centro-sul de Goiás (ISA, 2014). O povo revela seu sofrimento pela perda do território:

> Está perto o fim do grande sofrimento. Não podemos viver sem terra, sem buriti, sem babaçu e sem cerrado. Não podemos viver sem peixe e principalmente sem onça. Seria uma vida triste em sem cor. (Kadagari Bororo Bari (pajé) da aldeia Bororo de Córrego Grande - Mato Grosso)

Os diversos grupos Bororo se autodeterminam de acordo com o território que ocupavam em sua ancestralidade. Assim, entre eles, reconhecem-se os Bororo da floresta (*Itura-mogorege*), os Bororo da serra de São Jerônimo (*Tori okwa-mogorege*) – hoje sem aldeias -, os Bororo da flecha comprida (*Kado mogorege*) – com área na aldeia do Perigara, no Pantanal -, os Bororo do rio do Peixe pintado (*Orári mogo-dóge*) – localizados nos córregos Grande e Piebaga -, e, ainda, os Bororo do cerrado (*Boko-mogorege*) – das aldeias do Meruri, Sangradouro e Garças.

Em seus modos particulares de organização se determina que a aldeia dos Bororo deve ser circular, possuindo dois eixos (Norte/Sul e Leste/Oeste) que a dividam em quatro e aproximadamente 100 metros de diâmetro. Note-se que a importância das subdivisões cardeais se explica pelas designações de cada uma das quatro áreas. Culturalmente os Bororo estipulam onde devem ocorrer seus territórios, por exemplo, na área Oeste deverá estar o grande pátio (Bororo ou *Woróro*) onde se realizam as práticas relacionadas aos ritos funerários deste povo.

A sociedade dos Bororo possui uma relação tão intrínseca com a natureza que classificam o mundo vegetal em zonas e sub zonas ecológicas, sendo que as principais são: Bokú (cerrados), Boe Éna Jaka (transição entre mata e cerrado) e Itúra (floresta). O reino vegetal é considerado de importância tão relevante quanto o reino animal. Cada uma zonas estabelecidas associa-se a determinados tipos de solos e espécies animais especificas em um ciclo que os conecta ao povo.

Ainda, enquanto um dos mais representativos povos indígenas da América Latina, destacam-se os Guarani, que ocupam os territórios da Bolívia, Paraguai, Argentina, Uruguai e a uma porção significativa e descontínua do Brasil. Os povos Guarani pertencem à família linguística tupi-guarani e sua população encontra-se distribuída, apesar de apresentarem semelhanças entre si, nos Kaiowá, Ñandéva e Mbyá de acordo com suas peculiaridades culturais, políticas e religiosas (ISA, 2014).

O território no qual se dá a reprodução sociocultural e a dinâmica da organização do modo de vida dos Guarani traduz o sentimento de pertencimento deste povo em relação à terra que ocupam. A partir do modo pelo qual constroem e articulam seu espaço físico, cultural e político, pode-se compreender a identidade coletiva, os saberes, a autonomia cultural dos Guarani e se pode resgatar a perspectiva indígena de vida coletiva na qual se convive em diversidade, harmonia e respeito com a natureza.

Nesse sentido, com a intenção de se refletir acerca da complexidade do modo de ser, viver e estar de mundo dos Guarani, em razão de sua tradição marcada pela transmissão oral de conhecimentos, recorremos ao trabalho elaborado em 2003 pelos participantes do Curso de Formação para Professores Indígenas Guarani das regiões Sul e Sudeste, em Santa Catarina, em que foram entrevistados os karai – os mais velhos das aldeias - a fim de que o conhecimento desse povo e sua memória coletiva fossem utilizados nas escolas bilíngues. Sobre a relação dos Guarani com a natureza, o karai Alexandre Acosta, entrevistado em 2004, relatou (Freire, 2012: 25):

> Esta terra que pisamos é o nosso irmão. Por isso que a terra tem algumas condições e por isso que o Guarani respeita a terra, que é também um Guarani. Por isso que o Guarani não polui a água, pois é o sangue de um Karai. Esta terra tem vida, só que nós não sabemos. É uma pessoa, tem alma – é o Karai. A mata, por exemplo, quando um Guarani vai cortar uma árvore pede licença, pois sabe que é uma pessoa que se transformou neste mundo. Esta terra aqui é nosso parente, mas uma pessoa acima de nós. Por isso falamos para as crianças não brincar com a terra, porque ela foi um Karai e até hoje ele se movimenta, só que nós não percebemos. Por isso quando os parentes morrem, a carne e o corpo se misturam com a terra. Por isso que temos que respeitar esta terra e este mundo que a gente vive. Foi assim que eu aprendi e sei como este mundo foi feito.
>
> Nós respeitamos a mata porque é dali que retiramos a lenha. Os rios também eram tratados com respeito. Antigamente não bebíamos agua só nas nascentes, bebíamos também nas correntezas. Onde era encontrado um rio, a gente limpava um lugar para as crianças tomarem banho e perto da nascente ninguém podia ocupar aquela água. O rio também é um remédio para nós porque fornece a água para preparar os remédios com as ervas medicinais que tomamos, para fazer comida. A água era tratada

> com mais respeito. Quando era tarde não mexíamos na água, porque ela está descansando. A água não pode ser usada de qualquer forma. Água é remédio. A água é o que nos salva também.

Assim, tendo como base a pluralidade do conhecimento resgatado dos saberes e das vivências dos povos indígenas e de seu modo de perceber e compreender a vida, percebemos a construção de uma relação harmônica de convivência humana e social com a natureza e o sentimento de pertencimento que todos os povos indígenas têm em comum em relação à terra e, o caráter de apropriação coletiva da mesma.

O território para os mencionados povos indígenas é um conceito que se forma a partir de seus conhecimentos tradicionais em convergência com suas prática sociais e não tão somente por demarcações geográfica fixas. Assim, a continuidade física e cultural destes povos depende de sua integração com a natureza que habitam e sua vida social acontece em um espaço geográfico carregado de significações impostas por seus mitos e cerimônias. São estabelecidos inúmeros vínculos com a natureza na qual se reproduz a vida, conferindo importância singular à terra enquanto espaço de conhecimento e de saberes.

3. Propriedade e Outras Formas de Apropriação da Terra: uma Abordagem a Partir das Constituições Latino-Americanas

Os conhecimentos e valores de raízes indígenas, centrados no respeito prioritário à vida e na concepção de terra vista como espaço de cultivo do bem viver, foram incorporados por algumas Cartas Políticas latino-americanas, as quais inauguraram um movimento constitucional transformador denominado de Novo Constitucionalismo Latino-americano.

A Constituição Brasileira de 1988 anunciou alguns dos traços essenciais do novo Constitucionalismo Latino-americano, sendo a primeira a garantir aos índios o direitos de continuarem a ser índios, trazendo uma ruptura significativa com a tradição integracionista do continente (Souza Filho, 2003:109). Essa nova formulação ideológica e cultural tornou-se tendência nos processos constituintes dos demais países da América Latina, ganhando destaque no aprofundamento do reconhecimento indígena as Cartas da Bolívia e do Equador.

O artigo 231 da Constituição brasileira , reconhece aos índios sua organização social e cultural, bem como direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, as quais devem estar adequadas à manutenção da vida indígena. De tal maneira que resta resguardado o território dos índios, retirando qualquer conteúdo de propriedade moderna destas terras, fato evidenciado pelo disposto em seu artigo 20, XI, que estabelece serem as terras indígenas bens da União.

Assim, a Carta Política de 1988 apesar de reconhecer os direitos territoriais indígenas, pouco rompeu com o modelo clássico de constitucionalismo e com o direito patrimonial

da modernidade. O Estado brasileiro, apesar de proteger o índio e suas tradições, não foi construído a partir da perspectiva indígena. Já o novo movimento constitucional, por sua vez, não discute o que o Estado pode fazer para a proteção dos povos originários, mas o redesenha no intento de construir uma nova lógica de ver e pensar o mundo, a partir de parâmetros distintos resgatados da cultura pré-colombiana.

Na Bolívia e no Equador as Constituições representam o auge das reformas postas por esse Constitucionalismo transformador. Os textos contemplam a expressão do protagonismo indígena nos processos constituintes, a incorporação dos conhecimentos e os valores resgatados das raízes pré-colombianas que anunciam o reconhecimento do ideal do bem viver (*Sumak Qaman*ã na Bolívia e de *Sumak Kawsay* no Equador), atribuindo subjetividade de direitos à natureza representada pela figura da Pachamama.

A noção multidimensional, ainda em formação de "bem viver", pauta-se em valores culturais existentes no continente latino-americano que resgata as perspectivas dos povos indígenas de vida e propriedade coletivas em detrimento da vida individualizada da sociedade moderna, de maneira que se torna possível a construção de uma sociedade harmônica e respeitosa entre homem e natureza. Destarte, a positivação do bem viver nas cartas políticas boliviana e equatoriana revelam uma criticidade em relação ao modelo de desenvolvimento e de produção imposto pelo sistema capitalista que se mostrou insustentável do ponto de vista ambiental, trazendo a visão de mundo de grupos historicamente marginalizados enquanto proposta para se redesenhar socialmente, juridicamente e politicamente a sociedade a partir das inter-relações de saberes e lógicas de viver dos diferentes povos (Gudynas & Acosta, 2011).

Sobre o bem viver, Germana Moraes e Raquel Freitas ensinam:

> O Bem Viver, consoante a análise de Eduardo Gudynas, é um campo de ideias em construção, que está se difundindo em toda a América Latina e pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia alternativa (Moraes & Freitas, 2013:110).

A Constituição do Equador, admite, além dos direitos relativos ao bem viver, uma gama complexa de direitos específicos da natureza, permitindo à Pachamama e a todos os seus seres vivos integrantes o reconhecimento na qualidade de sujeitos de direitos dotados de dignidade.

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra na posição de sujeito de

direitos, aliado à utilização dos preceitos do bem viver, trouxe uma visão diferenciada de natureza que é consequência da produção de conhecimento tradicional dos povos andinos. Assim, como no conhecimento produzido pelos povos indígenas brasileiros, possibilita-se a ruptura com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais seres vivos pertencentes à natureza.

A Constituição equatoriana consagra os direitos das comunidades, povos e nacionalidades indígenas destacando-se: o direito de conservarem a propriedade imprescritível e inalienável de suas terras comunitárias; de manterem a posse das terras e territórios ancestrais e obterem sua adjudicação gratuita; de participarem no uso, usufruto, administração e conservação dos recursos naturais presentes em suas terras; e ainda, o direito de participar do planejamento de políticas públicas a eles relacionadas, mantendo suas práticas tradicionais de manejo da biodiversidade. Os povos indígenas equatorianos têm também o direito de não serem despejados dos territórios legalmente reconhecidos e de suas terras comunitárias ancestrais, desenvolvendo suas formas próprias de convivência pautadas no bem viver.

Sobre o respeito à Pachamama, com o estabelecido pela Constituição do Equador, inaugura-se uma nova maneira de tratar a terra, valorizada enquanto espaço do bem-viver, de se explorar os recursos naturais de maneira compatível com a concretização destes novos direitos da natureza, que se tornam, a bem da verdade, em condicionantes do uso da propriedade da terra.

Com efeito, não se pode falar na construção do bem viver sem se ter em vista a proteção e o cuidado com a Pachamama, espaço no qual se realizada a vida. Desta perspectiva, o constitucionalismo latino-americano é inovador também quando "rompe com a tradição constitucional clássica do Ocidente que atribui aos seres humanos a fonte exclusiva de direitos subjetivos e direitos fundamentais para introduzir a natureza como sujeito de direitos" (Wolkmer, 2013:33).

No mesmo sentido da Carta equatoriana, a Constituição da Bolívia de 2009 traz, além do reconhecimento da propriedade privada, a previsão da propriedade comunitária da terra, consubstanciada no território indígena originário e no território das comunidades interculturais (arts. 391 e 392). Sendo que tanto a propriedade individual quanto coletiva da terra estarão submetidas à observância de sua função social ou econômica social (arts. 395, II e III).

O reconhecimento constitucional da Pachamama ou Mãe Terra enquanto sujeito de direitos e da concepção de bem viver trouxe uma visão distinta da natureza que decorre dos diversos saberes tradicionais dos povos andinos capaz de romper com o antropocentrismo europeu e com a perspectiva dualista sociedade e natureza, apontando um vínculo igualitário entre o homem e os demais seres vivos. A positivação dos direitos da Pachamama e do desenvolvimento do bem viver insere a proposta constitucional equatoriana na denominada sustentabilidade

super forte que expressa uma perpectiva biocêntrica a patir da qual a natureza tem valores intrínsecos que vão além das valorações humanas, influindo diretamente sobre o modelo de desenvolvimento econômico e no projeto de país desenhado nas novas constituições latino-americanas. (Gudynas & Acosta, 2011: 239-258).

O movimento constitucional transformador latino-americano altera a perspectiva de visão da apropriação da terra, deixando de priorizar a grande propriedade individual para legitimar e proteger a pequena propriedade, a propriedade coletiva e o direito dos povos tradicionais e de seus saberes junto à terra.

Conclusão

A ideia de propriedade da sociedade moderna parece-nos completamente desarticulada das formas de apropriação da natureza praticadas pelos grupos indígenas no Brasil. Enquanto para os povos indígenas a terra recebe status de sujeito, parte da natureza e, portanto possuidora de direitos, a cultura ocidental articulada pela modernidade concebe a noção econômica de propriedade, ou seja, uma mercadoria pertencente ao modelo econômico vigente.

Não obstante, a propriedade no modelo moderno ocidental é, preferencialmente, privada, servindo à função de enriquecimento individual de seu proprietário e aos interesses do sistema hegemônico de produção capitalista. Para os povos indígenas estudados, Guarani, Bororo, Kaiapó e Ticuna, a terra se apresenta como fornecedora de recursos naturais, sujeito que deve ter salvaguardado seus direitos próprios e, que mantém uma simbiose com todos os outros seres da natureza. Nessas sociedades, prioriza-se o uso da terra de forma coletiva, há um sentimento de pertencimento ao território, é o local de trabalho, de ritos, onde se realiza vida.

As transformações apontadas nas novas constituições da América Latina incorporaram dispositivos referentes à propriedade que reforçam sua característica de coletividade e se compatibilizam com o respeito à natureza e à biodiversidade, em detrimento do viés privado das Constituições eurocêntricas antes dominantes no continente. De fato, há o resgaste constitucional das práticas dos povos tradicionais andinos, especialmente indígenas, que se apropriam da terra a partir do seu uso e que valorizam o território não como mercadoria, mas enquanto espaço de bem viver.

Referências Bibliográficas

Fajardo, Raquel Z. Yrigoyen (2011), El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización, *in*: RODRÍGUEZ Garavitto Rodrígues (org.). *El Derecho en América Latina*. Um mapa pra el pensamento jurídico del siglo XXI. Bueno Aires: Siglo Veintiuno.

Freire, José R. Bessa (2012), "Os Guaranis e a Memória Oral: a canoa do tempo.", *in*, Armando Martins de Barros et al (Orgs.), *EJAGUARANI: o registro de uma história e perspectivas atuais*. Rio de Janeiro: e-papers, 23-29.

Gudynas, Eduardo; Acosta, Alberto (2011), "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso", *in* M. Rojas (org.), *La medición del progreso y del bien estar*. Propuestas desde America Latina. México: Foro Consultivo Cientifico y Tecnológico, 103-110.

Houtart, François (2013), *El bien común de la humanidade: un paradigma post-capitalista frente a la ruptura del equilíbrio del metabolismo entre la naturaliza y el gênero humano.* La Habana.

Médici, Alejando (2012), *La Constitución Horizontal: Teoria Constitucional e giro decolonial*. Aguascalientes; San Luís Postosí; San Cristóbal de Las Casas.

Mignolo, Walter (2010), *Estéticas Descoloniales*. Vídeo: evento acadêmico para sentir-pensar-hacer da Faculdad de Artes ASAB da Universidad Distrital Francisco José Caldas: Bogotá, Consultado a 18.12.2013 em: https://www.youtube.com/watch?v=mqtqtRj5vDA

Melo, Juliana Gonçalves (2004), *A reinvenção da sociedade. Cotidiano e território entre os Mebemgokré (Caipós) de Las Casas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Moraes, Germana de Olveira; Freitas, Raquel Coelho (2013), *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o giro ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008:* os direitos de Pachamama e o bem viver (sumak kawsay), *in* M.P. Melo; A. Wolkmer (Orgs.). *Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 103-124.

Posey, Darrel (1986), *Etnobiologia: teoria e prática*, *in*: Ribeiro, Berta. Suma Etnológica brasileria. Petropolis, 15-25.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *in*

E. Lander (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires.* Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf

Souza Filho, Carlos Frederido Marés de (2003), *Função social da propriedade*. Porto Alegre: SAFE.

Sousa Santos, Boaventura (2012), *Por quê epistemologias do Sul?* Palestra na Universidade de Coimbra pelo projeto ALICE – CES. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM. Acesso 18.12.2013

Walsh, Catherine (2010), *Interculturalidade crítica e educação intercultural*. Disponível em: https://docs.google.com/document/d/1GLTsUp2CjT5zIj1v5PWtJtbU4PngWZ4H1UUkNc4LI

dA/edit

Wolkmer, Antonio Carlos (2013), "Pluralismo crítico e perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina.", *in* M.P. Melo; A Wolkmer (Orgs.). *Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas.* Curitiba: Juruá, 19-42.

O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, legitimando outras ontologias: A natureza como a Pachamama[1].

Bruna Muriel Huertas Fuscaldo[2]

Resumo

A maior parte dos povos indígenas interpreta o mundo através de uma perspectiva holística de integração entre todos os elementos do cosmos. Por vezes, dotam de humanidade – enquanto consciência, cultura e reflexão – a natureza, que se transfigura de objeto a sujeito na relação com o ser humano. Neste sentido, a aprovação dos Direitos da Natureza ou Pachamama no Equador (2008) e da Lei da Mãe Terra na Bolívia (2012) desafiam os projetos desenvolvimentistas da América Latina que, herdeiros da tradição filosófica ocidental (racionalista/dualista/cartesiana), percebem a natureza apenas como fonte de recursos naturais. Pese o processo de desconstitucionalização em andamento nos dois países, importa dizer que o constitucionalismo transformador do século XXI contribuiu para legitimar a existência de uma pluralidade de interpretações ontológicas sobre a natureza no interior dos estados plurinacionais andinos, apontando para novas práticas políticas e jurídicas interculturais alinhadas às propostas das Epistemologias do Sul.

Palavras-chave: Constitucionalismo Transformador; Interculturalidade; Ecologia dos Saberes; Natureza; Pachamama.

Abstract

Indigenous worldviews perceive the world through a holistic perspective of integration between all the cosmos, sometimes providing humanity –consciousness, culture, and reflection – the nature, that is transformed from object to subject in the relation with the human being. In this sense, the adoption of the Rigths of Pachamama in Ecuador (2008) and the Law of Mother Earth in Bolivia (2012) challenge the dualism of the Western cosmovision. Thus, despite ongoing process of deconstitutionalization in both countries, the transformative constitucionalism helps to legitimize the existence of a plurality of ontological interpretations about what the worldview of the Western capitalist modernity interprets as the scope of nature, pointing to new intercultural and decolonizing policies and legal practices in Latin America.

Keywords: Transformative Constitutionalism; Nature; Pachamama; Interculturalism; Amerindian perspectivism.

---

1 Trabalho apresentado durante o colóquio Colóquio Internacional Epistemologias do Sul/ALICE, Coimbra - Portugal, 10 a 12 de Julho.

2 É estudante de Doutorado pelo Programa de Pós Graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM/USP), em estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais pela Universidade de Coimbra (CES/UC) através do Programa PDSE/Capes, processo BEX 001118/2014-05. Integra, desde 2011, o Grupo de Pesquisa "Colonialismo Interno e Estados Plurinacionais", ligado ao Observatório Interdisciplinar de Políticas Públicas da Universidade de São Paulo. bmuriel@usp.br.

O discurso e as práticas políticas relacionadas aos riscos do impacto ambiental e à necessidade de proteger o planeta terra sofre uma profunda modificação a partir da promulgação das novas constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008). O contexto é a emergência dos povos originários como protagonistas de um novo projeto político de refundação do Estado, a partir do reconhecimento do pluralismo - político, econômico, jurídico, cultural e linguístico - existente no interior destes países.

Durante os processos constituintes realizados na Bolívia, entre 2006 e 2009, e no Equador, em 2008, defendeu-se a reformulação do modelo hegemônico do Estado-nação moderno por meio da superação de seu caráter eurocêntrico e monocultural, com o objetivo de ativar o reconhecimento da diversidade - de nações - na unidade - do Estado, ou seja, nos moldes plurinacionais. Note-se que a plurinacionalidade refere-se ao reconhecimento das formas plurais de organização, produção, escolha de autoridades, administração e justiça dentro do Estado (Santos, 2010b). Está articulada ao conceito de interculturalidade, que parte de uma postura filosófica e política baseada em uma concepção não hierárquica entre os povos e os seus saberes.

Neste contexto de refundação do estado, o Sumak Kawsay/Buen Vivir no Equador e o Sumaq Qamaña/ Vivir Bién na Bolívia são incorporados aos textos constitucionais como os novos princípios filosóficos e projetos políticos que devem nortear as ações dos Estados Plurinacionais e os seus projetos de desenvolvimento (Dávalos, 2010). Apontam para uma valoração positiva das sociedades indígenas, de suas ações comunitárias e, em especial, da relação de integração que estes estabeleceram com a natureza ao longo da história.

Os textos aprovados após a vitória de Evo Morales na Bolívia, em 2005, e de Rafael Correa no Equador, em 2006, se relacionam à emergência do "novo constitucionalismo latino-americano" (Dalmau, 2009), um movimento social, político e jurídico regional que, crítico ao constitucionalismo clássico, apresenta reformas constitucionais por meio de um novo olhar e de um novo modelo de gestão política da diversidade.

O novo constitucionalismo latino-americano vem emergindo desde a constituição brasileira de 1988 e ganha força, em termos de participação popular, no processo constituinte anunciado pelo governo bolivariano de Hugo Chávez em 1999, na Venezuela. Mas é com a promulgação das constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008), entretanto, que há o avanço em direção a um "horizonte pluralista" de Estado (Fajardo, 2009). A partir de então, o novo constitucionalismo latino-americano evidencia seu caráter "transformador", inserido em um projeto teórico, político, ideológico intercultural, plurinacional e pós-colonial que pretende superar muitas das características do constitucionalismo moderno.

Para além da crítica a não efetividade dos direitos e à permanência das desigualdades econômicas e sociais, o constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador visa a superação das versões eurocêntricas anteriores de constitucionalismo, mediante a denúncia

das injustiças históricas causadas pelo colonialismo. Por colonialismo entende-se não apenas a sua forma "tradicional", ou seja, como política de Estado de ocupação estrangeira. Esta foi deixando de existir a partir dos processos de independência política dos países periféricos. No entanto, dentro da perspectiva da "colonialidade do poder" (Quijano, 2000) segue-se vivendo em um mundo colonialista, no qual se alimentam mutuamente a dominação de classes e a dominação étnico-racial. O colonialismo torna-se, assim, uma "gramática social" vasta que se mantem mesmo após as independências, estruturando uma série de hierarquias sociais que atravessam os espaços públicos e privados, as relações sociais, "[...] la cultura, las mentalidades y las subjetividades [...] em resúmen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de el y por los que lo sufren [...]" (Santos, 2010a: 29).[3]

É dentro do projeto de "descolonização" social e política (Santos, 2010b), portanto, que as cartas inovarão - em termos de interculturalidade - no que diz respeito a denuncia sobre os impactos humanos e ambientais das práticas industriais e extrativistas do modelo de desenvolvimento hegemônico e a defesa do planeta. Ou, melhor dizendo, da Pachamama, a Mãe Terra. [4]

A categoria ancestral indígena da Pachamama, a Mãe terra, presente entre diversos povos indígenas do altiplano andinos e incorporada pelo discurso dos movimentos sociais indígenas, também passou a fazer parte de documentos e discursos oficiais nos dois países.

> Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador [...] Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos; Celebrando a la naturaleza, la Pachamama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...] Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el Sumac kawsay. (Equador, 2008: Prefacio).

> En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. [...] Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. [...] Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama[...] refundamos Bolívia.(Bolívia, 2009: Prefácio).

3 Uma das hierarquias criadas a partir dos processos de colonização é a hierarquia étnico-racial, baseada em uma estrutura de poder específica chamada "matriz de poder colonial" (Quijano, 2000). Iniciada a partir dos processos de expansão marítima, se alastrou mundialmente principalmente com a globalização do século XX. Atualmente, praticamente todas as dimensões da existência humana (sociabilidade, cultura, mentalidades e subjetividades) se veem afetadas por esta hierarquia.

4 A luta pela defesa do planeta terra intensificou-se a partir da década de 1960 com o avanço dos "novos movimentos sociais" (Santos, 2005), em especial os movimentos ambientalistas e dos movimentos indígenas. Formados por grupos diversos - indígenas, feministas, afrodescendentes, homossexuais, minorias religiosas -, os novos movimentos sociais passaram a influenciar cada vez mais as lutas contra hegemônicas então protagonizadas pelos movimentos sociais convencionais de classes, como o movimento operário e sindical. Denunciando outras formas de opressão para além da exploração de classe, estes grupos propuseram novas formas de participação democrática, exigiram políticas de reconhecimento da pluralidade cultura e impulsionaram à crítica a exploração do ser humano sobre a natureza.

A consagração constitucional da Pachamama, assim como do Sumak Kawsay/Buen Vivir e do Sumaq Qamaña/Vivir Bién, reflete uma mudança significativa na história do constitucionalismo moderno. Elementos que "nascem da periferia social da periferia mundial" (Tortosa, 2011:2) e que provem de vocabulários próprios dos povos ancestrais considerados, até então, excluídos, inferiores, incultos, parte de um pensamento abstrato e primitivo, tornam-se, agora, princípios de "orientación basilar constitucional" (Santos *apud* Acosta 2012:10). Desafiam-se pressupostos, conceitos e categorias básicas da modernidade ocidental capitalista – como o desenvolvimento, o Estado-nação, a separação ontológica entre o ser humano e a natureza - partindo-se do pressuposto de que certos fundamentos indígenas poderiam ser recuperados para a construção de uma sociedade igualitária e não depredatória. O constitucionalismo transformador expressa, assim, uma conduta de justiça histórica em relação aos povos indígenas, "no como acto de conciliación con el pasado, sino todo lo contrario, como marca definidora de un proyecto de país emergiendo para un futuro finalmente libre de la colonialidad del saber, del poder y de la ley"(Santos *apud* Acosta, 2012:10).

Vale retomar o histórico discurso de posse de Evo Morales nas ruínas de Tiahuanaco, pronunciado durante a cerimônia ancestral que o consagrou como presidente e como Inka, onde o presidente agradece "a la Pachamama, por haberme dado esta oportunidad para conducir el país." (Morales, 2006:1). Anos depois, o presidente reeleito aprovaria a "Ley Marco de la Madre Tierra y del Desarrollo Integral para Vivir Bién" (Bolívia, 2012: Art.1) que afirma ter por objetivo "establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra".

A lei da Mãe Terra na Bolívia (2012) acompanha os passos do texto constitucional equatoriano que apresentou a natureza, a Pachamama, como um sujeito de direitos. Uma ação intercultural inédita nas normas e práticas jurídicas dos direitos ambientais e humanos reconhecidos pela comunidade internacional, o artigo 71 do capítulo sétimo da carta magna equatoriana afirma: "La naturaleza, la Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos." Em seguida, o artigo 72 afirma que a natureza tem direito a restauração "independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados". Mas em que a positivação dos direitos da natureza ou da Pachamama avança em relação ao direito ambiental clássico, que já reconhece o direito das pessoas ou coletivos a reclamarem por danos ambientais?

O Art. 225 da constituição do Brasil (1988:23), por exemplo, declara que "Todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum dos povos e essencial à sadia qualidade de vida". Seguindo a mesma lógica, a Declaração do Rio sobre o Meio

Ambiente e o Desenvolvimento aprovada em 1992 durante a I Cúpula da Terra afirma que os seres humanos tem direito "a uma vida saudável e produtiva em harmonia com a natureza." (ONU, 1992:2).Percebe-se que nestes dois documentos, o sujeito dos direito positivados é o ser humano, a quem se garante o usufruto de um meio ambiente ecologicamente equilibrado, visto como um bem coletivo. Acontece que, desde a perspectiva dos povos indígenas, o interesse em proteger a integridade da natureza não se limita àquilo que o direito ambiental define como sendo o direito dos seres humanos usufruírem de um meio ambiente ecologicamente saudável. Fato é que para os povos quéchua como os Kitu Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaka, Kisapicha, Waranka e os Kañari, a Pachamama é muito mais um sujeito vivo e reprodutor de vida, composto de consciência e animidade, do que um "algo", cuja existência está subordinada ao ser humano e ao seu bem estar social.

Enquanto o direito ambiental clássico apresenta o ser humano como o ator fundamental da relação jurídica estabelecida, a Constituição do Equador (2008) e a Lei da Mãe Terra (2012) definem a própria natureza como o sujeito de direitos. A diferença é de extrema relevância para a discussão sobre a interculturalidade como fundamento de novas práticas transformadoras. Repare no documento que contem as propostas da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, a CONAIE, para a nova constituição, apresentado à Assembleia Constituinte do Equador do Equador em outubro de 2007: "La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la pachamama, somos parte de la misma […]." (Conaie, 2007:21).

No âmbito do constitucionalismo transformador, a categoria indígena da Pachamama, a Mãe Terra, é por primeira vez apresentada em um patamar ontológico similar ao da categoria hegemônica de natureza. Esta é herdeira da interpretação filosófica dualista própria ao pensamento moderno ocidental que, especialmente a partir do desenvolvimento da ciência moderna, separou ser humano e natureza como dois domínios ontológicos distintos.

É possível identificar elementos do naturalismo (Descola, 2001) - esta forma de interpretar a relação entre o ser humano e a natureza que é própria da cosmovisão ocidental moderna - já na Grécia antiga, mas é principalmente a partir da Idade Média que esta interpretação se estrutura. Expande-se com o dualismo cartesiano e sua visão mecanicista do mundo, adquirindo sua expressão máxima com o desenvolvimento da ciência moderna a partir dos séculos XVI e XVII (Santos, 1989) e a sistematização das separações entre as dimensões do ser humano e da natureza em suas mais variadas formas: natureza e cultura; mente e corpo; sujeito e objeto; razão e emoção (Lander, 2000).

Sem assumir a tendência de distintas "filosofias ecocêntricas contemporâneas" que atribuem ao dualismo a completa responsabilidade pelos grandes males da era moderna - perigo alertado por Descola (2001:33) -, é certo que a separação entre o mundo natural e o mundo social como "dupla distinção ontológica" (Latour, 1994:19) serviu como base

para a visão utilitarista da natureza, considerada um objeto externo, inerte e inferior, a ser transformado a partir do conhecimento técnico-científico do ser humano (Santos, 1989). Esta transformação é o que geraria o progresso material e, consequentemente, o progresso social da humanidade. Praticada pelos países que lideraram a revolução industrial, esta ideia de progresso se expandiu globalmente. E, apesar das críticas crescentes à lógica produtivista, é a lógica do modelo de desenvolvimento hegemônico vigente na América Latina e no mundo.

Conforme se aprofundam os estudos sobre as cosmovisões não ocidentais intensificam-se as reflexões sobre as particularidades das ontologias e das epistemologias ocidentais modernas e capitalistas e o questionamento acerca da validez universal do naturalismo. O olhar hierarquizado em relação às interpretações indígenas sobre a natureza vem sendo desafiado pela antropologia, em especial a partir da década de 1970, com o impulso quantitativo e qualitativo dos trabalhos etnográficos sobre as populações indígenas (Viveiros de Castro, 2002). Pautadas em uma cosmovisão holística, que percebe o mundo através de uma perspectiva não dual, de integração fundamental entre todos os seres vivos - humanos e não humanos - e entre estes e o resto do cosmos (Bonfil Batalla, 1987), as interpretações indígenas distam muito da visão dicotômica do pensamento ocidental.

É o caso das interpretações animistas, que permitem o estabelecimento de relações como alianças, hostilidade e troca entre os seres humanos e os seres que não humanos, evidenciando, uma continuidade entre o que, para a tradição ocidental, pertence ao grupo da cultura e ao grupo da natureza (Descola, 1996). Por exemplo, os povos indígenas Achuar, uma das 14 nacionalidades que formam parte do Estado Plurinacional do Equador, consideram as plantas e os animais como seres dotados de consciência, que vivem em suas próprias sociedades e se relacionam com os humanos de acordo com determinadas regras de comportamento social. Os animais de caça são tratados como seres afins aos homens, enquanto as plantas cultivadas, são consideradas “parentes” diretos das mulheres. O seu cultivo, portanto, deve realizar-se através de uma série de procedimentos ritualísticos que demonstram que “[...] a horta é mais e outra coisa do que o lugar indistinto no qual se vai recolher a ração diária” (Descola, 1996:265).

Viveiros de Castro (2002) explica que a maior parte dos povos indígenas das Américas não apenas não separa o humano daquilo que para o pensamento ocidental não é humano, como dota de humanidade - quer dizer, de consciência, de cultura e de processo de reflexão - a animais, objetos, minerais, intempéries, espíritos, mortos e plantas. Inclusive, desde o perspectivismo ameríndio - uma forma de interpretação específica desta relação entre o ser humano e a natureza, presente entre muitos povos amazônicos - seria a “humanidade” a condição comum entre todos os entes do cosmos. E não a “animalidade”, tal qual defende o evolucionismo darwinista do pensamento científico.

O antropólogo explica que entre os ameríndios existiria uma unidade cósmica dotada de humanidade, em uma pluralidade de formas. Ou seja, a humanidade - a cultura, a consciência,

a reflexão - é o componente universal. Enquanto a natureza - a matéria, a substância - é particular e assume variadas formas. Assim, enquanto o relativismo cultural ocidental "[...] supõem uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação" os ameríndios propõem o oposto: "[...] uma só 'cultura', múltiplas 'naturezas'[...]" (Viveiros de Castro, 2002:379). Ao longo da história, esta humanidade – este pano de fundo do cosmos – teria se diferenciado em distintas formas como as plantas, os animais, os planetas, etc. Para estes indígenas, portanto, no fundo tudo é humano.

Faz-se esta visita ao perspectivismo ameríndio no sentido de relembrar como variam, de acordo com os diferentes contextos históricos e culturais, as interpretações sobre a natureza e a sua relação com o ser humano. Reforçar a ideia da construção social dos dois termos permite recordar que, como afirma Descola (1996:278), a existência da natureza como um domínio autônomo e separado do ser humano está "tan lejos de ser un dato primario de la experiencia como los animales que hablan o los lazos de parentesco entre hombres y cangurus".

Por ser o modo de identificação que permeia tanto o senso comum quanto a prática científica contemporânea, o naturalismo tornou-se o pressuposto que estrutura a epistemologia hegemônica e é através dele que os modos de identificação da natureza existentes entre os povos não ocidentais acabam parecendo "[...] representaciones interesantes desde el punto de vista intelectual, pero falsas, solo manipulaciones simbólicas de ese campo de fenómenos específico y circunscrito que nosotros llamamos naturaleza" (Descola, 2001:110).

Neste sentido, uma maior compreensão sobre as interpretações dos povos não ocidentais contribui para o questionamento do privilegio epistêmico (Santos, 2004) da modernidade ocidental, estimulando o projeto – intrínseco ao constitucionalismo transformador - de descolonizar a sociedade e as ciências sociais (Lander, 2000), tornando as interpretações indígenas - aos quais se impõem os valores da modernidade - menos exóticas. E contribui para a seguinte constatação: "[...] nuestra própria visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable" (Descola, 2001:101).

Como outros saberes do Sul global (Santos, 2010a), os saberes dos indígenas do altiplano foram marginalizados e invisibilizados historicamente. A partir do processo social, político e jurídico do constitucionalismo transformador, os seus saberes, como as suas práticas sociais, vem sendo considerados na hora de pensar alternativas aos problemas contemporâneos. Inaugura-se, assim, um inédito "debate civilizatório" no plano político e jurídico:

> "No se trata de diferencias culturales siempre presentes en el seno de cualquier universo civilizatorio, sino de diferencias culturales entre universos civilizatorios distintos" (Santos, 2010b:60), sendo que o promissor debate entre as dualidades "recursos naturales" versus "Pachamama"

> parece "encaminarse a la promoción de una interculturalidad igualitaria, un encuentro verdaderamente poscolonial. De las dualidades, una vez reconocidas como diferencias iguales, emergen creativos mestizajes conceptuales, teóricos y políticos" (Santos, 2010b:60).

Certos autores – que "sienten rechazo de la presencia de voces interesadas en ontologías, metafísicas o filosofías que sin duda no coinciden con la metafísica, ontología y filosofía del materialismo estatal y con la ideología de la acumulación y el progreso" (Schalvezon, 2015:182) – denominam de correntes "pachamâmicas" ou discursos "pachamâmicos" àquelas teorias e discursos políticos que fazem referência às cosmovisões indígenas como fundamentos para a transformação do sistema atual. Para alguns críticos da esquerda, a referência à "esquemas míticos del pasado" como a Pachamama e o Sumak Kawsay "no pasa de ser una retro-proyección, que además de impedir las transformaciones tampoco movilizan las inteligencias y reales fuerzas de cambio." (Parga, 2011:31-32). A positivação dos direitos da Pachamama aparece como retórica populista fundamentada em uma mística andina, um tipo de recurso às discursividades étnicas frente à incapacidade em lidar com as verdadeiras causas dos problemas ambientais: o modo de produção capitalista, com a sua racionalidade instrumental e o seu modelo de sociedade de mercado.

De fato, o sistema capitalista é o âmago dos problemas sociais e ambientais. E é por isso que o Buen Vivir, desde a sua concepção indígena, aponta para a superação desde sistema a longo prazo (Acosta, 2012). Mas, como afirma Santos (2010a), a estratégia revolucionária como instrumento político de transformação social - pensada nos termos de uma tensão entre a regulação social e a emancipação social - não predomina na agenda política contemporânea. No contexto pós-queda do Muro de Berlim, outros instrumentos políticos como o próprio constitucionalismo, a linguagem dos direitos humanos, entre outros, foram assumindo espaços sociais e políticos antes marcados pela revolução.

Então, partindo-se do pressuposto de que são necessários pensamentos alternativos de alternativas (Santos, 2010a), o novo constitucionalismo transformador dos países andinos aparece como uma novidade prenhe de potencialidades ao incorporar a interculturalidade – enquanto postura filosófica e projeto político fundamental para a construção da plurinacionalidade do estado - neste movimento contemporâneo de reinvenção "da linguagem da emancipação" (Santos 1997:11). Coincide assim com as lutas fundamentadas na ideia das Epistemologias do Sul, apresentada por Santos (2010a) como o conjunto de experiências dos povos subalternizados – entre os quais os povos indígenas – marginalizadas e desqualificadas ao longo da história pelo sistema dominante desde o início do processo de colonização. As diferentes instituições sociais e o pensamento científico dominante esforçaram-se em produzir a "não existência" de tais práticas sociais e saberes, considerando-as inferiores, improdutivas e residuais. As lutas contemporâneas deveriam enfrentar esta herança histórica de desigualdade epistêmica, o que exige a abertura para este conjunto de saberes e práticas

produzidos por distintos povos, contextos e culturas do "sul" global. Sendo que "sul", neste caso, não corresponde ao conceito geográfico, mas à metáfora para o sofrimento causado pelo capitalismo e pelo colonialismo em escala global, assim como para os processos de resistência que foram emergindo ao longo da história (Santos, 2010a).

A inserção da Pachamama - considerada uma categoria mítica ou folclórica pelas diversas instituições sociais e pelo pensamento hegemônico - nos novos textos constitucionais contribui para legitimar a existência de uma pluralidade de interpretações ontológicas no interior dos territórios nacionais - agora plurinacionais - sobre aquilo que, até então, era considerado apenas em seu viés moderno, ocidental: a natureza. Evidencia de um avanço no domínio jurídico e político, dentro do projeto – intrínseco às Epistemologias do Sul – de substituição da monocultura do saber técnico- científico do pensamento ocidental por uma nova convivência social baseada em uma "ecologia dos saberes" (Santos, 2004), que dizer, um diálogo horizontal entre os diferentes tipos de conhecimentos.

De fato, durante as Assembleias Constituintes que resultaram na aprovação dos novos textos constitucionais, esteve presente o esforço inédito de "tradução intercultural" - o procedimento de criação de inteligibilidade recíproca entre diferentes experiências de mundo (Santos, 2004) - no plano jurídico-constitucional. Quando diferentes setores sociais se reúnem pela primeira vez para formular um novo pacto social, através da ocupação inédita do poder escritural por parte do povo (Schalvezon, 2015:58). Que, no caso dos dois países, corresponde em grande parte às parcelas indígenas da população historicamente excluídas do pacto liberal. O que evidencia uma luta cada vez mais presente na América Latina e no sul global: aquela que faz um uso contra hegemônico dos instrumentos jurídicos e políticos hegemônicos (Santos, 1997).

Retomando Gramsci (apud Anderson, 2002) é possível afirmar que estes instrumentos são hegemônicos por serem ferramentas que permitem um equilíbrio entre a dominação social – através da força e da coerção - e a direção social - através da unidade intelectual e moral, do consentimento. Esta dupla atuação garante a manutenção da hegemonia do grupo dominante sobre os grupos subordinados. Desenhados pela elite em uma sociedade divida em classes, tais ferramentas "[...] son creibles como garantes de la consecución del bien comum, incluso por parte de las clases populares en si afectadas negativamente por ellos." (Santos, 2010b:59). Os processos bolivianos e equatorianos representam a vanguarda de novas ações emancipatórias na América Latina que visam inovar as instituições modernas através da via democrática (Santos, 2010b), "minando", por assim dizer, certos elementos colonialistas, capitalistas, liberais e patriarcais da modernidade ocidental. Isto, dentro do projeto de descolonizar as relações sociais que, unido aos objetivos de "desmercantilizar" e "democratizar", aparece como elemento chave para as práticas transformadoras contra-hegemônicas contemporâneas (Santos, 2007).

Santos (2010a) alerta: apesar do descontentamento em relação aos diversos problemas

enfrentados pela humanidade na contemporaneidade, não há uma narrativa estruturada que defina quais instrumentos devem ou não devem ser utilizados para a transformação social. Vive-se um período de transição "[...] em que enfrentamos problemas modernos para os quais não existem soluções modernas" (Santos, 2010b:80). Daí a necessidade de utilização das ferramentas de luta que estão disponíveis. O constitucionalismo aparece, neste contexto, como uma instância - "quizá la más decisiva"- do uso contra hegemônico de instrumentos hegemônicos (Santos, 2010b:80). Para o autor é o uso que fazem os grupos dominantes de instrumentos como o constitucionalismo – quer dizer, como parte de uma política de "cima para baixo" (Santos, 2003:36) - o que os torna hegemônicos. O seu uso contra hegemônico significaria, portanto, uma apropriação criativa dos instrumentos por parte das classes populares, com o objetivo de ampliar o reconhecimento de seus direitos e aumentar a sua participação política.

O movimento que desemboca no constitucionalismo transformador andino é parte da luta dos indígenas pela sua inclusão efetiva no novo contrato social. E pela inclusão inédita de um novo sujeito que nem humano é – ao menos dentro da tradição moderna ocidental: a natureza, a Pachamama. Parece, assim, contribuir para debilitar uma das linhas abissais (Santos, 2010a) da modernidade capitalista: aquela que, realizada a partir do constitucionalismo moderno, dividiu a sociedade entre o lado de cá da linha - onde vigoram os direitos, princípios e valores explicitado pelas constituições – e o lado de lá da linha, onde tais princípios não vigoram, o lado dos invisíveis, que não pertencem à comunidade politica.

Mas nos últimos anos, este processo vem demonstrando inúmeras dificuldades, limites e retrocessos no que diz respeito à implementação política dos novos princípios e normativas expostos pelas novas constituições. A plurinacionalidade exigiria um diálogo intercultural contínuo com os indígenas. Este diálogo só é possível partindo da seguinte premissa: todas as culturas são incompletas, logo o confronto e o diálogo entre elas possibilitariam um enriquecimento mútuo. Aumentar a consciência de incompletude cultural seria, portanto, uma das tarefas prévias ao projeto de descolonizar a sociedade. (Santos, 2010b).

O problema é que este diálogo afeta os privilégios das elites nacionais, internacionais e transnacionais, sendo cada vez menos interessante para os próprios governos que assumiram o desafio intercultural vivenciado durante as assembleias e que, hoje, protagonizam um crescente processo de desconstitucionalização (Santos, 2010b). O distanciamento dos atuais governos do Equador e da Bolívia em relação aos movimentos sociais indígenas se intensificou e percebe-se um processo de ressignificação das categorias indígenas do Sumák Kawsay/ Sumaq Qamaña pelos novos governos, que as aproximam cada vez mais da lógica produtivista e mercadológica do sistema hegemônico.

A Lei de Mineração aprovada em 2009 no Equador, por exemplo, beneficia economicamente as transnacionais através da exploração em grande escala. E o anúncio sobre o fim da iniciativa Yasuní ITT em 2013 - o projeto ambiental que pretendia manter intocável os campos

de petróleo existentes em subsolo amazônico em troca de uma compensação internacional – coroa a ruptura entre governos e movimentos, anunciada desde a assembleia. Já na Bolívia, o projeto de contrução da estrada que conecta as localidades de Beni à Cochabamba, passando pelo Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure/TIPNIS, é o ponto chave do conflito entre governo e movimentos indígenas atualmente. Exemplos de ações que, longe de caminhar até a construção do Estado Plurinacional e "en una suerte de contrarrevolución legal", atentam "contra varios de los principios constitucionales" (Acosta, 2010:3).

Nos dois países, portanto, o pós-constituinte está marcado pela moderação do teor "interculturalista" e "plurinacionalista" que sustentavam até então os partidos MAS-IPSP/ Movimiento al Socialismo-Instrumento de los Pueblos por la Soberanía Popular, de Evo Morales, e o Alianza País, de Rafael Correa. E, diante dos altos preços dos *commodities* e de sua crescente demanda no mercado internacional - hoje relacionada em especial à expansão econômica da China - perpetua-se o modelo de desenvolvimento baseado no extrativismo, agora sob a forma do "neo-extrativismo progressista".[5] (Gudynas, 2009).

Simultaneamente, as ações para enfrentar e resolver os impactos sociais e ambientais se debilitaram e/ou são ineficientes: "no se observan mejoras substanciales en lidiar con estos impactos, y en especial en el terreno ambiental podría sostenerse que han existido retrocesos en algunos países." (Gudynas, 2009:205). Enquanto os governos bolivianos e equatorianos afirmam a necessidade das práticas extrativistas para gerar crescimento econômico e desenvolvimentos social, os movimentos indígenas se opõem apontando a permanência dos impactos, e se apoiam na constituição e na legislação secundária aprovada pelos mesmos governos progressistas para denunciar a destruição do entorno e defender os direitos da Pachamama no Equador (Equador, 2008) e da Lei da Mãe Terra na Bolívia (Bolívia, 2012).

> Bajo este nuevo extractivismo se mantiene un estilo de desarrollo basado en la apropriación de la Naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas, y que si bien el Estado juega un papel más activo, y logra una mayor legitimación por medio de la redistribución de algunos de los excedentes generados por este extractivismo, de todos modos se repiten los impactos sociales y ambientales negativos. (Gudynas, 2009:188).

5 O neo-extrativismo progressista do século XXI possui identidade própria. Diferentemente do modelo assumido no contexto de Estado mínimo do neoliberalismo, é realizado com protagonismo do Estado, o que aumenta as suas opções e ferramentas de captação dos excedentes gerados pelo setor. Os benefícios econômicos gerados pela atividade são utilizados para o financiamento de programas sociais destinados as parcelas mais pobres da população. Estabeleceu-se, assim, uma situação muito particular, que vincula os empreendimentos relacionados à mineração e à extração de hidro carburetos ao financiamento de políticas sociais. Forma-se um círculo vicioso em que os programas sociais contam com alta legitimidade social. Através dos excedentes provenientes do extrativismo, o Estado é capaz de promover políticas sociais que o legitimam, permitindo a sua defesa. (Gudynas, 2009).

Os movimentos sociais, os intelectuais e os ambientalistas, acusam o abandono do projeto plurinacional por parte dos governos, o distanciamento em relação aos movimentos sociais, a perpetuação das desigualdades sociais, o autoritarismo, a repressão e a falta de transparência. Por sua parte, os governos acusam os intelectuais da oposição, as lideranças indígenas e os ambientalistas de proclamarem um "ecologismo infantil", de infiltrados, oportunistas associados à imprensa privada e ao imperialismo, e ocorrem prisões e perseguições judiciais às lideranças indígenas. Quer dizer, por um lado, as práticas dos novos governos de estabelecer um estado centralizado, planificador e regulador se choca com o projeto de plurinacionalidade. Por outro lado, a opção dos governos pela continuidade – e, em certos casos, intensificação – de um projeto desenvolvimentista fundamentado no extrativismo, são antagônicas às propostas indígenas e comunitárias de Buen Vivir.(Schalvezon, 2015).

O constitucionalismo transformador aponta para o projeto das Epistemologias do Sul, que visa substituir as monoculturas constitutivas da modernidade ocidental capitalista - como a monocultura do saber científico, a monocultura da produção capitalista e a monocultura da temporalidade ocidental - por uma nova convivência social pautada em ecologias - a ecologia dos saberes, das produtividades e das temporalidades (Santos, 2010a). Mas, a marginalização do conhecimento dos indígenas amazônicos e do altiplano sobre a natureza, a perpetuação das práticas industriais e extrativistas e a intensificação de um modelo de desenvolvimento pautado na lógica da temporalidade linear e evolucionista intrínseca ao velho mito do progresso, parece reforçar tais monoculturas. E a linha abissal do constitucionalismo moderno, que parecia estar mais próxima de ser eliminada no momento das Assembleias Constituintes, parece reafirmar-se no contexto pós-constituinte[6].

Mas, pese o processo de desconstitucionalização em andamento, é inegável que o constitucionalismo transformador no Equador e na Bolívia contribuiu para a inserção, no plano político e normativo, do debate intensificado pela produção antropológica das últimas décadas: a ideia a natureza e do ser humano "[...] como dos domínios ontológicos distintos que pueden ser conocidos y manejados separadamente uno del otro ya no es sostenible" (Escobar, 2005:6). Os povos indígenas exigiram "acceso crítico a tradiciones de modernidad" que serviram de base para a vida política na região latino-americana (Cortez, 2011:14). E houve uma inédita incursão de experiências - saberes e práticas sociais - provenientes do mundo indígena, em instrumentos da política moderna. Como afirma Schalvezon (2015:7), observa-se "la posibilidad de pensar mundos donde la agencia no es exclusivamente humana", alargando-se o domínio do "político": "hay más mundos a tener en cuenta" para além da modernidade ocidental capitalista, quando se planeja uma assembleia popular ou quando se discutem os projetos de desenvolvimento nacional no Equador e na Bolívia hoje.[7]

6 As reflexões sobre como o contexto do pós-constituinte no Equador e na Bolívia revelam um reforço às monoculturas da modernidade ocidental foram levantadas pelo Prof. Boaventura de Sousa Santos durante reunião de orientação realizada em 24 de abril de 2014, nas dependências do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

7 Schalvezon (2015) dialoga, aqui, com uma produção contemporânea da antropologia política - do qual fazem parte, entre outros autores, Bruno Latour e Isabelle Stengers- que trata como "filosofia" ou "ontologias políticas" certas diferenças epistemológicas e ontológicas que exigem a reflexão sobre uma "cosmopolítica comum", onde caibam diferentes povos e mun-

Retomemos brevemente a relação entre os seres humanos, a Pachamama e o cosmos, eixo central da proposta de Buen Vivir elaborada desde as comunidades indígenas. Dentro do perfil holístico da cosmologia indígena- ou seja, de "totalidad espacio- temporal de la existência, la vida con respecto a la totalidad" (Walsh, 2009:216) –, a vida humana é parte de uma realidade vital maior "de caráter cósmico" (Cortez, 2010).O mundo dá-se como um fluxo, um diálogo contínuo e ininterrupto, "donde cada quien ya sea un hombre, un árbol, una piedra es un ser en el sentido que dialoga y corresponde de igual a igual, pues siempre se está relacionando con equivalentes" (Fundo Indígena, 2005:127). Há uma interconexão entre todos os seres existentes, que se complementam, relacionam e autorregulam, não como uma relação automática de causa e efeito, mas como nexos que se estabelecem a partir das dimensões do simbólico, dos rituais, dos vínculos afetivos (Walsh, 2009): "La realización plena de la vida implica la realización plena de la armonía en el mundo vivo" (Fundo Indígena, 2005:127).

Para grande parte dos povos indígenas do altiplano andino, a força que provem do interior da Mãe Terra, do subterrâneo da Pachamama, por eles denominada de Manqhapacha é uma força composta por vida, animidade (Yampara, 2008).[8] O petróleo, portanto, é parte fundamental desta vida pulsante, como o sangue da Pachamama. Desde sua perspectiva, atividades como a extração petrolífera, a abertura de estradas no interior da floresta ou as explosões provenientes das atividades de mineração são agressões à entidade incaica que, para dentro da cosmogonia andina, forma parte de um cosmos povoado de uma multiplicidade de formas de existência (Huanacuni, 2010) interdependentes e inter-relacionados.

Por isso concorda-se com Acosta (2011:4) quando afirma que é "[...] realmente transcendente la incorporación del término Pachamama, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de interculturalidad y plurinacionalidade". Sem dúvida, os processos intrínsecos ao constitucionalismo transformador foram muito além dos direitos ambientais estabelecidos até então pelas normativas nacionais e internacionais, enquanto um exercício de interculturalidade que corrobora a diversidade epistemológica do mundo (Santos, 2010a) concebida pelas Epistemologias do Sul. Contribuíram para o questionamento da universalidade do naturalismo e para as críticas as práticas desenvolvimentistas contemporâneas, ao legitimar a existência de uma pluralidade de interpretações ontológicas no interior dos territórios nacionais sobre aquilo que, para dentro da cosmovisão moderna ocidental, corresponde ao âmbito da natureza.

dos e que é impossível de ser pensada como apartada do cosmos.

8 Destaca-se que, dentro da cosmologia andina, a Pachamama não pode ser compreendida sem a entidade que lhe é complementar: a PachaKama ou Pachatata. A PachaKama ou Pachatata é a força cósmica, que vem do céu. Já a Pachamama é a força telúrica, que vem da terra. As duas convergem no processo da vida, gerando as diferentes formas de existência - cada qual uma ponte, uma síntese destas duas energias - que se relacionam através do Ayni, o principio de complementaridade. Dentro da filosofia aymara, estas diferentes formas de existência, todas elas, orgânicas e inorgânicas, são possuidoras de vida. (Yampara, 2008); (Huanacuni, 2010).A vida, por sua vez, corresponde a uma totalidade do visível – existências compreendidas no âmbito das forças telúricas, a Pachamama – e do invisível – aquelas que referem-se ao âmbito da energia cósmica, a Pachakama. O mundo visível da Pachamama é dividido entre Akapach e Manqhapacha. O primeiro é onde se desenvolvem as formas de vida animal, vegetal, mineral e humana. O segundo corresponde às forças da mãe terra, o interior da terra. (Yampara, 2008); (Huanacuni, 2010).

Referências Bibliográficas

Anderson, Perry (2002), "As antinomias de Gramsci", in Anderson Perry, *Afinidades Seletivas*. São Paulo: Boitempo, 15-100.

Acosta, Alberto (2010), "Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. Reflexiones para la Acción", *Revista AFESE*, 54, 1-17.

Acosta, Alberto (2011), "Riesgos y amenazas para el Buen Vivir", *Ecuador-Debate*, 84, 51-56.

Acosta, Alberto (2012), *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para pensar otros mundos*, Barcelona: Icária.

Bolívia (2009), "Constituição política do Estado Plurinacional da Bolívia de 7 de fevereiro", *Gazeta Oficial do Estado Plurinacional da Bolívia*, La Paz. Consultado a 05.08.2011, em http://bolivia.infoleyes.com/shownorm.php?id=469.

Bolívia (2012), Decreto Lei nº 300 de 15 de outubro de 2012 que estabelece a Lei Marco da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o Vivir Bién. Diário Oficial da Bolívia, La Paz, 15 out. 2012. Edição 0431, pp.1.

Brasil (1988), Constituição da República Federativa do Brasil. São Paulo: Saraiva.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987), *México Profundo, una civilización negada*. México: Grijalbo.

Conaie (2007), *La Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador frente a la Asamblea Constituyente*. Quito: Conaie. Versão eletrônica, consultada a 04.02.2014, em http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf.

Cortez, David (2011), "La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador", *Aportes Andinos,* 28, 1-23.

Dávalos, Pablo (2010), "Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização", *Revista do Instituto Humanitás Unisinos*, 340, 23-34.

Dalmau, Rubén Martínez (2009), "Los nuevos paradigmas constitucionales de Ecuador y Bolívia". *La Tendencia*, 9, 37-41.

Descola, Philippe (1996), *La Selva Culta: Simbologia y Práxis en la ecologia de los Achuar*. Quito: Abya Ayala.

Descola, Philippe; Pálsson, Gísli (orgs.) (2001), "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 101-123.

Equador (2008), Constituição do Estado Plurinacional do Equador de 19 de julho. Assembleia Constituinte Quito. Consultado a 05.08.2011, em http://www.asambleanacional.gov.ec/

documentos/Constitucion-2008.pdf/.

Escobar, Arturo (2005), "O Lugar da natureza e a natureza do lugar. Globalização ou pós-desenvolvimento?", in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 133-168.

Fajardo, Raquel Z. Yrigoyen (2009), "Aos 20 anos do Convênio da OIT: Balanço e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina", *in* Ricardo Verdum (org.), *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 9-61.

Fundo Indígena (2005), "Desarrollo con identidad", *Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina,* La Paz: Banco Mundial / Fundo Indígena, 97-124. Gudynas, Eduardo (2009), "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual", *in* Jürgen Schuldt et al, *Extractivismo, Política y Sociedad.* Quito: CAAP/CLAES, 187-225.

Huanacuni, Fernando (2010), "Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario", *América Latina em Movimento: Sumak Kawsay Recuperar o Sentido da Vida*, 2, 17-23.

Lander, Edgardo (2000), "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico", in Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 34-78.

Latour, Bruno (1994), *Jamais fomos modernos*. *Ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: 34.

Ley Marco de la Madre Tierra y del Desarrollo Integral para Vivir Bien nº300 de 15 de octubre de 2012. Gazeta Oficial do Estado Plurinacional da Bolívia. La Paz.

Discurso de posse de Evo Morales de 21 de enero de 2006. Jornal Página 12, cuadernos especiais, 22.01.2006, 1-3.

Onu (1992), *Declaración de Rio sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.* Organização das Nações Unidas. Rio de Janeiro.

Parga, José Sánchez (2011), "Discursos retro revolucionários: Sumac Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamismos", *Ecuador-Debate*, 84, 31-50.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", *in* Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO/ Colección Sur Sur, 227-278.

Santos, Boaventura de Sousa (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.

Santos, Boaventura de Sousa (1997), "Por uma concepção multicultural de Direitos

Humanos", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), "Poderá o direito ser emancipatório?", *Revista Critica de Ciências Sociais,* 65, 3-76.

Santos, Boaventura de Sousa (2004), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 23-56.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), "Os novos movimentos sociais", *in*: Roberto Leher; Mariana Setúbal (orgs.), *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 174-189.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *La reinvención del Estado y el Estado plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA.

Santos, Boaventura de Sousa (2010a), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 23-73.

Santos, Boaventura de Sousa (2010b), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Schalvezon, Salvador (2015), *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir, dos conceptos constituyentes en formación leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente*. Quito: Abya Iala.

Tortosa, José Maria (2011), "Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir." *Aportes Andinos*, 28, 1-3.

Viveiros de Castro, Eduardo (2002), *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac &Naif.

Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra*. Quito: UASB & Abya-Yala.

Yampara, Simón (2008), "Empresa Ayllu **ó** Ayllu Qamaña?", *in* Javier Medina (org.), *Suma Qamaña*: *la comprensión Indígena de la vida buena.* La Paz: GPI, 2008,137-147.

La gestión de la diversidad cultural después del Estado-nación: ¿estamos ante el declive del contenido nacional de Estado?

Pierangela Contini[1]
Antonia Olmos Alcaraz[2]

Resumen

Los Estados-nación modernos son una creación relativamente reciente. Antes de ellos en muchos territorios, el pluralismo étnico, lingüístico y religioso ha sido la realidad imperante. Pero para el Estado, el objetivo ha sido la homogeneización cultural interna y la creación de un sentimiento de pertenencia con la comunidad nacional, que Anderson llamó "la comunidad imaginada" (Anderson, 1983). Desde la década de los setenta del S.XX, la gestión de la diversidad cultural es una cuestión central en los programas políticos. Conceptos como multiculturalismo e interculturalismo siguen siendo conocidos y continuamente revisados y criticados. ¿Qué alternativas se están planteando a los Estados-nación desde el Norte? ¿Qué encontramos cuando volvemos nuestras miradas al Sur?

Palabras Clave: Estado-nación, homogenización cultural, diversidad cultural, identidad nacional.

Abstract

Nation-States are a relatively recent creations. Ethnic, linguistic and religious pluralism has been the prevailing reality in many territories before. But the cultural homogenization of the State, has been the main goal for long time. The first issue was to create a sense of belonging and lealty with the national community, which Benedict Anderson called "the imagined community" of the Nation (Anderson, 1983). In the last decads, the management of cultural diversity became a central issue in debates and political programs, challenging the unity and the homogenity of the States. Concepts such as multiculturalism and interculturalism are still common and continously reviewed and criticized. What alternative are Nation-States in the North setting up? What do we find when we look at the South?

Keywords: Nation-State, cultural homogenization, cultural diversity, national identity.

---

1 Estudiante de doctorado del programa "Antropología social, diversidad cultural y migraciones" de la Universidad de Granada. Ha participado con el Instituto de Migraciones en el proyecto de investigación "Culturas de convivencia y súper diversidad" desarrollado por el CIES del ISCTE-IUL y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

2 Profesora del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada e investigadora del proyecto de investigación "Culturas de convivencia y súper diversidad" desarrollado por el CIES del ISCTE-IUL y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

Introducción

Por años hemos estado buscando respuestas sobre la gestión de la diversidad cultural en nuestras investigaciones:[3] en las escuelas, en los eventos "interculturales", en los barrios, observando la multiculturalidad[4] en muchos de sus matices. Hemos entrevistado vecinos y representantes de las instituciones implicadas en la gestión de la convivencia a nivel local, hemos participado en las vidas de los barrios y vivido parte de su cotidianidad. Y después de este proceso, cuando nos alejamos del campo y miramos hacia atrás, vemos que por un lado estuvimos "nosotros", los científicos sociales y nuestras capacidades de analizar y ordenar los discursos ya emitidos entorno al tema de la diversidad cultural, y por el otro estaban las realidades de las ciudades que vivían de una manera normalizada en su día día una "súper-diversidad" (Vertovec, 2007) creciente año tras año.

Así, nosotros analizamos hasta cansarnos las orígenes del termino "multiculturalismo": dónde, cómo y por qué se había utilizado, y qué relaciones tenía con otros como "interculturalismo" y "transculturalismo" (García *et al.,* 2012). Todo ello para llegar a entender, a nivel teórico, que el problema –de la gestión de la diversidad– sigue siendo la *cultura* (*Ibidem*). Mientras los discursos tanto académicos, como políticos, sigan centrando sus múltiples "ismos" sobre un concepto de cultura estático e inamovible, como algo que los grupos llevan consigo puesto y a partir del cual construyen sus relaciones, se presenta muy difícil analizar la realidad que nos rodea. Estos discursos, empiezan a fallar en la medida en la que consideramos la cultura como algo dinámico que se construye en la relación, y sobre todo en el "otro" que me permite reconocerme e identificarme "en lo que no soy". Y el campo –como nuestra existencia misma– muestra muchas más facetas. Por las calles, en la cotidianidad de los barrios, muchos son los momentos de "interculturalismo inconsciente",[5] momentos en los que se realiza un intercambio que se internaliza y razona solo *a posteriori* o desde fuera con el adjetivo de intercultural.

Por todo ello hemos pasado de preguntarnos por ¿cómo se gestiona la diversidad cultural? a cuestionarnos por ¿quién y por qué la gestiona? y, claro está, ¿desde cuando se hace? Pensamos que para tratar de descifrar estas preguntas una de las claves básicas reside en

3 Este texto es el fruto de las reflexiones maduradas por las autoras en la participación en distintos proyectos de investigación. Mencionamos entre ellos el proyecto: "Culturas de convivencia y súper diversidad", financiado por la FCT (Portugal) desarrollado por el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada y el CIES del ISCTE-IUL, bajo la dirección de la Profesora Beatriz Padilla.

4 Cuando hablamos de multiculturalidad nos referimos al plano factico, a la co-presencia de personas procedentes de distintos lugares en un mismo espacio (Rex, 1996; De Lucas, 2002), mientras que al hablar de multiculturalismo aludimos al conjunto de proyectos ideológicos, sociales y políticos pensados para le gestión de la diversidad que esta co-presencia representa (Giménez, 2003; De Lucas, 2002). Para un análisis en profundidad de estos y de otros fenómenos asociados, puede consultarse García *et al.* (2011).

5 Una de las personas conocidas a lo largo del trabajo de campo, un joven ecuatoriano que llevaba varios años viviendo en el barrio contexto de nuestra investigación, utilizó la expresión "interculturalismo inconsciente" para definir las prácticas que se generan en el día día del barrio, cuando por ejemplo a las pocas veces de comprar en la misma tienda, la cajera pregunta por la procedencia, y a partir de este momento se establece una relación, si se quiere, que inconscientemente tiene connotaciones interculturales.

cuestionarnos sobre la manera misma en que el sistema está pensado y estructurado desde hace ya mucho tiempo con el modelo de Estado-nación moderno, del que nos está tocando vivir su lento declive. Sospechamos que no se pueden entender los procesos de gestión de la diversidad cultural si no es a partir de aquí, desde el lugar desde donde la diversidad se construye y analizar los procesos que han llevado al fracaso del Estado-nación como modelo político homogeneizante, y las propuestas que se nos están brindando desde el Norte y desde el Sur.[6]

En la primera parte de este texto analizamos algunos elementos constitutivos del Estado-nación moderno y su proceso de construcción en el Norte y en el Sur y la manera en que este proceso se vincula a la homogenización de todas diversidades; a continuación lanzamos algunas ideas sobre su declive y el declive del contenido nacional. En la segunda parte se hablará de la construcción del concepto de diversidad y de las perspectivas de gestión ofrecidas desde el Norte y desde el Sur a la misma.

1. Sobre la Emergencia del el Estado-Nación Moderno y su Desarrollo en Distintos Contextos Geopolíticos

El Estado-nación moderno, como sistema de organización política, es una creación occidental reciente y su consolidación definitiva se relaciona con las revoluciones democráticas del 1700 y 1800. En su proceso de formación cobran fundamental importancia las aportaciones ideológicas de filósofos como Hegel y Fichte quienes "centraron su obra en la idea de nación como el elemento aglutinante de determinados pueblos o etnias, conjuntamente con su territorio" (Forero, 2009:231).

Sin embargo desde una perspectiva contractual, y bajo las influencias del pensamiento rousseauniano, podemos definir el Estado-nación como la asociación de un grupo de personas, unidas libremente por contrato. La sociedad ya no se ve como un conjunto de diversidades, sino más bien como una suma de individuos que deciden hacer propia una voluntad general expresada en forma de leyes, ante la cual todos individuos son iguales. La soberanía en el Estado-nación se concede a todos los ciudadanos que componen la nación, no ya a una persona o a un grupo (Villoro, 1999).

Con estos matices, y bajo la fuerte influencia de lo sucedido en Francia en el seno de la Revolución francesa, Europa vio materializarse la idea moderna de Estado-nación.

Por su parte, los Estados-nación en el Sur se han consolidado como un modelo político impuesto, tanto en países colonizados (imposición directa), como en países que –si bien han adoptado el modelo no siendo colonias– *de facto* no han podido optar a otras alternativas. Se trata, en palabras de Raúl Prada Alcoreza de:

6 Boaventura de Sousa Santos nos habla de un Sur Global y un Norte Global para referirse a una realidad que va más allá de los territorios físicos (Santos, 2011). En este texto se utilizan los términos Sur y Norte en este sentido.

> Estados-nación subalternos y supeditados a la geopolítica del sistema-mundo capitalista. Son operadores de la transferencia de nuestros recursos naturales. Y si no sirven para eso, se los saca [a sus gobiernos] o se los invade; se puede hacer con ellos cualquier cosa. Así es la lógica imperial. (Prada, 2012a:411).

Y tanto en el Norte como en el Sur la creación de los Estados ha estado vinculada a un proceso de legitimación ideológica impuesto: la nación. La relevancia sociológica de la nación (como expresión moderna de la conformación de la identidad y de la "cultura nacional" colectiva) ha llevado a muchos autores a intentar esbozar sus contornos sociales e históricos. Una de las aportaciones más relevantes en este ámbito es la que realiza Benedict Anderson. La nación para él es una "comunidad imaginada", una comunidad política que "llega a ser tal" porque sus miembros la evocan y la sienten.

La nación, la nacionalidad y el nacionalismo para Anderson son, por lo tanto, construcciones y productos culturales, y por ello merecen ser analizados desde una perspectiva histórica, para que podamos entender cómo se constituyeron, como han ido modificando su significado y de qué manera han logrado la legitimidad emocional que reflejan a día de hoy (Anderson, 1983). Desde este punto de vista la cultura nacional es "un artefacto" político, previo al desarrollo de la ideología nacionalista, cuya función es la de mantener la unidad de la nación. Hay un ejemplo histórico de ello en el proceso conocido como *Unità d'Italia*. Al respecto queda una famosa frase pronunciada por Massimo D'Azeglio en la primera sesión del parlamento italiano de la que era miembro, en 1861, justo después de la unificación: "Abbiamo fatto l'italia, ora dobbiamo fare gli italiani" (Hemos hecho Italia, ahora hemos de hacer a los italianos).

En todos los casos, como vemos sucedió con Italia, la cultura nacional vista como expresión del espíritu, del carácter y de la continuidad histórica del pueblo, ha servido para crear un sentido del "nosotros" y diferenciar y distanciar ese "nosotros" de "ellos", institucionalizando e imponiendo un sentimiento de pertenencia común. Este sentido de pertenencia es solo una de las dos caras de la moneda: en el otro está la homogenización que esta pertenencia plantea.

Por otro lado las acciones de dominación (geopolítica, religiosa y económica) de algunos Estados europeos, enmarcadas en el proceso colonial, venían desde siglos creando e imponiendo conceptos –algunos de ellos en uso hasta el día de hoy–. Leonardo Franceschini nos ofrece el ejemplo del mismo nombre de América Latina, impuesto con la llegada de los colonizadores y sustitutivo del anterior Abya Yala (Franceschini, 2013).[7] Según el autor, es a raíz del colonialismo que se afianza la idea de una presunta superioridad identitaria y se universaliza la inferioridad del no-occidental, que necesita, a los ojos de Occidente,

7 "Abya-Yala" y "Tawantinsuyo" eran dos de los nombres originarios atribuidos por los pueblos indígenas para identificar el territorio en el que habitaban en lo que hoy se conoce como América Latina (Francheschini, 2013). Desde finales de los años 70, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, lo admitió como nombre del continente proponiendo su utilización en alternativa al termino impuesto "América".

ser corregido y mejorado en su manera de pensar y de vivir. El objetivo es homologar, y en los casos en los que no se pueda, clasificar todas diversidades presentes dentro –y a nivel conceptual, fuera– del territorio nacional (Franceschini, 2013).

Los Estados europeos se han ido construyendo a nivel conceptual (fuera y dentro de sus fronteras) como pueblos portadores de una presunta superioridad justificada por un universalismo impuesto, a menudo con la fuerza. En este proceso se han construido jerarquías que, como indica Nelson Maldonado Torres: "continúan siendo reproducidas tanto en las formas de imperialismo actual como en proyectos de nacionalización basados en la hegemonía blanca o mestiza" (Maldonado, 2008:64-65). Teniendo en mente estas ideas, en la parte que sigue, describiremos el proyecto homogeneizante del Estado-nación y su necesidad de organizar la diversidad cultural. Utilizando algunos ejemplos desde el Norte y desde el Sur, veremos dos posibilidades de organización de la diversidad por parte del Estado.

1.1 El Estado-Nación, el Proyecto Homogeneizante y Cómo Organizar la Diversidad Cultural

Como mencionábamos, los Estados-nación europeos son una creación relativamente reciente, pero mucho más lo son otros Estados-nación nacidos en seno de proyectos coloniales. Antes de ellos –e incluso a pesar de los mismos– en muchos territorios el pluralismo étnico, lingüístico y religioso ha sido la realidad imperante a lo largo de la historia (pensemos en Medievo español con la convivencia de judíos, musulmanes y católicos; o en las diferencias lingüísticas regionales que llegan hasta el momento actual en el país). Si miráramos la historia de esta forma, descubriríamos que hay ejemplos de sociedades presentadas como "homogéneas" que en realidad recogen una enorme diversidad interna y, lo que es más importante, que presentan un bajo nivel de conflictividad entre distintos grupos étnicos y regionales.

El Estado-nación, impulsado por las revoluciones de la época moderna, desconoce todas comunidades históricas previamente existentes e invisibiliza otras formas de organización; su objetivo es partir de cero, hacer *tabula rasa*, y pensar en un "estado de naturaleza" ficticio, irreal, para con ello poder constituir una nueva realidad política (Villoro, 1999).

En todo este proceso la simplificación y la homogeneización cultural interna fueron parte de la estrategia seguida durante largo tiempo. Lo primordial era crear un sentimiento de pertenencia y alianza con la comunidad nacional o "la comunidad imaginada" (Anderson, 1983) de la nación. Para ello se establecía un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades, uniformando a través de legislaciones generales, una administración y un poder centralizados y –como hemos señalado– de una cultura nacional válida para todos.

Esta encubierta tentativa de aniquilación o de absorción de las diversidades por parte del Estado se ha manifestado de manera distinta según el contexto geopolítico y el momento histórico, tanto en los países europeos, como en países del Sur. Lejos de querer generalizar las distintas realidades que componen el Sur y el Norte, aportamos dos ejemplos de intentos

homgeneizantes del pasado: los casos de los Estados de España y Uruguay.[8]

En el territorio español habitan alrededor de 730.000 personas de etnia gitana, representado casi el 1,5% de la población española.[9] La llegada del pueblo gitano desde la India se suele establecer en el siglo XV y desde entonces los intentos de invisibilizar, asimilar, cuando no eliminar, la etnia gitana se han seguido hasta finales de los 70 del siglo pasado, cuando la Constitución de 1978, al impulsar la abolición de todas disposiciones discriminatorias anteriormente ratificadas, concede al pueblo gitano la plena ciudadanía (Cabanes *et al.,* 1996).

Las herramientas utilizadas variaban desde persecuciones físicas, racismo institucionalizado, racismo económico y social, a la guetización institucionalizada, por citar algunos ejemplos (Gómez, 1993).

Si seguimos mirando al caso español, lo sucedido con las minorías regionales no es muy distinto de lo sucedido con el pueblo gitano, como minoría étnica nacional. Vascos y catalanes, en tanto minorías nacionales, son un ejemplo de cómo se ha ido y se sigue enfrentando al Estado a la diversidad.

Y por último, pensemos en cómo se construye la diversidad cultural representada por todas las personas procedentes de otro lugar geopolítico. En otros trabajos (García *et al.,* 2011) recordamos cómo los discursos sobre la interculturalidad en España empezaron a surgir en la escena política a raíz de la generalización de la percepción de un supuesto "aumento de la diversidad". Ello indica una implícita negación a reconocer la diversidad dentro del Estado hasta ese momento. El ejemplo de España nos sirve para reflexionar sobre cuan a menudo un Estado europeo se ha tenido que enfrentar y se sigue enfrentando a cuestiones relacionadas con la diversidad.

En el Sur, Felipe Arocena y Sebastián Aguiar, citan el caso de Uruguay, donde a principio del siglo XX el modelo de país concebido se centró en intentar integrar las diferencias en un "común denominador que sirviera como sustrato de construcción de la nacionalidad" (Arocena y Aguiar, 2007:1). Este modelo estaba basado en la idea de que la ciudadanía, elemento común a todos los habitantes de un territorio, fuera más relevante que las diferencias de los grupos (*Ibidem*, 2007).

Tras lograr la independencia en el 1830, el objetivo del Estado uruguayo fue conseguir una necesaria homogeneidad cultural, y lo hizo a través de intentos de eliminación de los pueblos originarios, invisibilización de los afrodescendientes y asimilación de la población

8 Pensamos que los ejemplos de Uruguay en cuanto Sur epistémico y España en cuanto Norte epistémico puedan ser sugerentes. Sabemos que España suele ser construida como un contexto de Sur epistémico dentro del Norte geográfico y Uruguay como un contexto de Norte epistémico dentro del Sur geográfico. Con estos ejemplos queremos poner de manifiesto que si bien las clasificaciones de Norte y Sur geográfico y epistémico pueden ser muy útiles la hora de comprender y clasificar algunos fenómenos, necesitan de cierta atención a la hora de generalizar su uso.

9 Datos del Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad (2013).

inmigrante.[10]

Lo que el autor define como intento de blanqueamiento, sin embargo no fue una característica exclusiva de las políticas uruguayas; se presentó como un hecho repetido en casi todos los países de Latinoamérica (Arocena, 2013).

Vemos entonces como tanto desde a Norte, como desde el Sur se ha impuesto la necesidad de un *orden* a conseguir impulsando, borrando y/o controlando las diversidades sobre las que se pretende constituir el Estado-nación. No obstante estas formas de control se han expresado a menudo con distintas fórmulas, como sistemas políticos diversificados dentro del modelo de Estado-nación. Es por esta razón que se conocen Estados conformados por más de una comunidad nacional y/o naciones, como por ejemplo España, Rusia, Canadá, Bélgica e India; hay Estados federales que presentan una única nacionalidad hegemónica, pero que contiene variantes regionales, como el caso de Alemania. De casos opuestos también nos contamos con numerosos ejemplos: naciones divididas en varios Estados (kurdos, armenios, mongoles); y naciones sin Estado (palestinos) (Villoro, 1999). De hecho "los Estados que coinciden con una unidad nacional [...] son, en realidad, la excepción" (*Ibidem*:7).

Como vemos podemos encontrarnos con distintos matices, distintas raíces históricas (como en el caso evidente de los países europeos y los países colonizados), distintas maneras de desarrollar la cuestión de la gestión de la diversidad interna, en definitiva. Y de todos se habla en la actualidad –y desde hace algún tiempo ya– de una situación de crisis y amenaza desde varios puntos de vista. En este sentido ya en 1999 Arjun Appadurai nos advertía de que la idea de soberanía territorial expresada por el Estado-nación estaba cada vez más lejos del concepto de nación de la época moderna. Veamos estas ideas con más detenimiento (Appadurai, 1999).

1.2 ¿El Declive del Estado-Nación es el Declive del Contenido Nacional de Estado?

La homogeneidad, entendida sobre todo en términos culturales, y por la que tanto han trabajado los Estados nacionales, no se ve reflejada en las realidades de nuestras sociedades, que son cada vez más plurales. Muy al contrario las diversidades aumentan, al punto de merecer el nombre de súper-diversid[ades] (Vertovec, 2007).

Distintos autores han considerado que el incremento de la diversidad en las sociedades actuales es producto, muy especialmente, de las migraciones internacionales transnacionales. Ulrich Beck tiene en cuenta las mismas en su definición de "cosmopolitismo". Para el autor la noción de cosmopolitismo hace referencia a algo más que a individuos que se mueven por puro placer e interés intelectual, como postulaba en un origen dicho concepto. Cosmopolitismo, desde su punto de vista, tiene que ver también con movilidad de personas cuyas elecciones están limitadas. Es cierto que la decisión de acceder a otro contexto puede ser considerado como un placer, pero más a menudo está guiada por las circunstancias y por

10 Es solo en el siglo veintiuno cuando el Estado Uruguayo decide adoptar el multiculturalismo como estrategia política, principalmente para cuestiones levantadas por la las personas de ascendencia africana o indígena (Arocena, 2012).

el deseo de salir de la pobreza o simplemente sobrevivir. Este "giro realista" que Beck da a la idea del cosmopolitismo, de la pura visión filosófica a la dimensión de las realidades urbanas contemporáneas, pone sobre la mesa un problema clave: ¿como regulan las sociedades esta diversidad transcultural? ¿Como manejan la 'otredad' y las fronteras en medio de una crisis global donde todos los territorios son inter-dependientes? Ante estas cuestiones Beck critica –al igual que los/as teóricos/as del transnacionalismo– las limitaciones que presentan las Ciencias Sociales para el abordaje de esta realidad, debido al "nacionalismo metodológico". Esta constricción de enfoque no se ajusta a la realidad transcultural, y no es útil, por ejemplo, para analizar la situación europea como una "unidad de diversidad" (Beck, 2006). No obstante el autor obvia que esa misma "unidad de diversidad" está presente asimismo en las naciones que componen las realidades estatales. Si seguimos hablando de Europa, es inconcebible pensar en una homogeneidad nacional, porque las propias naciones europeas no han tenido esta homogeneidad durante mucho tiempo –si es que acaso ahora la tienen–.

Todas estas críticas señalan la situación de dificultad del Estado-nación, la situación de crisis de sus estrategias de mantenimiento del orden a través de la homogeneización, en definitiva. Es por ello que llevamos tiempo escuchando hablar de Estados transnacionales, plurinacionales y otras terminologías que evidencian esa diversidad a distintos niveles y escalas. "Desde abajo" también encontramos críticas, propuestas y luchas, por parte de sociedades minoritarias, que no consiguen encajar en los procesos de homogeneización. Luis Villoro lo expresa de manera brillante cuando afirma que al mismo tiempo que el mundo se unifica vemos el despertar de la conciencia de identidades renovadas de "pueblos reales", que siempre han conformado los Estados nacionales, y que han vivido bajo una uniformidad inventada por el grupo dominante (Villoro, 1999). En el apartado que sigue recogemos algunos ejemplos de cómo se ha planteado la gestión de la diversidad planteada por estos "pueblos reales" en el Norte y en Sur.

2. La Diversidad y la Gestión de la Diversidad

Cuando hablamos de diversidad, y entre ellas la diversidad cultural, podemos hacerlo para referirnos a la misma como un hecho, pero también en tanto que concepto que refiere ese hecho. En 2010 en un informe llamado *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural*, la Unesco define la diversidad como un hecho relacionado con la variedad de culturas que habitan el planeta, a la vez de presentarse como una "cuestión social de primer orden" (Unesco, 2010:3).

Un hecho además, como lo define Rodríguez Lorenzo, universalizante del ser humano ya que el ser humano expresa la diversidad por sí misma. Es diverso por el hecho de poder ser humano de múltiples maneras, y por su capacidad potencial de organizarse, pensar y relacionarse con los que le son iguales y con los que no (Rodríguez, 2000).

Hay quien afirma, como Renato Ortiz, que antes del siglo XV y de la expansión colonial, había

más diversidad de la que hoy conocemos. El colonialismo, el imperialismo y la sociedad industrial han provocado la desaparición de lenguas, economías mundos y economías regionales (Ortiz, 1998).

Por lo tanto, la diversidad como hecho es algo constitutivo del hombre, que existe desde que aparecieron las primeras formas grupales, ninguna novedad para los habitantes del planeta. La novedad, quizás, se encuentra en el empleo de "diversidad" como categoría de análisis, como concepto construido y utilizado para clasificar las sociedades en casi todos los lugares.

Nosotros estamos de acuerdo con Walter Mignolo cuando afirma que las que se definen como diversidades culturales, no son otra cosa que diferencias coloniales enmascaradas para ocultar las diferencias de poder, ya que en la diversidad incumbe la sombra de la colonialidad. Es a través de la colonialidad del poder[11] que las poblaciones son clasificadas y las diferencias trasmutadas en valores; lo que genera la jerarquización y subalternización de saberes, modos de vidas e historias (Mignolo, 2000). El autor llama a estos procesos *diferencia colonial* y *colonialidad global*.

Sabemos que el proceso de construcción de la diferencia no ha sido nunca "inocente e involuntario" y que las interacciones entre diversidades no han sido y no son arbitrarias, si no que se ubican dentro de relaciones de poder ya establecidas según un orden y una jerarquía definidos.

Resumiendo, la novedad con respecto a la diversidad no reside en el hecho de la diversidad, que como hemos visto es constitutivo del ser humano, sino en la manera en que el concepto de diversidad ha irrumpido en nuestras vidas y en nuestros discursos a través sobre todo de las distintas agendas políticas.

Con estas premisas, veamos más detenidamente que respuestas se han ofrecido desde el Norte y desde el Sur a las "espinosas" cuestiones de la gestión de la diversidad cultural.

2.1 Alternativas Desde el Norte (Multi/Inter/Trans Culturalismo)

El multiculturalismo –aunque deberíamos decir mejor "los multiculturalismos"– es la propuesta política de gestión de la diversidad cultural más importante que en la época reciente se ha realizado desde el espacio geo-político-epistémico del Norte. Su surgimiento como ideología política se suele ubicar en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, cuando minorías nacionales, étnicas y colectivos de inmigrantes, empezaron a resistir a la idea de homogeneización cultural dentro de los Estados naciones. A la palabra multiculturalismo se han asociado a lo largo de los años distintos significados, dependiendo de variables como el lugar geopolítico, el contexto (academia, instituciones, políticas, movimientos sociales) y el momento histórico.

11 Concepto acuñado por Aníbal Quijano. La colonialidad del poder se funda en la distribución de identidades sociales creadas en la idea de "raza", que a través de prácticas de dominación, explotación y control étnico-social hicieron de fundamento para la clasificación social y la construcción de relaciones racistas de poder (Quijano, 2000).

La diferencia presente entre el multiculturalismo en distintos contextos geopolíticos se debe a varias razones que incluyen, por ejemplo, diferencias en las historias de inmigración, diferencia en los grupos *subalternos* que habitan el país (minorías étnicas, nacionales, minorías indígenas) y la manera en que cada uno de estos grupos se enfrenta al tema de las reivindicaciones para los derechos (Barrett, 2013).

La propuesta canadiense (Kymlicka, 2011), el multiculturalismo británico (Grillo, 2007), o el modelo de sociedad estadounidense (Habermas y Taylor, 2005) son claros ejemplos de ello, muy diferentes entre sí pero que a su vez plantean formas similares de gestión de la diversidad: en el interior de los Estados nacionales. Es decir, el objetivo último de este/os modelo/s de gestión de la diversidad es precisamente el mantenimiento y la continuidad de la estructura política estatal, "ordenando" –aunque de formas dispares a su vez– las relaciones e interacciones de los distintos grupos culturales que co-existen en un territorio dado. Así como en el espacio, los discursos y las prácticas multiculturalistas han ido cambiando en el tiempo.

Martyn Barrett nos propone como caso emblemático de esto Canadá: los planteamientos del multiculturalismo en su primera aparición, en 1971, han seguido evolucionando en las décadas siguientes, en cuanto a enfoque, problemas identificados y soluciones propuestas (Barrett, 2013:19).

Con estas pequeñas premisas no sorprende que el multiculturalismo haya sido expuesto a críticas y revisiones y que tenga más críticos que defensores. A raíz de las críticas en el mundo académico, algunos autores han intentado superar el multiculturalismo introduciendo nuevos términos como súper-diversidad y convivialidad.[12] Desde las instituciones políticas se ha terminado hablando de su fracaso, en cuanto discurso político, como es el caso de Angela Merkel en Alemania y Cameron en Inglaterra, cuando ambos declararon en 2011 que el multiculturalismo en sus países había fracasado (Barrett, 2013:21).

Según Nasar Meer y Tariq Modood tanto las instituciones, como muchos académicos, parecen tener clara la necesidad de sustituir el término multiculturalismo por interculturalismo debido, entre otras razones a que este último ya no es un enfoque intelectual o político persuasivo (Meer y Modood, 2013).

En otra publicación hemos afirmado que interculturalismo es el término que se utiliza en países europeos continentales como por ejemplo Italia, España, Alemania y Francia; aunque también en Canadá. Mientras que en el mundo anglosajón se ha hecho referencia al multiculturalismo (García *et al.,* 2011).

12 Con el termino super-diversidad, Steven Vertovec se refiere a la creciente diversidad presente en contextos urbanos en las ultimas décadas. El autor se refiere en concreto al caso de Inglaterra donde a la población ya de por si diversa caracterizada por presencia de personas procedentes de las ex colonias, se añade la diversidad representada por los nuevos flujos migratorios (Vertovec, 2007). El concepto de convivialidad de Paul Gilroy se refiere al proceso de cohabitación e interacción que ha hecho de la multiculturalidad un rasgo habitual y cotidiano de la vida social de las áreas urbanas, tanto de Gran Bretaña como de las ciudades coloniales de todo el mundo (Gilroy, 2008:18).

Y, siempre en el Norte, hay quien, a los términos multi- y inter- a la hora de hablar de la gestión de la diversidad cultural prefieren lo "transcultural". Kevin Robins por ejemplo, haciendo referencia al caso europeo, sostiene que las raíces del debate sobre diversidad residen en la complicación que representan para el orden cultural (europeo en este caso) las minorías culturales. El incremento de las migraciones transnacionales debido, entre otros factores, a las dinámicas económicas de la globalización ha generado el flujo de nuevos encuentros, intercambios y yuxtaposiciones culturales. Por esta razón los fenómenos empiezan a cobrar una importancia que trasciende lo nacional y se convierte en transnacional (Robins, 2006).

Por su parte, la otra alternativa que queremos mencionar en este trabajo, y que se queda en el contexto europeo, trata de hacer una gestión de la diversidad a nivel inter-estatal, regulando esas mismas relaciones e interacciones de los distintos grupos culturales pero no circunscribiéndose a los límites territoriales de los Estados nacionales. Estamos hablando de la construcción ¿política?[13] que supone la propia Unión Europea. Beck sostiene que las propuestas que se vienen realizando desde la Unión Europea en las últimas décadas podrían ser una alternativa a la gestión de la diversidad que el multiculturalismo ha realizado dentro de los Estados nacionales, debido a las críticas que este ha provocado:

> Una de las ironías del multiculturalismo es que, con el objetivo de defender los derechos de las minorías, rechaza el esencialismo de la homogeneidad nacional, cayendo así en la misma trampa esencialista. Alguien dijo una vez que el multiculturalismo es una variante altamente refinada de la idea de que gatos, ratoncitos y perros coman en el mismo contenedor. Lo que al multiculturalismo falta es realismo cosmopolita. (Beck, 2006: 161).[14]

De manera que propone trabajar para conseguir el "cosmopolitismo" mencionado en los apartados anteriores, yendo con ello más del "multiculturalismo", como una alternativa política posible a partir de la estructura que a día de hoy es la Unión Europea. Por supuesto podemos realizar muchas críticas al respecto. El propio Beck señala algunas de ellas, como las desigualdades que se han generado sobre las distintas poblaciones debido a: 1.) La fractura entre países del euro y países de la Unión Europea; 2.) La fractura interna entre países deudores y países acreedores; y 3.) La fractura de una Europa de dos velocidades (Beck, 2012). Ello, entre muchas otras cuestiones, implica ver esta alternativa –que nosotras hemos calificado como "alternativa desde el Norte"– más como una "pretensión de", rozando la utopía, dadas las circunstancias de crisis económica, política y social actuales.

2.2 Alternativas Desde el Sur

Si desde Europa y más en general desde el Norte epistémico, las propuestas de gestión de la diversidad cultural apuntan hacia el multiculturalismo, el interculturalismo y en las versiones

13 Los signos de interrogación denotan el escepticismo que actualmente gira en torno a la Unión Europea precisamente como construcción política.

14 Traducción dos autores.

más críticas, al transculturalismo, manteniendo como base no cuestionada las relaciones de poder subyacentes a las sociedades (los países); desde el Sur se propone mirar la diversidad de otra forma, generalmente teniendo en cuenta las jerarquías de poder que subyacen a las relaciones entre distintos grupos.

Maya Lorena Pérez Ruiz evidencia que si el interculturalismo europeo se centra en la idea de situarse en el lugar del otro "para compartir sus creencias y valoraciones desde dentro", en el Sur, y en concreto para los latinoamericanos, el interculturalismo intenta construir un diálogo respetuoso desde la diferencia con el objetivo de negociar y regular los intercambios con su cultura. Pero para que este diálogo pueda darse en plena equidad, es necesario que se modifiquen las condiciones sociales y políticas que han generado la minoría y la subordinación (Pérez, 2014). La orientación propuesta es una orientación anticolonialista que, como nos recuerda la autora, desborda y supera los límites que se han atribuido a la interculturalidad educativa vinculada al multiculturalismo anglosajón y europeo. Esta misma orientación se plantea, como cuestión primaria, constituir nuevos Estados en los que "quepan" las diversidades, Estados fruto de la resolución de las cuestiones de asimetrías y de desigualdad.

En la misma línea, ya en 1999, Villoro esbozaba una alternativa al modelo de Estado-nación en creciente crisis: lo que él denomina el Estado múltiple. Para el autor el proceso iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión compatible con la unidad del país a los distintos pueblos que lo componen (Villoro, 1999). Según él, los intentos de uniformar la diversidad generaron una separación entre la sociedad y el proyecto político, por esto es necesario reconocer la diversidad y adaptar a esta diversidad las divisiones geopolíticas. Su propuesta comprende un régimen de democracia participativa y un Estado equitativo.

Otra respuesta a los mono-culturales Estados naciones nos viene de la mano de Fidel Julio Tubino Arias, que utiliza el término ya conocido de interculturalismo, pero aclarando que en su versión latinoamericana seria una opción societal. Para el autor, es urgente romper con el modelo decimonónico de Estado-nación (junto con el de ciudadanía) para poder así implementar la construcción de auténticos Estados multiculturales y de ciudadanías interculturales (Tubino, 2007:1). Por ello entiende que el interculturalismo se relaciona con las reivindicaciones de los movimientos sociales –más que con la academia–, ya que estos "apuestan por una democracia políticamente radical y culturalmente inclusiva de las diferencias" (*Ibidem*). A diferencia del multiculturalismo anglosajón, el interculturalismo latinoamericano promueve sobre todo políticas de convivencia simétrica entre los diferentes. Es este el aspecto lo que lo caracteriza como crítico es la voluntad de mirar y cuestionar las relaciones de poder que subyacen y vehiculan las relaciones entre grupos hasta la definición de mayoritario y minoritario.

Otro ejemplo que nos gustaría mencionar es el que ofrece Boaventura De Sousa Santos. Refiriéndose al caso de Bolivia y de Ecuador, el autor, defiende el modelo de interculturalidad plurinacional, que a diferencia de la interculturalidad propuesta por el Estado-nación, incluye

no solo la dimensión cultural, sino también las dimensiones políticas, económicas y territoriales de la diversidad (Santos, 2012). Una vez mas el reconocimiento que se propone dar a la diversidad procede de las instituciones, desde el mismo reconocimiento constitucional de que existan varias y legítimas formas de "organizar la acción política, concebir la propiedad, gestionar el territorio y organizar la vida económica" (*Ibidem*, 2012:27).

Por su parte Prada Alcoreza añade que el Estado plurinacional supone una transformación de los instrumentos de la gestión pública que sea pluralista, comunitaria, intercultural y participativa. El Estado plurinacional representa una fase transformadora, de transición plural, de descolonización abierta de los mecanismos de poder que se gestan en distintos planos, desde lo cultural a lo económico. Esta visión de lo plurinacional incluye no solo las perspectivas de lo plural cultural o civilizatorio, si no también de los ecosistemas que representan las perspectiva territorial. Para que se pueda generar la transformación hacia Estados plurinacionales, es necesario modificar los instrumentos de la gestión pública en el sentido de una transformación comunitaria, pluralista e intercultural. En otras palabras: "El Estado plurinacional es la condición política y la estructura de las transformaciones, de las transiciones transformadoras, de las metamorfosis de las prácticas políticas, democráticas y culturales" (Prada, 2012a:408-409). El principal desafío para poder entender las constituciones de los emergentes Estados plurinacionales es el pensamiento plural: no se podrán correctamente interpretar desde las visiones universales pensamientos pluralistas y un movimiento deconstructivo de los paradigmas (*Ibidem*, 2012b).

La condición multinacional del Estado recibe creciente aceptación en varios países de Latinoamérica, así como hemos visto en algunos de los casos citados. Alternativas a la idea culturalmente homogénea del Estado-Nación han sido propuestas (en formas distintas) en México, Bolivia, Brasil y Colombia para citar algunos (Arocena, 2013).

Destacamos desde el punto de vista teórico, la difusión en los últimos quince años de las propuestas del grupo Modernidad/Colonialidad. Dicho grupo, que se caracteriza por su interdisciplinariedad, se compone por intelectuales y activistas principalmente latinoamericanos y su pensamiento se desarrolla, como su nombre sugiere, sobre la idea de que la modernidad y la colonialidad presentan una estrecha relación. En este sentido abogan por un "giro descolonial", un cambio en el pensamiento que empieza a concebir la modernidad como algo íntimamente relacionado con la producción de múltiples relaciones coloniales. En este marco, la descolonización se presenta como el único proyecto u horizonte admisible de transformación (Maldonado, 2008).

Pero, como nos recuerda Maldonado Torres, no hay nada original en la idea de descolonización, sino que se trata de una idea vieja como la misma colonización. La antigüedad del concepto se pude entender si se considera la descolonización, más que como una idea, como un sentimiento de horror vinculado a las formas coloniales de poder visualizadas en la modernidad, las mismas formas que participan en la organización del mundo donde las

diferencias son naturalizadas y justificadas por un presunto universalismo.

Este llamamiento a cambiar el enfoque, a descolonizar la mirada, es lo que más resuena en los últimos años, en las aportaciones desde el Sur. La propuesta implica descolonizar el conocimiento también, empezando por las mismas Ciencias Sociales. En este sentido el tema clave en la gestión de la diversidad cultural, desde el Sur, es la desigualdad de poderes concedidos a los distintos grupos. Y esta desigualdad no solamente se manifiesta en las constituciones, en las políticas, en los sistemas educativos, sino en la producción misma del conocimiento.

Conclusiones

El problema de la diversidad finalmente no parece ser un problema ni exclusivo de las políticas actuales, ni una cuestión a solucionar en el día día de los barrios.

Los conceptos verticales y coloniales con respeto a nuestra manera de percibir la diversidad están radicados en 500 años de colonialidad y si miramos aun más allá de la diversidad, mas allá de los Estados naciones y sus procesos homogeneizantes, encontramos la deshumanización como acto, hecho y pensamiento perpetuados a todas poblaciones no europeas, no blancas, no católicas, no heterosexuales (Fanon, 1974).

Como afirma Santiago Castro-Gómez "la *cultura* ha sido el espacio en donde la *colonialidad del poder* ha sido legitimada o impugnada desde diversas perspectivas sociales" (Castro-Gómez, 2000:120).

¿Qué nos queda por decir? seguramente muchas cosas, y muchas más para escuchar, leer y experimentar, con respeto al tema de la gestión de la diversidad cultural. Seguramente la intuición más importante derivada de todo el proceso de investigación, análisis y "digestión" es la de cambiar el enfoque y buscar respuestas donde todavía no se han buscado, en lo que Santos identifica como ir de la sociología de las ausencias a la sociologías de las emergencias. En este sentido el autor nos lanza una alerta:

> La dificultad en reconocer y valorar la diversidad intercultural tiene un nombre viejo pero igualmente válido: se llama colonialismo. El colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales. El Estado moderno es monocultural y es colonial en ese sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad. (Santos, 2012:20-21).

Para poder entender las pluralidades, hay que pensar pluralmente, este es el desafío y el legado mas grande que nos queda. Pero para ello hay que "ser descolonial" y como sugiere

Houria Bouteldja, conseguir un estado de ánimo de emancipación que sea a la vez ruptura y liberación (Bouteldja, 2012).[15]

Bibliografía

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Appadurai, Arjun (1999), "Soberanía sin territorialidad. Notas para una geografía pos nacional", *Nueva sociedad,* 163, 109-125.

Arocena, Felipe; Aguiar, Sebastián (org.) (2007), *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevista a once comunidades culturales*. Montevideo: Trilce.

Arocena, Felipe (2012), *La mayoría de personas son otras personas. Un ensayo sobre multiculturalismo en Occidente.* Montevideo: Estuario Editora.

Arocena, Felipe (2013), "Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011", *Revista de Ciencias Sociales*, 33, 137-158.

Barrett, Martyn (org.) (2013), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Beck, Ulrich (2006), "European cosmopolitanism, cosmopolitan Europe", *in* Kevin Robins (org.), *The Challenge of Transcultural Diversity.* Strasbourg, Council of Europe Publishing, 157-167.

Beck, Ulrich (2012), *Una Europa alemana*. Madrid: Paidos. (Traducción de Alicia Valero Martin).

Bouteldja, Houria (2012), "Descolonizar Europa. Conferencia para el primer European decolonial network, 11-12 Mayo". Consultado el 25.09.2014 en http://www.decolonialtranslation.com/espanol/descolonizar-europa.html.

Cabanes Hernández, José; Vera García, Luz; Bartolomeu Martinez, Maria Isabel (1996), "Gitanos: historia de una migración", *Alternativas: Cuadernos de trabajo social*, 4, 87-97.

Castro-Gómez, Santiago (2000), "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura", *en* Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA.

De Lucas, Javier (2002), "La estigmatización del multiculturalismo. Seis falacias", *Temas para el debate,* 89, 19-22.

Fanon, Franz (1974), *Piel negra, máscaras blancas.* Buenos Aires: Schapire Editor. (Traducción de Ángel Abad).

15 Houria Bouteldja es portavoz del Partido de Indígenas de la República (PRI).

Forero Hidalgo, Jymy Alexander (2009), "La formación de los Estados-nación modernos: modelos y enfoques interpretativos desde la perspectiva comparada", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 36, 229-250.

Franceschini, Leonardo (2013), *Decolonizzare la cultura. Razza, sapere e potere. Genealogie e resistenze*. Verona: Ombre corte edizioni.

García Castaño, Francisco Javier; Olmos Alcaraz, Antonia; Contini, Pierangela; Rubio Gómez, María (2011), "Criticas y superaciones conceptuales en la gestión de la diversidad cultural", *en* Estrella Gualda Caballero (org.), *Inmigración, ciudadanía y gestión de la diversidad.* Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, 31-65.

García Castaño, Francisco Javier; Olmos Alcaraz, Antonia; Contini, Pierangela (2012), "La gestión de la diversidad cultural en Andalucía: cuando hablar de interculturalidad es hablar de inmigración", *in* José Luis Monereo Pérez; Francisco Javier García Castaño; José Antonio Fernández Avilés (eds.), *La inmigración en Andalucía. Instituciones, aspectos jurídicos-sociales y culturales.* Granada: Comares, 599-618.

Gilroy, Paul (2008), *Después del Imperio. ¿Melancolía o cultura de la convivialidad?*. Barcelona: Tusquets. (Traducción de Clara Ramirez Barat).

Giménez Romero, Carlos (2003), "Pluralismo, Multiculturalismo e Interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos", *Educación y Futuro digital: Educación Intercultural,* 8, s/p.

Gómez Alfaro, Antonio (1993), *La Gran Redada de Gitanos*. Madrid: Ed. presencia gitana.

Grillo, Ralph (2007), "An excess of alterity? Debating difference in a multicultural society", *Ethnic and Racial Studies,* 30(6), 979-998.

Habermas, Jurgen; Taylor, Charles (2005), "Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento. Milano: Feltrinelli Editore. (Traducción de Leonardo Ceppa).

Kymlicka, Will (2011), "Multicultural citizenship within multination states", *Ethnicities*, 11(3), 281-302.

Maldonado Torres, Nelson (2008), "La descolonización y el giro des-colonial", *Tabula rasa,* 9, 61-72.

Meer, Nasar; Modood, Tariq (2013), "Interacting interculturalism with multiculturalism: observations on theory and practice", *en* Martyn Barrett (ed.), *Interculturalism and multiculturalism: similarities and differences*. Strasbourg: Council of Europe Publishing, 111-131.

Mignolo, Walter (2000), *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Ministerio de sanidad, servicios sociales e igualdad (2013), "Población gitana". Consultado el 22.09.2014 en http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/poblacionGitana/PlanOperativo.htm.

Ortiz, Renato (1998), "Diversidad cultural y cosmopolitismo", *Nueva Sociedad,* 155, 23-36.

Pérez Ruíz, Maya Lorena (2014), "Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un dialogo con Arturo Escobar", *Cultura y representaciones sociales*, 9(17), 74-109.

Prada Alcoreza, Raúl (2012a), "Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico", *in* Boaventura De Sousa Santos; José Luis Exeni Rodríguez (orgs.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg, 407-446.

Prada Alcoreza, Raúl (2012b), "Horizontes del estado plurinacional",*in* Katu Arkonada (org.), *Un estado, muchos pueblos. La construcción de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador*. Barcelona: Icaria Editorial, 133-172.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research,* 2, 342-386.

Rex, John (1996), *Ethnic Minorities in the Modern Nation State: Working Papers in the theory of Multiculturalism and política/integration.* New York: MacMillan, Aldershot and St Martin's Press.

Robins, Kevin (org.) (2006), *The challenge of transcultural diversities: Transversal study on the theme of cultural policy and cultural diversity*. Strasbourg: Council of Europe.

Rodríguez Lorenzo, Miguel Ángel (2000), "Etnohistoria: ¿La ciencia de la diversidad cultural? Exploración acerca de la constitución del término y del desarrollo de su teoría y método", *Boletín Antropológico*, 3, s/p. Consultado el 20.09.2014 en www.redalyc.org/articulo.oa?id=71211250001.

Santos, Boaventura de Sousa (2011), "Introducción: las epistemologías del Sur", *en* CIDOB (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de Jóvenes investigadores en Dinámicas interculturales*. Barcelona: CIDOB, 9-22.

Santos, Boaventura de Sousa (2012), "Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad", *in* Boaventura De Sousa Santos; José Luis Exeni Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg, 11-48.

Tubino Arias, Fidel Julio (2007), "El interculturalismo frente a los desafíos del pluralismo jurídico", *en* Pamela Díaz-Romero (ed.), *Caminos para la inclusión en la educación superior*. Fondo editorial Fundación *EQUITAS,* Lima, 190-209.

UNESCO, 2010. Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural. Consultado el 15.09.2014 en http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001878/187828s.pdf.

Vertovec, Steven (2007), "Super–diversity and its implications", *Ethnic and Racial Studies,* 30(6), 1024-1054.

Villoro, Luis (1999), *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós- UNAM (Facultad de Filosofía y Letras).

Educação em direitos humanos e interculturalidade: um debate contemporâneo

Nair Heloisa Bicalho de Sousa[1]
Sinara Pollom Zardo[2]

Resumo

A proposta de nosso trabalho é discutir as diferentes concepções de educação em direitos humanos (Magendzo, 2006; Pnedh, 2009; Sacavino, 2007; Candau, 2006; Candau e Sacavino, 2010) articuladas à questão da interculturalidade (Hall, 2000; Bhabha, 1998; Herrera Flores, 2002; Santos, 2006, 2009; Guerra, 2013; Walsh, 2002, 2012; Segato, 2012), tendo em vista a construção de um projeto de educação intercultural (Fleuri, 2003; Candau e Sacavino, 2013; Candau, 2012) capaz de responder às tensões que perpassam o processo de construção de uma cultura em direitos humanos. Em nossas considerações, indicamos alguns desafios que precisam ser enfrentados para promover uma educação intercultural em perspectiva crítica e emancipatória, compreendendo que esse processo possibilita uma nova experiência ética em educação, imprescindível no contexto atual das escolas e dos diversos espaços de formação.

Palavras-chave: Educação. Direitos Humanos. Educação em Direitos Humanos. Interculturalidade. Cultura de Direitos Humanos.

Abstract

The purpose of our work is to discuss the different conceptions of human rights education (Magendzo, 2006; Pnedh, 2009; Sacavino, 2007; Candau, 2006; Candau and Sacavino, 2010) articulated the issue of interculturalism (Hall, 2000; Bhabha, 1998; Herrera Flores, 2002; Santos, 2006, 2009; Guerra, 2013; Walsh, 2002, 2012; Segato, 2012), with the purpose of building a project of intercultural education (Fleuri, 2003; Candau and Sacavino, 2013; Candau, 2012) able to respond tensions that underlie the process of building a culture of human rights. In our point of view, we indicate some challenges that need to be addressed to promote an intercultural education in critical and emancipatory perspective, understanding that this process provides a new experience in ethics education, essential in today's schools and various training spaces context.

Keywords: Education. Human Rights. Education in Human Rights. Interculturalism. Culture of Human Rights.

1 Professora Doutora da Universidade de Brasília. Coordenadora do Núcleo de Estudos para a Paz e Direitos Humanos da Universidade de Brasília (NEP/UnB). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília (PPGDH/UnB).

2 Professora Doutora em Educação, Bolsista PNPD/CAPES de Estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília (PPGDH/UnB).

Perspectivas teóricas da educação em direitos humanos: diferentes olhares

A partir do final da década de 1980 inúmeras iniciativas foram apoiadas e desenvolvidas pelo governo brasileiro e pela sociedade civil na área da educação em direitos humanos. Como exemplo das ações mais recentes, podemos citar a institucionalização do Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos (CNEDH) em 2003, a publicação do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (1ª edição em 2003)[3], a inserção da Educação e Cultura em Direitos Humanos como eixo prioritário e estratégico no Programa Nacional de Direitos Humanos – 3 (PNDH-3) aprovado em sua última versão pelo Decreto Nº 7.177/2010 e a recente publicação das Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, instituídas pelo Conselho Nacional de Educação pela Resolução Nº 1/2012.

A criação do CNEDH no Brasil, em 2003, pode ser considerada um marco no cenário político e social. Constituído por especialistas na área dos direitos humanos e da educação em direitos humanos e por representantes governamentais e da sociedade civil organizada, este comitê incentivou a realização de ações, projetos e normativas que visam a consolidação da educação em direitos humanos como princípio formador do ser humano, inspirada em valores humanísticos como a liberdade, a igualdade, a equidade e a diversidade. Vinculado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (SDH/PR), o CNEDH recebeu a demanda de construir um plano nacional, com objetivo de firmar o compromisso do Estado brasileiro com a concretização dos direitos humanos e de responder às exigências das organizações internacionais.

A publicação da primeira edição do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) em 2003 representa a construção de uma política pública estatal que pretende avançar no processo de democratização da sociedade brasileira, com intuito de fomentar uma cultura de direitos humanos, incitando um movimento de emancipação cidadã. Importante ressaltar que o PNEDH foi amplamente divulgado e debatido em diversos eventos de âmbito internacional e nacional, assim como sua primeira versão foi submetida a consulta pública que coletou contribuições de representantes da sociedade civil e do governo para aperfeiçoar e ampliar o documento. O processo de elaboração coletiva do plano resultou no estabelecimento dos seguintes objetivos para o PNEDH (2009: 26-27):

> a) destacar o papel estratégico da educação em direitos humanos para o fortalecimento do Estado Democrático de Direito; b) enfatizar o papel dos direitos humanos na construção de uma sociedade justa, equitativa e democrática; c) encorajar o desenvolvimento de ações de educação em direitos humanos pelo poder público e a sociedade civil por meio de ações conjuntas; d) contribuir para a efetivação dos compromissos internacionais e nacionais com a educação em direitos humanos; e) estimular a cooperação nacional e internacional na implementação de

3 Publicação da 1ª versão em 2003, das 2ª, 3ª e 4ª edições respectivamente em 2007, 2009 e 2013.

> ações de educação em direitos humanos; f) propor a transversalidade da educação em direitos humanos nas políticas públicas, estimulando o desenvolvimento institucional e interinstitucional das ações previstas no PNEDH nos mais diversos setores (educação, saúde, comunicação, cultura, segurança e justiça, esporte e lazer, dentre outros); g) avançar nas ações e propostas do Programa Nacional de Direitos Humanos no que se refere às questões da educação em direitos humanos; h) orientar políticas educacionais direcionadas para a constituição de uma cultura de direitos humanos; i) estabelecer objetivos, diretrizes e linhas de ações para a elaboração de programas e projetos na área da educação em direitos humanos; j) estimular a reflexão, o estudo e a pesquisa voltados para a educação em direitos humanos; k) incentivar a criação e o fortalecimento de instituições e organizações nacionais, estaduais e municipais na perspectiva da educação em direitos humanos; l) balizar a elaboração, implementação, monitoramento, avaliação e atualização dos planos de educação em direitos humanos nos estados e municípios; m) incentivar formas de acesso às ações de educação em direitos humanos às pessoas com deficiência.

O PNEDH estrutura-se a partir da apresentação de concepções, princípios, objetivos, diretrizes e linhas de ação que contemplam cinco grandes eixos que se articulam dialeticamente na promoção de uma cultura de direitos humanos: educação básica, educação superior, educação não-formal, educação dos profissionais dos sistemas de justiça e segurança pública e educação e mídia.

No contexto desse estudo, iremos considerar a dimensão da educação em direitos humanos na educação formal, ou seja, na educação básica e superior. Nessa perspectiva, ressaltamos que o PNEDH dialoga com o PNDH -3, pois ambas normativas estabelecem os alicerces para a formação de sujeitos de direitos nos diferentes níveis, etapas e modalidades de ensino. Destaca-se a diretriz dezenove do PNDH-3 “Fortalecimento dos princípios da democracia e dos direitos humanos nos sistemas de educação básica, nas instituições de educação superior e nas instituições formadoras”, que apresenta como objetivo estratégico a inclusão da temática Educação e Cultura em Direitos Humanos nas escolas de educação básica e em instituições formadoras.

Em atendimento ao PNEDH e ao PNDH -3, o Conselho Nacional de Educação promulga a Resolução Nº 2, de 30 de maio de 2012, intitulada Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos. Conforme seu Art. 2º:

> A educação em direitos humanos, um dos eixos fundamentais do direito à educação, refere-se ao uso de concepções e práticas educativas fundadas nos direitos humanos e em seus processos de promoção, proteção, defesa e aplicação na vida cotidiana e cidadã de sujeitos de direitos e de

responsabilidades individuais e coletivas.

Diante destes significativos avanços normativos na área da educação em direitos humanos, consideramos que emerge a necessidade de aprofundar a discussão teórica nesse campo, a fim de orientar processos formativos consistentes que conduzirão à transformação de concepções e práticas que efetivamente garantam a promovam a dignidade humana.

Consideramos que a normatização da educação em direitos humanos expressa um avanço importante no que se refere ao cenário político-educacional brasileiro, entretanto, defendemos que os direitos humanos e a educação em direitos humanos se configuram em constante processo de luta social e democrática e de transformações processuais advindas das necessidades das pessoas e dos diferentes grupos sociais[4]. Apoiamo-nos em Sánchez Rubio (2010:07) para fundamentar nossa posição:

> Trata-se, portanto, na momentaneidade histórica presente, de questionar profundamente a visão personalista, abstrata, universalista e estatizante do Direito e ir mais além: buscar, lutar e consolidar uma outra formulação de normatividade, nascida das práticas e relações sociais, expressão mais autêntica das necessidades de novas coletividades e de novas sociabilidades.

Nesse sentido, destacamos a importância de referenciar os diferentes olhares sobre a educação em direitos humanos a partir de autores brasileiros e latino-americanos, com a intenção de situar referenciais que possibilitem a configuração de uma concepção crítica e intercultural acerca do assunto, com base em uma análise específica de nosso contexto que considere as relações entre as profundas transformações presentes nas sociedades contemporâneas, as questões culturais e os processos educacionais.

Entendemos que o exercício de aprofundamento teórico é essencial no processo formativo dos diversos profissionais, especialmente daqueles que atuam na área da educação, pois acreditamos que as concepções orientam e definem as práticas educacionais. Justificamos nosso exercício teórico tendo como referência a constatação de Candau e Sacavino (2010:114): “Muitas vezes, identificamos um descompasso e mesmo, em alguns casos, uma contradição entre as concepções sobre direitos humanos afirmadas e os processos educativos desenvolvidos, particularmente nos sistemas formais de educação”.

Partindo desse pressuposto, evidenciamos a produção de Magendzo, teórico chileno que representa um dos marcos referenciais da América Latina e se dedica a estudos, pesquisas e reflexões sobre as temáticas da educação em direitos humanos, da formação de sujeitos

4 A concepção do direito como conquista e processo emancipatório tem como fundamento os pressupostos teóricos de Lyra Filho (1982) e os estudos e experiências do Prof. José Geraldo de Sousa Jr., com destaque ao seu projeto “O Direito Achado na Rua” (cf. Sousa, J. G. Jr. Direito como liberdade: O Direito Achado na Rua. Porto Alegre: Sérgio A. Fabris Editor, 2011.).

de direito e da transformação das estruturas de injustiça pela via do empoderamento da população. Para esse autor, a educação em direitos humanos pode ser assim definida (Magendzo, 2006:23):

> [...] la práctica educativa que se funda en el reconocimiento, la defensa, respeto y la promoción de los derechos humanos y que tiene por objeto desarrollar en los individuos y los pueblos sus máximas capacidades como sujetos de derechos y brindarles las herramientas y elementos para hacer los efectivos. Se trata de una formación que reconoce las dimensiones históricas, políticas e sociales de la educación y que se basa en los valores, principios, mecanismos e instituciones relativos a los derechos humanos en su integralidad y en su relación de interdependencia e indivisibilidad con la democracia, el desarrollo y la paz.

Para Candau e Sacavino (2010) a educação em direitos humanos deve constituir-se com o objetivo de colaborar com a construção democrática e deve ser afirmada como prática educacional, sustentada pelos seguintes elementos: a visão integral dos direitos, que diz respeito ao entendimento dos direitos humanos em sua perspectiva global e de interdependência; a educação para o "nunca mais" que se refere à importância da memória e da releitura da história de opressão, de escravidão e de tortura que acometeu a humanidade, no sentido de evitar que tais barbáries se repitam e violem os direitos humanos; a formação de sujeitos de direito, que se apresenta como prática concreta de garantia, promoção e defesa dos direitos humanos, apresentando a ética como princípio relacionado à afirmação da igualdade e do reconhecimento da diferença; e por fim, uma educação que promova o empoderamento individual e coletivo, especialmente dos grupos sociais discriminados.

Observamos que os apontamentos de Magendzo (2006) e de Candau e Sacavino (2010) fazem a defesa de distintas definições de educação em direitos humanos, entretanto, os autores citados dimensionam este conceito em uma perspectiva abrangente e multidimensional. Tais definições orientam para a relevância dessa temática no âmbito da formação de sujeitos de direito, da organização dos espaços escolares pautada na gestão democrática e participativa, da implementação de estratégias metodológicas de trabalho pedagógico que considerem os diferentes percursos de construção do conhecimento, da alteridade como valor humano e, por fim, da educação como instrumento de aperfeiçoamento da prática democrática e da convivência humana.

Considerando os contextos econômico, histórico, político e social da América Latina e do Brasil, marcados por avanços e retrocessos nos processos de implementação da democracia como regime político, entendemos que a concepção de educação em direitos humanos a ser utilizada como referencial na política educacional deve assumir um enfoque dialético e global, no qual os direitos humanos sejam mediadores na construção de uma sociedade justa e inclusiva. Nesse sentido, citamos a definição de educação em direitos humanos proposta

pelo Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (2009:17):

> A educação em direitos humanos é compreendida como um processo sistemático e multidimensional que orienta a formação do sujeito de direitos, articulando as seguintes dimensões: a) apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre direitos humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local;b) afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos em todos os espaços da sociedade;c) formação de uma consciência cidadã capaz de fazer presente em níveis cognitivo, social, étnico e político;d) desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados;e) fortalecimento de práticas individuais e sociais que gerem ações e instrumentos em favor da promoção, da proteção e da defesa dos direitos humanos, bem como da reparação das violações.

Para Sacavino (2007:464), a concepção de educação em direitos humanos apresentada no Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos "[...] incorpora a compreensão de uma cidadania democrática, ativa e planetária, embasada nos princípios de liberdade, igualdade e diversidade e na universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos".

Sob este prisma, o conceito de educação em direitos humanos apresentado exige que o embasamento pedagógico fomentador das ações formativas sejam pautados nos pressupostos da pedagogia crítica, que segundo Magendzo (2006) constitui-se em uma perspectiva teórico-prática que questiona a educação formal e a reprodução das injustiças sociais enfatizando o conhecimento interdisciplinar, a problematização acerca da realidade social e o conhecimento curricular constituído a partir do reconhecimento e do respeito às diferentes culturas.

A perspectiva crítica da educação exige transformações profundas nos processos formativos exigindo o reconhecimento do cenário em que estamos imersos e da complexidade inerente à articulação entre igualdade e diferença. Nas palavras de Candau (2006:25): "Durante muito tempo a cultura escolar se configurou a partir da ênfase na questão da igualdade, o que significou, na prática, a afirmação da hegemonia de um determinado modo de concebê-la, considerado universal".

Portanto, defendemos que a organização de processos formativos baseados na perspectiva da educação em direitos humanos e da interculturalidade possibilitarão alternativas para a transformação das consciências e conduzirão os sujeitos de direitos a assumirem posturas políticas, sociais e culturais de resistência ativa, ou seja, posturas que defendam, simultaneamente, a universalidade das garantias e o respeito às diferenças. Acreditamos

que os princípios da pedagogia crítica, aliados a uma concepção intercultural de direitos humanos, sejam as ferramentas necessárias para a estruturação de processos educacionais democráticos e inclusivos.

Interculturalidade: um diálogo com diferentes autores

Entendemos que a discussão sobre os direitos humanos somente se configurará em uma perspectiva intercultural e de justiça social[5] se forem promovidas oportunidades de diálogo entre as diversas culturas, compreendendo a inter-relação existente entre os princípios da igualdade e da diferença, na tentativa de desconstituir os processos de desigualdade e exclusão social que tiveram origem, em grande parte, na sociedade moderna. A contraditoriedade que permeou a modernidade, demarcada pelos princípios de autonomia e submissão, simultaneamente, promoveram uma crise na configuração das relações sociais. Somente a partir de uma concepção crítica social é que poderiam ser denunciadas as injustiças e articuladas as estratégias de defesa da dignidade humana.

Santos (2002a, 2002b) afirma que a atualidade está em um período de transição paradigmática, um período em que estão sucumbindo as bases sólidas que orientavam o pensamento e o conhecimento humano, um período em que não há respostas definitivas para as questões que acompanham a existência humana. Com isso, pode-se afirmar que essa passagem entre os paradigmas "só pode ser percorrida por um pensamento construído, ele próprio, com economia de pilares e habituado a transformar silêncios, sussurros e ressaltos insignificantes em preciosos sinais de orientação" (Santos, 2002a:15).

Sobre essa questão, Hall (2000) afirma que as identidades modernas estão entrando em colapso, pois um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades do século XX e esse fato estaria fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que antigamente forneciam sólidas localizações aos indivíduos sociais. Na concepção advinda do pensamento moderno, a identidade é vista como algo fixo, seguro e não suscetível a mudanças, pressupondo que há somente uma identidade, que é a identidade determinada pela sociedade dominante.Nas palavras de Silva (2000:83):

> Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características

5 No contexto deste estudo, o conceito de justiça social será utilizado na perspectiva de Fraser (2001, 2002, 2008). Esta autora propõe a reconstrução de um pensamento crítico a partir das categorias centrais da redistribuição, do reconhecimento e da participação social. Nessa perspectiva, a autora situa suas fontes filosóficas e políticas, relacionando-as com as lutas sociais contemporâneas e o lugar da cultura no sistema capitalista.

positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa.

Com vistas a superar análises fragmentadas sobre as diferenças e o lugar produzido socialmente para elas, Bhabha (1998) apresenta o conceito de diferença cultural, que permite analisar as ações políticas sob o prisma do hibridismo que perpassa o processo de constituição de cada sujeito. Na sua perspectiva, a diferença cultural não pode ser compreendida como um jogo livre de polaridades e pluralidades, pois ela permite o confronto entre disposições de saber e práticas de antagonismo social que existem lado a lado e que requerem a negociação das diferenças e não sua negação. Sua proposição sugere que a teorização sobre os lugares das diferenças seja realizada sob o prisma da cultura, de forma articulada à vida cotidiana em suas diferentes dimensões.

No entendimento de Santos (2009), é preciso criar alternativas que superem a concepção moderna de direcionar o conhecimento científico produzido para satisfazer as necessidades da minoria da população mundial. Na sua perspectiva, é necessário criar possibilidades visando o reconhecimento das diferentes culturas e a qualidade de vida da sociedade. Esse conhecimento a ser produzido necessita valorizar os saberes produzidos no âmago dos grupos sociais e as estratégias de organização locais, provocando o diálogo entre os conhecimentos cotidianos e os conhecimentos científicos. É nesse sentido que a reconfiguração dos direitos humanos emerge, retomada pelas próprias forças progressistas e socialistas, para formular uma política emancipatória.

Destaca-se, nesse sentido, a reivindicação e a luta de grupos, organizações e de movimentos sociais que desenvolveram discursos e práticas de justiça social e de direitos humanos, de forma a contribuir para a promoção de diálogos interculturais e a favorecer, assim, a tarefa central da política de emancipação de transformar a definição e a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado em um projeto cosmopolita.

Santos (2006; 2009) contribui na tarefa de enumerar as principais premissas dessa transformação, a partir das seguintes indicações, aqui sintetizadas: i) superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural, que, ao serem compreendidos como falsos debates, devem ser reorientados no sentido de propor diálogos interculturais e desenvolver critérios políticos para distinguir política progressista de política conservadora; ii) transformação cosmopolita de direitos humanos, segundo os quais todas as culturas devem possuir concepções de dignidade humana e concebê-las em termos de direitos humanos; iii) aumento da consciência de incompletude cultural para a construção de uma concepção intercultural de direitos humanos, no sentido da compreensão da existência de uma pluralidade de culturas; iv) consideração de que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas, outras mais restritas; v) organização das culturas com base nos princípios competitivos da igualdade e da diferença, pois uma política emancipatória

dos direitos humanos deve distinguir a luta pela igualdade, da luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças.

Em tradução, os princípios de pertença hierárquica indicam que a igualdade tem relação direta com o direito de pertencimento ou de participação social, o qual deve ser assegurado a todos os cidadãos, expressando a ideia de equidade com âmbito social. A diferença, por sua vez, centra-se na condição do ser humano e articula-se em torno das características que configuram sua identidade, construída de forma híbrida, no processo de convivência social (Santos, 2006).

A compreensão dessas premissas, no contexto de elaboração das políticas de direitos humanos, requer a promoção de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana, com base na valorização dos elementos locais, interpretados pela via de uma hermenêutica diatópica. A hermenêutica diatópica parte do pressuposto da incompletude dos sentidos culturais desenvolvidos no âmago dos diferentes grupos e das culturas a que pertencem. A análise em profundidade de uma cultura somente poderá ser realizada em contraste com outra cultura, logo, "o reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural" (Santos, 2009:16).

O desafio consiste na promoção de possibilidades de diálogo intercultural superando a prática histórica massiva em que os direitos humanos, em uma cultura, eram violados em detrimento dos direitos humanos de outra cultura. Ao problematizar a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos pode-se afirmar que o caráter emancipatório da hermenêutica diatópica não está garantido *a priori* e que, de fato, a interculturalidade pode ser o novo caminho para a configuração de processos efetivamente democráticos.

É nesse sentido que emerge a necessidade de construir alternativas capazes de cessar a fragmentação e a supremacia de um conhecimento ou de uma cultura sobre as demais. A possibilidade de utilizar a hermenêutica diatópica como fundamento da transformação da política de direitos humanos em uma política cosmopolita, ou, ainda, como projeto de uma concepção intercultural de direitos humanos possibilita a articulação de diferentes linguagens de esferas públicas locais, nacionais e transnacionais para a garantia de novas formas de inclusão social mais intensas e eficazes.

Guerra (2013) refere-se à interculturalidade como um espaço de luta e de reinvenção social. Na sua perspectiva o conceito de interculturalidade deve superar as simplificações que buscam o contato e o mero diálogo entre as culturas supostamente homogêneas. Para o autor, a interculturalidade deve revelar as intersecções e tensões existentes entre as diferentes configurações culturais, com objetivo de ampliar os espaços democráticos e de contribuir na configuração de discursos pós-coloniais. Sua proposição é a constituição de uma interculturalidade crítica, como possibilidade de luta pela diversidade, contra o sistema opressivo colonial. Para o autor, a interculturalidade crítica rechaça qualquer essencialismo cultural e investe em processos de descolonização em uma perspectiva oposta ao sistema

dominante:

> [...] la interculturalidad se configura efectivamente en um proyecto de emancipación que visibiliza y denuncia la situación real de desigualdad, de opresión y aspira a subvertirla en todos sus niveles y formas para crear - al menos como herramienta política de transición – un mínimo de paridad de condiciones entre los hoy subalternos y oprimidos, y los dominantes, con el objeto de abrir la ruta en el camino hacia un nuevo proyecto societal. Las relaciones coloniales y del capitalismo se hacen inmanentes al dominio, por la necesidad de preservar sus privilegios. Este es um eje central de la interculturalidad crítica. (Guerra, 2013: 06)

Catherine Walsh (2002; 2012) compreende a interculturalidade como um conjunto de relações complexas, negociações e intercâmbios culturais em constante interação. A interculturalidade diz respeito às inter-relações equitativas que consideram o reconhecimento do conflito inerente às assimetrias sociais, econômicas, políticas e do poder; considera a cultura como campo de batalha ideológico que luta pelo controle social de sentidos, negando uma simples visibilização da alteridade ou processos de essencialização de identidades. Segundo a autora: "[...] el paradigma de la interculturalidad no puede ser pensada sin considerar las estrategias políticas contextualizadas, como tampoco sin asociarse de sus políticas culturales de identidad y subjetividad. Las políticas de las culturas y las políticas de lugar se hallan entretejidas" (Walsh, 2002:02). Portanto, a interculturalidade na perspectiva crítica necessariamente implica processos de descolonização, processos que fortalecem a cultura própria como resposta e estratégia para a violência simbólica e cultural, a fim de impulsionar mudanças estruturais e sistêmicas.

A partir de sua experiência docente e de sua produção acadêmica que critica a origem eurocêntrica da formação universitária no Brasil e na América Latina, analisando especialmente a questão do racismo, Segato (2012) aponta a educação intercultural como uma das brechas descoloniais[6] necessária para a garantia do acesso e da permanência dos estudantes no que se refere ao direito à educação. Para a autora, a interculturalidade não significa somente a organização de relações de intercâmbio ou de convivência entre pessoas de diferentes comunidades que compartilham o mesmo espaço educativo, nem

6 Em artigo intitulado "Brechas descoloniales para una universidadnuestroamericana", Segato (2012) apresenta quatro "brechas descoloniais" que podem contribuir para a educação democrática, com sentido oposto ao eurocentrismo, ao colonialismo moderno e à liberal democracia. A primeira consiste no direito à educação, promovida com apoio de ações afirmativas e a aplicação de recursos públicos capazes de garantir a expansão da oferta educacional pública, irrestrita e de qualidade. A segunda proposição da autora refere-se ao tema da relação entre os direitos e a educação e também aos direitos como conteúdo da educação. A terceira sugestão se refere às práticas educacionais propriamente ditas: as relações interpessoais estabelecidas nas instituições de ensino adquirem importância tanto quanto os conteúdos ensinados; essa dimensão exige que os profissionais da educação desenvolvam a capacidade de convivência entre as pessoas que são diferentes entre si e pertencentes à comunidades morais diversas. Por fim, a quarta premissa de Segato (2012) diz respeito à relação entre educação e direitos humanos e ao chamado controle social dos conteúdos, entendido como a intervenção dos usuários do sistema educacional nas decisões sobre o que se ensina e como se ensina.

se restringe somente ao ensino de conteúdos de diferentes culturas ou ao ensino de mais de um idioma em escolas bilíngues. A afirmação de Segato (2012) é no sentido de que educação intercultural significa que os conteúdos reconhecidos pelo Estado como relevantes para a formação de seus cidadãos sejam representados localmente pelas escolas e pelas universidades e transformados no sentido do reconhecimento dos diferentes sujeitos que ingressam nas instituições educacionais. "Verdadera educación intercultural es aquella en la que el Estado se coloca como un interlocutor más, a través de la escuela y la universidad, y admite revisar, a partir del impacto de esta relación de intercambio que así se estabelece, su canon eurocêntrico: no hay interculturalidad sin descolonización activa de las prácticas educativas" (Segato, 2012: 61).

Por vez, os estudos de Herrera Flores (2002) apresentam a perspectiva da complexidade para analisar os direitos humanos, propondo a construção de uma racionalidade de resistência, desenvolvida com base nas práticas interculturais. Essa concepção pretende superar o pretenso universalismo dos direitos e a aparente particularidade das culturas que reduzem a realidade e dogmatizam os pontos de vista. Segundo o autor:

> A visão complexa, em sentido oposto, assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito a expressar-se, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática que prima pela participação e pelas decisões coletivas (Herrera Flores, 2002:16).

Fleuri (2003:22), ao discorrer sobre a intercultura, a define como "campo de debate entre as variadas concepções e propostas que enfrentam a questão da relação entre processos identitários socioculturais diferentes" e afirma que esse processo traz implicações importantes para o campo da educação. Segundo o autor, a implicação mais importante refere-se à própria concepção de educação, que na perspectiva intercultural deixa de ser compreendida como um processo de formação de conceitos, valores e atitudes e passa a ser entendida como um processo construído pela relação tensa e intensa entre diferentes sujeitos, criando contextos interativos, conectados com diferentes contextos culturais, dinamizado em ambientes criativos e formativos, que contribuem na estruturação de movimentos de identificação subjetivos e socioculturais.

Partindo das definições sobre interculturalidade apresentadas, que pretendem subsidiar a construção de alternativas contra hegemônicas e que investem em processos democráticos ativos de participação social, questionamos: como tais referenciais podem ser articulados no sentido de promover uma educação intercultural, como um caminho possível para a efetivação de uma cultura de direitos humanos?

Projeto Estudar em Paz – mediação de conflitos no contexto escolar: um instrumento intercultural

O Núcleo de Estudos para a Paz e os Direitos Humanos (NEP) do Centro de Estudos Multidisciplinares (CEAM) da Universidade de Brasília iniciou em junho de 2010 um projeto de extensão de ação contínua com o objetivo de implementar a mediação social nas escolas da rede pública de ensino do Distrito Federal (DF), através da formação de mediadores sociais, tendo em vista a promoção de valores de direitos humanos, cidadania, justiça social e cultura de paz. Até o momento, o projeto foi realizado em quatro escolas públicas de educação básica e uma de ensino médio, tendo alcançado aproximadamente 200 mediadores (professores, alunos, diretores, orientadores educacionais, funcionários e pais), com um total de público estimado em 5000 pessoas. Desenvolve parcerias com a Secretaria de Estado de Educação do DF e a Universidade Católica de Brasília e tem recebido novos convites de órgãos do setor público para ampliar seu escopo de ação.

Dentro da perspectiva da educação em direitos humanos intercultural e crítica, o projeto considera a escola como um espaço de aprendizagem cognitiva, social e emocional, onde é possível por meio da mediação social reparar, manter e criar laços entre as pessoas, os grupos e a comunidade escolar e de vizinhança, de modo a lidar com os conflitos e tensões existentes, tendo em vista a formação para a cidadania. Neste sentido, a mediação de conflitos se torna um instrumento de transformação capaz de possibilitar o crescimento moral das partes, de modo a permitir a "revalorização e o reconhecimento" dos outros (Bush e Folger, 2006:130)[7].

O ponto de partida é a utilização pedagógica da mediação social, a qual estabelece uma interface com Paulo Freire na sua prática dialógica entre educador e educando, que estimula o pensar crítico sobre a realidade, abre para a aceitação do novo e a rejeição da discriminação na forma de um compromisso libertário (Freire, 1999). Esta postura implica em uma ação de transformar e re-transformar, dando voz aos excluídos do convívio escolar e contribuindo para torná-los sujeitos de direitos.

Neste processo educativo, a mediação de conflitos oferece uma abertura para a discussão das diferenças e favorece o reconhecimento das identidades múltiplas que vão se constituindo no contexto escolar, com suas polaridades e pluralidades, garantindo um diálogo intercultural e democrático, capaz de reconhecer o conflito como resultado de assimetrias econômicas, sociais, políticas e culturais.

Nesta perspectiva, a construção de sentidos que se estabelece no processo dialógico da mediação social, permite que se efetive uma educação em direitos humanos capaz de lidar com as diferenças da alteridade e de garantir um empoderamento dos sujeitos educandos e direcioná-los para o exercício de uma cidadania ativa e participativa.

7 A este respeito ver Beleza, Flávia T. Estudar em Paz: mediação de conflitos no contexto escolar. *Revista Participação*. Revista do Decanato de Extensão da Universidade de Brasília, ano 11, n. 20, dezembro de 2011.

Educação intercultural: um caminho possível para a efetivação de uma cultura de direitos humanos

Atualmente é recorrente a veiculação de informações que denunciam situações em que estudantes com determinadas marcas identitárias são discriminados e excluídos da escola. Diante desse contexto, emerge a necessidade de ampliar os estudos e os processos formativos acerca da importância das relações de alteridade e do reconhecimento e da valorização das diferenças culturais nos contextos escolares (Candau e Sacavino, 2013; Candau, 2012).

Para Guerra (2013) a educação é uma das vias para iniciar o processo de construção da interculturalidade a curto prazo, pois trata-se de ação que permite descolonizar as mentes das novas gerações. O autor referencia esse processo como fundamental, pois uma política democratizadora deve começar desde a educação infantil, período em que deve se estimular a capacidade e disponibilidade da criança relacionar-se com os outros grupos sociais através de uma relação horizontal.

Por vez, Fleuri (2001) afirma que a educação intercultural assume o desafio de construir as condições necessárias para um processo transformativo, chamado pelo autor de "salto lógico". Tal processo contribuiria para a consolidação de uma perspectiva teórica que possibilitasse compreender as relações entre diferentes dimensões das práticas humanas e entre diferentes pontos de vista. No entendimento deste autor "[...] o processo educativo consiste basicamente na criação e no desenvolvimento de contextos educativos. Contextos em que as pessoas em relação ativam as interações entre seus respectivos contextos culturais" (2001:60-61).

Concordamos com Candau (2012) quando afirma que a educação intercultural é concebida hoje como um elemento fundamental na construção de sistemas educativos e de sociedades comprometidas com a construção da democracia, em que a equidade e o reconhecimento dos diferentes grupos socioculturais afirmem novas relações de empoderamento daqueles que historicamente foram inferiorizados. Fazendo referência ao estudo publicado pela autora (Candau, 2008), sistematizamos os principais desafios que precisam ser enfrentados para promover uma educação intercultural em perspectiva crítica e emancipatória, com vistas à efetivação de uma cultura em direitos humanos: i) necessidade de desconstrução – a educação na perspectiva intercultural atua no sentido de desconstruir a perspectiva monocultural e etnocêntrica, preconceitos e discriminações, que estão presentes nas políticas educacionais, na escola e na sociedade; ii) necessidade de articulação entre os princípios da igualdade e da diferença – refere-se à potencialidade da educação em direitos humanos na perspectiva intercultural de promover práticas educacionais que reconheçam e valorizem as diferenças culturais e os diversos saberes da comunidade escolar; iii) necessidade de resgatar os processos de construção das identidades culturais, tanto no nível pessoal como coletivo – diz respeito à importância de os processos educacionais serem promovidos na perspectiva da educação intercultural a partir do resgate e da valorização das histórias de vida e do

conhecimento dos processos de construção das diferentes comunidades socioculturais, a fim de trabalhar em uma perspectiva dinâmica e histórica de cultura, capaz de integrar as raízes históricas dos processos culturais e as novas configurações de relações humanas; iv) necessidade de promover experiências de interação sistemática com os "outros" – consiste no desafio de a educação em direitos humanos, na perspectiva intercultural, promover processos de intensa relação e interação com os diferentes modos de vivência e de expressão das pessoas, superando práticas pontuais de atividades focalizadas em determinados grupos sociais, exigindo um processo de transformação na organização escolar, de modo rever a configuração curricular, de gestão, de práticas didáticas e, especialmente, a atuação dos profissionais da educação e da comunidade escolar para não reforçar preconceitos e estereótipos.

Nessa perspectiva, compreendemos que a educação em direitos humanos na perspectiva intercultural não consiste tão somente em considerar o outro a quem se destina a educação, com intuito de formá-lo ou humanizá-lo, mas refere-se também à competência da educação em exercitar a percepção sensível da diferença do outro e das relações de igualdade no processo pedagógico. Esse processo, a nosso ver, possibilita uma nova experiência ética em educação, imprescindível no contexto atual das escolas e dos diversos espaços de formação, constituinte, portanto, de uma cultura de direitos humanos.

Somos conscientes dos desafios que permeiam os processos organizacionais do sistema de ensino brasileiro, das escolas e das salas de aula. Por isso defendemos que a educação intercultural é um caminho possível para a efetivação de uma cultura de direitos humanos, pois sua intervenção nos processos formativos resultará em uma nova lógica de configuração da cultura e da gestão escolar. A promoção da educação em direitos humanos na perspectiva intercultural crítica apresenta os fundamentos para a construção de uma educação democrática-participativa e de uma sociedade mais justa, que fortalece as ações coletivas e simultaneamente reconhece as especificidades dos sujeitos de direito. A educação intercultural é um convite ao diálogo, sem condições, sem fronteiras e sem preconceitos.

Referências

Beleza, Flávia (2011), "Estudar em Paz: mediação de conflitos no contexto escolar.", *Revista Participação*. *Revista do Decanato de Extensão da Universidade de Brasília*. 11(20),50.

Bhabha, Homi (1998), *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Brasil (2009), "Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos." Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, Ministério da Educação, Ministério da Justiça, UNESCO.

Brasil (2012), "Conselho Nacional de Educação." Resolução Nº 1, de 30 de maio de 2012. Estabelece as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos.

Disponível em http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=10889&Itemid

Brasil (2010), *Decreto nº 7.177, de 12 de maio de 2010*. Altera o Anexo do Decreto nº 7.037, de 21 de dezembro de 2009, que aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNEDH-3. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7177.htm

Bush, Ralph A. B; Folger, Joseph (2005), *The promise of mediation: the transformation approach to conflict.* San Francisco: Jossey-Bass A. Wiley Imprint.

Candau, Vera M. F; Sacavino, Suzana (2010), "Educação em direitos humanos: concepções e metodologias.", *in* Lúcia de Fátima Guerra Ferreira;Maria de Nazaré Tavares Zenaide;Adelaide Alves Dias (orgs.), *Direitos humanos na educação superior:* subsídios para a educação em direitos humanos na Pedagogia. João Pessoa: UFPB, 113-140.

Candau, Vera M. F; Sacavino, Suzana (2013), Educação em direitos humanos e formação de educadores. *Educação* (Porto Alegre, impresso), 36(1),59-66.

Candau, Vera M. F. (2012), Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. *Educação e Sociedade*. Campinas, 33(118),235-250.

Candau, Vera M. F. (2008), Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*. 3(37), 45-56. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05

Candau, Vera M. F. (2006), *Educação intercultural e cotidiano escolar*. Rio de Janeiro:7Letras.

Fleuri, Reinaldo Matias (2001), Desafios à educação intercultural no Brasil. *Educação, Sociedade e Cultura*. 16,45-62. Disponível em http://www.fpce.up.pt/ciie/revistaesc/ESC16/16-2.pdf

Fleuri, Reinaldo Matias (2003), Intercultura e educação. *Revista Brasileira de Educação*. Maio/Jun/Jul/Ago,23,16-35. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a02

Fraser, Nancy (2001), "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista.", *in* Jessé Souza (org.). *Democracia hoje:* novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB,245 – 282.

Fraser, Nancy (2002), "A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação." *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63,7 – 20.

Fraser, Nancy (2008), *Escalas de justicia*. Barcelona: Editora Herder.

Freire, Paulo (1999), *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Guerra, Gustavo C (2013), *De la necesidad de la interculturalidad crítica como lucha contrahegemónica: visiones en función del movimiento indígena ecuatoriano.* Enfoques Plurales del Mundo Andino. Disponível em https://www.academia.edu/4034465/De_la_necesidad_de_la_interculturalidad_cr%C3%ADtica_como_lucha_contrahegem%C3%B3nica_Visiones_en_funci%C3%B3n_del_movimiento_ind%C3%ADgena_ecuatoriano

Hall, Stuart (2000), *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A.

Herrera Flores, Joaquin (2002), Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência. *Seqüência*. UFSC, Florianópolis,23(44),9-29. Disponível em https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330/13921

Lyra Filho, R. (1982), *O que é direito?* São Paulo: Brasiliense.

Magendzo, Abraham (2006), *Educación en derechoshumanos:*un desafío para los docentes de hoy. Santiago: LOM Ediciones.

Sacavino, Susana (2007), "Direito humano à educação no Brasil: uma conquista para todos/as?", *in* Rosa Maria Godoy Silveira, *et al*. *Educação em direitos humanos*: *fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Editora Universitária, 479-496.

Sacavino, Susana (2009), "Educação em/para os direitos humanos: uma construção histórica.", *in* Susana Sacavino *Democracia e educação em direitos humanos na América Latina.* Rio de Janeiro: NOVAMERICA.

Sánchez Rubio, David (2010), *Fazendo e desfazendo direitos humanos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a), A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2002b), Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), "Direitos humanos: o desafio da interculturalidade.", *Revista Direitos Humanos*, 2,10 – 18.

Segato, Rita Laura (2012), "Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana." *Revista Casa de las Americas*. Nº 266 enero-marzo.

Silva, Tomaz Tadeu da (2000), "A produção social da identidade e da diferença.", *in* Tomaz Tadeu da Silva (org.). *Identidade e diferença:* a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis,

RJ: Vozes,73-102.

Sousa, José Geraldo (2008), Direito como liberdade: O Direito Achado na Rua – Experiências emancipatórias de criação do direito. Tese de Doutorado. UnB.

Walsh, Catherine (2002), "(De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador," *in* Norma Fuller (org.), *Interculturalidad y Política*. Lima, Red de Apoyo de las Ciencias Sociales. Disponível em: http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/372/File/PonenciaLima1.pdf

Walsh, Catherine (2012), "Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas." *Visão Global*. Joaçaba, 15(1-2), 61-74, jan./dez. Disponível em http://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/article/viewFile/3412/1511

Governação Territorial e Marco Regulatório Ambiental Transnacional: É Possível uma Governação Inteligente e Emancipatória no Século XXI?

Maria Alice Nunes Costa[1]
Wilson Madeira Filho[2]
Daniela Juliano Silva[3]
Mariana Devezas R. M. de Menezes[4]

Resumo

Esse trabalho analisa os dilemas e os conflitos de uma governação democrática para o estabelecimento de uma regulação ambiental e territorial transnacional. Nesse processo, se questiona a base de sustentação pragmática da responsabilidade social das empresas e de outros setores econômicos e políticos que enfrentam o dilema da sustentabilidade territorial. Buscamos tratar das contradições inerentes das estratégias neocolonizadoras, de base liberal, que apontam para uma racionalidade que possa ampliar a concepção voluntarista da responsabilidade social dos agentes econômicos. Desta forma, realizamos uma inflexão sobre um conceito mais abrangente que envolva uma responsabilidade territorial transnacional, que estaria a inserir multiatores e multiníveis, além do limite local e nacional do Estado e/ou de empresas e indústrias. Este artigo traz no bojo dessa inflexão os problemas e as alternativas atuais de implantação de um marco regulatório transnacional que venha a considerar as perspectivas locais, setoriais e sociais, como forma de alargar a pretensa responsabilidade social das organizações públicas e privadas. A atual crise econômica e financeira mundial tem nos demonstrado que ocorreram e ocorrem inúmeras e grandes fragilidades dos organismos multilaterais internacionais. Fracassaram ao tentar apenas constranger e/ou sensibilizar o mundo empresarial, por meio de diretrizes voluntárias a assumirem boas práticas e condutas responsáveis e sustentáveis para com a comunidade, os trabalhadores e o meio ambiente. Nossa intenção é lançar o debate sobre os limites e as possibilidades no estabelecimento de arranjos institucionais de governação democrática que podem ser formulados e reformulados adequadamente ao desenvolvimento econômico e social, com menos assimetrias e desigualdades. O que importa é que as oportunidades globais sejam equitativas num sentido distributivo, com o objetivo de superarmos os erros de omissão como os de ação que tendem a dar aos países pobres oportunidades tão limitadas.

Palavras-chave: território transnacional, marco institucional regulatório, responsabilidade social territorial, governação supranacional.

Abstract

This paper analyzes the dilemmas and conflicts of democratic governance for the establishment of an environmental regulation and transnational territorial. In this process, questions the pragmatic support base of corporate social responsibility and other economic and political sectors facing the dilemma of territorial sustainability. We seek to address the inherent contradictions of neocolonizers strategies, liberal base, pointing to a rationality that can extend the voluntarist conception of social responsibility of economic agents. Thus, we conducted an inflection on a more comprehensive concept involving a transnational territorial responsibility, that would be to enter *multiactors* and *multilevel*, beyond the site boundary and National State and / or businesses and industries. This article brings in the wake of the turnaround problems and current alternatives deployment of a transnational regulatory framework that will consider local, sectoral and social perspectives as a way to broaden the alleged social responsibility of public and private organizations. The current global economic and financial crisis has shown us that occurred and occur several large weaknesses of international multilateral organizations. Failed to try just embarrass and / or sensitize the business community, through voluntary guidelines to take good practices and responsible and sustainable behavior to the community, workers and the environment. Our intention is to launch the debate on the limits and possibilities in establishing institutional arrangements of democratic governance that can be formulated and reformulated adequately to economic and social development, with less asymmetries and inequalities. What matters is that the global opportunities are equitable in a distributive sense, in order to overcome the errors of omission as the action that tend to give poor countries opportunities so limited.

Keywords: transnational territory, regulatory institutional framework, territorial social responsibility, supranational governance.

1 Pós-Doutorada em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES, Portugal); Doutora em Planejamento Urbano e Regional e Cientista Política (Brasil, Rio de Janeiro). Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (Brasil, UFF). Contato: alicecosta.rj@uol.com.br

2 Professor Titular de Teoria do Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da UFF (Brasil). Contato: wilsonmadeirafilho@hotmail.com

3 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito – PPGSD da Universidade Federal Fluminense (Brasil). Bolsista da CAPES. Bacharel em Direito. Contato: danjulsil@yahoo.com.

4 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito – PPGSD da Universidade Federal Fluminense (Brasil). Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais - PPGSD da Universidade Federal Fluminense (Brasil). Professora de Direito Processual Civil do UNIFOA. Contato: mari.devezas@gmail.com.

Introdução

Princípio dos seres é o ilimitado. Pois donde a geração
é para todos os seres, é para onde também a corrupção
se gera segundo o necessário; pois concedem eles
mesmos justiça e deferência uns aos outros pela
injustiça, segundo a ordenação do tempo.
Anaximandro de Mileto

Esse artigo tenta estabelecer uma relação dialética entre dois conceitos: a *responsabilidade social corporativa* e o conceito de *território*. Nessa reflexão, tem-se por objetivo construir um raciocínio que implique em conjunturas críticas para as propostas de se ampliar a considerada restrita concepção da responsabilidade social dos agentes econômicos para um conceito mais abrangente que envolva uma responsabilidade territorial transnacional[5], alargada com a inserção de multiatores sociais e multiníveis setoriais. Trata-se de investigar a hipótese de que essa responsabilidade social do mundo corporativo possa ir além do limite local e nacional do Estado e dos custos transacionais do mercado. Em suma, pretendemos construir um raciocínio que amplie criticamente a concepção voluntarista da responsabilidade social dos agentes econômicos para um conceito mais abrangente que envolva essa responsabilidade territorial regulatória transnacional.

Buscamos trazer no bojo dessa reflexão o dilema intrínseco da implantação de um marco institucional regulatório transnacional da responsabilidade social corporativa e das organizações[6]. Esses dilemas estariam a impedir a garantia de escolhas econômicas e políticas mais sustentáveis ao bem estar do planeta e do bem estar coletivo, dos seres urbanos e dos indivíduos. Ainda que desde logo sejam reconhecidas as dificuldades práticas de se instituir um marco regulatório transnacional, acredita-se que somente uma discussão neste nível poderá superar as naturais limitações do tema que, invariavelmente, invocam a noção de soberania como instância final. Neste sentido, é preciso reforçar a necessidade de desconstrução das

5 A União Europeia, com base no Regulamento n. 1082/2006, fundado no artigo 175 do Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia (TFUE), reconheceu a necessidade de coordenar as ações de seus países membros, para além de suas fronteiras, tendo criado o Agrupamento Europeu de Cooperação Territorial (AECT). O AECT lança mão de mecanismos (projetos conjuntos, intercâmbio de experiências e coordenação do ordenamento do território) que visam facilitar e promover a cooperação "transfronteiras, transnacional e interregional entre os Estados-Membros e as respectivas autoridades regionais e locais". Para maiores informações, consultar o sítio público do Parlamento Europeu em: http://www.europarl.europa.eu/aboutparliament/pt/displayFtu.html?ftuId=FTU_5.1.10.html.

6 A ISO 26000 tem a pretensão de ser uma diretriz internacional da responsabilidade social das empresas e organizações. Contudo, trata-se de uma diretriz e não de uma norma a ser certificada em seu cumprimento. Em termos de construção de um marco regulatório transnacional da responsabilidade social, destaque-se o desafio de se estabelecer um conjunto de normas, leis e diretrizes, feitas por um organismo independente, em condições, e com isenção suficiente, para fazer valer cada um de seus fundamentos. Um "marco regulatório" prevê regras de funcionamento, fiscalização (com auditorias técnicas) e, especialmente, de composição de indicadores de qualidade. Quando se fala de Marco Regulatório Transnacional, refere-se a LEIS, a instrumentos normativos (gerais e abstratos) capazes de obrigar o agir individual, por meio do estabelecimento de sanções.

antigas concepções de Nação e, especialmente, da percepção de soberania.

Assim, propomos dois questionamentos: 1) É possível a construção de marcos regulatórios socioambientais transnacionais? Por sua vez estes mecanismos, se possíveis, estariam como apêndice de uma globalização financeira? Por conseguinte, quais as consequências para a Economia, quando atuamos sob a hegemonia da financeirização do capital como agentes centrais do desenvolvimento? 2) A garantia de uma tecnologia democrática de alta performance com multiatores em multiníveis seria pertinente com uma hegemonização de referenciais socioambientais? Será que conseguimos olhar, de maneira adequada, todas as partes interessadas ao entorno, no eixo e em todas as dimensões complexas e sistêmicas da sustentabilidade da Economia Planetária?

Em suma, parafraseando Boaventura de Sousa Santos (2009) quando analisa as formas de pensamento não-ocidental do Sul, oprimidos pelo pensamento hegemônico: é possível produzir ação coletiva de maneira não-ocidentalista?

Soberania em Cenários Transnacionais

O aspecto jurídico da soberania se apresenta em uma de suas primeiras teses como uma "sociedade de repúblicas" ou "Estados soberanos", livres e independentes, "sujeitos externamente a um mesmo direito das gentes e internamente às leis constitucionais que eles mesmos se deram" (Scott, 1928:131). Outrora, tais referências se mostravam importantes para a construção de um pensamento global impulsionado para o além fronteira.

Celso Fernando Campilongo (2007: VIII), alerta:

> O que é "soberania" hoje? Não existe mais, entre os juristas, quem aposte cegamente nas respostas clássicas. Com a globalização econômica, o sistema social teria perdido o centro e o vértice. A fragmentação dos interesses, a pluralização dos âmbitos sociais, o pluralismo das fontes do direito e a multiplicidade de formas de autoridade, para vários juristas, teriam estilhaçado qualquer pretendente ao topo. Por isso, não são muitos os que se arriscam a responder à questão inicial.

As ideias de "nação", "nacionalidade", e mesmo a noção de "Estado", nascidas da Revolução Francesa, serviram igualmente aos Estados para legitimar sua concepção de soberania como "nacional" e "popular".

Tal concepção também enfrenta seus percalços e conforme afirma Luigi Ferrajoli (2007:50),

> [...] essas mesmas ideias estão se voltando contra os Estados: concebidos e legitimados como instrumentos de pacificação interna e de unificação nacional, eles, enfim, revelam não apenas as principais ameaças à paz

externa, como também fontes de perigo para a paz interna e fatores permanentes de desagregação e conflito". Ferrajoli é um dos principais autores a se debruçar sobre o que "torna atualmente inadequado e obsoleto o paradigma do velho Estado soberano (2007: 50).

O autor atentou para o fato de que "o Estado já é demasiado grande para as coisas pequenas e demasiado pequeno para as coisas grandes" (2007:50). Nesse sentido, o Estado seria pequeno demais quanto às funções de governo e de tutela, que se tornaram necessárias devido aos processos de internacionalização da economia e às interdependências cada vez mais sólidas que condicionaram irreversivelmente a vida de todos os povos da Terra (2007:51). Nesse sentido, Ferrajoli propõe a superação do Estado nacional, por meio da reconstrução do Direito Internacional. Este deve se fundar não na soberania dos Estados, mas sim na autonomia dos povos. Como alternativa, sugere a elaboração de um "constitucionalismo mundial", que seja capaz de oferecer garantias jurídicas às várias cartas dos direitos fundamentais já firmadas, o que atacaria a ineficácia das mesmas[7].

Na contramão dessa concepção homogeneizadora Benedict Anderson (2008) já postulava um olhar "deseuropeizante", onde as nações corresponderiam à *comunidades imaginadas*, onde, independentemente dos conflitos e injustiças internas, estas se autoconcebem como estruturas de camaradagem horizontal. Censos, mapas e museus seriam o contorno pseudoracional a elaborar marcos fundadores carregando imagens nacionais espectrais.

A atual crise econômica financeira mundial tem demonstrado que ocorreram e ocorrem inúmeras e significativas fragilidades dos organismos multilaterais internacionais. Eles fracassaram ao tentar *apenas* constranger e/ou sensibilizar o mundo empresarial, por meio de diretrizes voluntárias, a assumirem boas práticas e condutas responsáveis e sustentáveis para com a comunidade, os trabalhadores e o meio ambiente[8]. Vale dizer, junto com Hardt e Negri (2010) que a moderna geografia imperialista em permanente transformação representa mudanças nos próprios modos capitalistas de produção. Nesse sentido, o capital passa a se defrontar com um mundo com novos e complexos regimes de diferenciação, em contínuos processos de desterritorialização e reterritorialização.

Diante de tal contexto, a presente inflexão sustenta-se no debate sobre as injustiças sociais

7 Sobre a ineficácia dos inúmeros acordos firmados pela comunidade internacional, Ferrajoli complementa: "Se quisermos que tais cartas sejam levadas a sério, como normas e não como declarações retóricas, faz-se necessário que essa falta de garantias seja reconhecida, pela cultura jurídica e política, como uma lacuna, cujo preenchimento é obrigação da ONU e, portanto, dos Estados que a estes aderem. Não estamos pensando de forma alguma num improvável e indesejável governo mundial. (...) pensamos na perspectiva (...) de uma limitação efetiva da soberania dos Estados por meio da introdução de garantias jurisdicionais contra as violações da paz, externamente, e dos direitos humanos, internamente" (2007:54).

8 Acerca da cooperação internacional em matéria ambiental, julgamos oportuno transcrever as reflexões de Edis Milaré (2007:1164), nos seguintes termos: "A cooperação internacional, em matéria ambiental, nada mais é do que o reflexo vivo do reconhecimento da dimensão transfronteiriça e global das atividades degradadoras exercidas no âmbito das jurisdições nacionais, cujas sequelas podem alcançar muito além do previsto. Isso significa que o princípio da cooperação internacional reflete as tendências ditadas pelo conjunto da ordem internacional contemporânea, da interdependência crescente entre as nações, à procura de um equacionamento e da solução de problemas que transcendem as fronteiras nacionais e a geopolítica tradicional".

e a distribuição dos benefícios na economia global, sobretudo no que concerne à questão de quais os arranjos e os arcabouços institucionais transnacionais devem ser formulados e reformulados adequadamente ao desenvolvimento econômico e social. Tal "utopia emancipatória" consiste em garantir que as oportunidades globais sejam equitativas, com o objetivo de propiciar superação dos erros de omissão, tanto quanto as ações que tendem a dar aos países pobres oportunidades tão restritas.

Ao tornar o *território transnacional* eixo central das discussões, intenciona-se mostrar que as empresas e as indústrias produzem efeitos danosos aos territórios que ultrapassam suas fronteiras. Além disso, essas externalidades negativas acabam por retornarem aos seus territórios, em múltiplas dimensões, em médio ou em longo prazo, como um *bumerangue*. O que parece estar em jogo, atualmente, é a redefinição dessas escolhas econômicas e públicas para que sejam, de fato, escolhas sociais[9] no sentido de possibilitar condutas efetivamente humanitárias e universalistas, para se atingir níveis satisfatórios de crescimento econômico balizado no desenvolvimento social e sustentável do Planeta.

Da forma como ocorrem os arranjos institucionais, sobretudo no que concerne à antiga concepção individualista de "Nação", não é mais possível resolver questões de cunho coletivo, que demandam novos instrumentos tanto de realização de práticas político-econômicas, quanto de controle de tais práticas.

Sob este prisma, se apresenta a importância de ser estabelecido um marco regulatório capaz de conciliar a saúde econômico-financeira das empresas com as exigências e as expectativas sociais. O estabelecimento de um marco regulatório claro e bem articulado no cenário internacional é fundamental para estimular a cooperação com fito de solucionar questões de interesse transnacional.

As mudanças estariam a urgir, na medida em que os elevados padrões de consumo, a desigualdade na distribuição de renda e a consequente degradação ambiental que a humanidade vem realizando trazem questões deveras complexas, sobretudo pelo fato de impor uma atuação coletiva global.

O Marco Regulatório da Sustentabilidade e da Responsabilidade Social

Ao final da Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), foi elaborado um Documento Final ("O Futuro que Queremos" – ONU, 2012). Uma contestação conceitual ao *Nosso futuro comum* do Relatório da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Em 2012, foi reafirmada a necessidade de mudanças fundamentais nas diretrizes e comportamentos institucionais e humanos que continuam impactando de forma negativa nos sistemas sociais, econômicos e ambientais dos territórios do planeta.

Esse documento, assinado por diversos Chefes de Estado e Governos, conclama a urgência

9 Cfe. Amartya Sen, *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2000.

da promoção da sinergia de esforços para melhorar a resiliência e diminuir a vulnerabilidade social e econômica de comunidades. O compromisso de todos é de fundamental importância para a diminuição das desigualdades entre Norte e Sul, e para a erradicação da pobreza, no contexto de uma população mundial em crescimento.

Nesse contexto, pode-se observar que o referido documento está alinhado e conectado com a Declaração do Milênio das Nações Unidas e com os Objetivos do Desenvolvimento do Milênio, assumidos pelos membros das Nações Unidas, em setembro de 2000. Essa declaração foi criada com a proposta de sintetizar acordos internacionais, alcançados em várias cúpulas mundiais ao longo dos anos noventa. Importa ressaltarmos a conexão de propósitos entre as Metas do Milênio e os propósitos do evento Rio+20. Desde 2000, esses objetivos/metas passaram a ser discutidos e expandidos nas agendas internacionais, bem como em âmbito nacional e local envolvendo entidades governamentais, a sociedade civil e instituições empresariais, no intuito de se buscar formas de inserir as referidas metas nas estratégias de gestão de Governança Corporativa de muitas organizações.

Observa-se um avanço normativo no documento final da Rio+20, em relação à declaração das Metas do Milênio. No relatório "O Futuro que Queremos" emerge a preocupação com um marco institucional regulatório para o desenvolvimento sustentável. O documento aponta a importância deste marco institucional, a fim de responder de forma coerente e eficaz os desafios atuais e futuros, reduzindo as lacunas da agenda internacional de desenvolvimento sustentável. Existe um relativo consenso de que para promover a sustentabilidade do planeta seria de fundamental importância uma atuação efetiva da governança local, subnacional, nacional, regional e mundial que represente as opiniões e os interesses de todos. Dentre as estratégias para se criar e fortalecer esse marco institucional está a tentativa de se promover a participação plena e efetiva de todos os países nos processos da adoção das decisões (ONU, 2012, capítulo Marco Institucional para o Desenvolvimento Sustentável do relatório "O Futuro que Queremos").

Contudo, o próprio documento, assim como os seus antecedentes, reconhece (no parágrafo 268) que a função apropriada dos governos em relação à promoção e regulação do setor privado, varia entre os países, de acordo com as circunstâncias nacionais. Nesse sentido, tal documento esboça uma estratégia para resolver o dilema das assimetrias entre os países no Norte e do Sul. Seria necessária a adoção de novas medidas e ações eficazes, de conformidade com o Direito Internacional, para eliminar as assimetrias e os obstáculos, principalmente dos territórios mais frágeis e vulneráveis; enfim, pós-colonizados, da periferia do sistema mundo. Portanto, estaria a urgir o consenso da construção de uma metodologia e de um compromisso por meio de uma governança inteligente, numa via intermediária entre o Ocidente e o Oriente. A intenção é delegar o poder de modo eficaz, envolvendo os cidadãos em questões que os afetam diretamente, de modo a conciliar a democracia informada e a meritocracia responsável (Berggruen; Gardels, 2012).

Contudo, esse dilema também possui um desafio para o direito humano inalienável, do ponto de vista da diversidade cultural e política e das variedades do sistema capitalista. É quase um desafio infinito, senão inoperante, diante das regras institucionais concebidas no Direito Internacional e no sistema econômico atual, regido sob os paradigmas das concepções hegemônicas e universalistas dos países centrais[10].

Conforme David Henderson (2001), as tentativas de uniformização de normas e padrões de conduta, designadamente à escala internacional, negligenciam as especificidades de cada país, podendo penalizar o comércio e os fluxos de investimento e, assim, prejudicar o desenvolvimento de países pobres. As tentativas para impor o cumprimento de normas "socialmente responsáveis" podem limitar a livre concorrência e causar danos à economia no seu todo. Este é um ponto de vista importante, porém limitado.

Em todos os encontros internacionais sobre o meio ambiente, os grandes grupos econômicos continuam rejeitando regulações internacionais, e permanecem manipulando Estados e sociedades periféricas que possuem instituições frágeis e vulneráveis. Assim, é quase impossível imaginarmos estratégias de combate às escolhas políticas e econômicas insustentáveis, que vêm infligindo a defesa pela justiça social e ambiental do sistema mundo e, contraditoriamente, o próprio sistema capitalista. O desrespeito ao equilíbrio econômico, social, humano e ambiental é irracional do ponto de vista das escolhas que acreditam ser pretensamente "racionais" das teorias política e econômica individualistas no século XXI.

O Leviatã pós-moderno, hoje, proclamaria (sem a necessidade de renunciar à liberdade) a necessidade da criação de um marco regulatório institucional transnacional (ou de um novo contrato social), que fosse resultado de um consenso entre os participantes envolvidos nos impactos socioambientais e econômicos: as minorias, os povos indígenas, os movimentos sociais, a sociedade civil e todos aqueles que são bastante afetados. Em outras palavras, esses novos discursos tardo-emancipatórios sublinham a necessidade de descortinar a realidade concreta dos indivíduos e comunidades que ainda parecem invisíveis, apesar de possuírem uma força contestatória latente, capaz de abalar estruturas unilaterais no futuro próximo.

A questão, no âmbito de busca de alternativas para além do liberalismo homogeneizador, não seria, conforme Walzer (2003:4), perguntar-se "O que os indivíduos racionais escolheriam em situações universalizantes de tal tipo?", mas, pelo contrário, identificar os entendimentos de fato compartilhados, a partir das localidades e inferir: "O que escolheriam indivíduos como nós, situados como nós, que compartilham uma cultura e estão decididos a continuar compartilhando-a?".

10 Conforme Boaventura de Sousa Santos (1995:116), a generalização na teoria sociológica possui um grande risco. Ao se buscar uma uniformização de normas e padrões de conduta, existe também uma maior probabilidade de que as mesmas sejam fundadas na experiência social e histórica dos países centrais e firmadas no interesse destes últimos.

O Mundo Corporativo e os Territórios

Importa definirmos o significado do que pretendemos imprimir ao conceito de território. Existem múltiplas interpretações que, muitas vezes, misturam-se com outros conceitos, tais como espaço e lugar. A despeito dessas múltiplas interpretações, não se pretende aqui aprofundar sobre cada um desses conceitos. Optamos por conceituá-lo como resultado da ação e da intervenção coletiva humana e institucional num determinado espaço, que se dá de maneira dinâmica e polimórfica, por meio de diferentes interesses, muitas vezes contraditórios e conflituosos. Nessa ambivalência de condutas e motivações, podemos encontrar também a solidariedade e a responsabilidade social, em alguma medida, mesmo que estratégica e pragmática.

Em suma, aqui o conceito de território é visto como resultado da produção humana no espaço, na medida em que ele se desenvolve e se estrutura a partir das ações conduzidas por todos os atores sociais desse espaço/lugar, relacionando-se com os efeitos que outros agentes externos geram nesse espaço. Conforme Raffestin (1992), quando os atores sociais se apropriam do espaço, os mesmos o territorializam. Desta forma, o território é repleto da materialização de subjetividades, simbolismos e culturas dos agentes sociais. Para Milton Santos (1994), o território ganha simbolismo a partir do seu uso, onde esse "território usado" é compreendido como uma mediação entre o mundo e a sociedade, ligados por todas as formas de redes, dimensões e processos sociais de múltiplas complexidades. Assim, *território* pode ser compreendido como consequência da ação e da intervenção humana, no espaço e no lugar pulsante da vida cotidiana, vivida por meio de suas culturas e instituições socialmente partilhadas e, em constante mudança.

Com a definição de território se intensifica a noção de Direito, como assinala Norbert Roland (2003:56):

> Ao lado da família e das relações de parentesco, a noção de territorialidade tinha um peso mais importante. Os homens do paleolítico também tinham uma relação com o espaço, mas o nomadismo deles a deixava diferente. Com a sedentarização, o vínculo entre o homem e a terra se intensifica: tal família se identifica a tal lugar e desenvolve a seu respeito direitos que pode opor aos outros grupos. Daí nascerá toda a hierarquia dos direitos que conhecemos: propriedade, usos, sucessão, legado, definidos inicialmente de modo, sobretudo, comunitário.

Evocar sobre o conceito de território implica também uma inflexão deste com as relações de poder. Conforme Souza (1995:97), o território é definido "como um campo de forças, de relações de poder espacialmente delimitadas e desenvolvidas sobre um espaço". O território é impactado pela relação de domínio e apropriação do espaço por instrumentos da ação

política e econômica.

Sob o aspecto da natureza jurídica do território, inúmeras teorias foram apresentadas, onde destacamos as seguintes: (i) *território-sujeito*; (ii) *território-objeto*; (iii) *território-limite* e, (iv) *território-competência* (Cantarelli, 2001:105). Ademais, diante das peculiaridades de cada uma destas teorias (e suas respectivas críticas) ou de doutrinas que afirmam o "fim do território"[11], é oportuno reforçar que o Direito Internacional ainda reverencia o princípio da territorialidade. Ressaltamos o território como elemento que abarca, em determinado espaço, as comunidades humanas, materializando sua fixação ao solo e na concepção de limite (questão invariavelmente atrelada à soberania).

Por sua vez, teses sobre o "fim da geografia" (Ohmae,1996) apontariam que o capitalismo de livre mercado traria a extinção dos entraves impostos pelo Estado-nação. A erradicação das fronteiras e mesmo do Estado seria o cenário a ser privilegiado. Nesse sentido, o "fim da Geografia" seria um fato – acarretando na desregulação dos mercados financeiros, bem como na construção de mercados "livres", mais eficientes e racionais.

Para Gerard Ó Tuathail (1998) o "fim da geografia" não encontraria respaldo por pelo menos 3 motivos: 1) tratar-se-ia do caráter ideológico dos discursos da desterritorialização – interpretação formulada pelo próprio capitalismo informacional; 2) ao invés de desterritorialização, o que ocorre é um rearranjo do complexo identidade-fronteira-ordem no mundo contemporâneo; 3) a desterritorialização ocorre conjuntamente com a reterritorialização e ambas são parte de processos contínuos e generalizados de territorialização. Vale dizer, o Mapa geopolítico é hoje ao mesmo tempo mais integrado ou concentrado e mais dividido e deslocado, em função das desigualdades crescentes e das tendências dominantes em termo da informatização globalizada. A cidade global do nosso tempo compõe um imenso *apartheid* socialmente conectado e desconectado (Haesbaert, 2006).

Atualmente a questão social tornou-se territorial e concentrada na vulnerabilidade dos setores dominados por grupos econômicos, portanto, os mais fortes e com mais poder para influenciar dado território, país, estado, município, distrito. Cumpre destacar que a própria divisão do território em pequenas porções a receber uma classificação de impacto administrativo-organizacional dentro do Estado é algo a se questionar internamente, antes mesmo de se pensar nas fronteiras nacionais.

Nesse sentido, para Pierre Veltz (1996), se fortalece a articulação da globalização com regionalizações do ponto de vista geográfico, pois a globalização não é o aparecimento de uma rede de unidades perfeitamente independentes, substituíveis e sem ligações com os territórios. O processo de globalização toma formas geográficas muito variadas e, como estratégia de domínio da diversidade, supõe uma articulação fina com as especificidades locais dos mercados e, mais geralmente, com os contextos sociopolíticos. As interações de

11 Bardie, Bertrand. *Fim dos territórios*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

base territorial se tornam, outra vez, no contexto atual de competição por diferenciação, um fator essencial de desempenho.

Também para Lefebvre (1984) a realização da mais-valia tem sido desterritorializada. O espaço urbano, embora tenha perdido seu antigo papel neste processo, continua, entretanto, assegurando a manutenção de ligações entre os vários fluxos envolvidos: energia e trabalho, mercadorias e capital.

Se o objetivo é desconstruir os arranjos institucionais vigentes, impotentes diante da complexidade da sociedade atual, importa questionar a divisão de competências internas de questões como o meio ambiente. Como exemplo temos a Constituição da República Federativa do Brasil que diz no Art. 23: "É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: (...) VI - proteger o meio ambiente e combater a poluição em qualquer de suas formas". No entanto, apesar de se entender como competência comum, é necessário considerar que, tanto não há um instrumento capaz de conjugar todas estas vontades de maneira efetiva a cumprir com tal objetivo. Não está incluso, neste texto, os cidadãos, os estabelecimentos empresariais ou quaisquer outros organismos que não sejam propriamente os estatais.

Portanto, é salutar que antes mesmo de se discutir a queda das fronteiras externas em um marco regulatório transnacional, inicie-se o debate sobre o compartilhamento de responsabilidade social interna e como fazer para instrumentalizá-lo.

Com o objetivo de ilustrar esse campo de forças no território, apresentam-se abaixo algumas tendências que podem ocorrer de maneira preponderante, como um *tipo-ideal* weberiano, na maneira como os agentes sociais intervém no território.

AGENTES SOCIAIS	ESPAÇO	AÇÃO E INTERVENÇÃO
Indivíduos, sociedade civil, cidadãos e trabalhadores	ESPAÇO PÚBLICO	Identificação cultural na vida cotidiana; laços comunitários; cidadania; desejo de futuro próspero e emancipação social; interesses conflitantes entre grupos de interesses divergentes.
Estado Capitalista e Governos	ESPAÇO JURÍDICO	Legitimação; regulação jurídica e social no território; poder de redistribuição do capital; solidariedade compulsória em relação ao bem-estar público.
Empresas e Indústrias	ESPAÇO DA PRODUÇÃO	Dominação econômica, política e simbólica (lealdade); regulação social (poder); *trade-offs* entre maximização do lucro, participação no mercado e cumprimento da legislação.

Quadro 1 – PERSPECTIVAS DE INTERVENÇÃO NOS TERRITÓRIOS.
Fonte: Elaborado pelos autores.

Quando se destaca a intervenção do mundo corporativo (empresas e indústrias) num determinado território, podemos imaginar inúmeras e infinitas externalidades negativas geradas, que ultrapassam barreiras e limites territoriais.

Outra situação emblemática de grande intervenção corporativa é aquela existente nas chamadas *company-town*[12]. Nesse caso, uma corporação possui uma grande influência e dominação econômica e política, ao mesmo tempo em que possui imenso poder simbólico sobre a população. A corporação, principalmente uma indústria, é capaz de gerar suas próprias geografias e induzir suas condições de crescimento para atrair fatores de produção de que necessita.

Depois de suas intervenções industriais, esse território herda sequelas sociais e ambientais, tais como: ocupação indiscriminada de solos de alta qualidade agrícola; agressões paisagísticas; contaminação e poluição do ar, das águas, do solo, visual e sonora; geração de chuvas ácidas. Esse fato nos leva ao seguinte questionamento: qual a cota parte da responsabilidade social da indústria nesse território, ao lado do Estado, dos governos e da sociedade?

Frente a esse cenário, desde há três décadas, algumas das grandes empresas, em determinados territórios, passaram a adotar em sua gestão a estratégia gerencial da *Governança Corporativa*. Assim, elaboram relatórios anuais de sustentabilidade com o objetivo de divulgar a sua responsabilidade social com os territórios e a disponibilidade de diálogo com os seus *stakeholders.*

Claro que o próprio conceito e uso de palavras como *stakeholders* já assinala estratégias de domesticação. Trata-se de um referencial de uma suposta tecnologia social superior, amparada numa antropologia dos direitos humanos pautada por uma noção de economia globalizada, a implantar um modelo unitarista, todavia sem superioridade moral.

No caso atual dos países chamados emergentes ou mesmo aqueles países que estão adotando um modelo capitalista (neo)desenvolvimentista, de acelerado crescimento econômico, acabam também por subordinar o seu território, as suas cidades e as suas questões urbanas ao crescimento econômico predatório. Acabam por negligenciar o desenvolvimento social e humano como sinônimo de bem-estar coletivo e de expansão das capacidades individuais, como propõe Amartya Sen (2000).

Güler Aras & David Crowther (2009) alargam de maneira complexa o conceito de sustentabilidade, por meio do conceito de durabilidade. Segundo esses autores, além do respeito à natureza e da importância do papel do valor e da sustentabilidade dos negócios, a utilização e a durabilidade dos recursos devem estar baseados em dois pilares fundamentais na gestão para o futuro da sociedade, do planeta e das corporações: o da equidade e o da

12 Company-town ou cidade-empresa define-se como um clássico modelo em que cidades ou regiões são controladas por uma empresa, com dupla perspectiva, ou seja, de um lado, suprir, com razoável grau de garantia, as necessidades de força de trabalho, através da fixação desta pelo fornecimento de moradia e, por outro, estender o domínio da empresa ao âmbito privado dos trabalhadores, por meio de vários mecanismos de imposição de disciplina.

eficiência. Dessa forma, enquanto a crise financeira fragilizou o crescimento econômico da Europa e dos EUA, a expansão do consumo interno dos países emergentes, como o Brasil e a Índia, ainda carecem de compreender a diferença entre crescimento e desenvolvimento. O modelo de crescimento dos países emergentes parece ter esquecido de que abstrair culturalmente o que de fato é o bem-estar coletivo e imprescindível. Assim, repetem o modelo de crescimento fracassado e insustentável.

Em linha correlata, o Relatório Síntese do *Projeto de Avaliação de Equidade Ambiental*, da FASE/ETTERN (2011:39-40) propõe superar as perspectivas de "modernização de gestão" que tendem a ver a sociedade como una e desprovida de contradições. Propõem ir além de avaliações tecnicistas e conclamam para se introduzir, em todas as instâncias de planejamento, a consideração da desigualdade social na distribuição dos danos e dos benefícios ambientais.

Uma Reflexão para Além da Governança Corporativa: a Responsabilidade Social Territorial Transnacional

O mundo excessivamente "industrial", que predominou nos anos 1960, continua até hoje. As cidades promovidas pelo modelo de urbanização crescente enquanto fórmula de desenvolvimento carregam em seu bojo todas as externalidades negativas socioambientais geradas no processo da industrialização do mundo. A sequência lógica de raciocínio leva a analisar a relação entre o discurso da responsabilidade social e da sustentabilidade e a vida nos territórios e nas cidades. Essa reflexão tem impulsionado a construção de uma variante epistemológica: o conceito de Responsabilidade Social Territorial Transnacional.

Essa perspectiva prevê um deslocamento do ponto de vista epistemológico do termo do que seja responsabilidade social corporativa. Pretende-se enquanto um conceito que venha ultrapassar a responsabilidade social corporativa de base voluntária, para uma responsabilidade social compulsória em diversas escalas, que atinja o âmbito internacional e, portanto, transnacional.

Cabe aqui acrescer algumas reflexões a respeito da ineficácia da voluntariedade na questão do desenvolvimento sustentável do planeta. Mancur Olson (2011) defende que o indivíduo só age quando a questão traz para si um benefício a ser auferido. Sustenta, de maneira geral, que um indivíduo, quando participa de determinado grupo, só age se os objetivos comuns estiverem em consonância com os seus interesses individualmente considerados. Complementa o autor:

> Se os indivíduos integrantes de um grupo altruisticamente desprezassem seu bem-estar pessoal, não seria muito provável que em coletividade eles se dedicassem a lutar por algum egoístico objetivo comum ou grupal. (...) Em outras palavras, geralmente se deduz que se os membros de um determinado grupo têm um interesse ou objetivo comum; e, se todos eles

> ficariam em melhor situação se esse objetivo fosse atingido, logicamente os indivíduos desse grupo irão, se forem pessoas racionais e centradas nos próprios interesses, agir para atingir esse objetivo (Olson, 2011:18).

Poder-se-ia acrescentar, ainda, que não apenas a fim de obter um proveito age o indivíduo, mas também para evitar a ocorrência de um prejuízo próprio. Se hoje é fundamental fazer com que o indivíduo atente para a importância do agir coletivo (ainda que essa ação coletiva não tenha consenso quanto à forma de sua realização ou nomenclatura adequada), faz-se *mister* que de alguma forma a questão do meio ambiente, por exemplo, passe a integrar sua zona de interesse positiva ou negativa.

Assim, defende-se que o indivíduo age impulsionado por algum interesse. No Brasil, a Constituição Federal garante como direito fundamental que "ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei". Desta forma, portanto, para que o governo consiga atingir um objetivo que dependa de atuação individual, deve ele fazê-lo por meio de lei, uma norma geral e abstrata que obrigue a todos. E, ainda, venha a estabelecer sanções para aqueles que agirem de maneira diversa. Seria possível aplicar esta lógica em âmbito internacional, estabelecendo um processo legislativo internacional para propiciar uma governança transnacional?

É algo a se pensar no contexto da responsabilidade social. E talvez seja algo absolutamente assustador, de um ponto de vista culturalista. Daí justamente os desafios de se pensar em epistemologias alternativas, nas linhas salientadas por Santos e Meneses (2010). Trata-se de examinar o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes, levada a cabo ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, em especial o etnocentrismo ocidental. Importa, nesse sentido, valorizar os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que esses têm produzido, investigando as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos.

Esse contexto permite reciclar o conceito de desenvolvimento e mesmo de modelos econômicos a partir de novas semânticas para noções como arcaico (Madeira Filho, 2011) e de democracia enquanto colonização (Madeira Filho e Gomes, 2010).

Aqui, nos cabe de antemão, saber o que é "ver" para olharmos corretamente a realidade do Sul por três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul (Santos, 1995:508). Existem aqueles que não queremos ver ou que não conseguimos ver. Assim, eles se nos tornam invisíveis, ausentes ou desconhecidos. Ver, de maneira adequada, não significa ver o que é apropriado, o que funciona ou o que está em sincronia com dada realidade. Ou seja: ver ou não ver, eis a questão. Se, somos capazes de ver ou não ver, isto por si só consiste, de alguma forma, em uma pulsão que nos motiva a traduzir esse olhar e essa realidade que nos envolve e nos movimenta.

Ver, de maneira limpa e ampla, é olhar à luz do fluxo constante, do fluxo do mundo, de

maneira dinâmica e dialética que deriva da totalidade e da interdependência de todos e de tudo. Nada é deixado de fora. Precisamos nos confrontar com aquilo que não podemos ver ou não queremos ver. Esta é uma decisão política, filosófica e econômica.

E para vermos as pessoas, o mundo, a Economia, as empresas, a prosperidade e o desenvolvimento econômico, temos que deslocar a nossa visão pela metanóia. Ver o todo requer a decisão de despertar para a compreensão da realidade e do mundo em que vivemos. E esta compreensão excede, em muito, a nossa compreensão da racionalidade ocidental. As empresas, o capital e a Economia não são independentes no Planeta, nem tampouco a linha central da ação e do pensamento humano (Costa, 2014).

Manuel Castells (2013), ao tratar de movimentos sociais na era da internet, trabalha com alguns questionamentos semelhantes. O autor se interroga como estabelecer uma rede, utilizando os já existentes instrumentos de intercomunicação global, que leve mais do que os países, mas os indivíduos de diversos países a se conectarem, integrarem-se em um movimento comum por questões que lhes são afetas. E questiona:

> O que há de comum entre a Tunísia e a Islândia? Absolutamente nada. E, no entanto, as insurgências políticas que transformaram as instituições de governança nos dois países em 2009-2011 tornaram-se o ponto de referência para os movimentos sociais que sacudiram a ordem política no mundo árabe e desafiaram as instituições politicas na Europa e nos Estados Unidos (Castells, 2013: 7).

Em outras palavras, nota-se que o mundo atual está tão interligado que uma ação isolada na África não permanece em seu território. Ela é capaz de causar impacto nas mais diversas localidades do globo terrestre. Tal assertiva é verdadeira tanto em se tratando de ações governamentais quanto para empresas que atuam em âmbito internacional. Não se trataria, portanto, apenas de uma questão de Estado, mas da necessidade de se transformar os problemas de governança em questões de interesse e atuação de toda a humanidade.

Por outro lado, como pontua Norbert Roland (2004:11):

> O mundo não se tornou o lugar global desejado por Mac Luhan. Em seu lugar aparece um arquipélago planetário: quem deseja nele navegar deve seguir os estreitos.

A globalização que carreia a estrutura hegemônica também enfrenta o calidoscópio das recepções. Poderíamos formular uma hipótese dizendo tratar-se a governança transfronteiriça de uma metaimagem modelada sobre comunidades imaginadas. Vale dizer, a regra multimodal pretendida por uma sociedade de nações é uma utopia tecnicista que não atenta ao fato que direito é, antes de tudo, interpretação, e logo só alcança sua eventual

universalidade se relativizada em suas diferentes espacialidades.

Muito se lutou e ainda se luta por direitos individuais. Trata-se de também incluir na pauta o debate sobre as responsabilidades individuais e coletivas. Se Jean Rivero e Hugues Moutouh (2006) outrora defenderam "um fortalecimento do aparelho estatal" a fim de garantir, por exemplo, o direito de minorias étnicas, professarem suas crenças e demais exteriorizações culturais dentro de um território onde estivessem culturalmente deslocadas. Hoje a lógica se não é outra, pelo menos não deve ser tão restrita.

Os tratados são utilizados como instrumentos recorrentes para instituir obrigações entre Estados. Entretanto, possuem força normativa limitada, uma vez que sua incorporação ao ordenamento jurídico interno de cada país apresenta significativas diferenciações. Em outras palavras, é dizer que a norma tem valor diferente e significado diverso quando incorporado ao ordenamento jurídico do país signatário.

Todavia, em seara positivista, não se poderia falar em homogeneizar o discurso e promover uma integração transnacional partindo de aplicação diferenciada de um mesmo texto normativo. Duas questões, então, seriam fundamentais neste ponto: saber como construir um modelo transnacional eficiente para estabelecer normas únicas passíveis de impor sanções individuais ao descumprimento de seus preceitos; e, quais seriam as autoridades competentes para controlar e aplicar as referidas normas.

Ora, mas é justamente na concepção restrita de direito e de norma que talvez resida o cerne da questão. Ao se pretender o apogeu da norma, forçosamente se postula pela imperatividade jurídica. E ao se atentar para sua aplicabilidade e facticidade destacam-se os aspectos procedimentais, ou seja, não se trata mais do império da norma, mas da consecução participativa e deliberatória em instâncias de decisão. Desse modo, ao direito incumbe tão só um caráter regulador propositivo, enquanto marco de modelos distributivos de bens sociais. Sua explicitação e *modus operandi* dependerá forçosamente da efetivação sociopolítica nos casos concretos.

O intuito, numa ressemantização dos valores liberais, é o de buscar um reposicionamento do conceito de responsabilidade social empresarial, propondo um conceito de responsabilidade social que envolva a governança de multiatores e em multiníveis, em um contexto territorial orientado para o desenvolvimento sustentável. Uma metodologia de governança democrática, que combine estudos de casos a nível municipal, intermunicipal e internacional, com o objetivo de um novo enquadramento de aprendizagem sobre a responsabilidade social de múltiplos receptores, em diferentes territórios.

O Império Contra-Ataca

A clássica trilogia cinematográfica *Guerra nas estrelas* já colocava como caricatura do conflito de poder no Estado, uma polarização entre um "lado negro da força". Este estava constituído

por uma tirania galáctica, e os guerreiros Jedais, espécie de exército de Brancaleone espacial, composto por ladrões, robôs-sucata, seres do deserto e bichos de pelúcia gigantes. No quinto episódio da série (que se inicia no quarto episódio), após a explosão da Estrela da Morte, o vilão Darth Vader reage de forma implacável.

De maneira análoga, observamos que no âmbito das discussões sobre Governança Corporativa e da Responsabilidade Social Empresarial ressalta-se a importância da *teoria dos stakeholders*. Essa teoria foi enriquecida e aprimorada ao longo dos anos e, hoje, a definição quase consensual, consiste na ideia de que o gerenciamento das empresas deve ser pautado também nos interesses de todas as partes interessadas (funcionários, gestores, fornecedores, clientes, meio ambiente, governo, comunidade local). São todas as partes envolvidas com a empresa, e não somente centrada nos interesses dos acionistas/proprietários.

Essa definição da teoria normativa dos *stakeholders* (Evan & Freeman, 1993; Carrol, 1991; Donaldson & Preston, 1995; entre outros) deve-se à compreensão de que todas as partes interessadas podem beneficiar ou prejudicar as empresas, pois os *stakeholders* têm o poder para afetá-las, em alguma medida. Portanto, é necessário que as empresas tenham respostas (responsabilidade social) para com os direitos e reivindicações de todos que afetam as empresas, em alguma medida.

A partir dessa concepção, algumas críticas vêm ocorrendo, passível de ser resumida, em apertada síntese, numa única questão: quando os interesses dos vários *stakeholders* são incompatíveis, como equilibrar o poder dos diferentes *stakeholders* e resolver os *trade-offs* entre esses interesses conflitantes?

Evan e Freeman (1993), diante desse equacionamento, enveredaram pelo caminho da filosofia kantiana, afirmando que todos os *stakeholders* devem ser tratados igualmente. Contudo, sabemos que, na prática a tomada de decisões em uma empresa não responde de maneira igualitária a todos os *stakeholders*, na medida em que as decisões são tomadas dentro de um sistema de ponderação embebido de subjetividades e, em última instância, determinada pela maximização do lucro. Os majoritários são os vencedores.

D'Anselmi (2011) pondera que a própria teoria dos *stakeholders* ignora aqueles que o autor denomina por "*unknow stakeholder*". São as partes envolvidas na cadeia produtiva e de valor das empresas, porém desconhecidas, pois estão invisíveis à percepção cognitiva instrumental e hegemônica.

Os estudos que desenvolvem a *Teoria dos Stakeholders* apesar de muitas vezes não ignorarem as diferenças culturais, políticas e econômicas de cada país, tem por premissa a discussão sobre qual é o melhor modelo de Governança Corporativa a ser adotado. Contudo, mesmo com a participação de múltiplos *stakeholders*, a preocupação com estes e a comunidade permanecem centralizados na arena instrumental do poder econômico das corporações. As assimetrias de informações e de poder das decisões continuam em qualquer tipo de

governança, mesmo em territórios em que a sociedade civil seja mais forte.

As reflexões críticas ocorrem e são louváveis. Porém, usualmente na maioria das análises e estudos, a empresa é vista sempre como o *centro* da constelação e da coordenação de interesses, subordinando, assim, indivíduos e grupos sociais. Portanto, a perspectiva cognitiva e heurística continua visualizando o mundo corporativo e o capital econômico como agentes centrais. Nesse modelo, o crescimento econômico acaba negligenciando o território e as pessoas que o ocupam e o põem em movimento. As corporações devem se envolver, escutar e responder a todas e diferentes partes interessadas; contudo, não por elas, mas para prevenir danos à empresa. Portanto, o tripé da sustentabilidade acaba por se fragilizar, diante do predomínio do poder econômico (Costa, 2011).

Diante dessa constatação, propõe-se um deslocamento do ponto de vista epistemológico daquilo que se entende por responsabilidade social. Temos por escopo tentar ultrapassar a visão centrada do poder econômico e tentar integrá-lo, efetivamente, na perspectiva global do que seja sustentabilidade.

Nesse sentido, a Responsabilidade Social Territorial não é apenas a responsabilidade das pessoas e das instituições. Está-se falando de uma responsabilidade social para com o território em escalas diferenciadas e alargadas. Território compreendido como aquela instância que contém a dinâmica dialética de todas as instituições produzidas pela ação, reflexão e intervenção humana.

Dessa feita, traz-se para a pauta as contradições entre o bem comum e os bens particulares. A Responsabilidade Social Territorial Transnacional, portanto, na melhor das hipóteses, seria constituída por diretrizes, responsabilidades e interações recíprocas dos integrantes desse território. Aqui, deve-se aludir a Adam Smith quando afirmou que não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que se espera obter o jantar, e sim da atenção que dá cada qual ao seu próprio interesse. Como afirmou Etchegoyen (1993), a crescente demanda de seguros contra os riscos é resultado da convicção de um sintoma decisivo que demarca as aceitações do direito civil e da moralidade. Para esse autor, quando a responsabilidade é de natureza moral/voluntária, é impossível garanti-la. Portanto, é um risco.

Foram os novos acidentes (do trabalho e da circulação) que deram os argumentos para a tese do *risco.* Com o sistema de seguros, a preocupação passou a ser com a *indenização* das vítimas. Nesse sentido, a responsabilidade social perdeu toda a dimensão moral da lei, isto é, o vencedor é aquele que tem o melhor advogado. O desvio da dimensão jurídica da responsabilidade social das corporações acentua a extensão da dimensão do fenômeno dos seguros na sociedade e faz perder a noção racional da responsabilidade social, pois a estratégia da utilização do seguro apaga o erro e o risco[13] nas dimensões da reparação moral.

13 Anthony Giddens (2011:43), no que diz respeito ao risco, chama a atenção na atualidade para um "problema de administração de risco". Com a difusão do que chamou de "risco fabricado", "(...) os governos não podem fingir que este tipo de administração não lhes compete. E eles precisam colaborar uns com os outros, uma vez que muito poucos dos riscos de novo estilo têm algo a ver com as fronteiras nacionais".

Segundo Ricoeur (1994), atualmente ocorre uma desmoralização das raízes da imputação, que chega a cancelar a obrigação, em seu sentido de constrangimento social, até do constrangimento social interiorizado. Atualmente, estaria ocorrendo uma reformulação jurídica da responsabilidade, em que a ideia do erro tem sido substituída pela de risco e de perigo. Assim, a penalização da responsabilidade civil não envolve a responsabilização e a culpa. Portanto, para Ricoeur, estaríamos vivendo uma responsabilidade sem erro, em que a vítima não mais procura exigir a reparação, mas passa a querer a indenização da seguradora. E parece que isso basta.

Nesse raciocínio, quando é centralizada a responsabilidade social apenas com foco nas corporações, gera-se inevitavelmente um dilema ético e político o tempo todo: o de acreditar na possibilidade de sensibilizar e convencer os agentes econômicos a atuarem de maneira solidária e responsável para com a sociedade e o meio ambiente. Os organismos internacionais reconhecem a importância e solicitam um empenho voluntário e louvável das empresas e das indústrias. Nesse sentido, lida-se constantemente com princípios de base moral, pois acredita-se que não se deve ter expectativas legítimas de que as empresas excedam suas responsabilidades legais.

Ao observar as corporações como atores centrais, verifica-se a reprodução da lógica da subordinação dos vetores ambientais e sociais ao vetor econômico. Por outro lado, certifica-se o imenso poder que os agentes econômicos possuem em dado território.

Portanto, faz-se necessário pontuar criticamente o deslocamento da responsabilidade social das corporações para se conduzir o olhar e focar na responsabilidade social para com o que é realmente mais importante e centro de todas as intervenções econômicas, sociais, culturais e ambientais: o território em suas variadas escalas e dimensões e as pessoas que o constituem e o colocam em movimento. Dessa forma, a sustentabilidade e a responsabilidade social deixam de ser *da* corporação e transformam-se em responsabilidade social *para* com o território: a responsabilidade social territorial.

O Custo País

Políticas territoriais e transterritoriais exigem mapeamentos da geografia humana correspondente e de suas interfaces.

Portanto, o conceito clássico de soberania que compreende o Estado unitário em sua forma única e apresenta o território como uma esfera unificada e com jurisdição própria deve ser questionado, por uma dupla esfera: uma de âmbito infranacional e outra supranacional.

Nessa trajetória epistemológica, esbarra-se em um problema político e em outro jurídico. Significa obrigatoriamente adentrar numa arena perigosa que diz respeito à soberania e supremacia estatal. Essa questão traz em seu bojo a existência de leis que vêm atuando com graus variados de exigência, o que resulta em custos diferenciados, criados por um

mercado de certificações para os países periféricos e semiperiféricos, prejudicando, assim, a sua competitividade.

Diante disso, o dilema em relação ao conceito de Responsabilidade Social Territorial Transnacional está na dimensão da soberania territorial e nas limitações do Direito Internacional. É necessária uma força política transnacional diante da intensificação dos processos de globalização, assim como das mudanças na estrutura das relações internacionais e da soberania dos Estados. Neste ponto, o grande impasse seria o de se definir quem seria essa "força política transnacional", buscando se evitar o risco de se incorrer em um "improvável e indesejável governo mundial" (Ferrajoli, 2007:54) e em um "centrocentrismo" (Santos, 1995:116), que coloca os países centrais mais uma vez em foco.

Como salienta Walzer (2003:36):

> [...] qualquer que seja o acordo hipotético, não poderia ser posto em prática sem acabar com os monopólios políticos dos Estados existentes e centralizar o poder em todo o globo. Por conseguinte, o acordo (ou sua imposição) não serviria de igualdade complexa, porém de igualdade simples – se o poder fosse predominante e amplamente compartilhado – ou de mera tirania – se tivesse sido confiscado, como provavelmente seria, por um conjunto de burocratas internacionais.

A atual crise econômica e financeira demonstra a fragilidade das "boas intenções" e dos pactos globais, de base voluntária, em relação ao tema da sustentabilidade e da responsabilidade social das empresas. Por outro lado, tem também mostrado a importância das decisões infraestatais para minimizar os efeitos da crise. Diante disso, afirmamos que o árbitro da Responsabilidade Social Territorial pode estar nas mãos dos movimentos sociais, que não se distingue nem se separa da sociedade civil. Tratam-se aqui de agentes reguladores transnacionais das intervenções sociais, o que inclui agentes de fora dos aparelhos dos Estados, interessados na justiça social e ambiental.

Como já dito, as externalidades negativas não afetam apenas o limite do território nacional, mas o território planetário. Nesse sentido, precisamos encontrar uma convergência de forças que atue no fortalecimento da Responsabilidade Social Territorial junto ao nível do Direito Internacional, na medida em que há sociedade civil e instituições frágeis para, sozinhos, exercer o controle regulamentar em prol do bem-estar coletivo da população local.

A responsabilidade social das corporações precisa ser deslocada para o parâmetro da territorialidade transnacional, em que o que está em jogo é a relação de poder entre os Estados mais fortes (Norte) e os mais frágeis (Sul). Como ambos estão expostos ao mesmo aumento de riscos econômicos, tecnológicos e socioambientais, é necessária uma responsabilidade social territorial transnacional. Que ela seja resultante da luta daqueles que tem a percepção de que esses riscos, apesar de não se redistribuírem igualmente, afetam todo o planeta,

todos os Estados e, portanto, todos os territórios e os seres que o habitam.

Conforme Sen e Kliksberg (2010:32), as injustiças sociais e a distribuição dos benefícios na economia global dependem, dentre outras coisas, de arranjos institucionais globais adequados ao desenvolvimento e às oportunidades globais equitativas:

> Há uma necessidade urgente de reformar os arranjos institucionais – além dos nacionais – para se poder superar tanto os erros de omissão como os de ação que tendem a dar aos pobres de várias partes do mundo oportunidades tão limitadas.

Uma responsabilidade social territorial transnacional é resultado da constatação racional, mesmo que limitada, de que a crise afeta a todos, em alguma medida, em alguma dimensão e em algum momento. A criação de "mandamentos éticos" para as empresas não tem funcionado. Importa, agora, que lideranças sociais globais procurem perguntas e respostas fortes e críticas, fundamentadas na concepção de que o desenvolvimento social e humano deve ser construído de maneira pragmática na dimensão da dignidade e da justiça social.

Já basta apelar pela ética humanitária e pela responsabilidade social dos agentes econômicos. O seu sistema de valores, seus interesses e lógicas hegemônicas e dominantes fracassaram. Portanto, agora se depende necessariamente da ação e da reinvenção de valores e estratégias, a partir de uma constelação de redes de atores sociais do planeta, mobilizados por uma visão ampla de projeto de desenvolvimento social e humano coletivo e de coesão social.

Considerações Finais

O atual cenário político e econômico retrata e sinaliza o efeito da enorme desigualdade de poder econômico entre as partes de um território e, na capacidade que tal desigualdade dá à parte mais forte para impor, sem discussão, as condições que lhe são mais favoráveis.

Nesse sentido, surge o questionamento da soberania do Estado como um poder supremo, que acredita que ele não se deriva de outros e se origina em si mesmo. Diante dos múltiplos processos de globalização e de dominação, observa-se a crescente importância de outros atores políticos como as cidades federadas, as organizações não governamentais e os movimentos contra hegemônicos transnacionais. Portanto, acredita-se na importância de se recorrer a uma nova ordem transnacional territorial.

O Estado não perdeu a sua capacidade de ação e de intervenção como representante político e de agente de solidariedade social compulsória. Contudo, tem perdido parte de sua soberania econômica frente às multinacionais e ao contexto da globalização, tais como os fluxos globais de capital, de comércio, de gestão, de informação, da rede complexa do crime organizado, problemas ambientais e da insegurança cidadã (Castells, 2001:150).

Isso é mais claro nos países pobres, que ficam reféns da localização de empresas e indústrias multinacionais em seu território. Observa-se, portanto, uma autonomia restringida, principalmente, do Estado em países periféricos e semiperiféricos do sistema-mundo, aliado a uma fragilidade institucional e social desses países.

O conceito clássico de soberania que compreende o Estado unitário em sua forma única, que apresenta o território como uma esfera unificada com jurisdição própria, pode ser questionado por uma dupla esfera: uma de âmbito infranacional e outra supranacional, na tentativa de se encontrar uma responsabilidade social territorial transnacional em prol da justiça e do bem estar social.

Toda e qualquer intervenção tem efeitos em cadeia. Os efeitos podem ser ínfimos ou perdurarem no tempo e, na maioria, não se tem qualquer ideia da dimensão desses efeitos. Esta é a complexidade da sociedade atual. De acordo com Ricoeur (1994), todos são responsáveis pelas consequências de seus atos, mas também pelos outros, na medida em que estão a cargo ou ao cuidado de cada um.

Ao aprofundar e alagar o conceito de responsabilidade social territorial, além do mundo empresarial, tenciona-se apontar que toda a responsabilidade é corresponsabilidade de todos, pelo futuro sustentável e durável deste planeta, não de maneira voluntária, mas imbuído de uma legislação internacional eficaz e efetiva. E percebe-se legislação eficaz e efetiva como aquela que é revitalizada culturalmente. Como já indicava Geertz (2008:249):

> Assim como a navegação, a jardinagem e a poesia, o direito e a etnografia também são artesanatos locais: funcionam à luz do saber local.

Nosso atual esforço, diante do capitalismo, é o de tentar ultrapassar a visão logística centrada do poder econômico e tentar integrá-lo, efetivamente, na perspectiva planetária do que seja sustentabilidade humana. O capitalismo vai acabar, mas pode ser que demore bastante. Algumas partes estão com pressa.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2005), existem dois tipos de imaginação distintos da “sociologia das ausências”: a imaginação epistemológica e a imaginação democrática. A imaginação epistemológica nos permite ampliar a nossa visão, na medida em que podemos ver a existência de uma diversidade de saberes, perspectivas e diferentes escalas de identificação, análise e avaliação de práticas. A imaginação democrática vai nos permitir reconhecer que existem diferentes práticas e atores sociais. De acordo com o autor, se o mundo é uma totalidade inesgotável, cabem nele muitas totalidades, todas necessariamente parciais, ou seja, todas as totalidades podem ser vistas como partes e todas as partes como totalidades.

Portanto, desvendar a realidade concreta da variedade de formas de nossos capitalismos significa, simultaneamente, um trabalho intelectual, político e emocional. A atual crise

financeira e a nossa racionalidade ocidental hegemônica têm nos demonstrado uma ininteligibilidade da visão da realidade contemporânea, reduzindo-a ao que é traduzível por nossas zonas de conforto. A questão central da urgência de uma *metanóia do capitalismo* é a perspectiva de que tudo ao nosso redor está fundamentalmente interconectado de forma interdependente. Cada ser, fato ou coisa, aparentemente separada, é meramente uma expressão única de uma realidade vasta e indivisível. O á*peiron* de Anaximandro*?*

Referências

Anderson, Benedict (2008), *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Botman. São Paulo: Companhia das Letras.

Aras, Güler; Crowther, David (2009), *The Durable Corporation - Strategies for Sustainable Development*. UK: Gower.

Bardie, Bertrand (1996), *Fim dos territórios*. Lisboa: Instituto Piaget.

Berggruen, Nicolas; Gardels, Nathan (2012), *Governança inteligente para o século XXI - uma via intermediária entre o Ocidente e o Oriente*. São Paulo: Objetiva.

Campilongo, Celso Fernandes (2007), "A soberania dividida.", *in* Luigi Ferrajoli *A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional.* São Paulo: Martins Fontes.

Cantarelli, Margarida (2001), "O território do Estado e a gradação da soberania." *Revista ESMAFE*, 1,103-135.

Carrol, A. B (1991), *The pyramid of corporate social responsibility: towards the moral management of organizational stakeholders*. Business Horizons, July/August.

Castells, Manuel (2001), "Para o Estado-rede: globalização econômica e instituições políticas na era da informação", *in* Bresser Pereira; Wilheim; L. Sola (orgs.) *Sociedade e estado em transformação*. Brasília: ENAP e São Paulo: Editora UNESP e Imprensa Oficial de São Paulo.

Castells, Manuel (2013), *Redes de indignação e esperança:* movimentos sociais na era da internet. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Comissão Especial Sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (1991), *Nosso futuro comum*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Costa, Maria Alice Nunes (2011), *Teias e tramas da responsabilidade social: o investimento social empresarial na saúde*. Rio de Janeiro: Editora Apicuri.

Costa, Maria Alice Nunes (2014), "Respire Fundo e Metanóia no Capitalismo!".. *Revista Confluências, 16(1)*, 18-26.

D'Anselmi, Paolo (2011), *Values and stakeholders in an era of responsibility. Cut-Throat*

Competition? UK: Palgrave Macmillan.

Donaldson, T. & Preston, L.E. (1995), "The stakeholder theory of the corporation: concepts, evidence and implications", *Academy of Management Review*, 20(1), 65-91.

Etchegoyen, Alain (1993), *A era dos responsáveis*. Portugal: Difel.

Evan, W.M. & Freeman, R.E. (1993), "A stakeholder theory of Modern Corporation: Kantian capitalism", *in* T.L. Beauchamp; Bowie, N.E (orgs.), *Ethical theory and business*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 75-93.

Fase; Ettern (2011), *Projeto avaliação de Equidade ambiental: como instrumento de democratização dos procedimentos de avaliação de impacto de projetos de desenvolvimento*. Rio de Janeiro: FASE – Solidariedade e Educação/ ETTERN – Laboratório Estado, Trabalho, Território e Natureza do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/ UFRJ).

Ferrajoli, Luigi (2007), *A soberania no mundo moderno:* nascimento e crise do Estado nacional. São Paulo: Martins Fontes.

Geertz, Clifford (2008), *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.* Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11 ed. Petrópolis RJ: Vozes.

Giddens, Anthony (2011), *Mundo em descontrole*. Rio de Janeiro: Record.

Haesbaert, Rogério (2006), O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2010), *Império.* Tradução de Berilo Vargas. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record.

Henderson, David (2001), *Misguide Virtue: false notions of corporate social responsibility.* London: The Institute of Economic Affair.

International Organization for Standardization/iso 26000 (2010), *Guidance on social responsibility*.

Lefebvre, H. (1984), *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Madeira Filho, Wilson (2011), "Novas configurações do arcaico: percursos da neo-colonização democrática no Município de Pracuúba (AP)", *in* Jacinto Nelson de Miranda Coutinho; Roberto Fragale Filho; Ronaldo Lobão (orgs). *Constituição & ativismo judicial: limites e possibilidades da norma constitucional e da decisão judicial*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 407-443.

Madeira Filho, Wilson; Gomes, Luiz Cláudio Moreira (2010), "Entradas e bandeiras: o novo processo de colonização democrática a partir do imperativo constitucional de planejamento urbano.", *in* Sandra I. Monn Schult; Cláudia Siebert; Luis Alberto Souza (orgs). *Experiências*

em planejamento e gestão urbana: planos diretores participativos e regularização fundiária. Blumenau SC: Edifurb, 165-178.

Milaré, Édis (2007), *Direito do ambiente*. São Paulo: Revista dos Tribunais.

Olson, Mancur (2011), *A lógica da ação coletiva:* os benefícios públicos de uma teoria dos grupos sociais. Trad. Fabio Fernandez. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Ohmae, R. (1996), *O fim do Estado nação: a ascensão das economias regionais*. Rio de Janeiro: Campus.

ONU. Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável (2012), Relatório Final da Rio +20: *The Future We Want*, Brasil: Rio de Janeiro.

*Ó T*uathail, G. (1998), "Postmodern geopolitics? The modern geopolitical imagination and beyond.", *in* G. Ó Tuathail; S. Dalby *Rethinking Geopolitics*. Londres/New York: Routledge, 16-38.

Parlamento Europeu (2014), Consultado a 10/06/2014 emhttp://www.europarl.europa.eu/aboutparliament/pt/displayFtu.html?ftuId=FTU_5.1.10.html.

Raffestin, Claude (1992), Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática.

Ricoeur, Pierre (1994), *Le Juste*. Paris: Ed. Esprit.

Rivero, Jean; Moutouh, Hugues (2006), *Liberdades públicas.* Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

Rouland, Norbert (org.) (2004), *Direito das minorias e dos povos autóctones*. Tradução de Ane Lize Spaltemberg. Brasília: UnB.

Rouland, Norbert (2003), *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

Santos, Boaventura Sousa (1995), Toward new Common Sense: Law, Science and Politics in the paradigmatic Transition. New York: Routledge.

Santos, Boaventura Sousa (2005), "Beyond Neoliberal Governance: The World Social Forum as Subaltern Cosmopolitan Politics and Legalit.", *in* Boaventura de Sousa Santos; César Rodríguez-Garavito (orgs.), *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality*. Cambridge: Cambridge UP, 29-36.

Santos, Boaventura Sousa (2009), "Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal." *in* Boaventura de Sousa Santos e Meneses e Maria Paula (org.) (2009). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina e CES, 445-486.

Santos, Boaventura Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs) (2010), *Epistemologias do Sul*. São

Paulo: Cortez.

Santos, Milton (1994), *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

Scott, James Brown (1928), *El origen español del derecho internacinal moderno*. Cuesta: Valladolid.

Sen, Amartya (2000), *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras.

Sen, Amartya & Kliksberg, Bernardo (2010)l, *As pessoas em primeiro lugar: a ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado*. São Paulo: Companhia das Letras.

Souza, M. L. (1995), "O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento.", *in* I. Castro et al. (org.) *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 77-116.

Veltz, Pierre (1996), *Mondialisation, villes et territoires: l'économie d'archipel*. Paris: PUF.

Walzer, Michael (2003), *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Tradução: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes.

Hermenêutica Diatópica como Mecanismo de Diálogo Intercultural para a Formação de um Estado Transformador

José Luiz Quadros de Magalhães[1]
Renata Nascimento Gomes[2]
Isabelle Maris Pelegrini[3]

Resumo

Trata-se de uma pesquisa sobre os aspectos da pluralidade dentro de um Estado, tendo como ponto de partida, uma análise da hermenêutica diatópica, fundamentando a criação de um novo Estado. Essa é uma proposta de Estado denominada Plurinacional, entendido como um novo caminho epistemológico do saber e de Democracia que se fundamenta em uma nova concepção de reconhecimento de direitos. Esta pesquisa objetiva relacionar o modelo de Estado Plurinacional com a teoria da hermenêutica diatópica e analisar esse novo modelo de democracia diante da necessidade de emancipação de direitos plurais. Para tanto, a pesquisa procurará identificar os problemas do Estado Nacional e apontar o modelo de hermenêutica diatópica como uma possível solução para o problema da democracia da América Latina, através do método analítico, bem como aplicação técnica da pesquisa bibliográfica, da literatura jurídica e extrajurídica. Fundamenta-se a presente pesquisa, nos conceitos de Estado Plurinacional e nas noções de emancipação e de bem viver desenvolvidas por Boaventura Sousa Santos.

Palavras-chave: Hermenêutica diatópica. Diálogo intercultural. Estado Plurinacional. Boaventura Sousa Santos. Emancipação.

Abstract

This is a survey on aspects of plurality within a state, taking as a starting point, an analysis diatopical hermeneutics, supporting the creation of a new state. This is a proposal called the Plurinational State, understood as an epistemological way of knowing and Democracy which is based on a new conception of recognition of rights. This research aims to relate the model Plurinational State with the theory of hermeneutics diatopical and analyze this new model of democracy before the need for the emancipation of plural rights. To do so, the research will seek to identify the problems of the nation state and point the model diatopical hermeneutics as a possible solution to the problem of democracy in Latin America, through the analytical method and application of technical literature, the legal literature and extralegal. Is based on this research, the concepts of Multinational State and the notions of emancipation and living well developed by Boaventura Sousa Santos.

Keywords: Diatopical hermeneutics. Intercultural dialogue. Plurinational State. Boaventura Sousa Santos. Emancipation.

Resumen

Se trata de un estudio sobre los aspectos de la pluralidad dentro de un estado, tomando como punto de partida, un análisis hermenéutica diatópica, apoyando la creación de un nuevo estado. Esta es una propuesta llamada el Estado Plurinacional, entendida como una forma epistemológica de saber y la Democracia que se basa en una nueva concepción del reconocimiento de los derechos. Esta investigación tiene como objetivo relacionar el Estado Plurinacional modelo con la teoría de la hermenéutica diatópica y analizar este nuevo modelo de la democracia antes de la necesidad de la emancipación de los derechos en plural. Para ello, la investigación tratará de identificar los problemas de la nación-estado y señalar la hermenéutica diatópica modelo como una posible solución al problema de la democracia en América Latina, a través del método de análisis y la aplicación de la literatura técnica, la literatura legal y extralegal . Es en base a esta investigación, los conceptos de Estado Multinacional y las nociones de emancipación y vivir bien desarrollados por Boaventura Sousa Santos.

Palabras clave: La hermenéutica diatópica. El diálogo intercultural. Estado Plurinacional. Boaventura Sousa Santos. Emancipación.

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor titular da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor associado da Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenador Regional da Pede pelo Constitucionalismo democrático latino americano. Endereço eletrônico jlqmagalhaes@gmail.com.

2 Mestranda em Direito, com área de concentração em Constitucionalismo e Democracia na Faculdade de Direito do Sul de Minas. Bolsista Capes. Editora associada da Revista da Faculdade de Direito do Sul de Minas. Professora. Endereço eletrônico: renata.nascimento.gomes@gmail.com.

3 Graduanda em Direito pela Faculdade de Direito do Sul de Minas. Bolsista Fapemig. Participante do Programa de Iniciação Científica da Faculdade de Direito do Sul de Minas. Endereço eletrônico. isabellempelegrini@gmail.com.

Considerações Iniciais

O Estado plurinacional se apresenta como uma construção social do século XXI que desafia a teoria constitucional moderna. As Constituições da Bolívia e do Equador marcam essa ruptura paradigmática do constitucionalismo moderno, embora as constituições da Colômbia [1991] e da Venezuela [1999] já apresentassem traços desse movimento. Ainda que essa ruptura não seja total, tendo em vista a impossibilidade de se separar o passado do presente e o presente do futuro, o esgotamento do constitucionalismo moderno europeu e mesmo da modernidade se mostra inevitável. (Magalhães, 2012)

O constitucionalismo moderno não nasceu democrático. A democratização foi marcada por um processo de muitas lutas. O movimento operário do século XIX demonstra esse processo. (Eley, 2005) O constitucionalismo transformador pressupõe um novo modelo de Estado com características para superação do modelo de Estado nacional, bem como da concepção promotora de homogeneização, principalmente cultural. Este movimento vem ocorrendo em alguns Estados Latino-americanos, como Bolívia e Equador.

Este "novo constitucionalismo" que surge na América Latina traz consigo um modelo de democracia consensual não hegemônica. As construções de direitos fundamentais baseadas em argumentos contramajoritários e da existência de um conteúdo intocável de "ganhos" podem não ser aplicáveis, tendo em vista a sua incompatibilidade com o modelo a que se apresenta bem como a sua inutilidade já que nesse paradigma de democracia não há que se falar em maiorias nem em argumentos vencedores. Não se trata de um diálogo interrompível por força de uma maioria, como nos moldes da democracia majoritária.

Neste paradigma de Estado os diálogos são construídos e reconstruídos constantemente. Não há consenso prévio. Nem linguístico, nem cultural, nem político. Não há também que se falar na tensão entre uniformização versus diversidade. A uniformização através da criação de uma identidade nacional pressuposta no Estado moderno é a base da sua fundamentação e efetividade do seu poder. O constitucionalismo plurinacional se apresenta como um rompimento com essa lógica uniformizadora. A descolonização da linguagem bem como dos saberes é uma importante característica que torna possível o diálogo intercultural.

A proposição do Estado plurinacional é realizada diante de um cenário histórico excludente e opressor. Os povos nativos destes territórios foram colonizados por europeus que inviabilizaram por completo o diálogo entre as culturas. Neste momento é importante considerar que essa é uma proposta de pluralismo para além da lógica do estado nacional e do nacionalismo uniformizador, sustentado pela ideia de um pluralismo epistemológico. Esse paradigma de democracia respeita e aproveita todos os tipos de conhecimento pelo que são. Não há que se falar numa hierarquia de saberes. O científico deixa de ser o critério normalizador e os outros tipos de saberes são utilizados de igual forma. (Olivé, 2009)

A gênese do modelo do novo constitucionalismo objetiva maximizar as discussões interculturais, considerando as demais culturas existentes no território do estado, visando novo contexto constitucional plurinacional. A superação do debate entre universalismo e culturalismo é outra importante característica do paradigma de democracia consensual do estado plurinacional. Não há que se falar em uma cultura hegemônica, nem em colonialismo (Sousa Santos, 2007).

No lugar de uma perspectiva universalista, que parte de um pressuposto de um falso universalismo, construído a partir da hegemonia europeia, autorizando intervenções que destroem culturas, ou então de um relativismo cultural, a partir de uma perspectiva hegemônica arrogante que "museifica" uma cultura, a perspectiva plurinacional procura incentivar o debate, o dialogo intercultural, a partir de uma perspectiva não hegemônica, com a finalidade de construir algo comum, ou em outras palavras, em busca de uma construção transcultural. O direito nessa perspectiva também é plurinacional.

Nesse novo paradigma os direitos fundamentais devem ser compreendidos como fruto de permanente construção e reconstrução. Trata-se de um consenso constantemente dialogável. O Estado Plurinacional está aberto ao debate. As discussões são realizadas de forma não hegemônica. Todos os argumentos são levados em consideração. Mas isso não quer dizer que haja um argumento vitorioso nem que o consenso seja formado por uma maioria. Essa democracia plurinacional está fundamentada na busca do consenso entre todos, no diálogo entre todos (Sousa Santos, 2009).

O presente estudo consiste na análise de uma possível relação entre a nova proposta de constitucionalismo e a hermenêutica diatópica, como alternativa e mecanismo de diálogo intercultural para a construção de um Estado Plurinacional Transformador em respeito à diversidade, como mecanismo para a construção de um bem viver que objetiva a emancipação social.

1. Sobre a Hermenêutica Diatópica e o Diálogo Intercultural na Construção do Estado Transformador

Boaventura de Sousa Santos, na construção de sua importante teoria sobre a hermenêutica diatópica parte de alguns pressupostos importantes. Primeiramente é fundamental resgatarmos o conceito de globalização, que contribui para a compreensão do falso universalismo, que em verdade não é universal, mas europeu, e não de toda a Europa, mas de pequena parte do que se convencionou chamar de Europa. (Dussel, 1994) Assim a globalização seria a extensão de uma condição ou entidade local, em nível global. Esta influência de um local para o nível global faz com que seja reforçada a característica local de outras condições e entidades: como exemplo podemos dizer que a globalização de um tipo de comida pode fortalecer a localização [particularização] de um outro tipo de comida.

Boaventura diferencia quatro tipos de globalização. Nestes tipos podemos identificar duas formas hegemônicas e duas contra hegemônicas. Na primeira categoria estariam a expansão de uma prática local para boa parte do planeta localizando o antagonista [assim como citado no parágrafo anterior] e a imposição de práticas pelos países ricos aos países mais pobres [em um conceito de riqueza e pobreza construído também de forma hegemônica]. Na categoria de globalização contra hegemônica podemos citar o cosmopolitismo, como reunião de pessoas e ideias em nível global, voltadas para práticas não hegemônicas e ainda a ideia de "patrimônio comum" da humanidade, ou seja, temas, que pela sua "natureza", são globais, como, por exemplo, a preservação da Amazônia. (Sousa Santos, 2001:13)

Para a defesa da ideia dos direitos humanos como instrumento para o cosmopolitismo, Boaventura comenta algumas condições, partindo da necessidade de superação da dicotomia entre relativismo cultural e universalismo [europeu], o que é também, uma ideia fundamental para a compreensão do novo constitucionalismo latino-americano, especialmente do Estado Plurinacional [Equador, 2008 e Bolívia 2009][4]. Para Boaventura "todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural enquanto atitude filosófica é incorreto." (Sousa Santos, 2001:20)

Uma segunda condição para a compreensão dos direitos humanos como instrumento de cosmopolitismo é o reconhecimento de diferentes concepções de dignidade da pessoa humana para culturas distintas. Em terceiro lugar, e decorrente da compreensão anterior, está a percepção da incompletude de todas as culturas. Isto nos remete a um outro importante pressuposto do novo constitucionalismo democrático e do estado plurinacional: a substituição da "linearidade histórica", que justifica a hegemonia da cultura norte europeia presente em muitos filósofos "ocidentais" [especialmente Friedrich Hegel e Martin Heidegger], pela ideia de complementaridade não hegemônica. (Alcoreza, 2010)

Neste momento temos uma divergência com a construção teórica que temos proposto para a compreensão do novo constitucionalismo: Boaventura defende que as diversas percepções de dignidade da pessoa humana apresentam graus distintos de reciprocidade, devendo-se preferir aquela que apresenta uma compreensão mais alargada de reconhecimento de direito. Pode-se dizer que isso se caracteriza como uma quarta premissa.

Na concepção que defendemos, deve-se buscar sempre um diálogo intercultural sem hegemonias (Von Barloewen, 2001) que resultará na construção de algo comum, de uma compreensão comum, transcultural. Esta resultante será completamente nova, pois não será resultado da vitória de um argumento, nem do somatório ou fusão de argumentos, mas de

4 "En todo caso, es interesante reconocer que al menos dos de las nuevas Constituciones, la del Estado Plurinacional de Bolivia y el Ecuador, que son las que muestran los principales cambios en su organización interna, son las que aparecieron más claramente comprometidas con un rechazo frente a tradiciones constitucionales de raíces individualistas/elitistas. En ambos casos, además, las nuevas Constituciones incluyeron en sus textos explícitas referencias a cuál sería la "nueva filosofía" a plasmar a través de un renovado texto constitucional. Ambas hacen referencias celebratorias a la naturaleza, a la Pacha Mama, y a sus tradiciones milenarias. La de Ecuador, en su preámbulo, anuncia su pretensión de construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, y el sumak kawsay", una declaración que pretende ser una muestra de apertura a una nueva filosofía, y que encuentra manifestaciones más específicas, por caso, en la sección de derechos y en particular en los derechos del "buen vivir" (Título II, cap. 2)." (Gargarella; Courtis, 2009: 21)

um argumento completamente novo resultado do diálogo intercultural ainda não realizado, que resultará no transcultural comum.

Finalmente, a quinta premissa se refere ao reconhecimento da diferença e da igualdade entre as pessoas e grupos de pessoas (Tapia, 2007). Esta premissa também dialoga fortemente com o novo constitucionalismo democrático latino-americano, especialmente no Estado Plurinacional da Bolívia e Equador (Grijalva, 2008). Entretanto um aspecto é importante ressaltar: para além da ideia de igualdade está a ideia de diversidade (Magalhães, 2009). Quando estudamos a ideia de igualdade em sua perspectiva histórica constitucional moderna, percebemos com clareza como esta igualdade tem sido reconhecida para os "igualados" e uma pergunta deve ser feita: igual a quem? [5]

Da mesma forma, o reconhecimento do direito à diferença nos leva ao um mesmo questionamento: diferente de que e de quem? Ora diferente do padrão hegemônico. Assim, o constitucionalismo moderno, hegemônico e padronizador, começa a reconhecer direitos à diferença, mas ao fazê-lo ainda mantem uma perspectiva hegemônica: você não segue o padrão, mas, mesmo sendo diferente, têm direitos. A compreensão do direito à diversidade pressupõe a inexistência de um padrão hegemônico e logo o respeito a um diálogo não hegemônico em busca de consensos sempre provisórios, entendidos como construções contextuais de novos argumentos e não da vitória de argumentos que se tornam majoritários, pois isto não é consenso.

Boaventura escreve uma importante concepção sobre igualdade e diferença, estudando essas duas construções, no contexto da hermenêutica diatópica, como premissa básica para que este modelo interpretativo seja utilizado, de fato, com finalidade emancipatória e não como uma fraude hegemônica:

> [...] uma vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e os grupos sociais têm o direito de ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza. (Sousa Santos, 2001:28)

A compreensão das diferenças entre culturas, para Boaventura, só é possível a partir de uma interpretação a partir do método hermenêutico diatópico. A finalidade do método não é buscar a igualdade, mas ressaltar a diferença entre culturas.

Segundo o método hermenêutico diatópico as posições fortes de determinada cultura [*topoi forte*], ou seja, os pressupostos de compreensão e comunicação não revisitados para a construção do conhecimento. São incompletos, como a própria cultura a que pertencem. Esta incompletude não é visível do interior da cultura, pois tendemos sempre a tomar a parte

5 Um exemplo dessa "igualação" e do processo de universalização é a questão dos povos indígenas que são colonizados pelo "eurocentrismo" e pela" lei dos brancos". (Araújo, 2006)

pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é atingir a completude, o que seria impossível [e indesejável], mas sim ampliar a consciência desta incompletude a partir de um diálogo intercultural. Isto é o caráter diatópica: culturas a partir de perspectivas distintas dialogando.

Importante lembrar que os *topoi* são lugares comuns dos quais partimos para compreendermos o mundo e nos comunicarmos com o outro. A partir desta concepção Boaventura observa que compreender uma cultura a partir dos "*topoi*" de outra cultura pode ser impossível. Para nos comunicarmos com outra cultura é fundamental compreendermos de onde o "outro" está falando. (Sousa Santos, 2001:20).

Como visto, teoria da hermenêutica diatópica traz uma interessante ferramenta para o problema da incompletude das culturas. Ainda que a completude não seja um objetivo a ser alcançado, diante da sua impossibilidade. O objetivo da hermenêutica diatópica é ampliar ao máximo a consciência dessa incompletude através de um diálogo.

No diálogo intercultural, a troca é de diferentes saberes de diferentes culturas que consistem em constelações de *topoi fortes*. Esses *topoi* funcionam como premissas de argumentação não questionadas que se tornam problemáticos entre culturas diferentes.

No entanto, em relação ao Estado Plurinacional, um problema aparente se mostra em relação aos conteúdos previamente debatidos e a hermenêutica diatópica. Existe uma possibilidade de manipulação da hermenêutica diatópica no sentido de poder ser utilizada de forma a alcançar fins hegemônicos ou de flagrante violação dos direitos humanos. Em relação a esse problema, Sousa Santos propõe um acordo multicultural prévio, estampado em dois imperativos multiculturais. Esses imperativos, conforme mencionado anteriormente são: 1) preferência pela cultura que mais amplie o círculo de reciprocidade de direitos, destinando-os a um maior número de pessoas; 2) no contexto do direito à igualdade, a admissão desta, quando a diferença inferiorize as pessoas, e o reconhecimento da diferença, quando a igualdade as descaracterize. (Sousa Santos, 2003:429 ss.) Sobre o primeiro imperativo já comentamos sobre a necessidade de buscar consensos provisórios e não de argumentos vitoriosos ou escolhas de culturas. Trata-se da busca, sempre, da construção do comum ou de uma possível transdisciplinaridade a partir da construção do "comum".

Como já dito, compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura pode revelar-se muito difícil, se não mesmo impossível. Neste sentido, o princípio adotado pelas constituições da Bolívia e Equador, de 'Buen vivir', como paradigma normativo da ordem social e econômica, quando a Constituição do Equador consagra direitos da natureza entendida como a cosmovisão andina de 'Pachamama', define que o projeto de país deve orientar-se por caminhos muitos distintos dos que conduziram as economias capitalistas, dependentes, extrativistas e agroexportadores do presente. (Sousa Santos, 2010: 82 ss.).

Desta forma, percebe-se a troca do modelo econômico, visando novas perspectivas de

direitos relacionados ao meio ambiente, produzindo uma cultura econômica de relação harmoniosa com a natureza, sendo que este sempre foi o princípio norteador de grande parte dos grupos étnicos existentes na América Latina. Ainda assim, demonstram a nova concepção de direitos sociais pretendida pelo Estado de concretizar diante de uma sociedade plural em uma perspectiva cultural, promovendo o "buen vivir", o diálogo entre as culturas e promovendo uma democracia consensual, garantidora da livre expressão de cosmovisões, e um Estado reconhecedor da pluralidade (Sousa Santos, 2009).

Toda esta proposta de um Estado Plurinacional, transformador pressupõe a descolonização das estruturas sociais, culturais e simbólicas, nas quais foram submetidas a um processo colonizador de 500 anos. Sendo que, a ruptura transformadora consiste em um processo historio de longo prazo, assim como foi à colonização, visto que, a América Latina é um território de lutas histórias anticapitalistas e anticolonialistas. Lutando com o objetivo de construir uma institucionalidade nova, a plurinacionalidade, uma territorialidade distinta da que existia no Estado Nacional, uma nova legalidade, o pluralismo jurídico, e um regime político inédito, a democracia intercultural.

Dentro deste Estado Plurinacional, é possível a coexistência de inúmeras nações culturais inseridos no mesmo espaço geopolítico, na mesma divisão territorial. O reconhecimento das nações culturais visa também à emancipação social de cada uma delas, nas quais não teriam que necessariamente ficar submissas a um poder estatal, pois a ideia do Estado Transformador está fundamentado na descentralização política e econômica, proporcionando a liberdade e reconhecimento das diversas formas de viver, de organização e de jurisdição.

O diálogo intercultural, como exemplificação da complementação dos *topois* da hermenêutica diatópica, bem como a adoção de uma plurinacionalidade, são mecanismos encontrados para combater o colonialismo interno, que consiste nos resquícios, na herança colonial existente na cultura imposta nos 500 anos de história da América Latina. Cumpre pontuar que a ideia de colonialidade que aqui se emprega está como aquilo que permanece nas relações sociais e no ser colonial.

Esta herança contribuiu fortemente para a uniformização e encobrimento da diversidade existente nos territórios que foram transformados em colônias de exploração. O combate ao colonialismo reflete na construção de novos caminhos para a emancipação social e contribui de maneira significativa para a implementação de Estados transformadores, Plurinacionais e reconhecedores da pluralidade cultural.

Considerações Finais

Como vimos, o constitucionalismo plurinacional transformador pressupõe um novo Estado com características para superação do modelo de Estado nacional, bem como da concepção promotora de homogeneização, principalmente cultural. Este Estado busca a emancipação

dos povos que foram oprimidos há mais de 500 anos.

A gênese do modelo do constitucionalismo transformador objetiva maximizar as discussões interculturais, considerando as demais culturas existentes no território nacional, visando novo contexto constitucional plurinacional. Diante deste cenário encontramos um caminho epistemológico para um possível diálogo entre as culturas. E este caminho consiste na teoria da hermenêutica diatópica, que visa criar um diálogo entre as culturas para que elas possam construir um Estado Plurinacional, com mecanismos de democracia efetivos. Esse é o caminho para se chegar ao modelo de democracia consensual, proposto como ideal como elemento essencial e fim a ser atingido pelo Constitucionalismo transformador.

Neste sentido, a teoria da hermenêutica diatópica traz uma interessante ferramenta para o problema da incompletude das culturas. O objetivo da hermenêutica diatópica é ampliar ao máximo a consciência dessa incompletude através de um diálogo, que vai ao encontro das finalidades de emancipação social do estado plurinacional. A partir do momento em que se torna possível a maximização do diálogo entre culturas, aparentemente opostas, surge a esperança da criação de um novo Estado, de uma nova estrutura jurídico-social, formando o equilíbrio entre as comunidades que possuem seus diferentes modos de viver.

A verdadeira finalidade do método hermenêutico é ressaltar a diferença que existe em cada cultura, não torná-las iguais. A partir daí, encontramos o ponto comum entre a teoria da hermenêutica diatópica e as propostas do Constitucionalismo Transformador: a ideia de que é possível reconhecer a diferença ou a diversidade e manter o diálogo intercultural entre os povos, sem que essa diferença seja reduzida a uma igualdade forçada. Esta possibilidade viabiliza-se diante de um cenário que promove a emancipação social, a autonomia das culturas e as diversas cosmovisões. O debate é reestruturado através da democracia consensual, sem argumentos vencedores e rivais entre si, mas com abertura a qualquer argumento baseado em uma cultura ou em um topoi. E assim, consolidando o método da hermenêutica diatópica, o Estado transformador, inserido no contexto de um Estado que convive, respeita e garante a diversidade, o Estado Plurinacional.

Referências Bibliográficas

Alcoreza, Raúl Prada (2010), "Umbrales y horizontes de la descolonizacion", *in* Linera, A. G. et al. *El Estado*. Campo de lucha. Bolívia. Muela del Diablo Editores, 43-96.

Araújo, Ana Valéria et al. (2006), *"Povos Indígenas e a Lei dos 'Brancos': o direito à diferença". Brasília,* MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional. Consultado a 20.04.2014, em http://www.laced.mn.ufrj.br/trilhas/producoes/index.htm

Bolívia. Nueva Constitución Politica Nacional (2008), *La Paz: Asamblea Nacional Constituyente*, oct. Consultado a 10.03.2014, em http://www.presidencia.gov.bo/download/ constitución.pdf

Dussel, Enrique (1994), *1492 El encubrimiento del outro hacia el origem del "mito de La Modernidad"*. 1 ed. rev. At. La Paz: Plural editores.

Eley, Geoff (2005), *Forjando a democracia – a história da esquerda na Europa, 1850 a 2000*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.

Equador. *Constitución de Ecuador. Asamblea Constituyente*. Consulta a 15.09.2012, em http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf

Gargarella, Roberto; Courtis, Christian. (2009), *El nuevo constitucionalismo latinoamericano*: promesas e interrogantes. rev. at. Naciones Unidas, Santiago de Chile.

Grijalva, Agustín (2008), *"El Estado Plurinacional e Intercultural em la Constitución Ecuatoriana del 2008". Revista Especializada en Ciencias Sociales Ecuador Debate.* Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Magalhães, José Luiz Quadros de (2009), *"O Estado Plurinacional na América Latina". Revista Jus Vigilantibus.* Espírito Santo, 30 mar. Consultado a 25.11.2010, em http://jusvi.com/artigos/38959.

Magalhães, José Luiz Quadros de (2012), "Democracia e Constituição: tensão histórica no paradigma da democracia representativa e majoritária – a alternativa plurinacional boliviana.", *in* Eduardo Henrique Lopes Figueiredo; Gustavo Ferraz de Campos Monaco; José Luiz Quadros de Magalhães (orgs.). *Constitucionalismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

Olivé, Leon (2009), *Pluralismo epistemológico*. La Paz: Muela Del Diablo.

Soares, Mário Lúcio Quintão (2000), *Direitos Fundamentais e Direito Comunitário*: por uma metódica de direitos fundamentais aplicada às normas comunitárias. v.1. Belo Horizonte: Del Rey.

Sousa Santos, Boaventura de (2001), "Para uma concepção multicultural de direitos humanos", *Revista Contexto Internacional.* 23(1), 7-34.

Sousa Santos, Boaventura de (2003) "Por uma concepção multicultural de direitos humanos.", *in*, Boaventura de Sousa Santos (Org). *Reconhecer para libertar*: os caminhos do cosmopolitismo cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira,429-461.

Sousa Santos, Boaventura de (2007), *"La reinvencióndel Estado y el Estado Plurinacional." OSAL, Observatorio Social de América Latina. ¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios.* Buenos Aires: Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales, 8(22). Consultado a 01.11.2010, em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf

Sousa Santos, Boaventura de (2009) "Mas allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes.", *in* León Olivé, et al, *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del

Diablo, 31-84.

Sousa Santos, Boaventura de (2010), *Refundacion del Estado en América Latina*: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Tápia, Luis (2007), "Una reflexión sobre la idea de Estado Plurinacional". OSAL, Observatorio Social de América Latina. ¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios." *Consejo Latino-Americano de Ciencias Sociales*, 8(22), 47-64.

Von Barloewen, Constantin (2001), *"Um mundo unipolar? A cultura como fator da realpolitique". Le Monde Diplomatique Brasil.* São Paulo, nov. Consultado a: 02.11.2010, em http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=305&tipo=acervo.

Pela mão do poder constituinte: possibilidades socio-jurídicas para a constituinte exclusiva pela reforma política no Brasil

Magnus Henry da Silva Marques[1]
Túlio de Medeiros Jales[2]

Resumo

Este trabalho averiguará a existência de um conceito de poder constituinte diverso daquele que a modernidade jurídica entronou. A investigação passará pela cartografiadas contribuições marginalizadas pela teoria constitucional dominante: a identificação do direito como processo histórico como elaborada em Roberto Lyra Filho e de Enrique Dussel; a concepção de poder constituinte como sujeito e sua relação com a democracia a partir da compreensão de Antônio Negri; e a tensão entre direito, direito estatal e representatividade, encarada ante conceitos propostos por Boaventura de Sousa Santos. Perceber-se-á como a emersão destas teorias marginais contestará a natureza do poder constituinte e, necessariamente, do próprio poder constituído. Dotados desta teorização, dedicar-se-á à análise da possibilidade jurídica da constituinte exclusiva para a realização da reforma política no Brasil.

Palavras chave: Poder Constituinte; Constituinte exclusiva; Reforma política; Democracia; Estado de Direito.

Abstract

This paper aims to investigate a marginalized the existence of a marginalized concept of constituent power, diverse from there wich modernity placed on a throne. The investigation will walk through contributions that modern constitutional theory has forgot: identification of law as a historical processs on construction, as defended by Lyra Filho and Dussel; constituent power as a subject and yours relation with democracy from Antonio Negris' contribution; and the tension between law, rule of law and representativeness, from Boaventura de Sousa Santos' categories. Empowered this theorization, will analysis the possibilities for the exclusive constituent for political reform in Brazil.

Keywords: Constituent Power; Exclusive constituent; Political Reform; Democracy; Rule of law.

---

1 Graduado em direito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Mestrando em Direito na Universidade de Brasília (UnB). Militante do Levante Pupular da Juventude. Colaborador do Centro Acadêmico Amaro Cavalcanti – Direito/ UFRN.

2 Estudante do 5º ano do curso de direito da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Monitor da Disciplina Hermenêutica Jurídica e Teoria da Argumentação. Estagiário da Justiça Federal no Rio Grande do Norte. Colaborador do Centro Acadêmico Amaro Cavalcanti – Direito/ UFRN.

1. Introdução

A realização das reestruturações em torno da disposição do poder político se deu de forma variada no continente latino-americano nos últimos anos. Este fenômeno adquirirá particularidades no Brasil frente aos processos constituintes dos outros países do continente. O recorte deste estudo não tratará de um relato das causas ou consequências de uma reforma do Estado brasileiro, senão abordará uma específica etapa deste processo de redisposição do poder, qual seja, a convocação de uma constituinte exclusiva e soberana para reformar a estrutura política do país.

Apresentada tal alternativa no contexto das manifestações de junho de 2013, a proposta foi rechaçada pelos setores da sociedade brasileira componentes da institucionalidade política e jurídica. Três eram os argumentos fundamentais dos contrários à proposta: i) a impossibilidade de convocação de uma constituinte, haja em conta não ser este um caminho constitucionalmente previsto e podendo-se, com tal artifício, relativizar-se perigosamente a rigidez constitucional; ii) a impossibilidade jurídica de convocar-se uma constituinte com um tema específico, tendo em vista que o poder constituinte originário só apresenta-se de forma absoluta e iii) a própria desnecessidade da utilização do caminho constituinte vez que, em teoria, todas as mudanças jurídicas caras aos projetos de reforma política podem ser implementadas pelas vias juridicamente existentes (Pereira, 2014)

Posto isto, objetiva-se investigar a validade jurídica e sócio-política dos argumentos opostos à realização da constituinte exclusiva para a reforma política. Apresentada a elaboração teórica clássica do poder constituinte, faremos uma crítica acerca da natureza de tal formulação, demonstrando a tensão entre o constitucionalismo e a democracia e entre o poder constituinte e o constituído. Após, necessário propor uma nova conceituação deste poder formador, identificando não mais como um momento constituinte, mas sim como processo. Esta redefinição terá a implicação de alterar não só o conteúdo do poder constituinte, mas também do próprio poder que dele se constitui permitirá defender a realização de uma constituinte exclusiva para a reforma política no cenário brasileiro.

2. A configuração do poder constituinte

2.1. Leituras hegemônicas de uma formulação hegemônica: Direito como direito de Estado e Estado como Estado de direito

A existência de um ato ou de um processo constituinte que organize e fundamente uma organização social é traço incontornável dentro de qualquer estrutura gregária (Bonavides, 2010:142). A novidade que as revoluções constitucionalistas do século XVIII nos trazem, é uma específica formulação teórica sobre a legitimidade deste tal ato fundante. A teoria do poder constituinte clássica é a superação de uma teoria do poder absoluto dos reis,

garantindo uma suposta institucionalização e impessoalidade no exercício de um poder que assentaria não mais sobre o piso da divindade de um príncipe, mas na soberana vontade de uma nação onipotente. [3] Há, em verdade, o que Canotilho (2004:72) chama de transmutação de conceitos teológicos, antes alocados no pólo do poder divino dos reis, em conceitos políticos conferidos à nação, dando a esta nova categoria política a capacidade de disposição da ordem política e social.

As características deste poder constituinte nos são apresentadas pelo seu seminal teórico, o Abade Emmanuel Joseph Sieyès. Sua doutrina aloca o poder constituinte fora da Constituição, predicando-o como uma força que se materializa de forma originária, autônoma e ilimitada. Originária por inaugurar uma nova ordem jurídica; autônoma por não estar subordinada a qualquer normatividade superior e ilimitada por não necessitar vincular-se com a ordem jurídica anterior. Tais elementos extraídos da obra de Sieyès não autorizam, contudo, o enxergar de um poder constituinte como um fenômeno fático incondicionado. Ele deverá ser expressão necessária de uma vontade da nação (Sieyès, 2014:4) seu legítimo titular.

O mérito de Sieyès foi ter casado a ideia de poder constituinte, do qual para ele a nação é o sujeito, ao conceito de representatividade. Antes de ser teórico do poder constituinte, Sieyès é teórico da representatividade. A fórmula proposta indica que o exercício do poder soberano que dá vida à Constituição não necessitaria ser realizado diretamente pela nação, senão por representantes especiais, a denominada Convenção, (*apud* Malberg, 1922:488).

Se ao tempo em que fora elaborada, a opção de Sieyès por conectar a força constituinte com a forma política representativa foi essencial aos fins revolucionários, hoje se pode analisar tal interseção como um dos calcanhares da propositura. A análise mais aprofundada desta aresta será efetuada em tópico apropriado na sequência da pesquisa.

Uma outra questão teórica que preocupava o abade era a destinação a que deveria ser conduzida ou em que deveria ser convertida a força constituinte ao término do processo de elaboração do texto jurídico constitucional. Se por um lado tal poder, por apresentar uma natureza metajurídica, estaria acima da Constituição, por outra face seria necessário que o texto constitucional emergisse como ápice de uma ordem jurídico-política, sob pena de não atingir o nível de segurança jurídico-social que o direito propicia e correndo-se o risco de converter o momento pós constitucional facilmente em momento contra constitucional.

Nesta ordem de ideias, surgirá, inicialmente, a diferença entre o poder constituinte e os poderes constituídos, sendo estes últimos os originados e legitimados pela constituição. Para Sieyès, não seriam as forças constituídas que de algum modo teriam o poder de revisar o desenho constitucional, mas sim a própria nação que, pelo mesmo fundamento com que

3 A burguesia revolucionária generalizou aquilo que, de natureza, na ocasião de seu advento, definia apenas um interesse de classe ou uma ideologia (de classe). Assim sucedeu também com a liberdade, a igualdade, a democracia, o Estado de Direito, hipostasiados a todo gênero humano, e aconteceria depois com o poder constituinte da nação, apresentado como único e legítimo, mas trazendo nada menos que o ascendente privilegiado e governante da burguesia, uma classe convertida já em classe dominante. (Bonavides, 2010:144).

promulgou a constituição, teria o poder de revisá-la. A revisão constitucional para Sieyès possuía, assim, um matiz político, não jurídico. (Sieyès, 2014:31).

É cabível afirmar que a leitura da doutrina constitucional pós Sieyés não adotou a tese deste de que o poder revisional estivesse fora do poder constituído, possuindo uma dimensão eminentemente política. A tese era identificada como perigosa na medida em que o abade não deixava claro quando essa vontade da nação era expressa. Já na Constituição francesa de 1791 foi inserido o princípio de que a reforma constitucional seria realizável apenas segundo os meios previstos na própria constituição.[4] A solução encontrada pela doutrina dominante para a localização da força constituinte após a cisão entre poder constituinte e poder constituinte constituído será, pois, a gênese da figura do poder constituinte derivado (Canotilho, 2004:74).

Este será exercido nos termos que a própria Constituição lhe definir. O reconhecimento de uma força política absoluta dentro da moldura constitucional visualiza-se como impraticável, um poder absoluto que queira continuar absoluto não cabe numa constituição (Mendes e Branco, 2012:124). O poder constituinte passa, assim, a estar temporalmente e espacialmente limitado. Os caminhos constitucionais que o poder constituinte derivado pode percorrer são enxergados como limites às autoridades constituídas, nomeadamente aos legisladores (Bonavides, 2010:155), representando um garantia de natureza formal que assegura a preservação dos direitos que as Constituições promulgam. É uma consequência, pois, dos caracteres de rigidez e de supremacia que uma Constituição deve encerrar.

No atual quadro do constitucionalismo, portanto, o poder de reforma só será expresso por caminhos constitucionalmente previstos. No caso brasileiro, a Constituição da República Federativa do Brasil de 5 de outubro de 1988 previu dois mecanismos de reformas constitucionais, a Emenda à Constituição do art. 59, I e a revisão constitucional do art. 3º dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórios (ADCT) Tais modalidades de reforma são, com diferenças particularizadas mínimas, replicadas em quase todas as constituições do mundo ocidental. Expor a diferença entre ambos é senda não essencial no presente recorte.[5]

A impossibilidade de enquadrar a constituinte exclusiva para a reforma política num destes tipos de revisão constitucional ou mesmo numa das espécies de participação direta do povo no exercício de sua cidadania fora um dos argumentos utilizados pela maioria dos juristas

4 Art. 1º, Título VII da Constituiçao francesa de 1791: A Assembleia Nacional declara que a nação tem o direito imprescritível de mudar sua Constituição e, não obstante, considerando que é mais conforme ao interesse nacional usar unicamente, pelos meios previstos na própria Constituiçao, do direito de reformas os artigos cujos inconvenientes hajam sido patenteados pela experiência, decreta que isso será remetido a uma assembleia revisora da forma seguinte (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, [s.d.]).

5 Neste âmbito, importante assentar que o exercício do poder soberano do povo só realiza-se diretamente também em instantes constitucionalmente delimitados. Elas são elencadas no art. 14 da Constituição brasileira e são as vias do sufrágio universal, referendo, plebiscito e projeto de lei de iniciativa popular. Não é necessário muito esforço para afirmar que neste quadro jurídico há uma expressiva redução da amplitude de participação popular direta. Fábio Konder Comparato (2008) nos auxilia nesta tarefa, afirmando que os mecanismos de participação popular no Brasil são de difícil operacionalização, contendo restrições institucionais que praticamente os inviabilizaram nesses quase trinta nos de história constitucional.

para negar a proposta tornada pública pela presidenta Dilma Rousseff em junho de 2012.

Sendo uma trilha não normativamente reconhecida, o caminho da constituinte exclusiva estava proscrito pelo ordenamento jurídico. O Ministro aposentado do Supremo Tribunal Federal Carlos Ayres Britto (*apud* Baliardo e Haidar, 2013) pátrio resumiu a tese ao declarar que "O Congresso não tem poderes constitucionais para convocar uma assembleia constituinte porque nenhuma Constituição tem vocação suicida. [...] Qualquer um que convoque a Constituinte vai fazer à margem da Constituição". Britto (*apud* Baliardo e Haidar, 2013) ainda infirmou a impossibilidade de convocação da constituinte para um tema específico: "O poder constituinte originário é o poder que tudo pode, só não pode o não poder". Em complemento, foi argumentado também a desnecessidade de um processo constituinte para alcançar a reforma política. Assim pronunciou-se o constitucionalista Gustavo Binenbojm (*apud* Baliardo e Haidar, 2013): "O processo [de reforma política] é factível, é alcançável. Por que, se é possível alcançar o resultado desejável no âmbito do Congresso e dentro dos marcos constitucionais em vigor, se instalar uma Assembleia Constituinte?".

2.2. A tensão entre Democracia e Constitucionalismo: limitação da formulação hegemônica

Vislumbramos nas linhas pretéritas a compreensão de que restringir as formas de alteração da constituição é consequência de um pensamento jurídico que enquadra a força constituinte dentro do poder constituído positivado. Mostramos também que tal opção teórica, confeccionada para tentar solver o problema entre a plenitude política do poder constituinte originário e a necessidade de segurança jurídica que deve saltar dos poderes constituídos, não foi uma herança direta da formulação clássica do poder constituinte elaborada por Joseph Emmanuel Sieyès. Fora, isto sim, uma formulação que a dogmática posterior a Sieyès encontrou para transformar aquilo que era um poder essencialmente político em uma categoria essencialmente jurídica.

É imperioso, pois, contextualizar o fenômeno do constitucionalismo enquanto componente do fenômeno da juridicidade, ou seja, do próprio fenômeno jurídico em si.

Com Boaventura de Sousa Santos (2009:121), pode-se compreender a narrativa jurídica como uma histórica disputa entre duas dimensões: a dimensão reguladora e a dimensão emancipadora. No dizer do professor lusitano: "as exigências práticas da regulação estão, assim, subordinadas à experiência racional, que, por sua vez, constitui a procura de uma nova ética política e social ajustada aos novos tempos e aos novos ideais de autonomia e liberdade" (2009:122). Esclarecemos, pois, que o viés regulativo acentua o caráter de autoridade do direito, enquanto o viés emancipador sobreleva sua orientação democrática, no sentido de construída pela comunidade e adequada à efetivação de seu bem estar.

Na cronologia da citada disputa entre as dimensões, Boaventura defenderá que o estado constitucional do século XIX representará uma derrocada do potencial emancipatório do

direito por ajustar a carga ética que ele encerra ao projeto político do capitalismo liberal. O fundamento do próprio estado constitucional, qual seja, a soberania da nação, termina por sequestrada por uma soberania do Estado-nação, dentro de um contexto inter-estatal; a vontade geral é transmutada em razão de Estado. O direito finda convertido em instrumento dócil da construção institucional e da regulação do Estado (Santos, 2009:140). Contudo, não será apenas o fato do projeto liberal arvorar-se do estado constitucional que limitará o potencial emancipatório do direito.

É que, avançando no tracejo histórico da narrativa jurídica, percebe-se que na fase do Estado-Providência, na qual o direito passa a regular dimensões sociais que lhe eram antes estranhas a fim de promover uma dissolução de injustiças, o discurso jurídico ainda apresentará limitações, mesmo que agora de outras matizes. Nesta fase do Estado Social, a impossibilidade do direito conduzir ao bem estar denotará sua banalização (Santos, 2009:149 ss.), passando a ser instrumento negociável dentro de uma comunidade representativa. A regulação do estado de direito a colonizar outras áreas sociais finda não por apresentar uma força efetiva da regulação jurídica sobre estas novas instâncias reguladoras, mas sim por levar a um quadro de ineficácia do direito (Santos, 2009:159).

Se não é propriamente o projeto político que carreia que impede o direito de produzir emancipação, o que levaria o constitucionalismo a fortalecer formas de organização não democráticas, no sentido de não emancipadoras?

Com o constitucionalismo, a organização gregária, em forma de Estado Constitucional, passa não apenas a ter o fenômeno jurídico como uma de suas variáveis de legitimação e sobrevivência, mas transforma o direito no próprio princípio legitimador deste novo modelo de organização social. Canotilho (2004:68) explicita este novo papel que o direito passa a ter para a modernidade ante a reunião das dimensões políticas e jurídicas da sociedade: “Trata-se de explicar como na constituição criada pelo poder constituinte se produz uma nova fixação jurídica da ordem política e, simultaneamente, se compreende a ordem política como uma ordem jurídica”.

As tensões entre o constitucionalismo e a democracia surgirão das consequências deste enxergar o fenômeno político como ordem jurídica. O direito passa a ser caracterizado e delimitado eminentemente em sua dimensão estatal, implicando numa despolitização do Estado e uma hiperpolitização do direito (Santos, 2009:142).

Nesta ordem de ideias, pensar a reforma do estado enquanto meio de adequá-lo às necessidades sociais reais passa a ser uma tarefa a ser praticada necessariamente em termos jurídicos. Da mesma forma, a alteração do projeto político, ético e cultural contido no direito só será factível com uma mudança a partir do Estado.

O ponto a perscrutar passa então a ser por que as mudanças possibilitadas no estado e no direito, pelo estado e pelo direito não se mostram suficientes à produção de uma sociedade

emancipada, democrática. Passa-se a questionar se o modelo do dito estado constitucional democrático de direito é suficiente para atender os anseios soberanos do povo.

Quando Sieyés e os revolucionários franceses viram o nascimento de um novo modo de produção e um desarranjo entre aqueles que detinham o poder político e os que produziam e detinham o poder econômico, a preocupação desse teórico foi garantir que a sociedade política moderna representasse adequadamente as estruturas sociais e econômicas de um período que nascia (Negri, 2002:308).

O estado representativo aparecerá, pois, como siamês do estado constitucional. Como já visto, nas democracias constitucionais representativas a representação pode ter também outra denominação, a de poder constituinte derivado. Isto significa que a potência política que conforma o Estado de forma ilimitada, autônoma e originária, tem confinada a sua capacidade de modificação da estrutura política aos limites dos titulares da representação. Este confinamento é pontuado por Negri (2002:9 ss.), como símbolo dos paradoxos que a ordem jurídica encerra, indicando que a ideia de poder constituinte torna-se pré formada, quando originalmente ela fosse concebida como formadora do direito.

Havia até certo tempo, em verdade, uma dificuldade da doutrina em admitir este condicionamento do poder constituinte à representatividade, ou seja, ao poder constituinte derivado. É o que analisa o prof. Alexandre Bernardino Costa (2014) ao demonstrar que se antes abominava-se o uso da expressão poder constituinte derivado, por esta explicitar uma contradição extrema na natureza do poder constituinte, hoje em dia a expressão já caminha sem constrangimento na teoria constitucional.

O estágio atual da democracia representativa é de completa descrença em suas capacidades de ser democrática e produzir democracia. Em todas as latitudes, é fenômeno marcado pelo distanciamento entre eleitores representados e candidatos e partidos eleitos, aliado à concentração de poder (Aieta, 2006:9). Caracterizada, igualmente, pela prevalência de uma política de composições sobre aspectos ideológicos (Sartori, 2003:104 ss.).

Negri identificará poder constituinte como democracia, mas não democracia no sentido representativo. Democracia como uma forma de atuação ativa política de homens e mulheres que lhe permitam transformar as desigualdades do mundo que as rodeiam. O poder constituinte se apresenta como capacidade de construção de um espaço totalmente novo, de um espaço redefinido pela política conquistado pela atividade de fundação da emancipação política, e o faz em termos universais (Negri, 2002:225). Este poder democrático não pode ser institucionalizado, como faz o estado constitucional ao somente ler a democracia dentro da representatividade, devendo existir como práxis de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma práxis livre (Negri, 2002:37).

O essencial a reter do paralelismo ou quase sinonímia que Negri cria entre poder constituinte e democracia é o fato de que estes dois conceitos – ou um só – não podem ser expressos

somente em dimensões jurídicas. Para que o potencial emancipatório da democracia de fato se materialize, o vocabulário jurídico deve sair do estado de direito, sem que esta saída necessariamente constitua uma falência da narrativa jurídica para a constituição da sociedade humana. Voltando com isto em Boaventura de Sousa Santos, temos que tal conciliação não é tangível, contudo, antes de um des-pensar o próprio estado e o direito. O des-pensado conceito de estado passa por entendê-lo não como uma separação do governante e do governando, mas, a partir da recuperação de sua semântica primitiva, concebê-lo como a comunidade no seu todo, inexistindo uma diferenciação entre poder do estado e do cidadão, onde cada um destes só exista na medida do outro (Santos, 2009:175). O des-pensar o direito passará, por sua vez, pela reconciliação do direito com a e atuação política, que faremos a partir do referencial de Roberto Lyra Filho e Enrique Dussel.

3. O PODER CONSTITUÍDO EM CONSTITUINTE E O PODER CONSTITUINTE APÓS CONSTITUÍDO

3.1. Um caminho não constitucional para uma constituinte soberana?

Vemos ao longo do desenvolvimento do poder constituinte um elemento que envolve as ciências humanas, o discurso ideológico. A categoria da ideologia se apresenta de forma bastante controvertida, o sentido que toma aqui é o propriamente marxiano em que, através dele, se promove uma inversão da realidade na qual os fundamentos se apresentam como fundantes, necessária para permitir a petrificação no tempo das sociedades propriamente históricas que põe em cheque a sua origem e percebem o caráter ambíguo da realidade (Chauí, 2007:27).

Percebe-se que a ideologia representa uma negação da historicidade da sociedade, para assim tornar estável a realidade e estabelecer as bases para a conservação das coisas tal como estão, e, assim, petrificá-la nos seus vícios e virtudes. Para isso o discurso se destaca da realidade, para que as suas contradições não sejam expostas e não possam romper com a paz que se oferece às classes que se beneficiam dos privilégios garantidos nessa sociedade histórica.

Para manter a estabilidade de uma ordem, a ideologia precisa negar a capacidade humana de agir no mundo, a característica própria das sociedades históricas, na qual o trabalho, em seu sentido marxista, é o único elemento capaz de construir a história, reforçando assim a alienação. Esse discurso tem seu momento prático da política no direito, isto é, na fetichização do poder[6] e na cisão forçada entre o social, o político e o jurídico. O discurso que fundamenta a ciência jurídica clássica, e por consequência, a teoria constitucional clássica, insere o Direito em uma esfera externa ao social e ao político (Chauí, 2007:29), por isso, quando trata do poder constituinte, ou o torna mediado pelo poder constituído, pelas estruturas de poder

6 A fetichização do poder, conforme descrição de Enrique Dussel, se dá no momento em que ele se torna auto-referente, em que o poder toma suas decisões pela sua própria vontade e não pela base que o sustenta (Dussel, 2007:45).

estabelecidas, ou o desloca completamente do campo jurídico.

As categorias de análise da realidade da ciência jurídica clássica das principais linhas teóricas não são capazes de lidar com tais contradições,[7] que permitem o caráter histórico do sistema, por tentarem a todo custo neutralizá-las, e por esse mecanismo retiram do direito toda a sua dinamicidade, esgotando toda a potência do poder constituinte que repousa na sociedade.

Vejamos: o positivismo realiza um redução do direito à ordem estabelecida, todo o fenômeno jurídico é estabelecido como auto-referente, a legitimidade do ordenamento está posta nele mesmo, e as transformações da ordem são só possíveis se seguirem as regras postas (Lyra Filho, 1995:33). No auge dessa doutrina, todo o direito encontra seu requisito de legitimidade e validade em outra norma. Com o positivismo o Direito se esquiva de discutir a origem do poder e como ele se exerce, se limitando a funcionar como técnica de ordem social (Lyra Filho, 1995:37), esse poder se presume legítimo pelo fato de estar em exercício.

O jusnaturalismo, por sua vez, estabelece como fundamento do Direito a natureza das coisas, e tal fundamento retira todo o caráter dinâmico da sociedade histórica (Lyra Filho, 1995:43). De todo modo, essa doutrina repousa em ideias imortais o conteúdo primeiro do direito, em uma dimensão supra-social que ao se materializar se apresenta no direito positivo, o substrato do direito em hipótese alguma toca o social, as mobilizações sociais, mais as ideias abstratas.

Por trás de toda a discussão acerca do poder constituinte está a relação entre o Direito e a Política. A política, se constitui, na relação entre os sujeitos do mundo, dos homens e mulheres, enquanto agentes integrantes de uma dada sociedade que funciona em um todo onde cada um exerce determinada tarefa no dia-a-dia da produção material da subsistência (Dussel, 1980:74).

É a partir dessa intervenção no mundo, na política ou em outra esfera, que o homem e a mulher exercem o seu poder constituinte da realidade. Em Maquiavel o princípio constituinte já aparece como fruto da práxis humana com desejos ora convergentes, ora divergentes, e ele se forma em meio à mutação, tem, portanto caráter absoluto que só encontra o seu sujeito adequado, segundo a interpretação negriniana, na multidão (Negri, 2002:127). Negri, a partir da formulação de Maquiavel, trata de identificar o sujeito do poder constituinte: a multidão. O que aparece em Negri como multidão, aparece em Dussel como povo, mas em uma categoria mais concreta, “um ator coletivo, não essencial nem metafísico, mas sim conjuntural [...]” (Dussel, 2007:102).

Para compreender melhor esse sujeito do poder constituinte, o povo, é necessário adentrarmos mais um pouco na formulação de Enrique Dussel. As instituições, *potestas*, em Dussel, uma das dimensões do poder político, surgem para tornar factíveis as decisões da comunidade, *potentia*, é ela a última instância de soberania uma vez que a política, a vida

7 As contradições a que se refere são as próprias da realidade política e social dos homens e mulheres, entre eles a divergência de interesse entre classes, ou mesmo os processos de contestação da ordem.

em comunidade, se apresenta como forma de tornar a reprodução da vida possível, não como uma opção individual, mas como uma necessidade prática de produzir as condições de sobrevivência dos homens e mulheres, uma comunidade comunicativa capaz de produzir consensos (Dussel, 2007).

As instituições elaboradas pelo sistema político, a *potestas* apresentada por Dussel, são concretas, existentes nas sociedades históricas divididas em classe, nela, produzem efeitos negativo, dissensos. "[...] Para uma política realista crítica, as instituições são necessárias, embora nunca perfeitas; são entrópicas e por isso, sempre chega o momento em que devem ser transformadas, trocadas, aniquiladas" (Dussel, 2007:61). O povo se constitui enquanto sujeito conjuntural quando percebem a sua condição de outro e produzem um consenso crítico, a *hiper-potentia*, e se lançam em uma ação política que consegue abarcar um grande número dos outros do sistema político (Dussel, 2007). Nesse esquema trazido por Dussel, está estabelecido como se dá de fato o poder constituinte, a capacidade de a sociedade transformar a sua esfera política e social ocorre a despeito da vontade do constitucionalismo.

Tal concepção vai ao encontro da formulação lyriana de direito e confronta as ideologias jurídicas do positivismo e do jusnaturalismo, nos apresentando uma possibilidade de reconhecer o caráter aberto do poder constituinte aos estabelecer como síntese jurídica não a norma, não a ideia, mas toda a realidade social, a totalidade do processo dialético que envolve a geopolítica internacional, a infra-estrutura e toda a super-estrutura, configurando a síntese jurídica. "Seus critérios [da síntese jurídica], porém, não são cristalizações ideológicas de qualquer 'essência' metafísica, mas o vetor histórico-social, resultante do estado do processo" (Lyra Filho, 1995:78). Toda a dinamicidade e a mobilidade do direito e da sociedade é reconhecido uma vez que "a síntese não está por cima ou por baixo, num esquema prévio ou posterior, mas dentro do processo, aqui e agora" (Lyra Filho, 1995:78).

Desse modo, o critério de legitimidade de transformações na estrutura institucional não repousa no cumprimento de procedimentos previamente estabelecidos pela *potestas*. O poder constituinte não obedece a procedimentos, sua manifestação se dá em determinadas conjunturas em que se é possível realizar transformações na sociedade. A assembleia constituinte tem sua legitimidade no próprio processo que a forja e não se enquadra em categorias da constitucionalidade ou inconstitucionalidade, seu terreno é outro, mais complexo, o da totalidade da realidade social.

Isto posto, acreditamos ter condições de responder se é possível a convocação de uma constituinte exclusiva para reforma política. A concepção de poder constituinte adotada irá enxergá-lo como potência absoluta e temporalmente ilimitada, vez que condenada estará a existir enquanto os homens e mulheres exerçam sua atividade social e política no mundo, transformando e sendo transformados.

Esta concepção modificará a própria concepção de direito, que não mais terá por síntese a

norma, mas sim deve ser entendido em sua totalidade, como síntese regulativa e emancipativa das relações totais da sociedade. Esta nova concepção de direito não descarta a norma, mas vai para além da mesma, enxergando o seu processo de formação e aí alocando a legitimidade e o cerne do discurso jurídico. É por isso que se pode dizer que a assembleia constituinte exclusiva não necessita de uma prévia norma que a preveja. Sua legitimidade estará garantida desde que a manifestação do processo histórico dos sujeitos sociais avalize-a como adequada a condução da sociedade ao seu bem estar. Assim, à pergunta sobre a constitucionalidade da constituinte exclusiva, responde-se negativamente; no entanto, à perquirição sobre a possibilidade jurídica deste mesmo fenômeno, responde-se positivamente.

3.2. A auto-limitação do poder constituinte: a possibilidade de uma constituinte exclusiva.

Passamos a segunda indagação, que pergunta quanto a impossibilidade de que a Constituinte versasse sobre uma temática específica. Argumento que pode ser sintetizado na afirmação já mencionada do ministro aposentado do Supremo Tribunal Federal, Carlos Ayres Britto (*apud* Baliardo e Haidar, 2013) "o poder constituinte originário é o poder que tudo pode, só não pode o não poder".

Neste ponto, o rebate as críticas da concepção hegemônica é passível de ser encontrado nas próprias influências doutrinárias hegemônicas sobre o tema. Veja-se. Robert Alexy, ao tratar sobre os temas que podem/devem constar dentro de uma carta constitucional, vaticina sobre a impossibilidade de um artigo de força constitucional que preceitue um direito que a comunidade política condene. O autor fala de uma assembleia constituinte que tivesse adotado como artigo primeiro da constituição o enunciado: X é uma república soberana, federal e injusta. Uma tal situação não caracterizaria, segundo Alexy, um erro técnico ou convencional, mas sim uma contradição performativa na medida em que violaria a pretensão de justiça que existe em qualquer constituição (Alexy, 2005:38), que, por sua vez, cristaliza a pretensão de justiça de determinada comunidade.

A doutrina constitucional majoritariamente rechaça a possibilidade do poder constituinte ser exercido de forma absolutamente incondicionada. Anota-se que o poder constituinte não se exerce num vácuo histórico-cultural (Canotilho, 2004:66), e sua essência não poderá de maneira nenhuma fugir da existência do processo histórico que o subjaz. É dizer, a afirmação do componente histórico dialético na conformação do poder constituinte é a negação de que ele possa possuir uma essência incondicionada[8]. O caráter ilimitado deve ser compreendido, portanto, somente em relação a amarras de matizes jurídicas oriundas de momentos pré-constitucionais, havendo limitações políticas inerentes a atividade constituinte (Mendes e Branco, 2012: 126).

8 Pressupõe-se que na tradição jurídica ocidental as mudanças não ocorreram ao acaso, mas são processadas por reinterpretações do passado, para atender a necessidades presentes e futuras. O direito não evolui simplesmente; ele tem uma história. Ele conta sua história. A historicidade do Direito está ligada ao conceito de superioridade em relação às autoridades políticas. O corpo do direito em movimento é considerado por alguns- apesar de que não por todos, ou mesmo pela maioria - como ligado ao próprio Estado (Berman, 2004:20).

Em termos análogos, Paulo Bonavides relembra que o poder constituinte não é um poder meramente factual. Sua expressão material vem necessariamente acompanhada de uma carga valorativa, não sendo só um fenômeno no plano dos fatos, mas sim um fato acrescido de valor, e um valor historicamente construído e limitado. (Bonavides, 2010:138)

Esta limitação política que a carga valorativa do direito o concederá significa também que o novo ordenamento jurídico que surge da ação de um poder constituinte nunca é ele totalmente inovador. Mesmo as revoluções, que representariam a atuação do poder constituinte em sua totalidade, e não ante uma questão política específica, não ensejaram uma erosão completa de uma ordem jurídica e a fundação de uma nova. É o que explica Berman (2004:42), ao pontuar que as ordens jurídicas pré-revolucionárias acabam absorvendo muitos aspectos da ordem pré-revolucionária, ainda que em sua essência os valores elevados ao topo dos ordenamentos mudem, as grandes revoluções transformam a tradição jurídica nelas permanecendo.

Há, por fim, mais um argumento contrário à tese da impossibilidade da constituinte tratar sobre um tema específico. Pereira (2014) nos lembra que as instituições democráticas fora do âmbito estatal, como a imprensa, realizam um importante papel de controle sobre o âmbito da mudança política proposta. Do mesmo modo, confia na atuação da tripartição dos poderes como mais uma etapa que uma exarcebação das funções constituintes teria de superar, ou seja, atores jurídicos (poderes instituídos) e político institucionais (imprensa) exerceriam, como todos os dias exercem, força política para impedir a dissolução dos limites político da constituinte exclusiva.

4. A CONJUNTURA BRASILEIRA

4.1. Por que a Constituinte Exclusiva para Reforma Política é uma via estratégica?

Em solo brasileiro, Junho de 2013 foi um período de intensas manifestações. O que começou contra o aumento de passagem em várias cidades do país se transformou em luta por diversas outras pautas como saúde pública, educação, mobilidade urbana e contra o sistema político atual (Singer, 2013). Algumas pesquisas de opinião foram realizadas por agências nacionais que nos permitem ter um retrato melhor sobre as bandeiras que eram levantadas. Nessas pesquisas realizadas pelo IBOPE com os manifestantes de junho apresentaram que 65% dos entrevistados tinham como motivo de protesto o ambiente político de forma genérica (contra a corrupção, necessidades de mudanças, insatisfação com governantes em geral, insatisfação com políticos em geral, etc.), 83% não sentia representado por algum político brasileiro e 89% por nenhum partido político (CNT-IBOPE Inteligência, 2013).

De alguma forma as manifestações tocavam na necessidade da reforma do sistema político brasileiro, mesmo que a reivindicação primeira não se apresentasse como ela. Junho de 2013 foi um sintoma pontual de um problema vivido pelo Brasil e por outros países latino-

americanos de descrença generalizada na política, de crise de representatividade tudo isso causado por um sistema político auto-referente. A reforma do sistema política é uma solução possível para as demandas populares que tomaram as ruas brasileiras em 2013, por isso a Presidenta Dilma Rousseff foi à rede pública propor a realização de uma constituinte exclusiva para a reforma política. Mas por que uma assembleia constituinte?

Dussel prossegue realizando o seu diagnóstico do sistema político latino-americano. Ele encontra na *potentia* o principal sustentáculo do poder e indica que "o sujeito coletivo primeiro e último do poder, e por isso soberano e com autoridade própria ou fundamental, é sempre a comunidade política, o povo" (Dussel, 2007:31). Mas sua formulação não nega a necessidade das instituições, uma vez que a comunidade tem apenas potência de poder político, o momento prático do exercício desse poder é o das instituições fixadas, da *potestas* (Dussel, 2007:31).

Sendo a comunidade política o principal sujeito do poder, a *potestas*, os representantes nas instituições, exercem o poder de forma obediencial, delegada. Para Dussel, um sistema político se corrompe quando o poder é exercido sem o cumprimento desse mandamento (Dussel, 2007:39). A partir da fetichização do poder, e do processo de corrupção do poder indicados por ele, se materializa a resposta dos manifestantes brasileiros que expressava a não representatividade dos políticos de seu país. A partir desse diagnóstico, a necessidade da estrutura do sistema político brasileiro resta clara, e como poderia ser realizada pelos mesmos sujeitos que exercem a *potestas* nas instituições políticas do país? A partir de um sistema que já se encontra fetichizado? Corrompido?

Nesse sentido 242 organizações políticas brasileiras decidiram realizar um Plebiscito Popular pela Constituinte Exclusiva e Soberana do Sistema Político, com presença de comitês populares em todos os Estados do país com o objetivo de viabilizar a reforma do sistema político. Uma ação política, manifestação do poder constituinte vivo no processo histórico, que terá ou não êxito não pelo cumprimento de procedimentos, mas pela sua capacidade de trazer mais setores para uma proposta mais global de ação política.

5. Conclusão

O poder constituinte em sua natureza é um princípio aberto, absoluto, se realiza cotidianamente no seio da sociedade e tem como titularidade um sujeito coletivo conjuntural, sua manifestação se dá no processo histórico e não pelas previsões da arquitetura constitucional. A ordem possui uma tensão inerente a si, que oscila entre a segurança e a mudança, a crença que o direito estava traindo suas próprias finalidades fora sempre o mote dos movimentos de luta por direitos. As revoluções fazem-se, pois, lutando pelo direito enquanto justiça, não contra o direito. A descoberta deste marginal conceituação do poder constituinte nos foi suficiente para responder à pergunta sobre a viabilidade ou não da convocação de uma Assembleia Constituinte Exclusiva pela reforma política.

As instituições e o direito se modificam no processo histórico quando as condições materiais assim exigem, e a rigidez constitucional não pode ser pretexto para impossibilitar modificações necessárias. Se o processo histórico pode conduzir à superação de uma norma constitucional, ele ao mesmo tempo serve de limite à forma como esta superação irá ocorrer. Fora o aprofundamento deste argumento que nos levou à conclusão de que é possível sim que uma assembleia constituinte discuta e decida sobre uma temática específica.

A possibilidade de realizar uma reforma política dentro das atuais regras do jogo, por dentro do atual sistema político, só consegue ser defendida se for pensada de forma abstrata. De fato, há procedimentos que permitem a modificação pontual do sistema político brasileiro, mas pouco se avança a discussão por dentro dos poderes constituídos. A conjuntura brasileira pede por mudanças, no entanto de fato não está definido que ela se realizará por uma assembleia constituinte, através dela se permite pensar reformas que não estejam submetidos à lógica privatista do atual sistema político. Está dada a possibilidade jurídica de tal proposta, cabe agora às mobilizações populares, à *potentia*, à comunidade brasileira de fato decidir se a conjuntura é constituinte ou não.

6. Referências Bibliográficas

Aieta, Vânia Siciliano (2006), *Mandato eletivo*. E*studos em homenagem ao professor Siqueira Castro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris. [3.ª ed.].

Alexy, Robert (2005), *La Institucionalización de La Justicia*. Granada: Editorial Comares. [1.º ed.].

Baliardo, Rafael e Haidar, Rodrigo (2013),"Constituinte Exclusiva é desnecessária e perigosa", *Conjur*. Consultado a 14.05.2014, em http://www.conjur.com.br/2013-jun-24/constituinte-reforma-politica-desnecessaria-perigosa

Berman, Harold (2004), *Direito e Revolução. A formação da tradição jurídica ocidental*. Tradução: Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos. [1.ª ed.].

Bonavides, Paulo (2010), *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros. [25.ª ed.].

Canotilho, Joaquim José Gomes (2004), *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina. [7.ª ed.].

Chauí, Marilena (2007), "Crítica e ideologia", *in* Marilena Chauí, *Cultura e democracia*. *O discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 26-48. [12.ª ed.].

CNT-IBOPE Inteligência (2013), "Pesquisa de opinião pública sobre as manifestações". Página consultada a 09.06.2014, em http://www.ibope.com.br/pt-br/noticias/Documents/JOB_0948_BRASIL%20-%20Relatorio%20de%20tabelas.pdf.

Comparato, Fábio Konder (2008), "O direito e o avesso constitucional". *Le Monde Diplomatique*

Brasil. Consultado a 12.06.2014 em http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=393.

Constituição da República Federativa do Brasil de 05 de outubro de 1988. Diário Oficial da União de 05 de outubro de 1988 - Seção 1. Senado Federal. Brasília.

Costa, Alexandre Bernardino (2014). "O desafio do poder constituinte", *in* Luiz Otávio Ribas (org.), *Constituinte exclusiva. Um outro sistema político é possível*. São Paulo: Expressão Popular, 115-123. [1.ª ed].

Dussel, Enrique (2007), *20 teses de política*. Tradução: Rodrigo Rodrigues. São Paulo: Expressão Popular. [1.ª ed.].

Dussel, Enrique (1980), *Filosofia da libertação na américa latina*. Tradução: Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola. [1.ª ed.].

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais [s.d.], "Constituição Francesa de 1791". Consultada a 06.06.2014, em http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/const91.pdf.

Lyra Filho, Roberto (1995), *O que é direito*. São Paulo: Brasiliense. [17.ª ed.].

Malberg, Carré de (1922), *Contribuition a la Théorie Generale de l'État*. Paris: Sirey. [2ª ed.].

Mendes, Gilmar Ferreira e Branco, Paulo Gustavo Gonet (2012), *Curso de Direito Constitucional.* São Paulo: Saraiva [7ª ed.].

Negri, Antonio (2002), *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidades*. Tradução: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A. [1.ª ed.].

Pereira, Thomaz H. Junqueira de A (2014). "Constituinte Exclusiva mostra tensões entre direito e política", *Conjur*. Consultado a 06.06. 2014, em http://www.conjur.com.br/2014-mai-24/ideia-constituinte-exclusiva-mostra-tensoes-entre-direito-politica.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez editora. [7.ª ed.].

Sartori, Giovanni (2003), *Ingeniería constitucional comparada*. México: FCE. [3.ª ed.].

Sieyès, Emmanuel Joseph (2014). *O que é o terceiro Estado?* Versão eletrônica, Consultado a 21.04.2014, em http://olibat.com.br/documentos/O%20QUE%20E%20O%20TERCEIRO%20ESTADO%20Sieyes.pdf.

Singer, André (2013), "Brasil, junho de 2013, classes e ideologias cruzadas", *Novos Estudos - CEBRAP*, 97, 23-40. Consultado a 29.09.2014, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000300003&lng=en&tlng=es. 10.1590/S0101-33002013000300003.

Tradições culturais remanescentes no Vale do Jaguaribe: Desafios da preservação da cultura

Thiago Sousa Felix[1]
Maria Tatiana de Lima Rocha[2]

Resumo

As manifestações culturais atravessam um inusitado paradigma: preservar as tradições formuladas localmente com as inovações da globalização. O trabalho aborda a diversidade cultural do Vale do Jaguaribe, região do estado do Ceará e sua posição no cenário brasileiro. Desse quadro emerge: Pastoril, Congada, Bumba-meu-Boi, Literatura de Cordel. Essas manifestações dão lugar às novas expressões como grupos de teatro e de danças juninas. A pós-modernidade sugere outras formas de agrupamento e formação identitária, menos sociável e mais individualizado. A televisão e internet se tornam espaços de massificação com a indústria cultural. O Estado, por meio da educação pública, é limitado para fazer o cidadão fruir sua cultura. Coloca-se como desafio harmonizar a existência da produção cultural local com os interesses do mercado globalista no sentido de garantir aquele espaço de expressão.

Palavras-chave: cultura popular; Vale do Jaguaribe; globalização; indústria cultural; manifestações artísticas.

Abstract

Cultural manifestation cross an unusual paradigm: preserving traditions formulated locally with the innovations of globalization. This paper addresses the cultural diversity of the Jaguaribe Valley, region of the state of Ceará, and its position in the Brazilian scenario. From this framework we find: Pastoril, Congada, Bumba-meu-boi, Cordel Literature. These manifestations give place to newexpressions such as theater groups and joanine festivities. Postmodernism suggests other less sociable and more individualized kindsof grouping and identity formations. Television and Internet become spaces of massifications with the cultural industry. The State thtough public education, is limited to make citizens to enjoy their culture. It becomes a challenge to harmonize the existence of local cultural prodution with the interests of the globalist market in order to ensure that space of expression.

Keywords: popular culture; Valley Jaguaribe; globalization; cultural industry; artistic manifestations.

Resumo

Manifestaciones culturales cruzan un paradigma inusuales: la preservación de las tradiciones formuladas a nivel local con las innovaciones de la globalización. La obra aborda la diversidad cultural de la región Jaguaribe valle del província de Ceará y su posición en el escenario brasileño. Este marco nos encontramos con: Pastoral, Congada, Bumba-meu-Boi, Cordel Literatura. Estos acontecimientos dan lugar a nuevas expresiones tales como grupos de teatro y danzas hoguera. El postmodernismo sugiere otras formas de agrupación y formación de la identidad menos sociable y más individualizada. La televisión y la Internet se convierten en espacios de industria cultural de masas. Surge como un desafío de armonizar la existencia de la producción cultural local con los intereses del mercado globalista para garantizar que el espacio de expresión.

Palabras clave: cultura popular; Valle del Jaguaribe; la globalización, la industria cultural; manifestaciones artísticas.

---

1 Psicólogo, psicoterapeuta. Especialista em Docência do Ensino Superior (UFC). Mestrando do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará. Pesquisador e autor de trabalhos sobre cultura, manifestações populares, dentre outros.

2 Graduada em Educação Física; Mestranda em Ciências do Desporto pela Universidade Trás dos Montes e Alto Douro - UTAD; Professora de Graduação em Educação Física das disciplinas Ritmo, Folclore, Dança, Ginástica e Didática. Colaboradora do grupo Oficarte Teatro e Cia; Brincante do Pastoril D. Vilma.

Introdução geral

Discutir a cultura é sempre uma tarefa estimulante ao mesmo tempo que árdua, pois complexa. Esse artigo visa refletir algumas questões da cultura, notadamente da cultura popular. Toma-se como modelo de interesse ou estudo de caso a cultura em suas manifestações no Vale do Jaguaribe, região sertaneja situada no estado do Ceará, Brasil.

Inicialmente é relevante destacar a diversidade e magnitude que o conceito cultura abrange e contempla. Nesse caso o que interessa é situar uma concepção ampla, não aquela definição clássica que contrapõe cultura à natureza. Mas a cultura como produto dos encontros humanos sejam eles tomados nos aspectos de mestiçagem como refere Edgar Morin, hibridização (Canclini,2013) e colonização (Bhabha, 2006) ou de transformação (Hall, 2008).

O conceito alude "a aspectos da tecnologia (técnicas de trabalho, procedimentos de cura, etc) e de conhecimento do universo". Enquanto cultura popular enfatiza "as formas artísticas de expressão (literatura oral, música, teatro, etc) e tende a pensar os eventos no passado, como algo que foi ou que logo será superado; e pensa-os no futuro, "vislumbrando neles indícios de uma nova ordem social". (Arantes, 1985:8 ss)

Colocada essa definição, na sequência, observa-se os níveis de manifestação em que a(s) cultura(s) se expressa(m). Do plural destacado entre parênteses por se tratar da realidade brasileira que, de culturas locais, está integrada a culturas regionais mais amplas. Fazendo parte de uma zona geográfica comum que, por sua vez, colore com tons próprios o grande corpo da cultura brasileira, constituída assim durante milênios de movimentações humanas: alguns séculos de colonização europeia e, posteriormente, o trânsito de sujeitos oriundos de todos os continentes da Terra.

Desse universo de culturas e manifestações locais o que interessa refletir são as tradições locais ressaltando o que vem a ser consuetudinário a um povo tomado em suas particularidades.

A manifestação artística popular será posta em questão a partir do recorte atual em que se encontra com as inovações tecnológicas, com o consumismo e outras marcas de um mundo capitalista e global. Dentre os questionamentos um específico: qual o impacto das tecnologias no futuro das tradições culturais locais?

Desde o conceito de cultura popular forjado pela antropologia cultural, o debate perpassa transversalmente temas e campos tão variados quanto a psicanálise, a teoria da complexidade, a história, o direito, a sociologia, a psicologia, a filosofia, a dialetologia. A abrangência temática justifica essa gama de áreas e metodologias, culminando com a explanação sobre aspectos culturais e folclóricos específicos da região jaguaribana.

Caracterizar uma cultura inclui destacar elementos inerentes ao seu desenvolvimento histórico e diversidade de expressões.

O presente texto apresenta um sumário dos principais eventos culturais que vem aglutinando artistas, pensadores, amantes das manifestações artísticas e público em geral na zona em estudo. Nesse ponto o texto ganha importância historiográfica por garantir o registro dessas manifestações raramente catalogadas e analisadas pelos cientistas sociais.

O conceito de cultura, cultura popular e indústria cultural

Antes de entrar propriamente na descrição dos elementos particulares da cultura popular da região jaguaribana, o texto levará a uma variada literatura que reflete a diversidade conceitual de cultura. Desde já se enuncia que dentre a cultura (entendida como arte), a ciência e a filosofia existem fissuras onde o homem produz subjetividade.

Pogodda (2014:155) afirma que: "A cultura não se revela em ações e sistemas de crenças individuais, mas sim na partilha de similaridades e padrões que se observam dentro de um mesmo grupo". Para essa autora estudar uma cultura significa destrinçar padrões comuns nas interações sociais.

O conceito de cultura é dinâmico e se modifica conforme as influências do contexto geográfico, econômico e político. Quando se trata especificamente de cultura popular entende-se que

> está longe de ser um conceito bem definido pelas ciências humanas e especialmente pela Antropologia Social, disciplina que tem dedicado particular atenção ao estudo da cultura". São muitos os seus significados e bastante heterogêneos e variáveis os eventos que essa expressão recobre. (Arantes, 1985:7 ss)

Vieira (2006) apresenta um sistema social constituído de quatro subsistemas principais: "o biológico (aquele que elabora sistemas voltados para a permanência biológica, como a área de saúde, nutrição, etc); o cultural (o que inclui, além de todas as fontes de cultura, o sistema educacional); o econômico e finalmente o político." (Vieira, 2006:18). O sistema cultural, figuraria como o mais fundamental, no sentido de garantir a permanência dos demais. Explicita o autor:

> Parece-nos óbvio que é a cultura, incluindo todo o sistema educacional, que pode produzir autonomia necessária para produzir material humano, que possa efetivamente criar e gerenciar a complexidade dos outros subsistemas. Só podemos falar de sobrevivência biológica se falarmos de médicos, de enfermeiros, de nutricionistas, psicólogos e psicanalistas. enfim, terapeutas de maneira geral, bem formados. O mesmo se aplica aos outros subsistemas, quanto à economistas, professores, homens públicos... todos os profissionais que sejam capazes de elaborar complexidade. (Vieira, 2006:18 ss)

É da competência do setor educacional trabalhar em várias estratégias e linhas de ação, inserindo "a cultura popular tradicional nas disciplinas educativas, ao mesmo tempo contando com a colaboração dos que portam essa cultura, como artesãos, dançadores, instrumentalistas, cantadores etc." (Ribeiro, 1980:35ss)

Esse entendimento, apesar de garantido na Constituição Federal Brasileira e em outros instrumentos jurídicos, o Estado brasileiro, e especificamente a educação pública, encontram limitações para fazer os cidadãos conhecerem sua própria cultura (Rocha e Felix, 2012). Ao contrário, muitas vezes, contribui para uma padronização imposta ou uma representatividade simplista quando define elementos regionais isolados como representativos do todo nacional. A autora, oportunamente, descreve os diversos usos do folclore na medicina, na economia. No caso da educação

> pode e deverá servir-se, quer no nível universitário, para a formação teórico-prática [...], para o enriquecimento do conteúdo programático e sua adequação à realidade nacional. Em um e outro caso, deve a sua metodologia, de acordo com os princípios das Nações Unidas, contidos na política cultural da Conferência de Bogotá (1978), ser encaminhada à descolonização cultural, pela fixação do modelo nacional (Ribeiro, 1980:33ss)

Surge uma solução e um desafio ao mesmo tempo: como criar um modelo nacional necessário a certa coesão social respeitando as particularidades das culturas locais?

O Brasil que tem um pacto federativo de gestão pública, desde a Proclamação da República em 1889, apresenta um poder central forte (poucas vezes intermediado por períodos com mais autonomia para os estados) que uniformiza as políticas para todos os estados. Muitas vezes sem distinguir suas particularidades. Esse modelo centralizador que reivindica um padrão de cultura nacional ganha força durante o Estado Novo, período que teve à frente o presidente Getúlio Vargas (Barbalho, 1998).

O antropólogo argentino Nestor Canclini (2013) analisou os processos de modernização cultural nos países da América Latina identificando os processos deficitários de atuação dos estados nacionais. Ao longo de sua obra situa como os processos de rápida urbanização, massificação e que se dispõe a uma oferta simbólica heterogênea renovada por interação entre o local, as redes nacionais e transnacionais de comunicação.

No Brasil esse fenômeno contribui para integração ao tempo que para padronização da nossa cultura nacional é com certeza a mídia "teleguiada" a partir do que se habituou chamar "eixo Rio - São Paulo", ou seja, as grandes empresas de comunicação de massa situadas na região sudeste do Brasil.

Henrique José da Silva (1913-2008), poeta popular jaguaribano, por exemplo, deve à aquisição

do aparelho de televisão e ao hábito de o assistir, parte de sua produção de literatura de cordel. Além dos acontecimentos locais que formam seu material no começo da produção escrita, temas de repercussão nacional como a morte do Presidente Tancredo Neves e a eleição do Presidente Fernando Collor (Silva, 2011), para citar casos da crônica política, foram registrados em sua obra poética.

Soma-se ao desafio de resistir aos apelos de padronização de uma cultura nacional, o assédio cada vez mais *presentificado* por meio das tecnologias como a televisão - com canais por assinatura - e aparelhos com acesso à *internet* (computadores, mas também celulares, *tablets* e *smarphones*). Pois esses recursos referem uma cultura globalizante que visa criar mercados, pois estimula o consumo de bens culturais transnacionais.

A noção de indústria cultural criada por Theodor Adorno (2002) é relevante e deve ser pontuada tendo em vista o impacto da lógica capitalista de produção aplicada aos bens culturais. Os produtos da indústria cultural (filmes, *clips*) teriam um impacto no comportamento de consumo, mas também na psique do indivíduo:

> Eles são feitos de modo que a sua apreensão adequada exige, por um lado, rapidez de percepção, capacidade de observação e competência específica, e por outro é feita de modo a vetar, de fato, a atividade mental do espectador, se ele não quiser perder os fatos que rapidamente se desenrolam à sua frente. (Adorno, 2002:10)

A cultura de massa que é um fenômeno contíguo à indústria cultural exerce papel específico na sociedade de manipulação e controle ideológico com a superficialização e mercantilização dos bens culturais. Nas palavras de Milton Santos "o verdadeiro fundamentalismo é o do consumismo."

Nesse sentido, quem transige é Leitão (2009) quando afirma: "a imagem original ingênua, ou aura, [...] perdeu completamente sua dinâmica, sua energia criadora e a capacidade comunicativa, como num quadro de Van Gogh, para se transformar num fetiche televisivo, ou mercadoria da indústria cultural." (Leitão, 2009:61)

Naturalmente as manifestações culturais representam determinados segmentos sociais como os de gênero (pastoril vivenciado por mulheres, bumba-meu-boi por homens) e mesmo por raças (congadas integravam negros, o torém e o coco: índios e caboclos respectivamente). Apesar disso, o resultado do trabalho, a apresentação em si, integrava muitas vezes a sociedade em geral, servia de diversão para toda a família e se fazia presente nos grandes eventos sociais da cidade como festas religiosas ou paradas cívicas.

O mercado cultural vigente foca em setores buscando especializar e particularizar um público: seja infantil, adolescente, juvenil, adulto, feminino, masculino, étnico, religioso, regional, etc. Dessa forma a sociedade fica setorizada e poucas vezes tem um espaço comum

de convivência e encontro real.

Daqui se percebe com evidência: mais do que consumidores de produtos culturais, o homem está propenso a criar cultura, fazer arte individual e coletivamente. Daí tirar tanto o prazer da realização pessoal como a satisfação da convivência num grupo de folguedos.

Contudo, uma vez que a pessoa tenha a "aura enfeitiçada pelo fetiche" continua Leitão,

> cria-se um discurso que situa a comunidade humana fora do tempo e da história, mas no interior de um novo tipo de espaço - ou seja, a geografia do eletrônico-virtual. Isso significa que ao antiquíssimo problema visual e da imagem se atribui uma dimensão tal que reclamaria a criação de uma nova perspectiva histórica para a humanidade. Assim, partindo de algo que fundamenta e constitui o pensamento humano na sua estruturação inconsciente, se estabelece uma nova teoria da comunicação e da sociedade mundial que se afirma pela negação de sua teorização. (Leitão, 2009:27 ss)

A pós-modernidade sugere outras formas de agrupamento e formação identitária, menos sociável e mais individualizado, intimista.

Um ponto de destaque é que as redes de televisão e os recursos da *internet* se tornam grandes espaços de massificação e divulgação de cultura junto à população. Condenam os que não partilham desses espaços cibernéticos ao ostracismo virtual. Assim, as manifestações culturais atravessam um inusitado paradigma: preservar os costumes e as tradições formuladas localmente garantindo as inovações e adaptações que ganham no contato com culturas diferentes.

A Riqueza da Cultura Jaguaribana

O Vale do Jaguaribe é uma região tropical, localizada no semi-árido cearense, que tem um período invernoso (chuvas tropicais) na primeira parte do ano enquanto na segunda predomina aspectos do verão (seca). A região apresenta vocação para a pecuária, o agronegócio, a indústria e serviços diversos.

É digno de nota que o estado do Ceará (onde está situada a região jaguaribana) foi o primeiro estado do Brasil a criar sua Secretaria de Cultura, iniciativa do historiador Raimundo Girão em 1966 (Barbalho,1998).

A cultura popular no Vale do Jaguaribe, tal como o rio que denomina a região, "morre e resiste, resiste e morre"[3] ante o encontro com a cultura que a engloba. Da mesma forma que em outras regiões do Nordeste, o Vale sempre resistiu e/ou se adaptou ao panorama da

3 Trecho da Poesia *Rio Jaguaribe* do poeta e escritor Demócrito Rocha.

cultura brasileira.

É certo que o Vale do Jaguaribe, comparado a outras regiões do Ceará, tais como Sobral, região metropolitana de Fortaleza e Cariri, continua sendo desprestigiado no campo das políticas públicas culturais. Isso ocorre a despeito da grande riqueza e diversidade artística encontrada nessa zona do estado que foi a primeira a vivenciar o encontro dos povos autóctones com o povo europeu e africano.

Desde as garapeiras de Alto Santo, passando pelas redes de dormir de Jaguaruana e as loiceiras de Limoeiro até o teatro de mamulengos de Icapuí, o Vale é um mosaico pequeno, mas representativo da cultura brasileira que deve ser entendido e analisado em sua beleza singular.

Desse quadro cultural pode-se citar elementos caracterizados como folclóricos ou tradicionais: o Pastoril (Pastoril Dona Vilma), Congada (Joaquim da Caboca), Bumba-meu-Boi (Boi Pai do Campo, Boi Russano do Beija-flor), a Literatura de Cordel (Henrique José da Silva), os Dramas Populares (Maria da Capela). Há ainda registros de Cavalhadas, Maneiro Pau, Embolada, Repentismo, Papangus da Semana Santa.

Essas e outras manifestações culturais, que testemunham riqueza e diversidade cultural, vão, aos poucos, dando lugar e inspirando novas formas de expressão, quais sejam, os grupos de teatro e artes Grupo Oficarte de Teatro, Som das Carnaubeiras, Grupo Máscara, Lua Inteira, Grupo Passagem, Grupo deu Zebra no Teatro, dentre outros. E as premiadas Quadrilhas Juninas: Flor do Mamulengo, Benjamin Constant, Brilha São João, Filhos da Onça Preta, Luar de Minha Terra, Encanta São João, dentre muitas outras.

A região do Vale do Jaguaribe tem uma forte tradição de grupos folclóricos, musicais e teatrais. Principalmente a música tem legado nomes que despontaram no cenário estadual e nacional. A composição de bandas e conjuntos, a criação de maestros, a formação de músicos e de público tem encontrado nos governos locais um estímulo tímido, mas perene para continuar crescendo a cultura musical jaguaribana.

Um movimento que tem chamado atenção pela originalidade, entusiasmo e produtividade artística; empenhada em manter uma produção cultural que sustente a identidade jaguaribana, ao tempo que conectada com os movimentos culturais, é o movimento teatral que se autodenomina Mergulho Teatral.

O primeiro Mergulho Teatral do Vale do Jaguaribe, inicialmente um encontro de grupos teatrais, aconteceu no município de Russas no mês de julho de 1998 e desde essa data ocorreu em várias cidades da região. No ano de 2014 foi realizada a trigésima edição do encontro.

Alguns trechos do Manifesto do grupo dão testemunho do grau de comprometimento e integração em prol do fazer cultural e com os valores regionais, envolto de inspiração e

poesia:

> Como um rosário, cujas contas são as cidades e o fio é o rio, todos nós estamos ligados por uma cultura vaqueira, ribeirinha e rude. Herdamos os costumes dos Senhores dos Casarões, da 'pistolagem', dos vareiros, dos barões da cera, da religiosidade cabocla, dos forrós e das quermesses, das novenas de santos, do peregrinar na fé, herdamos uma forma de falar e um *modus vivendi*, herdamos um corpo, um biotipo que pode definir também um fazer teatral. Esse fazer teatral compreendido nos seus aspectos: sociológico, histórico, estético, antropológico, etnocenológico, semiológico e político. [...] Neste aspecto, o Vale Jaguaribe, e portanto temos que ter consciência de região (ou seja, temos que ter uma identidade), vem se articulando através de encontros denominados de Mergulho Teatral. (Trecho do Manifesto escrito pelo Coletivo de Grupos que Compõem o Mergulho Teatral).

Além desse, outros eventos tem marcado o cenário das artes e, particularmente, das manifestações culturais 'populares'. Abaixo uma breve sequência que ilustra os eventos que vem tendo maior repercussão e visibilidade:

1. FESTVALE - Festival de Teatro do Vale do Jaguaribe - com sede rotativa entre as cidades jaguaribanas, o evento recebe grupos da região para apresentações cênicas e formação artística;
2. CINEFESTIVAL - Festival Internacional de Cinema do Vale do Jaguaribe - com sede em Russas, o evento recebe filmes curta-metragem de todo o país em várias modalidades. Em Aracati acontece o "Curta Canoa";
3. FESTMAR - Festival Internacional de Teatro de Rua de Aracati – a turística cidade litorânea recebe grupos teatrais do mundo que apresentam espetáculos nos principais logradouros da cidade.
4. FESTIVAL DO BEIJA-FLOR - a localidade de São João de Deus era o lugar de encontro para as mais variadas manifestações populares: embolada, repente, bumba-meu-boi, dentre outros.
5. FESTA DO VAQUEIRO - acontece anualmente desde 1943 em Morada Nova celebrando o vaqueiro, figura tradicional que remonta ao ciclo do couro do período colonial.
6. ECR - Encontro Cultural Russano - aglutina várias manifestações como a música clássica, a literatura de cordel e as artes plásticas. Acontece ininterruptamente desde o ano de 1999 e é realizado pela organização social Casa dos Amigos de Russas;

7. Encontro de Mestres do Mundo - evento realizado pelo Governo do Estado do Ceará, reunia mestres da cultura de vários países e regiões brasileiras. Teve suas primeiras edições nas cidades de Russas e Limoeiro do Norte e atualmente acontece na região do Cariri.

No campo das letras e da literatura existem as Feiras Literárias que acontecem nas cidades de Aracati, Limoeiro e Russas.

É oportuno frisar que esse compilado poderá ser melhor contemplado num estudo com esse fim específico. Por momento garante-se a visibilidade de manifestações carentes de estudos, ao tempo que estimula a produção de análises e mobilizações mais à frente.

Reflexões finais

A noção de que cultura é um bem e um patrimônio valioso é bastante difundida. Faz-se entender que a cultura não é estática e engessada, mas um sistema vivo que, qual um organismo: nasce (do encontro de sujeitos num contexto dado), cresce (com a dinamização e o incremento de recursos), se refaz e se multiplica (quando influencia outras culturas e se reinventa) e morre (quando alguns elementos perdem o significado e desaparecem) ao final do ciclo.

Historicamente o Estado brasileiro é omisso quanto ao reconhecimento e valorização dos produtos culturais das regiões mais afastadas dos circuitos turísticos e economicamente mais desenvolvidos. Considerando as Epistemologias do Sul é difícil não identificar que existe, no Brasil, um “sul” em relação a um “norte” que determina prioridades de investimentos em sistemático detrimento da visibilidade e até da existência de muitas culturas. Pertencem a esse “sul” comunidades indígenas, tradições rurais e periféricas de grandes cidades, grupos quilombolas, pescadores, ribeirinhos, movimentos juvenis, manifestações folclóricas diversas em franco processo de extinção. Diante de tal diversidade concordamos com Canclini que o termo “cultura popular” não faz hoje tanto sentido diante da hibridização de expressões culturais.

Em se tratando do Estado e dos seus órgãos oficiais federais estaduais e municipais, o mais oportuno é assumir uma postura de empoderamento com responsabilidade tendo em vista os limites necessários para o equilíbrio entre as demandas reprimidas e os interesses públicos.

Pogodda (2014) traz reflexões semelhantes colocando em questão os poderes locais e até a influência de organizações internacionais nas culturas tradicionais.

> Esta aceitação por parte dos líderes locais de sacrificar aspetos da cultura local em troco de crescimento económico explicase pela influência das organizações, dos peritos e doadores internacionais. Em contraste com as versões mais cruas de imperialismo que caracterizavam o colonialismo, os

> atuais modelos de desenvolvimento funcionam através da naturalização de paradigmas neoliberais de crescimento e de autodeterminação individual visando um progresso definido externamente. Os políticos locais podem ser aliciados pela "máquina antipolítica", que procura apresentar as instituições estatais como instrumentos imparciais no provimento de serviços sociais e na implementação do crescimento (Ferguson, 1994). Além disso, os líderes das populações indígenas sentem dificuldade em libertarse de uma determinada imagem da economia, imaginandoa como uma esfera autónoma, dotada de uma dinâmica interna [...] e distinta da sociedade. (Pogodda, 2014:152ss)

É o povo quem constrói e cria o Brasil real. Tanto no campo da cultura como no âmbito das riquezas e do trabalho. Nas palavras de Hall (2008) é a classe dominada que, apesar das complexas formações e diferenciações internas "conseguiu construir uma cultura que permaneceu intocada pela ideologia dominante" (Hall, 2008:234). A cultura popular, inclusive, não incorpora uma atitude de vitimização e, ao contrário, se integra ativamente aos elementos recém-chegados. Exemplo desse modelo de "antropofagização" ou assimilação do que é novo e vem de fora é a oralidade e verso da literatura de cordel que, (além de ser reinventada no *hip hop* e outros movimentos jovens urbanos), usa como recurso criativo as notícias de maior repercussão que circulam na imprensa nacional e delas traz humor, moral, comoção, reflexão.

À pergunta do impacto dos avanços tecnológicos junto à cultura popular é preciso reconhecer que é possível utilizar a tecnologia em favor de sua divulgação, registro e acesso a um público bem mais amplo, conquanto sejam aproveitados os recursos com inteligência e criatividade. Indo mais adiante é oportuno concluir que valorizar o tradicional e o folclórico passa por muitos dos recursos eletrônicos e midiáticos que hoje estão disponíveis.

Para Leitão (2009) "o discurso imagético-eletrônico se apresenta como conceitualismo linguístico, pairando acima da historicidade e da vida concreta da sociedade humana. A constituição desta nova sociabilidade, baseada na aparência e no visual, passa a ser colocada pelos teóricos dessa lógica cultural como algo situado acima do sujeito coletivo e do próprio mercado capitalista que a engendra." (Leitão, 2009:27)

Na verdade o que acontece é que quando uma sociedade evolui, tanto a filosofia quanto a ciência quanto a arte evoluem mais ou menos em conjunto. E o problema de uma área mais ou menos sofisticada não ser devidamente valorizada é um problema do grupo social e não da arte, no caso, em si mesma. (Vieira, 2006:99)

Então a arte é forma refinada de conhecimento. Mas para Vieira (2006) infelizmente nunca se deu muito valor a essa forma de conhecimento enquanto tal. A arte, em muitas sociedades, é considerada como algo supérfluo, como uma espécie de luxo. Em relação à cultura popular

jaguaribana o desprezo decorre não por ser supérfluo, mas por ser o reflexo dos povos vencidos historicamente e marginalizados socialmente.

Coloca-se como um desafio também sintonizar a produção cultural local com o "mercado consumidor regional" que, submetido à mídia dominante, somente consome os produtos por ela definidos. A tradição remanescente de um contexto colonial absorve a lógica dominante trazida pela metrópole. De alguma forma essa experiência se reinventa no Brasil com novas metrópoles produtoras de cultura inter e intranacionais no contexto da globalização. Produzir, preservar e reinventar a cultura continua sendo um desafio para as regiões menos desenvolvidas.

Neste cenário de globalização e diversidade de fontes de informação e conhecimento, uma das principais responsabilidades do sujeito é manter-se atualizado, sem contudo, perder o que lhe é inerente e essencial. Sem desconsiderar as raízes e, principalmente, aquilo que constitui intrinsecamente.

O que existe no Brasil não é propriamente uma cultura nacional homogênea, mas uma rica diversidade de manifestações culturais coexistindo na mesma nação. Nela se encontram e confraternizam a baiana, o gaúcho, o jangadeiro, o ribeirinho, o caipira, figuras que, de norte a sul, assumem a missão de dar sentido e alma à cultura nacional.

Referências Bibliográficas

Adorno, Theodor (2002), *Indústria cultural e sociedade*. Paz e Terra: São Paulo.

Arantes, Antonio Augusto (1985), *O que é cultura popular?* 6a ed. São Paulo: Brasiliense.

Barbalho, Alexandre (1998), *Relações entre estado e cultura no Brasil*. Ijuí: UNIJUÍ.

Bhabha, Homi (2005), *O local da cultura***.** Ed. UFMG: Belo Horizonte.

Canclini, Néstor García, (2013), *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. [4ª ed.] São Paulo: EDUSP.

Hall, Stuart (2008), *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* [2ª impressão revista] Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Unesco.

Leitão, Valton de Miranda (2009), *Aura Enfeitiçada: o fetiche como espetáculo*. São Paulo: Annablume.

Mergulho Teatral do Vale do Jaguaribe (2014), *Manifesto do mergulho teatral do vale do jaguaribe.* Russas.

Pogodda, Sandra (2014)**,** "As culturas de desenvolvimento e o local em TimorLeste", Revista Crítica de Ciências Sociais, 104, 151-174.

Ribeiro, Maria de Lourdes Borges (1980), *Folclore*. Biblioteca Educação é Cultura: vl 4. Rio de Janeiro: Bloch/ FENAME.

Rocha, Maria Tatiana de Lima; Felix, Thiago Sousa (2012), "O resgate do pastoril russano como forma de acesso à cultura: direito adquirido por jovens". Anais do I Encontro Internacional de Direitos Culturais. Fortaleza. Consultado a 23.09.2014, em http://www.direitosculturais.com.br/ojs/index.php/articles/article/view/79.

Silva, Henrique José da (2011), " Versos das Eleições de 1989", *in* Thiago Sousa Felix (org.), *ABC da Seca do Poeta Jaguaribano.* Fortaleza: Expressão-SECULT.

Vieira, Jorge de Albuquerque (2006), *Teoria do Conhecimento e Arte: formas de conhecimento: arte e ciência, uma visão a partir da complexidade.* Fortaleza: Expressão.

A Folkcomunicação no Contexto da Epistemologia do Sul: Reflexões Iniciais Sobre uma Descolonização das Ideias[1]

Itamar de Morais Nobre[2]
Vânia de Vasconcelos Gico[3]

Resumo

Reflete-se sobre as tendências epistemológicas da folkcomunicação, a partir dos sinais e características das discussões da Colonialidade e daquelas levadas a cabo pela epistemologia do sul, pela contra-hegemonia científica, a emergência científico-social e a sociologia das ausências e das emergências. É uma reflexão elaborada a partir da pesquisa bibliográfica com base nas obras de Luiz Beltrão, José Marques de Melo, Boaventura de Sousa Santos. Ao longo dos anos o campo da pesquisa em comunicação, cultura e sociedade tem sido ampliado notoriamente a partir das redes de associações de pesquisadores, dos grupos de pesquisas gerados no âmbito das Instituições de Ensino Superior e com mais ênfase com a criação e consolidação das sociedades científicas, quer sejam nacionais ou internacionais. Entre essas associações podemos citar especialmente a Rede Folkcom - Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (www.redefolkcom.org.br) e a INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (www.intercom,org,br). Compreende-se que a tendência na qual está inserida a folkcomunicação, seja a de que nela haja a marca de uma nova forma de produzir conhecimento científico sobre o conhecimento social, popular e tradicional, no contexto do conhecimento do senso comum. Além disso, vê-se a folkcomunicação incluída em um pensamento alternativo sobre os pensamentos alternativos, oriundos da classe subalterna, dando-lhe um caráter de teoria emergente, tradutora de caracteres de justiça entre os conhecimentos, especificamente entre o conhecimento popular e o científico.

Palavras-chave: Folkcomunicação; Epistemologia do Sul; Sociologia das Ausências e Emergência; Tradução; Comunicação – Cultura - Folclore.

Abstract

Reflected on the epistemological trend of folkcomunicação, from the signs and characteristics of Colonialidade discussions and those undertaken by the epistemology of the South, by scientific access scientific-social emergency and the sociology of absences and emergencies. Is a reflection prepared from the literature search based on the works of Luiz Beltran, José Marques de Melo, Boaventura de Sousa Santos. Over the years the field of research in communication, culture and society have been expanded markedly from the networks of researchers, research groups generated in the context of higher education institutions and with more emphasis on the creation and consolidation of scientific societies, whether national or international. Among these associations we can mention especially the Folkcom Network-network of studies and research in Folkcomunicação (www.redefolkcom.org.br) and INTERCOM - Brazilian society of Interdisciplinary Communication Studies (www.intercom,org,br). It is understandable that the trend in which is inserted into the folkcomunicação, is that in it there is a new way of producing scientific knowledge about the social, popular and traditional knowledge, in the context of knowledge of common sense. In addition, the folkcomunicação included in alternative thinking about alternative thoughts, from the subordinate class, giving it a character of emerging theory, translator of characters of justice between the knowledge, specifically between the popular and scientific knowledge.

Keywords: Folkcomunicação; Epistemologies of the South; Sociology of absences and Emergencies; Translation; Communication - culture – Folclore.

---

1 Este trabalho é um dos resultado parciais da pesquisa de pós-doutoramento, desenvolvida no Núcleo de Estudos Sobre Ciência, Economia e Sociedade do CES - Centro de Estudos Sociais, da UC - Universidade de Coimbra, na linha de pesquisa: Pós-Colonialismos e Cidadania Global, sob a supervisão do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos. Financiado pela CAPES – Coordenação de Apoio ao Pessoal de Nível Superior (Brasil).

2 Docente e pesquisador do DECOM - Departamento de Comunicação Social e do PPgEM - Programa de Pós-Graduação em Estudos da Mídia, da UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pesquisador do Grupo de Pesquisa PRAGMA - Pragmática da Comunicação e da Mídia e do Grupo de Pesquisa Cultura, Política e Educação, vinculados ao CCHLA/UFRN – Centro de Ciências Sociais, Leras e Artes. Membro pesquisador do OBES - Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais, em convênio com o CES/UC - Portugal. Membro do Núcleo de Pesquisa: Fotografia, da INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Membro da REDE FOLKCOM – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação. Membro da RPCFB - Rede de Produtores Culturais da Fotografia no Brasil.

3 Cientista social. Doutora em Ciências Sociais - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-Doutorado em Sociologia da Cultura, Criação e Gestão do Conhecimento e Antropologia Cultural – Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Professora e Pesquisadora Associada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS-UFRN). Lidera o Grupo de Pesquisa Cultura, Política e Educação-CNPq, nas Linhas de Pesquisa: "Complexidade, Cultura, Pensamento Social" e "Dinâmicas e Práticas Sociais", sob temas das Ciências Sociais e Jurídicas, Educação e Saúde. Itinerários Intelectuais. Memória, Envelhecimento e Sociedade, na perspectiva da descolonialidade das ideias, a partir das visões das Epistemologias do Sul. Coordena, desde 2004, o Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais (UFRN), a partir de Acordo Interinstitucional entre a UFRN e o Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, desenvolvendo inserção internacional nas Redes de Pesquisa, Intercâmbio entre Pesquisadores, Estudantes e Publicações em parceria internacional.

1 - Introdução

A teoria da folkcomunicação tem sido abordada por pesquisadores do Brasil, em diversos níveis, desde a iniciação científica, passando pela pós-graduação e especialmente através de pesquisadores seniores, com larga experiência no campo da investigação científica. Insere-se em diversos âmbitos acadêmicos como na INTERCOM - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares em Comunicação, na qual há um Grupo de Trabalho específico para os debates sobre essa área do conhecimento; na Rede Folkcom – Rede de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação, cuja ideia de criação surgiu "durante as discussões realizadas no seminário internacional sobre as identidades culturais latino-americanas", em 1995[4], sendo efetivamente criada em agosto de 1998, na I Conferência Brasileira de Folkcomunicação,[5] e que abriga pesquisadores de todo o País e do exterior, tendo ultimamente realizado a sua XVI Conferência Nacional, em Juazeiro do Norte, Ceará, Brasil, em junho/2013. De alguma forma também tem se tornado presente tradicionalmente no Seminário: "Os Festejos Juninos no Contexto da Folkcomunicação e da Cultura Popular", sendo o deste ano, em junho/2014, a 11ª versão promovida pelo Departamento de Comunicação Social (DECOM) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). A Folkcomunicação já se estende por outros países, como Portugal e Espanha, a exemplo do XIII IBERCOM – Congresso Internacional IBERCOM, ocorrido em Santiago de Compostela, em março de 2013, sobre o tema: *Comunicação, cultura e esferas do poder*, no qual foi criada uma Divisão Temática intitulada: *Os discursos da comunicação: migrações, gênero, movimento cidadão, folkcomunicação.*

Além disso, como exemplos das persquisas realizadas no campo da folkcomunicação, promovendo a interseção entre os conhecimentos popular e científico, citamos o pioneiro das investigações nessa área, Beltrão (1965), que discute o ex-voto como veículo jornalístico; Lucena Filho (2012), que discute as marcas culturais, como forma de comunicação social nas festas juninas em Portugal e Postali (2011), que apresenta o blues e o hip-hop, numa perspectiva da folkcomunicação. Tais estudos são oriundos da classe subalterna, expressando a folkcomunicação como uma teoria emergente, tradutora de caracteres de justiça entre os conhecimentos.

Ao longo de sua existência a Rede Folkcom com seus membros e gestores tem propalado o campo da Folkcomunicação e o pensamento comunicacional de Luiz Beltrão, também através de congressos da Alaic – Associação Latino Americana de Investigadores da Comunicação e Confibercom – Congresso Mundial de Comunicação Ibero-americana; contribuiu também em 2014 para a repercussão do campo da Folkcomunicação internacionalmente, com membros e simpatizantes participando no I encontro Internacional de Folkcomunicação, na cidade do Porto, em Portugal [6].

4 Promovido pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.
5 Realizada na UMESP, sob a coordenação do Professor José Marques de Melo.
6 De 9 a 10 de abril e 2014, realizado pelo Instituto Universitário Maia – Ismai.

A vastidão do seu alcance no Brasil come***çou com Luiz Beltrão, conforme anuncia*** Benjamin (2007:25), afirmando que ao defender a sua tese de doutorado na Universidade de Brasília, em 1967, Luiz Beltrão introduziu a teoria da Folkcomunicação no Brasil, conceituando-a como "o processo de intercâmbio de informações e manifestações de opiniões, ideias e atitudes de massa através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore".

Beltrão (1980:269-279) já indica as diversas possibilidades e variações nos estudos da folkcomunicação, apresentados aqui resumidamente: 1 - a folkcomunicação oral: o linguajar; nomes próprios, alcunhas, xingamentos, palavrões; provérbios, comparações, frases feitas; orações e suas paródias, pragas; contos, estórias, fábulas, mitos e lendas; quadras e glosas; pregões, parlendas, mnemonias, formuletes; anedotas, adivinhas, travalínguas, bestialogias; 2 - a folkcomunicação musical: assobio e aboios; cantorias; a canção, os ritmos populares, instrumentos e orquestras; 3 - a folkcomunicação escrita: grafitos, manuscritos datilografados e em xerox, impressos, postais, santinhos e estampas e os veiculados pelos meios de comunicação de massa; 4 - a folkcomunicação icônica: escultura popular, objetos de identificação e adorno pessoal e 5 - a folkcomunicação de conduta (cinética); o trabalho e o lazer; autos, danças, espetáculos populares; atividades religiosas e atividades cívico/políticas. Todas essas formas foram consideradas por ele como "meios de expressão utilizados pelas populações marginalizadas", como formas de comunicação do meio popular, e, aliás, já bastante estudadas como expressão da cultura do povo brasileiro, por Luís da Câmara Cascudo (1983; 1993; 1980; 1987; 1984; 1986; 1985; 1971).

Corroborando este pensamento Beltrão (2004:75) afirma que na sua gênese e forma a Folkcomunicação é semelhante essencialmente aos *"tipos de comunicação interpessoal, já que suas mensagens são elaboradas, codificadas, e transmitidas em linguagens e canais familiares à audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa*" (grifos do autor). Para ele a artesanalidade e a horizontalidade são partes do processo da folkcomunicação.

Luiz Beltrão, figura expressiva da folkcomunicação e de pensamento caracterizado por originalidade, tem dedicado a si, a Coleção Beltranianas, organizada pela INTERCOM (a Sociedade Científica) e Universidade Federal de Uberlândia (EDUFU, v. 3), contando entre os organizadores Marques de Melo (2012, v. 1); Hohlfeldt (2012, v. 2); Marques de Melo, Rose Vidal e Eduardo Amaral (2012, v. 3); e Osvando J. Morais (2013a, Parte 1, v. 4; 2013b, Parte 2, v. 5 e 2013c, Parte 3, v.6).

Especialmente no Volume 1, José Marques de Melo organiza o tema: Fortuna crítica de Luiz Beltrão: Dicionário bibliográfico, o qual conforme Morais[7] (2012:11): "traz como proposta a sistematização temporal e a ordenação alfabética da produção intelectual de Luiz Beltrão, com ideias iluministas em pleno século XXI".

Formulador do pensamento folkcomunicacional Beltrão foi jornalista, professor, pesquisador,

7 Diretor editorial da Intercom.

ficcionista e intelectual reconhecido pela comunidade acadêmica como pioneiro dos estudos científicos da comunicação no Brasil (Marques de Melo, 2012). Sua tese defendida em 1967 e intitulada "Folkcomunicação, um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias", foi publicada como livro em 1971 e intitulado "Comunicação e Folclore", pela Editora Melhoramentos, repercutindo ainda na atualidade. Tornou-se fonte de inspiração para elaboração destas notas iniciais, com o objetivo de refletirmos sobre os sinais, características e tendências epistemológicas da folkcomunicação, a partir da discussão sobre a epistemologia do sul, a contra-hegemonia científica, a emergência científico-social e a sociologia das ausências e das emergências.

Justificamos essa reflexão no intuito de ampliar o reconhecimento teórico deste campo comunicacional, privilegiando-o como uma interface entre o conhecimento social, observada no campo da cultura no meio popular e o conhecimento científico. Reforçamos a predileção pela temática em vista de outra aproximação, qual seja, a vinculação, desde dezembro de 2010, com a Rede Folkcom – Rede de Estudos e Pesquisa em Folkcomunicação (www.redefolkcom.org). Trata-se, pois, de aperfeiçoar os estudos sobre uma teoria ou disciplina, que já vem sendo pensados, cujos resultados possam ser aprofundados, contribuindo com o entendimento sobre a formação do conhecimento social, no contexto cultural relacionado ao meio popular e aos estudos voltados para a Folkcomunicação.

Refletimos ainda, em face das inquietações oriundas do desejo de uma inserção mais profunda nos estudos das teorias da comunicação, destacando a teoria da Folkcomunicação. Para isso centramos nossos interesses na seguinte premissa: quais os sinais existentes na Folkcomunicação que podem indicar características e tendências contextualizadas nas epistemologias do sul, na contra-hegemonia científica e no paradigma emergente, científico-social?

Inicialmente precisamos compreender alguns conceitos inerentes às nossas pretensões, tendo a nossa base teórica apoiada nos estudos de Boaventura de Sousa Santos, como um condutor literário no seu projeto de desmistificação do conhecimento, contra a primazia da verdade no contexto da ciência moderna, procurando nos ater aos nossos princípios ideológicos, políticos, epistemológico, conceituais e humanos, corroborados por ele, na tentativa de fazer valer as obras da humanidade e do meio popular. Para a elaboração desta reflexão nos centramos em uma pesquisa bibliográfica, cujos autores referenciais encontram-se disseminados ao longo do texto.

Em sua vasta obra Boaventura de Sousa Santos aborda temas como hegemonia, contra-hegemonia, aspectos dominantes e emergentes da sociedade e ciência, epistemologias do sul, ecologia dos saberes, globalização, democracia, emancipação social, ciência na pós-modernidade, paradigmas científicos, no contrafluxo do desperdício da experiência e no percurso de um conhecimento prudente para uma vida decente.

Apontamos um contexto condutor das nossas discussões já a partir de Santos (2004), publicado pela primeira vez em 1987[8], em Portugal. A publicação traz uma conferência proferida na abertura das aulas da Universidade de Coimbra, entre 1985 e 1986, a qual questiona a verdade científica e defende oposição epistemológica ao positivismo, reforçando a ideia de que todo o conhecimento científico é socialmente construído. Para ele a objetividade científica não implica a sua neutralidade. Em linhas gerais descreve a crise do paradigma dominante e identifica os traços principais do que chama de paradigma emergente, em que atribui às ciências sociais antipositivistas uma nova centralidade, especulando sobre o perfil de uma nova ordem científica. Apresenta um conjunto de Teses para caracterizar o paradigma emergente científico, quais sejam: 1 - "Todo conhecimento científico-natural é científico-social", 2 - "Todo o conhecimento é local e total[9]", 3 – "Todo o conhecimento é autoconhecimento" e 4 – "Todo o conhecimento visa constituir-se em senso comum". Em algumas dessas Teses podemos notar a relação de proximidade com a teoria folkcomunicacional beltraniana.

Aproximamos a discussão ora apresentada de uma forma geral a todas as Teses citadas, porque mesmo recorrendo a qualquer delas teremos o nosso pensamento conduzido ao contexto geral. Para nós a partir da Tese 2, Boaventura de Sousa Santos elabora uma crítica ao paradigma dominante de ciência quanto à separação da associação dos saberes, priorizando o seu caráter disciplinar, afim de "policiar as fronteiras entre as disciplinas e reprimir os que quiserem transpor essas fronteiras". (Santos, 2004:74).

Nesse caso vemos na Folkcomunicação um campo de natureza tradutora, o que para Santos (2004:77) "incentiva os conceitos e as teorias desenvolvidos localmente a emigrarem para outros lugares cognitivos, de modo a serem utilizados fora do seu contexto de origem". O que significa a elevação e a valorização do pensamento do senso comum, uma forma de geração de conhecimento pautado a princípio pelo meio popular, emergindo inicialmente, através de Beltrão (1980, 2001 e 2004) com os estudos sobre o ex-voto e em decorrência da inserção de pesquisadores simpáticos ao campo de estudos como Benjamin (2007), Duarte e Barros (2002), Gadini e Woitowicz (2007), Marques de Melo (1989, 2001 e 2008a, 2012), Trigueiro (2008) Lucena Filho (2007 e 2012), Marques de Melo e Fernandes (2013), emerge para o meio científico como referencial de estudos e pesquisas com vasto crescimento em rede.

Marques de Melo (2012:17) aponta uma observação de Martin-Barbero[10], o qual identifica o pioneirismo de Beltrão como pesquisador, "plena sintonia com a estratégia de pesquisa denominada contra-hegemonia comunicativa". Nesse contexto Beltrão transpõe fronteiras, rompe com o paradigma da primazia da mídia de massa como centro dos estudos da comunicação e envolve o conhecimento e o processo comunicacional gerados no meio

8 Pela editora Afrontamento.

9 Aponta como referencial a totalidade universal de Wigner e a totalidade indivisa de Bohm (Santos 2004, p. 76). Quando se refere à totalidade diz respeito a não-fragmentação do conhecimento, a não parcelização do conhecimento, sendo contrário ao reducionismo deste. Considera que a fragmentação no paradigma emergente não é disciplinar, mas temática.

10 Pode ser visto e, Martin-Barbero (1999: 39),conforme José Marques e Melo.

popular com o caráter da emergência científica, se assim podemos dizer. Essa ocorrência data de 1967, período em que o Brasil passava por um processo político e econômico opressor contra a sociedade civil.

Bases para a discussão

Na quarta Tese em evidência Santos (2004:88, 89) aponta que:

> [...] a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesmo, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no cotidiano orientamos as nossas ações e damos sentido à nossa vida. A ciência moderna construiu-se contra o senso comum que considerou superficial, ilusório e falso. A ciência pós-moderna procura reabilitar o senso comum por reconhecer nesta forma de conhecimento algumas virtualidades para enriquecer a nossa relação com o mundo. É certo que o conhecimento comum tende a ser mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. Essa dimensão aflora em algumas das características do conhecimento do senso comum.

Essa discussão acima foi base para outras a seguir; em Santos (2007:20) ele reflete: "[...] não é simplesmente de um conhecimento novo que necessitamos; o que necessitamos é de um novo modo de produção de conhecimento. Não necessitamos de alternativas, necessitamos de pensamento alternativo às alternativas". Essa declaração surgiu em uma discussão quando Boaventura de Sousa Santos participava de uma reunião com dirigentes dos movimentos sociais de bairros na Argentina, em junho de 1996 (Santos, 2007:20[11]).

Nesses termos pressupomos que a tendência na qual está inserida a folkcomunicação, seja a de que nela haja a marca de uma nova forma de produzir conhecimento científico sobre o conhecimento social, popular e tradicional, no contexto do conhecimento do senso comum, esse pode ser um viés que embasa essa justificativa. Além disso, acrescentamos, tomando a orientação literária de Boaventura de Sousa Santos, a possibilidade de entrevê-la incluída na forma de pensamento alternativo sobre os pensamentos alternativos, oriundos da classe subalterna, nas quais Luiz Beltrão centrou seus estudos e interesses como anuncia Marques de Melo (1980:9). Para ele Beltrão "vislumbrou o horizonte da comunicação popular como resultado da marginalização a que a sociedade política submete a grande maioria dos trabalhadores urbanos e rurais".

11 Vê nota de rodapé do livro citado (Santos, 2007:20).

Possivelmente outra forma de justificar este trabalho seja atribuir a Folkcomunicação o possível caráter de teoria tradutora, no contexto a que se refere Santos (2007:40), ao reportar-se à base da ideia central da Epistemologia do Sul e ao esclarecer a proposta do "procedimento da tradução". Pensamos que a pesquisa ganha importância por entendê-la como sendo uma teoria que contempla a justiça entre os conhecimentos, especificamente entre o conhecimento popular e o científico. Nestes termos, para Santos "a tradução é um processo intercultural, intersocial. Utilizamos uma metáfora transgressora da tradução lingüística: é traduzir saberes em outros saberes, traduzir práticas e sujeitos de uns aos outros, é buscar intelegibilidade sem 'canibalização', sem homogeneização" (Santos 2007:40).

Amplos têm sido os itinerários de pesquisa sobre a folkcomunicação, utilizando-a como parâmetro teórico-metodológico, ou elaborando-se reflexões sobre a mesma, como uma novidade no campo da comunicação, contudo sentimos deveras a ausência de um debate, de uma reflexão sobre a qualidade epistemológica desta teoria, sobre o seu enquadramento em um campo além do que está posto e esse campo pode ser o da emergência científica, da contra-hegemonia, da sociologia das ausências e das emergências, da ecologia dos saberes, da tradução e do pensamento do sul. Nesse percurso justificador podemos ainda reforçar a ideia de que a Folkcomunicação, no entender de Schmidt (2008:149) "é a gênese de uma teoria autenticamente brasileira de comunicação", para a visibilidade d'as vozes do mundo (Santos, 2009).

A compreensão sobre a folkcomunicação no contexto das epistemologias do sul pode ser elucidada no entendimento desta como uma linha de pensamento que tende a se opor ao epistemicídio, em linhas gerais, nas suas proposições teóricas, reflexivas e divulgadoras do pensamento popular, das mensagens geradas pelos ativistas midiáticos como um retrato da cultura local, regional, tendo como aporte de conhecimento o repositório tradicional, popular e alternativo do cantador de viola, do repentista, do cordelista, do negro, do índio, do trabalhador rural e urbano, entre outros diversos líderes de opiniões senão superando, mas oportunizando a visibilidade e a distribuição nos meios mais apropriados a essa geração de conhecimento, quais sejam, os vinculados aos próprios meios de produção da mensagem: a literatura de cordel, a cantoria nos centros das feiras livres e populares, o gingado da capoeira, o teatro de rua, o palhaço de rua, o folhetim, os circos populares, o pastoril, o boi de reis, o carnaval, entre as diversas manifestações culturais tradicionais que transmitem ao povo a notoriedade da sua existência em sociedade.

São as vozes populares ocultas e silenciadas que necessitam de um anteparo científico, mesmo que já tenham passado quase cinco décadas (período que ainda pode ser visto como intervalo de jovialidade teórica) a folkcomunicação está em fase de disseminação e adesão de novos pesquisadores. Mesmo com esse crescimento o que se nota ainda hoje, nos recantos de algumas Universidades brasileiras, entre os pares pesquisadores de outras áreas da comunicação é de certa forma sutil, a indiferença sobre o pensamento folkcomunicacional. Isso pôde ser testemunhado em depoimento de Osvaldo Trigueiro, durante mesa-redonda,

da qual participou no XI Seminário dos Festejos Juninos no Contexto da Folkcomunicação e da Cultura Popular – realizado de 04 a 06 de junho de 2014, promovido pelo Departamento de Comunicação Social (DECOM) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), no Brasil, quando expôs seu relato sobre as primeiras trajetórias dos defensores da Folkcomunicação, enfrentando os preconceitos teóricos de correntes positivistas tradicionais da comunicação social, sobre uma linhagem de pensadores que pesquisavam a cultura popular no meio comunicacional, sendo observado ainda hoje com mais discrição.

Marques de Melo descreve no Prefácio da obra Trigueiro (2008b) o episódio sincrônico a sua pesquisa sobre a teoria beltraniana e sua divulgação, quando se referiu a Osvaldo Trigueiro como um arauto da Folkcomunicação, no contexto do seu relacionamento com Luiz Beltrão:

> O marco dessa confluência intelectual se configurou em 1976, por ocasião do I encontro de Folclore da Paraíba, na cidade de Pombal. Atendendo a convite de Trigueiro, o criador da disciplina pôs o "pingo no i" [12], explicando a natureza da Folkcomunicação enquanto espaço de trânsito simbólico entre o Folclore e a Mídia.
>
> Vivíamos então uma conjuntura singular, em que as "patrulhas ideológicas" atuavam vigorosamente no seio das universidades, reprimindo quaisquer manifestações culturais que não estivessem enquadrados no figurino *prete-a-porter* dos arraiais althusserinos ou ostentando a *grife* de Frankfurt contrabandeada pelas sucursais terceiro-mundistas.
>
> Osvaldo e seus colegas do NUPPO[13] foram vítimas, na Universidade Federal da Paraíba, de feroz marcação por parte dos "companheiros" que, ao estilo dos "guardas vermelhos" ou reproduzindo gestos nostálgicos dos nossos "galinhas verdes", gritavam 'palavras de ordem' emanadas dos laboratórios da 'contracultura' *made in Osasco or in Contagem*". Se essa vigilância explícita não os fez desistir das incursões pelo território folkcomunicacional funcionou como mecanismo inibidor, retardando projetos e alterando cronogramas. (Marques de Melo, 2008b: 9-10. Nota nossa. Aspas e itálicos do autor).

Ao que aparenta, as críticas sofridas pela teoria de Beltrão já tendiam a fazer parte de um pensamento colonialista, uma prática epistemicida promovida pela ciência dominante, a fim de submeter teores científicos sobre a cultura e a sociedade ao fosso abissal do conhecimento. Assumir inicialmente o ex-voto como objeto informacional, comunicacional, repositório de sentidos e narrativas sobre a vida religiosa, de certa forma sobre a condição econômica dos fiéis ao catolicismo, além da prática social na sua época, pode-se dizer que fez de Luiz Beltrão um precursor de uma trajetória contra-hegemônica em sentido a um Sul epistemológico

12 Demonstrou.
13 Núcleo de Pesquisa e Documentação da Cultura Popular.

com origens no Brasil, posteriormente com rumo a todas as direções geográficas, inclusive iniciando-se no contexto internacional, como já dito. Em decorrência disso desencadeia-se uma rede de rupturas epistemológicas pelo País nesse campo teórico, propalando-se uma diversidade de conceitos a partir de autores diversos, e obras que tem como exemplo volumoso a "Metamorfose da Folkcomunicação: antologia Brasileira", organizada por Marques de Melo e Fernandes (2013) com 1100 páginas, reunindo autores de quase todo o País e com uma variação temática envolvida pela teoria da Folkcomunicação.

Esse cenário, contudo não é obstante para frear o epistemicídio de um modo geral. Marques de Melo recorda, reforçando que:

> Como toda proposta inovadora, a Folkcomunicação de Luiz Beltrão encontrou alguns obstáculos para se legitimar. Ela encontrou dupla resistência. A dos folcloristas conservadores, que pretendiam defender a cultura popular das investidas midiáticas modernizante. E a dos comunicólogos radicais, que pretendiam fazer da cultura popular o cavalo de Tróia das suas batalhas políticas, em lugar de apreender nessas manifestações genuínas o limite da resistência possível de comunidades empobrecidas cuja meta é a superação da marginalidade social (Marques de Melo, 2006:25).

Contudo essa suposta barreira apresentada por (Marques de Melo, 2006), não tem conseguido segurar os avanços da Folkcomunicação, em especial com a inserção dos pesquisadores em Programas de Pós-graduação no Brasil e também com o advento das novas tecnologias, repositório propício para a proliferação da produção no meio popular.

Ainda é possível observarmos nesse discurso a existência de uma crítica ao pensamento dominante no meio da cultura e da comunicação e ao mesmo tempo a clareza de uma relação excludente, imposta a cultura pela hegemonia da ciência moderna. Vê-se também ao mesmo tempo um alinhamento reflexivo ao discurso sobre a emancipação social e as necessidades de se reforçar um pensamento social, no meio científico, que possa legitimar e ascender ao meio tradicional às teses antipositivistas, contra-hegemônicas e emergentes de Santos (2004), que vimos citando.

Mesmo assim o que notamos de um modo geral, não necessariamente por influência direta da ciência moderna dominante, mas possivelmente pela influência da indústria cultural mercantilista com caráter de pensamento do Norte como a primeira, o deslocamento do conhecimento oriundo do meio popular, e suas manifestações tradicionais quer sejam individuais ou coletivas, quer sejam em forma de arte, medicina tradicional, comunicação ou qualquer que seja a sua gênese, para um lugar de obscurantismo, de invisibilidade, ausência de circulação em uma escala que não favoreça a subsistência do autor, produtor cultural ou do gerador do conhecimento. Nota-se a ausência do Estado como incentivador e quando

existe a sua presença é em forma de editais limitados, com recursos limitados e distribuição demorada.

Esse cenário traçado pode ser contextualizado na esfera da produção de ocultação e da invisibilidade, no contexto do epistemicídio. Santos e Meneses (2009:10) observam o epistemicídio como sendo: "a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena". Esse conhecimento alienígena pode ser visto como aquele hegemônico, situado no Norte epistemológico, dominante, quer seja científico ou mercantilista, cujos referenciais históricos e contextos da produção da invisibilidade dos conhecimentos tradicionais e do campo do senso comum, considera estes como de fora do berço da verdade do conhecimento, por falta da metódica quantificação e comprovação com base nas estatísticas e confirmações laboratoriais ou fora do cerco das produções de massa ou elitizadas.

Em percurso contrário a Folkcomunicação tende à valoração do pensamento local e regional, como abordado anteriormente. Reflete sobre as origens, os significados das mensagens comunicacionais dos "marginalizados", como vê Luiz Beltrão e reforça os pensadores continuadores do seu pensamento, além dos produtores do conhecimento local e regional.

A Folkcomunicação aparece como um pensamento científico alternativo elevatório do pensamento alternativo fecundo no meio popular. Nesse sentido podemos inferir, inicialmente, que Beltrão talvez nem imaginasse a repercussão da sua incursão epistemológica ao propor a "comunicação dos marginalizados", independente da diversidade de vieses oriundos do seu pensamento, o que não a desqualifica como originalmente uma possível representação das epistemologias do sul, "uma teoria brasileira" (Schmidt, 2006).

No contexto das relações de poder é notável a distinção entre as representações de conhecimento, cujos antagonismos podem ser percebidos nas fontes, nos discursos, nas ações e nas diversidades culturais, políticas e sociais, Entre essas diversidades possuem linhas divisórias representacionais das práticas que constituem cada lado das diferentes formas de conhecer: uma hegemônica e uma contra-hegemônica. Uma assente na dominação a outra nas formas alternativas, uma no contexto da colonização a outra na pós-colonialidade. Esse caráter dicotômico do conhecimento mostra que de um lado há uma forma de epistemologia que se preserva de modo dominador e nega a existência de conhecimento que não seja pautado no seu alinhamento. Do outro lado há uma forma de conhecimento cujo percurso é opositor a este descrito.

A partir disso, Santos e Meneses (2009) iniciam a obra questionando, entre outras problematizações se "são hoje possíveis outras epistemologias". E traz a Epistemologia do Sul como uma forma de pensamento representacional de outras epistemologias que duramente vem delineando a anulação de saberes alheios ao seu círculo. Essa postura epistemológica carrega o valor da diversidade do conhecimento e põe em um lugar de alcance dos novos

pesquisadores (sem esquecer os mais veteranos precursores) o fazer científico com mais leveza, com tendências de aproximação com suas origens, com vieses atrativos, considerando que a base do conhecimento científico está no berço da sociedade, oferecendo uma forma de conhecimento que tende a trazer o encantamento (Santos, 2002) dos saberes do meio popular, do campo do senso comum. Uma forma de conhecimento guardado no envoltório no qual foi gerado podendo se desenvolver no meio em que assenta o pensamento científico. Um desvio para outras galerias, outras vias, a visibilidade e a aceitação a outras formas de comunicar saberes, com tolerância metodológica e discursiva, com tendência de aproximação das relações entre o pesquisador e o campo pesquisado, podendo ser visto como a geração de um conhecimento no qual se centra um compromisso com o cenário subalterno e com a diversidade, de certa forma e em muitas situações, sem o anteparo oferecido pela industrialização da ciência.

Senão vejamos o que reafirmam os autores em discussão, Santos e Meneses (2009):

> Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologia do sul. O Sul é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em aparte com o sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, com as classes e grupos sociais subordinados. A ideia central é como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (Santos e Meneses, 2009:12-13).

Pode-se dizer que a Folkcomunicação tece e traduz dados relevantes sobre o conhecimento do meio popular, ocultos e tornados invisíveis pelas circunstâncias sociais ou científicas colonizadoras, auxilia para a retirada do cenário excludente em que se encontra. Nesse contexto tais conhecimentos ganham repercussão e notoriedade, por serem focos de

interesse de pesquisadores comprometidos com essa divulgação. A diversidade temática encontra-se nas obras iniciais de Luiz Beltrão, como já dito. A repercussão das manifestações tradicionais, as linguagens do povo, as formas de comunicação, cuja fonte de origem seja o meio popular, elevadas à categoria de mídia, meio de comunicação podem ser vistos como alguns sinais de uma teoria emergente. Podem ser considerados como conhecimentos que se constituem "em redor de temas que em dado momento são adoptados por grupos sociais concretos como projectos de vida locais [...]. Os temas são galerias por onde os conhecimentos progridem ao encontro uns dos outros". (Santos, 1996:47). Constitui-se em uma porta para conduzir o conhecimento local a circular para outras vias de conhecimento, outras galerias, outros espaços e de outras galerias para a comunicação social.

Considerações Quase Finais

A vivência no Sul geográfico e as experiências participantes em diversas ações no contexto do Sul epistemológico, tanto fora como dentro da academia universitária, além do interesse pela temática nos levam a compreender a atribuição e responsabilidade que podemos ter nas tentativas de ações reparadoras do que vemos como injustiças impostas pelo colonialismo. Todo e qualquer conhecimento gerado no seio das camadas sociais oprimidas tende a ser suprimido, com circulação restrita ao círculo no qual foi concebido, inclusive geograficamente, se a responsabilidade por sua valoração não estiver entre as bandeiras assumidas por mentes ocupantes de lugares privilegiados pela disseminação do saber, em escalas e ambientes privilegiados e construídos cientificamente para isso. Referimo-nos aqui a circulação do saber tradicional para o meio acadêmico, considerando o saber social como base para o saber científico.

Nesses termos trazemos essa discussão e reflexão, acreditando estarem isentas de conteúdo panfletário ou reacionário, sobre a descolonização das ideias, sobre a teoria da folkcomunicação no contexto da epistemologia do sul, crendo que esta pode ser uma parcela de ações reparadoras disseminadas pelos pesquisadores da área. É possível que o campo da comunicação social, de um modo geral, talvez ainda não tenha compreendido a complexidade dessa teoria.

Em face das argumentações expostas, em vista da defesa epistemológica desenvolvida por pesquisadores interessados por essa teoria, ao longo de mais de quatro décadas, a partir da caracterização de uma "comunicação dos marginalizados" (Beltrão, 1980), quando dá vez às mensagens produzidas pelas classes subalternas, cremos que a teoria da Folkcomunicação possua traços consistentes, quiçá até possa vir a ser pensada como uma teoria contra-hegemônica e emergente, com aspectos epistemológicos do Sul.

Uma teoria, que possui como algumas características a artesanalidade e a horizantalidade do saber, tradutora das falas, dos gestos, das escritas, das crenças, dos saberes tradicionais, dos conhecimentos de mundo, tristezas e felicidades estampadas nas manifestações teatrais,

religiosas, festivas, no vestuário, nos artefatos, no artesanato, na política, nos movimentos sociais, no carnaval, no meio educacional, na oralidade, na literatura, no meio urbano ou campesino, no jornalismo alternativo e comunitário, artes plásticas, grafite, música, poesia, entre uma diversidade de conhecimentos que propalam os saberes ocultos e invisíveis pelo meio dominante e por essa via.

Se há comunicação social como difundido pressupomos que este é um conteúdo comunicacional essencialmente social, nascido no meio social, levado a ser conhecido como folkcomunicacional por Luiz Beltrão, que circula quer seja distante das grandes metrópoles ou no seu âmbito, inscrito na periferia, nos arredores dos centros citadinos ou mesmo nos arredores do pensamento elitizado, mesmo estando geograficamente dentro destes centros urbanos.

A folkcomunicação pode ser vista como uma teoria reparadora, campo de elevação do ativismo folkmidiático, disseminadora de bens simbólicos, cuja originalidade assoma na riqueza dos detalhes dos seus conteúdos, como heranças mantidas ao longo da história construída por antecessores. Mesmo ainda em estágio de amadurecimento, e nessas notas iniciais sobre tal reflexão, vemos que esta pode ser vista como uma teoria representante da epistemologia do Sul e da ecologia dos saberes, rompendo com a prática do pensamento epistemicida e descolonizando ideias.

Referências

Beltrão, Luiz (1965), “O Ex-Voto como veículo jornalístico.”, *Comunicação & problemas*,1(1),9-15.

Beltrão, Luiz (1980), *Folkcomunicação*: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez.

Beltrão, Luiz (2001), *Folkcomunicação*: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Beltrão, Luiz (2004), *Folkcomunicação*: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP.

Benjamin, Roberto (2007) “Folclore”, *in* Sérgio Luiz Gadini; Karina Jans Woitowicz (Org.), *Noções básicas de Folkcomunicação*: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 25-33.

Cascudo, Luís da Câmara (1983), *Civilização e cultura; pesquisas e notas de etnografia geral.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1973. 2.ed. Belo Horizonte: Itatiaia.

Cascudo, Luís da Câmara (1993), *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: INL, 1954. 2. ed. Rio de Janeiro: INL, 1962. 2v. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969. 3.ed. Rio de Janeiro: INL, 1972. 4.ed. Rio de Janeiro: INL, 1979. 5.ed. Rio de Janeiro: INL, 1984. 6.ed. Belo

Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP, 1988. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia.

Cascudo, Luís da Câmara (1980), *Folclore do Brasil; pesquisas e notas*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967. 2. ed. Natal: Fundação José Augusto.

Cascudo, Luís da Câmara (1984), *História dos nossos gestos; uma pesquisa na mímica do Brasil*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1976. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP.

Cascudo, Luís da Câmara (1987), *Literatura oral*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/MEC, 1978. 3.ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP. (Outros títulos do mesmo livro: Literatura oral no Brasil; História da literatura brasileira).

Cascudo, Luís da Câmara (1986), *Locuções tradicionais no Brasil: coisas que o povo diz*. Recife: UFPE, 1970. 2.ed.Rio de Janeiro: MEC, 1977. 3.ed. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Ed. da USP.

Cascudo, Luís da Câmara (1985), *Superstição no Brasil.* Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP.

Cascudo, Luís da Câmara (1971). *Tradição, ciência do povo: pesquisas na cultura popular do Brasil*. São Paulo: Perspectiva.

Duarte, Jorge; Barros, Antonio (Org.) (2002), *M*étodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação. 2. ed. São Paulo: Atlas.

Gadini, Sérgio Luiz; Woitowicz, Karina Jans (Org.) (2007), *Noções básicas de Folkcomunicação*: uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Ed. UEPG.

Hohlfeldt, Antonio (Org.) (2012), *Jornalismo Cultural*: temas de Comunicação - Luiz Beltrão. São Paulo: INTERCOM. Coleções Beltranianas, v. 2.

Lucena Filho, Severino Alves de (2007), *A festa junina em Campina Grande-PB:* uma estratégia de folkmarketing. João Pessoa: Ed. Universitária (UFPB).

Lucena Filho, Severino Alves de (2012), *A festa junina em Portugal*: marcas culturais no contexto do folkmarketing. João Pessoa: Ed. UFPB.

Marques de Melo, José (1980), "Prefácio", *in* Luiz Beltrão, *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, VII-VIII.

Marques de Melo, José (Org.) (1999b), *Pesquisa e Comunicação no Brasil: tendências e perspectivas*. São Paulo: Summus.

Marques de Melo, José (2006), "De volta ao futuro: da Folkcomunicação à Folkmídia.", *in* Cristina Schmidt (Org.). *Folkcomunicação na arena global*: avanços teóricos e metodológicos. São Paulo: Ductor, 17-36.

Marques de Melo, José (2008a), *Mídia e cultura popular: história, taxionomia e metodologia da Folkcomunicação.* São Paulo: Paulus. (Coleção Comunicação).

Marques de Melo, José (2008b) "Prefácio", *in* Osvaldo Meira Trigueiro (2008b). *Folkcomunicação e ativismo midiático.* João Pessoa: Ed. UFPB, 9-12.

Marques de Melo, José (2012), *Fortuna crítica de Luiz Beltrão*: dicionário bibliográfico. São Paulo: INTERCOM. Coleção Beltranianas, v. 1.

Marques de Melo, José; Vidal, Rose; Amaral, Eduardo (Org.) (2012), *Metodologias do Ensino de Jornalismo:* Luiz Beltrão. Uberlândia: EDUFU; São Paulo: INTERCOM. Coleções Beltranianas, v. 3.

Marques de Melo, José; Fernandes, Guilherme Moreira (2013). *Metamorfoses da Folkcomunicação:* antologia brasileira. São Paulo: Ed. Cultural.

Morais, Osvando J. de (Org.) (2013a), *Comunicações & Problemas Luiz Beltrão.* São Paulo: INTERCOM. Coleção Beltranianas, Parte 1, v. 4.

Morais, Osvando J. de (Org.) (2013b), *Comunicações & Problemas Luiz Beltrão*. São Paulo: INTERCOM. Coleção Beltranianas, Parte 2, v. 5.

Morais, Osvando J. de (Org.) (2013c), *Comunicações & Problemas Luiz Beltrão*. São Paulo: INTERCOM. Coleção Beltranianas, Parte 3, v. 6.

Postali, Thífani (2011). *Blues e Hip Hop: uma perspectiva folkcomunicacional*. Jundiaí: Paco Editorial.

Schmidt, Cristina (Org.) (2006), *Folkcomunicação na arena global: avanços teóricos e metodológicos.* São Paulo: Ductor.

Schmidt, Cristina (2008), "Folkcomunicação.", *in* Marques de Melo (Org.) (2008), *O campo da Comunicação no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 149-159.

Santos. Boaventura de Sousa (2002), *A crítica da razão indolente:* contra o desperdício da experiência. 4. ed. São Paulo: Cortez.

Santos. Boaventura de Sousa (2004), *Um discurso sobre as Ciências.* 2. ed. São Paulo: Cortez.

Santos. Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reiventar a emancipação social*. Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo.

Santos. Boaventura de Sousa (2009), *As vozes do mundo***.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Santos. Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.) (2009), *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina.

Trigueiro, Osvaldo Meira (2008), *Folkcomunicação e ativismo midiático*. João Pessoa: Ed. UFPB.

Notas sobre a formação da *colonialidade do poder* no Brasil[1]

Maurício Hiroaki Hashizume[2]

Resumo

Esta reunião de notas tem o intuito de apresentar uma cesta de elementos históricos, antropológicos e sociológicos que possam ajudar a problematizar a formação da colonialidade do poder no Brasil. Em síntese, busca-se aprofundar a compreensão das bases da "linha abissal" que, conforme as reflexões de Boaventura de Sousa Santos, divide sociedades contemporâneas. Em contraste com interpretações históricas que tendem a enfatizar as disputas entre a coroa portuguesa, a igreja católica e os chamados colonos (proprietários rurais privados) estabelecidos pela empresa colonial, o desafio que aqui se coloca é o de decifrar como o colonialismo não só propulsionou a expansão mercantil com as grandes navegações, motor do desenvolvimento capitalista, como se entranhou de forma meticulosa na institucionalidade "moderna" nascente. Para além da suposta ambiguidade da legislação e política indígenas coloniais, busca-se aqui mostrar como as "peças se encaixam" na discriminação dos povos indígenas, isto é, na impregnação da marca profunda da colonialidade do poder no cerne do Estado. Sem compreender os alicerces (nem sempre nítidos e tão auto-evidentes) desse abismo (cultural, político e econômico), dificilmente será possível averiguar as perspectivas abertas pelas proposições "pós-abissais" associadas às estruturas e políticas públicas com base em concepções igualmente apresentadas por Santos como a "ecologia de saberes" por meio da "tradução intercultural".

Palavras-chave: Colonialidade, povos indígenas, Brasil

Resumen

Estas notas tienen el objectivo de presentar una canasta de elementos históricos, antropológicos y sociológicos que pueden ayudar a problematizar la formación de la colonialidad del poder en Brasil. En definitiva, se busca profundizar la comprensión de los fundamentos de la "línea abismal" que, de acuerdo con las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, divide a las sociedades contemporáneas. En contraste con las interpretaciones históricas que tienden a enfatizar los conflitos y las competencias entre la corona de Portugal, la Iglesia Católica y los colonos (terratenientes privados) establecidos por la empresa colonial, el desafío planteado aquí es descifrar cómo el colonialismo no sólo ha impulsado la expansión del mercado con grandes viajes, motor del desarrollo capitalista, como también se enredó en las instituciones "modernas" en formación. Además de la supuesta ambigüedad entre la ley y la política indígena colonial, se propone mostrar cómo las "piezas encajan" en la discriminación de los pueblos indígenas, es decir, en la impregnación de la marca profunda de la colonialidad del poder en el corazón del Estado. Sin la comprensión de las bases (no siempre claras y evidentes) del referido abismo (cultural, político y económico), es casi imposible de determinar las perspectivas abiertas por las proposiciones "post-abismales" asociadas a estructuras y políticas públicas basadas en conceptos presentados también por Santos como la "ecología de saberes" a través de la "traducción intercultural".

Palabras-Clave: Colonialidad, pueblos indígenas, Brasil

---

1 "Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação "ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas", coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt) no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra - Portugal. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7.º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007- 2013) / ERC Grant Agreement n. [269807]".

2 Investigador do Projeto ALICE - Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas, e doutorando em Sociologia (Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global) no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC). Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (2010. É graduado em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo pela mesma universidade (2001). Vem atuando há mais de uma década como jornalista (com diversos trabalhos de investigação, reportagem e cobertura, especialmente na área social). No campo acadêmico, trabalha com os seguintes temas: movimentos sociais, classes sociais e cultura (cultura sociopolítica), Estado e interculturalidade, ação política e participação social. maurijor@gmail.com / mauriciohashizume@ces.uc.pt

> "Não é a estrutura do Estado [o problema em si], mas as pessoas que querem mandar no Estado. São os governantes, que são eleitos, e sempre trataram os povos indígenas de forma nada pacífica. Basta ver a história do coronelismo, aquela coisa do colonialismo, que acha que o indígena tem que servir de empregado. Os governantes pensam assim há mais de 500 anos, desde a invasão do Brasil".
>
> Mário Nicácio (Povo Wapixana)
> Coordenador-geral do Conselho Indígena de Roraima (CIR)
> Outubro de 2013

É farta a produção existente, dentro e fora do circuito acadêmico, sobre os primórdios da relação entre os povos indígenas das Américas e as estruturas de poder (jurídico-administrativas, econômicas e/ou religiosas, formalmente institucionalizadas ou não) forjadas no contexto da Europa ocidental. No caso do contexto brasileiro, distintos pontos de vista têm sido adotados e desdobrados – por especialistas em Antropologia a agentes da área da História e do Direito - para a formulação de diferentes abordagens e interpretações das origens e dos legados do largo processo de inter-relação entre as comunidades nativas e os diversos atores presentes na colonização europeia.

Em meio a essa profusão historiográfica, algumas alcançaram o estatuto de referência, como é o caso da compilação intitulada *História dos Índios no Brasil*, organizada pela luso-brasileira Manuela Carneiro da Cunha. Lançada em 1992, a obra reúne 25 ensaios acerca de distintos aspectos da temática; alguns deles tratam particularmente da política e da legislação indigenistas, desde o período colonial, passando pelo império até a república.

Como parte da citada coletânea, Perrone-Moisés (1992) discrimina as duas linhas de interpretação mais acionadas quando se trata da análise da legislação indigenista colonial: uma, que a autora julga ser a mais usual (seja porque a coroa portuguesa parecia pouco dedicada ao assunto e, principalmente, por conta da ideia de que o estudo formal da referida legislação pouco teria a revelar), privilegia o lado político-econômico; e outra que tem, em contraste, se dedicado mais ao estrito âmbito jurídico das normas coloniais.

Empenhada nesta última vereda, a citada autora examina em detalhes a legislação indigenista colonial em seus termos jurídicos e chega à conclusão de que a mesma não deve ser considerada confusa e conflitante, como outras análises costumam entendê-la. Aquilo que se apresenta a muitos analistas como ambiguidade (normas mais ou menos restritivas no tratamento aos povos indígenas, que vão se intercalando no processo colonial, com vistas a atender demandas aparentemente contraditórias da Igreja Católica representada principalmente pelos jesuítas, de um lado, e dos colonos afoitos em ampliar o seu poderio em termos políticos e econômico, de outro) é, para a antropóloga, complementaridade.

Em vez do pendor da divergência entre setores dominantes, são destacados contornos

de um certo padrão, marcado pela clara diferença de tratamento legal dispensado aos indígenas "aliados" – reunidos nos chamados aldeamentos e submetidos a um processo de aculturação - em detrimento dos "inimigos" – tidos como erráticos, incorrigivelmente nômades e distanciados das tentativas de controle e de regulação colocadas em prática pelas instituições oficiais de então. Salienta-se, daí, a aplicação simultânea de políticas específicas para "aliados" e "inimigos", mas estratégica e cuidadosamente conjugadas no sentido do controle político dos indígenas: seja por meio da catequização, da educação (com foco especial nas crianças) e da gestão de mão de obra nos aldeamentos ou seja por meio da dura e hostil repressão e escravização daqueles que se rebelavam, a seu modo, perante as instituições coloniais de poder. Extratos da própria legislação indigenista colonial ajudam a evidenciar esse ímpeto pela regulação do modo de vida dos indígenas.

Essa articulação de linhas (aparentemente contraditórias, mas bastante articuladas) está presente inclusive nas Bulas Papais do século XV, que compuseram o pano de fundo dos processos das expansões ultramarinas. Influenciadas pela ideia de propagação da fé cristã – haja vista os esforços de expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica e as incursões pelo continente e pelas ilhas de África -, as referidas orientações (entre elas a famosa Bula *Inter Coetera*, de 1493, que definia a divisão entre domínios portugueses e espanhóis) reforçavam o sentido do "poder irrestrito" às respectivas coroas metropolitanas para que pudessem efetuar a evangelização nos territórios alcançados do outro lado do Atlântico, uma vez que esta era a prioridade na seara religiosa.

Já a Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, do Papa Paulo III, considera calculadamente que os nativos "não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade, nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos à servidão" (Lacombe, 1977) justamente para que possam ser atraídos para os aldeamentos, convertidos para o catolicismo e explorados economicamente. Na prática, o documento emanado da cúpula da igreja não trata em momento algum de políticas concretas em consonância com a emancipação, mas justamente do seu contraponto em termos paradigmáticos, a regulação, conforme reflexões de Boaventura de Sousa Santos (1991). A "liberdade" presente na missiva é a "liberdade" de seguir os ditames da igreja. Não há, assim, divergência entre a coerção de uma bula para a libertação de outra: todas convergem no sentido da dominação política dos indígenas.

Como enfatiza Cunha (1992), o "pomo da discórdia" entre colonos, a coroa e a igreja (no início da colonização portuguesa no Brasil, mais especificamente os jesuítas) sempre foi o "controle do trabalho indígena nos aldeamentos". Todo o sistema foi montado, portanto, no sentido de conceber os indígenas como objetos coloniais (pela cooptação ou pela repressão, como se confirmará a seguir) imobilizados pela "linha abissal" (Santos, 2009) que se espalha a partir do Iluminismo. Tanto a legislação como as disputas por postos-chave refletem apenas uma divergência com relação a quem comandará, com todas as cargas pessoalizadas e institucionais, o processo de aprisionamento dos povos nativos.

Legislações, políticas e práticas coloniais

É comum a citação de documentos régios do início do século XVII como os primeiros a "reconhecerem", dentro do sistema jurídico-administrativo, o direito dos povos originários às terras que ocupam. Antunes (1998) sublinha particularmente algumas Cartas Régias (datadas de 30 de julho de 1609 e de 10 de setembro de 1611), assinadas por Filipe III, como determinações que seguem, ao menos naquilo que enunciam, essa linha.

> "(...) (O)s gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer molestia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer (...)" (Carta Régia, 10.9.1611).

O célebre Parágrafo 4 do Alvará de 1º de abril de 1680[3], contudo, ganha relevo entre as ordens da coroa como o principal atestado do suposto "rol de bondades" no trato com os indígenas.

> "E para que os ditos Gentios, que assim descerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeas: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer molestia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinara aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejão dadas em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturaes senhores dellas (...)"(Alvará de 1.4.1680, parágrafo 4).

Quando de sua expedição, o alvará parcialmente reproduzido acima tinha a sua validade circunscrita à parte da colônia (jurisdição do Grão-Pará e Maranhão). Apenas em 1758, passados 78 anos, é que foi estendido para o território colonial como um todo (Tourinho Neto, 1993). E, paralelamente a enunciados palacianos que porventura reconheciam direitos (principalmente dos "aliados", como já foi dito), uma série de outras determinações normativas mais coercitivas foram sendo aplicadas na relação com as comunidades indígenas

3 Documento que teria propiciado o surgimento daquilo a que se veio designar, na norma jurídica, como *indigenato* (Silva, 2007). Trata-se de "velha e tradicional instituição jurídica luso-brasileira" iniciada pelo Alvará de 1680 e confirmada pela Lei de 6 de junho de 1755, que firma o princípio de que "nas terras outorgadas a particulares, seria sempre reservado o direito dos índios, primários e naturais senhores delas". Assim, o *indigenato* pode ser entendido como o instituto de uma fonte primária, originária, congênita, de posse territorial por parte dos povos indígenas, dotados de "domínio por título legítimo". "Não é o direito adquirido", por conseguinte, "mas congênito, primeiro"; as posses não estão sujeitas à "legitimação".

"inimigas".

Destaque-se, por exemplo, uma lei colonial que vigorava desde o século XVI (mais precisamente a partir de 10 de março de 1570) a qual autorizava a escravização de indígenas "(...) tomados em *guerra justa* autorizada pelo rei ou governadores, ou nas correrias matutinas em que assaltavam e roubavam as habitações, assassinando seus habitantes, ou quando matassem os inimigos para os comer" (Villares, 2009).

A concepção de *guerra justa* e os critérios formalizados que a cercavam merecem ser detalhados neste esforço em construção da inter-relação entre indígenas e poderes coloniais. Indígenas escravizados eram resultados de duas modalidades básicas de escravização: aprisionados por meio da chamada *guerra justa* ou assim convertidos através do *resgate*. Conforme pontua Thomas (1982), a *guerra justa* mesclava crença religiosa com regramentos jurídicos e também derivava dos enfrentamentos dos cristãos contra os mouros. Envolvia, como diz o nome, a definição das condições nas quais se permitia o apresamento de indígenas. A atribuição de *guerra justa* era basicamente régia, mas, na prática, acabava sendo ordenada com frequência por autoridades locais.

Havia diferentes categorias dentro do mesmo conceito: a *guerra justa defensiva* (aceita praticamente de modo unânime, quando das ofensivas indígenas contra não-indígenas) e uma espécie de *guerra justa ofensiva*, que variava conforme a conjuntura. Como destaca Farage (1992), os critérios determinados para as duas modalidades de *guerra justa* mudaram substantivamente, mas, na prática, distintos entendimentos sobre impedimentos à "disseminação do verbo divino" - desde o "desenfreio moral" à "indisciplina" dos nativos - eram entendidos como motivos para a escravidão.

O *resgate* também não surgiu com a chegada dos portugueses ao Brasil: o expediente de "compra" de prisioneiros de enfrentamentos intertribos já tinha sido usado na África anteriormente. "Salvos" de serem devorados, passavam, então, a dever a vida a quem os "comprava"; o "pagamento" pela salvação era feito com trabalho. Missionários e cabos de escoltas eram encarregados do "exame da justiça da guerra" que permitiam o *resgate,* modalidade mais frequentemente invocada para a escravização dos índios no período pré-pombalino (Farage, 1992:29). *Tropas de resgate* eram compostas para a captura de mão-de-obra escrava indígena. E a legitimidade do cativeiro era igualmente avaliada por religiosos, que emitiam certificados formais chamados de *registros.*

Por meio de uma lei de 18 de abril de 1688, o próprio Estado se convertia em empresário de *resgates* e passava a cobrar dízimos. Em paralelo, contudo, corria solta a escravidão clandestina, que de todo foi muito maior que a legalizada (Farage, 1992:30). As fraudes eram recorrentes, *registros* eram adulterados por interessados (missionários ou não; indígenas "amarrados" (Sweet, 1974) eram ameaçados e se "auto-declaravam" escravos. De um certo modo, a colônia como um todo se encontrava comprometida com a escravização de gente nativa. Nota-se, portanto, uma multiplicidade de interesses por trás da exploração tanto de

indígenas escravizados como dos "livres", que eram obrigados a trabalhar nas *aldeias do serviço das ordens religiosas*, nas *aldeias do Serviço Real* e nas *aldeias de repartição*, em que se encontravam os colonos, além de compor as *entradas,* como eram conhecidas as jornadas país adentro em busca de recursos e produtos para comercialização.

Genealogia da *colonialidade do poder* no Brasil

O conjunto apresentado de legislações, políticas e práticas coloniais, que reforça a noção de complementaridade de iniciativas com vistas ao controle político-econômico dos povos indígenas, permite uma primeira aproximação no sentido de uma genealogia da *colonialidade do poder* no Brasil. A noção aqui empregada de *colonialidade de poder* se inspira nas formulações consagradas pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005) no sentido da continuidade de lógicas de opressão com base em discriminações étnico-raciais, debidamente conjugadas com a divisão de classes e a extração da mais-valia através da exploração advinda do trabalho, para além do esgotamento de processos institucionais de colonialismo político.

> "*Colonialidade do poder* [grifo nosso] é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de 'raça'. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou 'racista') foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder" (Quijano, 2002:4)

As premissas e os critérios da já citada lei colonial que autorizava a *guerra justa* para escravização indígena simbolizam alguns dos fundamentos da institucionalidade nascente, pronta para acelerar não só o empreendimento capitalista por trás das grandes navegações, mas também para fazer reproduzir aquilo que muito depois veio a ser designado como *colonialidade do poder*. Antes de mais, esses mesmos criterios trazem à tona o vínculo cerrado[4] entre os postulados da Igreja (*guerra justa*) e a administração colonial (autorização requerida de rei ou governadores). Quanto aos criterios propriamente ditos, associam diretamente os indígenas a assaltos e roubos, ou seja, a crimes - além de, concomitantemente, envernizar o *status* supremo do direito à propriedade em uma colônia de exploração. Para

4 Simbolizado pelo sistema do padroado, que conferia um "poder excepcional" à coroa portuguesa "em matéria religiosa" (Cunha, 1992:20), visto que esta última, por delegação papal, exercia várias atribuições da Igreja Católica, ao mesmo tempo em que arcava com os custos religiosos.

completar, demonstram todo o pavor, desprezo e o clamor pela punição extrema das práticas de antropofagia, provavelmente a manifestação sociocultural originária[5] mais realçada, entre todas as outras que lhes pudessem causar estranheza, por parte dos europeus. Na prática, a legislação em tela reiterava a lógica da dupla face (aculturação ou punição) de uma mesma política de tentativa sistemática de controle político-econômico dos indígenas. O direito ao exercício de modos de vida alheios ao paradigma da Europa ocidental esteve, desde a colônia, social e legalmente condenado.

Desse modo, armou-se o alicerce do projeto no qual se sustentará a formação e o desenvolvimento do Estado brasileiro: aproveitamento exaustivo de recursos (humanos e naturais, na divisão tipicamente ocidental), em benefício de poucos privilegiados (aqueles que mantém relações estreitas com reis e governadores e que detém propriedades privadas), ao mesmo tempo em que se estabelece um categoria de pessoas "naturalmente" inferiores (criminosas e diferentes, no sentido da inferiorização, a quem só caberia a escravização e a consequente aculturação como formas únicas de "salvação"). Como sabemos, do ponto de vista econômico, a escravização, isto é, o suor e o sangue derramado pelos indígenas, beneficiaram os três principais agentes envolvidos: coroa, colonos e jesuítas.

Daí que, enquanto se ensaiava o conhecido enredo de cabo-de-guerra político e econômico entre colonos e jesuítas[6], com a coroa portuguesa atuando como uma sorte de arbitragem com voto de minerva, o que se via, no chão dos territórios coloniais, era um esforço conjunto e unívoco das forças coloniais no sentido da "domesticação" dos nativos. Por mais que se ensaiasse algum tipo de garantia de direitos aos indígenas, tudo não passava de encenação, visto que eram considerados livres justamente aqueles que de livres nada tinham, visto que subjugados nos *aldeamentos*.

Reside, neste ponto preciso, um dos cernes da formação da *colonialidade do poder* no Brasil. Para a institucionalidade que se formou no país, a liberdade do indígena é a sua aculturação. São sinônimos. Prevalece uma leitura bastante enviesada de que o que os não-índios consideram como liberdade de fato o era para os indígenas. Mas um exame mais detido mostrar-nos-á que a liberdade do ponto de vista do indígena, no sentido de viver livremente de acordo com seus usos e costumes, nunca foi trazida à mesa. Aqueles que recusavam a aculturação eram perseguidos e combatidos como criminosos. Em grande medida, continuam sendo duramente punidos, evidenciando justamente a conservação da

5 As obras de autoria de Florestan Fernandes (1963 e 1970) sobre os Tupinambá certamente foram centrais para a desmistificação da relevância da antropofagia na lógica dos próprios indígenas. Os efeitos "externos" da prática, contudo, não foram contemplados. Assume-se aqui a hipótese de que tenha sido um fator de extrema relevância para marcar e atestar o grau de "selvageria" imposto aos originários, como sugerem, por exemplo, os escritos que constam de cartas do jesuíta Manoel da Nóbrega. Dessa forma, entende-se que, para se consolidar, a *colonialidade do poder* usou e abusou do fenômeno antropófago.

6 Galvanizada pelas reformas empreendidas pelo Marquês de Pombal em meados do século XVIII que, entre outras medidas, decidiu intensificar a presença da coroa na colônia e incrementar as atividades comerciais, ao mesmo tempo em que determinou "a retirada do poder temporal dos missionários sobre os aldeamentos indígenas, seguida da expulsão dos jesuítas" (Farage, 1992:34), que expressaria um projeto "ilustrado" junto aos indígenas. Mas o Estado colonial, que passou a ganhar contornos mais nítidos com as intervenções pombalinas, formou-se, é preciso realçar, com a Igreja e a elite local e contra os povos indígenas.

colonialidade do poder.

Sobre a "Conversão do Gentio"

O Plano das Aldeias - redigido pelo Padre Manuel da Nóbrega, principal da Companhia de Jesus enviado de Portugal juntamente com o primeiro chefe do governo-geral do Brasil, Mem de Sá, e descrito em carta datada de 1558 - previa que os portugueses "(...) poderiam viver abastadamente, se o gentio fosse senhoreado e despejado, como poderia ser com pouco trabalho e gasto (Leite, 1954:448)". O mesmo ainda receita:

> "Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata." (Leite, 1954:449)

Para além da imagem externa que se buscava transmitir a respeito da colônia, a "inconstância dos selvagens"[7] se apresentava como uma preocupação central dos comandantes da empresa colonial. Internamente, passou-se a gestar uma meticulosa trama político-ideológica com vistas à anulação dos indígenas como sujeitos de direitos.

Nesse sentido, o conteúdo do "Diálogo sobre a Conversão do Gentio"[8], redigido pelo mesmo Manuel da Nóbrega, entre 1556 e 1557 (cerca de sete a oito anos após cruzar o Atlântico), condensa aspirações lapidares acerca da relação das instituições incolucradas no proceso de colonização com os povos indígenas. Mais do que os conhecidos rasgos realçados por Cunha (1990:105) – em particular, a de que faltaria aos índios "a lei que os tornaria 'políticos', membros de uma sociedade civil que lhes conferia a 'razão', estirpando-lhes a rudeza e a bestialidade em que vivem"[9] -, o diálogo imaginário entre dois religiosos (irmãos, que se situam em diferentes postos na estrutura hieráquica dedicada à catequização: um pregador propriamente dito e formado, e outro reles ferreiro) apresenta um receituário implícito, em sintonia com o afã pelo controle político dos sujeitos indígenas, surpreendentemente ilustrativo e profético[10].

7 A partir de escritos da época, Viveiros de Castro (2010) apresenta um rebuscado panorama em torno do que os católicos da época denominavam como "inconstância da alma selvagem". Entre os diversos temas abordados, a própria questão da antropofagia a partir da perspectiva indígena ocupa espaço de destaque.

8 O termo "gentio", no caso, faz referência direta aos indígenas que viviam no Brasil. De acordo com definições que constam da edição *online* do Michaelis Moderno Dicionário de Língua Portuguesa, "gentio" caracteriza "que, ou quem segue o paganismo" ou "que ou o que não é civilizado".

9 Que, como recorda Cunha (1990:97), ganha uma "forma canônica" nas palavras do historiador e cronista português Pero de Magalhães Gândavo, autor de "História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil" (escrita entre 1570 e 1576, considerado o primeiro livro inteiramente dedicado ao país): quando o mesmo sublinha que a língua dos indígenas carece de três letras: F, L e R; ou seja, "não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente".

10 Ainda mais quando o próprio Manuel da Nóbrega é considerado por parcela da historiografia como o primeiro "estadista", haja vista sua insinuante atuação em diferentes regiões, com presença e participação nas fundações de Salvador, de São Paulo e do Rio de Janeiro (Nóbrega, 2004)

Considerada por analistas como a primeira peça de cunho literário[11] do país, o "Diálogo" se sustenta em um arguto jogo argumentativo em que o autor "põe em cena as dúvidas e os preconceitos dos missionários, deixando perceber que a visão jesuíta dos índios não é homogênea" (Cunha, 1990:104), criando uma atmosfera inicial pessimista[12] como trampolim para uma conclusão mais otimista. O derradeiro intento, como se sabe, é um só: convencer os pregadores da época de que a conversão dos indígenas, apesar de todos os pesares e dificuldades, merece o esforço e a dedicação de cada um. Para tanto, contudo, Nóbrega faz um exame minucioso e crítico das situações concretas vividas na colônia e, ao fim e ao cabo, apresenta os seguintes caminhos, que devem ser seguidos concomitantemente: a integração por meio da educação jesuítica das crianças indígenas, desde muito pequenas, e, literalmente, mais polícia, isto é, mais repressão institucional visto que todos são pecadores.

Em vez de corrobar com as impressões que abrem o *Diálogo* de que os indígenas eram "naturalmente" inferiores, o ferreiro Mateus Nogueira, que faz as vezes da consciência elevada na obra de Nóbrega, aponta para um outro caminho: os indígenas são compostos de um mesmo material (o ferro, a ser metaforicamente moldado pelo calor emanado da fé cristã) e têm vícios que são compartilhados pelos próprios colonizadores europeus. Com investimentos na educação e na coerção, será perfeitamente possível converter nativos em "civilizados" como os gregos ("mais polidos, que sabem ler e escrever, tratam-se limpamente, souberam a filosofia, inventaram as ciências"), até com vantagens dos primeiros sobre estes últimos, visto que a própria "civilização" também traz outros indesejáveis vícios, até mais complicados de serem estirpados. Se o trabalho de conversão emperrava, assim o era por falta de comprometimento dos próprios pregadores.

Note-se que as mensagens contidas no *Diálogo* não são tão simples quanto parecem e evidenciam uma outra faceta, esta bastante peculiar, da *colonialidade do poder* no Brasil. Desde o seu nascedouro, a continuidade da discriminação racial foi encoberta pela sua própria negação. Em outras palavras, há algo de pós-colonial (no caso, o reconhecimento de uma certa diferença indígena e a repulsa aos padrões viciados da Europa) na própria reprodução da *colonialidade do poder*. Tal especificidade de respulsa ao etnocentrismo e de reconhecimento de uma *brasilidade* se desdobrado com suporte em um outro vetor de relações em poder de grande relevância para o contexto brasileiro: o *colonialismo interno.*

> "Em uma definição concreta da categoria colonialismo interno, tão significativa para as novas lutas dos povos, se requer precisar: primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da

11 Conforme sustenta Gambini (2000), em estudo sobre o tema. Em consonância com outras análises, o referido autor se vale de um arcabouço psicanalítico e reforça a ideia de que os jesuítas destaram contornos negativos e pré-concebidos dos indígenas que eram traços incômodos deles próprios.

12 Em algumas passagens, o "Diálogo" transparece os preconceitos dos europeus com relação aos indígenas de forma violenta, comparando-os, de modo pejorativo, por exemplo, a animais ("são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem"). Também a "inconstância" dos indígenas é sobremaneira criticada na conversa fictícia entre os religiosos.

> história do Estado-nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e anti-sistêmicas, em particular as que concernem à 'resistência' e à 'construção de autonomias' dentro do Estado-nação, assim como à criação de vínculos (ou à ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo" (González Casanova, 2006: 431).

O processo contínuo e socialmente incorporado de produções e reproduções da *colonialidade do poder* tem, no caso do Brasil, um componente diferenciado pós-colonial que, em grande medida, dificulta o reconhecimento da sua própria existência. Tal operação é executada pelo funcionamento do *colonialismo interno* que tem se estruturado, nos campos simbólico e material, como uma espiral helicoidal da expansão do capitalismo. Por meio do *colonialismo interno*, o entranhado receituário da *colonialidade do poder* tem mantido a sua sanha pelo controle político dos *inconstantes* povos e indivíduos indígenas. Fundado no binômio "rendição ou massacre", esse esforço vem conseguindo manter a sua validade e legitimidade por seguidos séculos e variados regimes políticos institucionais.

Conclusão

Esta reunião de notas tem o intuito de apresentar uma coletânea de elementos históricos, antropológicos e sociológicos que possam ajudar a entender melhor a formação da *colonialidade do poder* no Brasil. Em síntese, busca-se aprofundar a compreensão das bases da "linha abissal" (Santos, 2009) que se estabeleceu na sociedade em questão.

Em contraste com interpretações históricas que tendem a enfatizar as disputas de poderes entre a coroa portuguesa, a igreja católica e os chamados colonos particulares estabelecidos pela empresa colonial, o desafio que aqui se coloca é o de decifrar como o colonialismo não só propulsionou a expansão mercantil com as grandes navegações, motor do desenvolvimento capitalista, como se entranhou na moderna institucionalidade nascente.

Se muitas análises ainda se limitam a sublinhar a complexidade e ambiguidade da legislação e política indígenas coloniais, esta se dedica a mostrar como a genealogia crítica do não-reconhecimento dos povos indígenas, da impregnação da marca profunda da *colonialidade* no cerne do Estado, por meio de estratégias ardilosas e até pós-coloniais colocadas em marcha através do *colonialismo interno*. Sem compreender os alicerces (nem sempre nítidos e tão auto-evidentes) desse abismo (cultural, político e econômico), dificilmente será possível averiguar as possibilidades de proposições "pós-abissais" associadas às possíveis estruturas e políticas públicas contemporâneas mais dedicadas ao exercício interpelador da "tradução intercultural" (Santos, 2007).

Como recorda Moisés (1992), diversos foram os textos legais promulgados para regulamentar

o trabalho de indígenas supostamente livres. Em teoria, tinham direito a receber "valores" em troca do trabalho e a retornar aos aldeamentos (que já eram, por si só, uma imposição) após cumprir determinado tempo no serviço. "A liberdade é violada, o prazo estipulado desobedecido e os salários não são pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua ´vontade´ exigida pelas leis, fosse considerada". Como se percebe pelas palavras do coordenador-geral do CIR, Mário Nicácio, que abrem estas notas, pouco mudou, desde então.

Referências Bibliográficas

Antunes, Paulo de Bessa (1998), *Ação Civil Pública, Meio Ambiente e Terras Indígenas*, Rio de Janeiro: Lumen Juris
Cunha, Manuela Carneiro da (1990), "Imagens de Índios No Brasil: O Século XVI". *Estudos Avançados*, 4(10), 91-110.

Cunha, Manuela Carneiro da (1992), "Introdução a uma história indígena", *in* Manuela Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Fapesp/SMC/Cia das Letras, 9-24.

Farage, Nádia (1992), *As muralhas dos sertões – Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*, São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS

Fernandes, Florestan (1963), *A organização social dos Tupinambá*, São Paulo: Difusão Européia do Livro.
Fernandes, Florestan (1970), *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, São Paulo: Pioneira/Edusp.

Gambini, Roberto (2000), *Espelho Índio: A formação da alma brasileira*, São Paulo: Axis Mundi, Terceiro Nome.

González Casanova, Pablo (2007), "Colonialismo interno (uma redefinição)", in Atilio A. Boron *et al*. (orgs.) *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Coleção Campus Virtual, 431-458

Lacombe, Américo Jacobina (1977), "A Igreja no Brasil Colonial", in Sérgio Buarque de Holanda (org.), *História Geral da Civilização Brasileira,* São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 51-57.
Leite, Serafim (1954), *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, Coimbra, 1954

Nóbrega, Manoel da (2004), Cartas do Brasil e mais escritos (1517-1570). Lisboa : Universitária Editora.

Perrone-Moisés, Beatriz (1992), "Índios Livres e Índios Escravos, Os Princípios da legislação indigenista no período colonial (século XVI a XVIII)", *in* Manuela Carneiro da Cunha (org.),

Historia dos índios no Brasil. São Paulo: Cia da Letras, 115-132.

Quijano, Aníbal (2002), "Colonialidade do poder, globalização e democracia", *Novos Rumos*, 17(37), 4-37

Quijano, Aníbal (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in, Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 71-103.

Santos, Boaventura de Sousa (1991) "A transição paradigmática: Da regulação à emancipação", *Coimbra: Oficina do Centro de Estudos Sociais* 25

Santos, Boaventura de Sousa (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, São Paulo: Boitempo Editorial.

Santos, Boaventura de Sousa (2009) "Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina, 23-71.

Silva, José Afonso da (2007), *Curso de Direito Constitucional Positivo*, 29 ed. São Paulo: Malheiros Editores.

Sweet, David Graham (1974), *A Rich Realm of Nature Destroyed: The Middle Amazon Valley. 1640-1750*. Tesis Ph.D, The University of Wisconsin.

Tourinho Neto, Fernando da Costa (1993), "Os direitos originários dos índios sobre as terras que ocupam e suas consequências jurídicas", *in* Juliana Santilli, *Os direitos indígenas e a Constituição*, Porto Alegre: NDI e Fabris, 9-43.

Thomas, Georg (1982), *Política Indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. São Paulo: Edições Loyola

Villares, Luiz Fernando (2009), *Direito e Povos Indígenas*, Curitiba: Juruá.

Viveiros De Castro, Eduardo (2011), *The Inconstancy of the indian soul – The encounter of catholics and cannibals in 16th-century Brazil*, Chicago: Prickly Paradigm Press.

A FUNDAÇÃO REVISITADA: 5 TESES PARA UM CONSTITUCIONALISMO TRANSFORMADOR

Élida Lauris[1]

Resumo

Uma leitura contemporânea do constitucionalismo prescinde de um reenquadramento do debate. No actual contexto das relações entre o Norte e o Sul Globais e face aos movimentos de resistência e construção de alternativas à globalização hegemónica, a polarização argumentativa entre o constitucionalismo sentinela e o constitucionalismo algoz da democracia deve ser refundada. O consenso hegemónico acerca do constitucionalismo como fórmula fundacional da boa governança capitalista deve ser traduzido no âmbito de uma resignificação mais ampla de refundação constitucional como fundação cosmopolita subalterna que, ao aproveitar-se das contradições do constitucionalismo, coloca em pauta a transformação do próprio projecto político constitucional. Não será possível compreender essa radical mudança de abordagem sem primeiramente perscrutar a proposta de constitucionalismo moderno e analisar as controvérsias que esta proposta tem levantado. Ao propor uma releitura do constitucionalismo moderno este texto procura lançar bases para a discussão da promessa emancipatória de um constitucionalismo transformador.

Palavras-chave: constitucionalismo moderno, refundação do Estado, constitucionalismo transformador, democracia

Abstract

A contemporary reading of constitutionalism dismisses a reframing of the debate. In the current context of Global North and South relations and in the light of resistance movements and the building of alternatives to hegemonic globalization, the argumentative polarization between the constitutionalism as gatekeeper and constitutionalism as democracy's executioner must be refounded. The hegemonic consensus of constitutionalism as the foundational formula for good capitalist governance should be translated within a broader redefinition of constitutional refoundation as a subaltern cosmopolitan foundation that, while making the most of the contradictions of constitutionalism, acts as an enabler for the constitutional's political project very own transformation. This radical change in approach cannot be fully grasped without first scrutinizing the proposal for modern constitutionalism and analysing the controversies raised by this proposal. By proposing a reinterpretation of modern constitutionalism this paper seeks to launch bases for the discussion of the emancipatory promise of a transformative constitutionalism.

Keywords: modern constitutionalism, refounding of the State, transformative constitutionalism, democracy

---

1 Doutora em Pós-colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia, da Universidade de Coimbra. Foi investigadora do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Actualmente é co-coordenadora e investigadora em pós-doutoramento do Projeto ALICE, onde desenvolve o projeto de investigação "Hérculeos juízes, cidadãos vulgares: estudo comparativo dos usos, do alcance e dos sentidos da transformação social escrita nas constituições da África do Sul e do Brasil". Tem experiência na área de Direito, com ênfase na sociologia do direito e dos tribunais e direito constitucional, actuando principalmente nos seguintes temas: acesso à justiça, independência judicial, reforma do judiciário, separação de poderes, judicialização da política, constitucionalismo e hermenêutica constitucional.

O CONSTITUCIONALISMO COMO UTOPIA JURÍDICA MODERNA

A política é o resultado de uma equação que tem tentado associar em diferentes fórmulas alguns extremos: unidade-diversidade, totalitário-partilhado, central-local, soberano-cidadão, geral-particular, entre outros. No que toca à organização e distribuição do poder do Estado, uma fórmula tem ocupado o vocabulário da política moderna: o constitucionalismo. A reflexão teórica sobre a historicidade deste conceito tem convincentemente demonstrado como esta é uma fórmula vetusta, que remonta, quer à antiguidade, em que se travestia na busca pelo modo de governação ideal, em resposta à fragmentação e convulsões sociais; quer à idade média, em que repercutia o empenho pela preservação do poder dos distintos corpos sociais, como reacção ao centralismo e ao absolutismo[2].

Na actualidade, a política extraordinária de fundação e refundação de estados constitucionais tem suportado o Estado-Nação nas suas variadas crises institucionais. Independentemente do sucesso ou do fracasso da trajectória da solução constitucionalista nos Estados em que tem sido implementada, a narrativa do constitucionalismo é a do êxito de um ideal alcançado pelas democracias europeias e americana e a ser perseguido pelos outros Estados. Este sucesso, projectado a partir de ideais políticos progressistas como liberdade e igualdade, é na verdade a generalização de uma formulação específica de constitucionalismo entrecruzada na fonte com o liberalismo político e com a ambição de acesso ao poder político da classe proprietária. Consequentemente, a afirmação histórica do constitucionalismo moderno foi inscrita no meio de um círculo vicioso: quanto maior a crença na promessa dos seus ideais políticos, mais defraudadas as expectativas dos cidadãos comuns; quanto mais defraudadas as expectativas dos cidadãos comuns, amplia-se o valor simbólico do ideal constitucionalista.

Neste contexto, uma leitura contemporânea do constitucionalismo prescinde de um reenquadramento do debate. No actual contexto das relações entre o Norte e o Sul Globais e face aos movimentos de resistência e construção de alternativas à globalização hegemónica, a polarização argumentativa entre o constitucionalismo sentinela e o constitucionalismo algoz da democracia deve ser refundada. O consenso hegemónico acerca do constitucionalismo como fórmula fundacional da boa governança capitalista deve ser traduzido no âmbito de uma resignificação mais ampla de refundação constitucional como fundação cosmopolita subalterna que, ao aproveitar-se das contradições do constitucionalismo, coloca em pauta a transformação do próprio projecto político constitucional. Não será possível compreender essa radical mudança de abordagem sem primeiramente perscrutar a proposta de constitucionalismo moderno e analisar as controvérsias que esta proposta tem levantado. Nesta secção, tratarei das promessas e decepções do constitucionalismo moderno.

As tentativas de explicação didáctica, linear e histórica da experiência de construção teórica, prática e política do constitucionalismo, fundadora da moderna concepção de gestão do político através da racionalidade legal-racional, acompanham as alterações do significado

2 Ver Fioravanti, 2001 e MacIlwain, 2007.

sócio-político do Estado nos momentos de afirmação e consolidação do Estado Liberal e de proposta e crise do Estado Providência. Assim, ideologicamente convergente com as reacções à soberania do absolutismo monárquico e com a radicalização revolucionária, igualitária e de afirmação do indivíduo das revoluções burguesas – o que se poderia denominar afirmação negativa do constitucionalismo –, o movimento constitucionalista alarga sua dimensão com as previsões constitucionais do Estado Providência – o que se poderia denominar afirmação positiva do constitucionalismo. Atendendo a esta evolução, a análise constitucional delimita o surgimento de um neo-constitucionalismo[3]. O neo-constitucionalismo verifica-se, a seguir ao pós-guerra, com o aparecimento de um conjunto de constituições que, para além de organizar os poderes do Estado e circunscrever os direitos dos cidadãos, atribuem objectivos específicos a serem perseguidos pela comunidade política. Este reforço da constituição enquanto documento que tanto garante a estabilidade do Estado quanto define sua razão de ser, circunscrevendo a dimensão material das democracias, tem como condição a defesa da própria constituição, isto é, o estabelecimento de documentos constitucionais rígidos em que estão previstos mecanismos de controlo da constitucionalidade das leis[4]. O Estado fica submetido não só à racionalidade legal mas principalmente à legalidade constitucional.

Esse conjunto de significados do constitucionalismo tem permanecido mais ou menos fixo, alterando-se apenas as opções da sua formulação nos diversos Estados. A afirmação positiva do constitucionalismo e o neo-constitucionalismo alargaram a discussão constitucional trazendo elementos como a supremacia da constituição e a dimensão positiva do Estado. Neste caso, o alargamento do significado não significou a alteração dos termos da discussão. Os argumentos recorrentes para fundamentar a discussão material acerca da relação entre teoria do Estado, teoria da constituição, genealogia dos direitos humanos e teoria democrática estão preliminarmente delimitados pelo processo de afirmação e consolidação dos Estados-Nação e pelas correntes doutrinárias e ideológicas que favoreceram o desenvolvimento do constitucionalismo moderno.

De facto, não haveria razão para se recorrer a um vocabulário político e ideológico distinto, uma vez que, na modernidade, os termos de afirmação do constitucionalismo foram utópicos, de oposição e luta contra o totalitarismo e pela preservação de direitos. Os termos podem ser resumidos numa simples sentença: nenhum poder é exercido legitimamente, se for exercido de forma absoluta. Neste ponto, a proposta constitucionalista desenvolve uma forma (a separação dos poderes do Estado) e um conteúdo (as declarações de direitos)[5]. Desde o impulso do movimento constitucionalista moderno, o conceito de constituição vincula-se à separação de poderes e garantia de direitos. Daí encontrar-se na disposição do artigo 16 da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 a epítome do

3 Ver Viciano Pastor y Martinez Dalmau (s/a) e Hirschl, 2004.

4 A supremacia do legislador foi substituída pela supremacia da constituição, o que se explica pelas metamorfoses sofridas pelo princípio de maioria. Não sendo possível depositar na maioria política a confiança de alcançar o interesse geral por meio da representação política, especialmente face à necessidade de se preservar os interesses das minorias e promover a ampliação da cobertura e da protecção dos direitos humanos, impõe-se, acima das leis, a constituição que cuidaria de limitar o poder da maioria, organizando o poder político e protegendo os direitos fundamentais. Ver, Moreira (1995).

5 Ver Belamy, 1996

constitucionalismo: toda sociedade em que não estiver assegurada a garantia de direitos, nem determinada a separação de poderes, não tem constituição. Efectivamente, é com o impulso constitucionalista que a teoria política passou a se preocupar com a imposição de limites e com o controlo do poder diante de um Estado que se impõe como ente despersonalizado e se opõe à sociedade civil. Outra ideia relacionada é a de poder conferir a uma forma política a estabilidade e a duração necessárias para permitir-lhe a aprendizagem com as deficiências e as fragilidades das partes que lhe compõem[6]. Nesse sentido, o abuso de poder seria contido, a separação de poderes impediria que poder usurpasse poder, ficando protegidos os direitos dos cidadãos.

O constitucionalismo moderno constitui-se, assim, numa teoria política normativa que visa organizar o Estado para fins garantistas, como afirmou Canotilho[7]. Subjaz-lhe um processo histórico de ascensão da burguesia e de busca de direitos de liberdade para esta classe. A afirmação de direitos e a organização do poder político em uma carta normativa que tem o condão de limitar a autoridade do governante acompanhou a transição para o modo de produção capitalista e a emergência do indivíduo, durante o período medieval sujeito a variadas formas de sujeição social, à condição de pessoa juridicamente livre. Esse movimento também incorporou a defesa de um espaço social privado, de relações contratuais entre indivíduos, contraposto ao Estado, a sociedade civil.

As revoluções americana e francesa encarregaram-se de ampliar a magnitude do ideal constitucionalista com uma frase ainda mais simples: o poder é exercido soberanamente pelo povo. O constitucionalismo encontra assim a sua agência (a soberania popular) cuja vontade e autoconsciência fundam a constituição. Estas duas afirmações (poder soberano do povo *vs* poder limitado do soberano governante), cuja força retórica na nossa gramática política é retumbante, se representam os recursos argumentativos centrais do constitucionalismo moderno nas suas diferentes fases, podem ser associadas em diferentes configurações – contrariando inclusive o próprio sentido moderno do constitucionalismo. A variação é significativa, de acordo com as soluções encontradas para a seguinte questão: como, no mesmo acto fundacional, e documento dele resultante, limitar o poder e afirmar a soberania? Como associar o carácter limitado do poder com o carácter absoluto da soberania? A fase moderna do constitucionalismo caracteriza-se pela confronto de 3 pilares (povo, Estado e constituição) em dois eixos de incorporação: autonomia e liberdade, formalidade e sujeição. Num complexo sistema de oposição e integração, à contraposição entre a soberania do povo (liberdade e autonomia) e a soberania do governante (poder do Estado), correspondeu uma síntese integradora (a constituição). Este documento, também autónomo, formalizou os limites entre liberdade e soberania, separando povo e Estado, noutras palavras, o titular da soberania e o representante do poder. A limitação do poder do soberano como governante pela soberania do povo implicou, por sua vez, uma dupla lógica de sujeição à forma da constituição: a repartição da soberania do governante e a incorporação da soberania do povo

6 Este sentido de constitucionalismo é defendido por Holmes (s/a) como constitucionalismo cognitivo.
7 Ver Canotilho, 2005

em formas de representação.

O conjunto de doutrinas do século XVII e XVIII da qual se herda o espectro teórico do constitucionalismo moderno não tinham um sentido unívoco, acompanharam as cisões no interior dos Estados-Nação e atendiam à defesa de projectos políticos específicos em resposta às necessidades e ao debate político da época. Para o conceito de constitucionalismo que aqui se defende, destacam-se duas metáforas fundadoras: o contrato social e o poder constituinte.

A diversidade das doutrinas que estiveram na base do constitucionalismo revê-se nas diferentes formulações alegóricas do contrato social. Em sentido geral, o recurso imagético à ideia de contrato social tem servido ao arcabouço teórico do constitucionalismo na medida em que estabelece como base para a criação da comunidade política uma vinculação obrigacional entre duas partes, o Estado e o conjunto de cidadãos. Como não se trata de uma imposição unilateral, mas sim de um contrato, se os cidadãos estão vinculados perante o Estado, este encontra-se igualmente obrigado perante os cidadãos, daqui se extrai o princípio do constitucionalismo como forma, a imposição de regras ao exercício do poder pelo Estado. Esta comunidade de indivíduos livres e iguais que, por força do contrato social, passam a integrar uma comunidade política e constituem o Estado, atende a diferentes propósitos teóricos, tratando-se das características do contrato social enunciadas por Hobbes, Locke ou Rosseau.

Na definição do espaço da comunidade, da sociedade civil, e da política, a distribuição da soberania, da titularidade e dos modos do exercício do poder é significativamente distinta em cada um destes autores. Em Hobbes e Rousseau, a idealização de um poder originário soberano, vinculado ao contrato, mas absoluto, foi posicionada em corpos sociais antagónicos, para Hobbes, a monarquia; para Rousseau, o povo. Locke aproximou-se mais da concepção moderna de constitucionalismo ao defender uma soberania repartida em diferentes poderes e, nesse sentido, foi pioneiro em sinalizar o que viria a ser o enunciado moderno de limitação constitucional da soberania governante, a separação de poderes[8]. Locke ainda aponta

8 Em Locke, a vantagem da opção pela sociedade civil em detrimento do estado de natureza está na garantia de um exercício de poder não arbitrário. Em primeiro lugar, na sociedade civil há uma lei estabelecida, conhecida e aceita por todos como padrão do justo e do injusto na resolução de controvérsias. Em segundo lugar, passa-se a contar com um juiz conhecido e imparcial para resolver as disputas aplicando a lei estabelecida. Da mesma maneira, uma terceira vantagem surge com a existência de um poder para apoiar e sustentar a sentença, dando-lhe a devida execução. Na teoria política formulado por Locke, a liberdade está assegurada na separação entre os poderes legislativo e executivo. Ao distinguir a actividade de elaboração da lei da sua aplicação, Locke identifica um conjunto de tarefas que não podem ser consideradas executivas ou legislativas e dizem respeito aos interesses externos do Estado. Para dar conta desta actividade, estabelece mais um poder no esquema de separação: o poder federativo. O poder federativo inclui o poder de guerra e paz, de ligas e alianças e todas as transacções com todas as pessoas e comunidades estranhas à sociedade e, embora seja distinto da actividade executiva (que envolve a aplicação das leis no âmbito interno), como também exige a força do público para seu exercício, reúne-se à competência do titular do poder executivo. Como é sabido, é na teoria elaborada por Montesquieu que a separação de poderes ganha completude. Para além de incorporar a presença de um poder judiciário autónomo, Monstesquieu, tendo como modelo a monarquia constitucional inglesa, procurou atender aos diferentes aspectos da separação de poderes: criação de diferentes órgãos, definição de diferentes funções e consideração dos diferentes corpos sociais presentes na sociedade. A conciliação entre o princípio da igualdade e o enunciado da separação de poderes veio a encontrar abrigo na proposta republicana dos artigos federalistas para a constituição americana. Sobre separação de poderes ver Piçarra, 1989 e Vile, 1998.

para uma outra dimensão da limitação constitucional de poderes do soberano: os direitos individuais[9]. É a defesa da propriedade que anima o conjunto de indivíduos a vincularem-se como sociedade civil perante um Estado, o que, consecutivamente, o obriga a respeitar os direitos individuais com base na propriedade.

No âmbito desta formulação, o constitucionalismo repele a defesa da soberania absoluta. Se, do ponto de vista das sociedades democráticas contemporâneas, é lógico aceitar esta repulsa em relação à soberania absoluta do governante, nos termos de Hobbes; não parece plausível acatar a ideia de que o constitucionalismo não é compatível com a defesa da soberania absoluta do povo, nos termos de Rousseau. O registo de associação entre constitucionalismo e democracia em Rousseau sempre foi de tensão. Para escapar a armadilha de afirmar a soberania popular e depois aprisiona-la na forma de constituição, Rousseau reduziu o espaço da constituição, subordinando-a a um plano distinto e inferior, dedicada aos poderes derivados e subordinados ao governo. Não seria cabível uma constituição que se ocupasse da soberania do povo sujeitando-a aos seus limites. A soberania popular, como vontade originária imanente, poderia revogar a qualquer momento o disposto na constituição[10].

A compatibilidade entre o constitucionalismo moderno e o povo como soberano absoluto foi conseguida através de um outro recurso imagético: o poder constituinte. A defesa da soberania do povo, concretizada nas revoluções americana e francesa, ganhou uma forma que passa ser progressivamente aperfeiçoada no âmbito do constitucionalismo moderno. A soberania absoluta do povo, antes entendida como contraditória aos fundamentos constitucionais, dedicados à limitação do poder absoluto, passa a ser fundadora e fonte da legitimidade da constituição através da distinção entre política constitucional ordinária, exercida sobre a soberania popular e sob os limites da constituição; e política constitucional extraordinária, exercida pela soberania popular e fundadora da constituição.

O constitucionalismo moderno é assim forjado numa estreita separação entre Estado/sociedade civil, soberano constituinte/cidadão constituído, povo/representantes, poder soberano absoluto/poder constituído limitado. Na prática, simboliza uma engenharia constitucional que primeiramente isola, canaliza e o controla o povo, para, a seguir, isolar, canalizar e contrabalançar o exercício dos poderes do Estado. Enunciam-se assim os termos do paradoxo entre constitucionalismo e democracia[11]. A despeito de estar fundado na soberania do povo, a própria noção de constitucionalismo explica o estabelecimento de limites a esta soberania, limites estabelecidos pelo próprio povo no momento constituinte, que o vincula e as gerações futuras[12]. Nas sociedades democráticas/burocráticas contemporâneas, estes

9 "Se o homem no estado de natureza é tão livre, conforme dissemos, se é senhor absoluto de sua própria pessoa e posses, igual ao maior e a ninguém sujeito, por que abrirá ele mão dessa liberdade, por que abandonará o seu império e sujeitar-se-á ao domínio e controle de qualquer outro poder? Ao que é óbvio responder que, embora no estado de natureza tenha tal direito, a fruição do mesmo é muito incerta e está constantemente exposta à invasão de terceiros porque, sendo todos reis tanto quanto ele, todo homem igual a ele, e na maior parte pouco observadores da equidade e da justiça, a fruição da propriedade que possui nesse estado é muito insegura, muito arriscada". Locke, 1973: 88.

10 Ver Fioravanti, 2001.

11 Ver Loughlin e Walker (ed.), 2007.

12 De acordo com a ideia contratualista em que o constitucionalismo possibilita a fundação da própria comunidade,

limites traduzem-se não só na previsão de um esquema de separação e controlo entre os poderes tendo por base a meritocracia e a representação, como também no estabelecimento de limites ao próprio poder de revisão e alteração da constituição. Na medida em que o constitucionalismo se fundamenta na estreita separação entre povo, Estado e constituição, nos termos de oposição entre constitucionalismo e democracia, a defesa do constitucionalismo implica a substituição da defesa da soberania do povo, pela defesa da supremacia da constituição[13].

Muito embora o constitucionalismo moderno remeta à base teórica iluminista e ao arcabouço ideológico das revoluções francesa e americana, não foi um movimento homogéneo de conteúdo fixo. Representou, na verdade, o predomínio da concepção ideológico burguesa em diferentes contextos. Se, na Europa, o propósito inicial do movimento constitucionalista moderno foi a limitação da autoridade soberana do governante; na América, o constitucionalismo apareceu intrinsecamente relacionado com os arranjos políticos e institucionais de limitação da soberania popular[14]. O artifício de colocar a soberania popular como fundadora do constitucionalismo e o correlato princípio de igualdade de todos perante a lei não implicaram uma automática associação entre constitucionalismo e forma de governo democrática. São conhecidas as objecções da teoria elitista da democracia. Na relação entre democracia e constitucionalismo é interessante notar, por exemplo, que as objecções de Platão à democracia como forma de governo sustentavam-se na impossibilidade de a forma democrática responder satisfatoriamente à instabilidade provocada pela inconstância da vida política. Para Platão, a democracia não conferia a opção de uma verdadeira e estável forma de união, constituindo-se numa união instável e provisória, por falta de forma[15].

A tensão entre constitucionalismo e democracia pode ser, portanto, interpretada como não existente, uma vez que, de um ponto de vista de afirmação do constitucionalismo, é este que dá condições para a democracia se afirmar como forma de governo credível. Muitas das versões de constitucionalismo baseadas na noção de governo moderado e de equilíbrio entre diferentes poderes, repugnaram a democracia como forma de governo. Em relação à democracia, a teoria política clássica sempre apresentou uma certa suspeição, acreditando que esta possa ser facilmente desvirtuada, levando à tirania da maioria, ao populismo, o que em parte deriva de uma descrença na plausibilidade de se encontrar na massa de indivíduos

Holmes (1995) defende que a constituição cria condições para o exercício da democracia através de pré-compromissos assumidos no momento da sua fundação. Noutra dimensão, Albert (2009) defende que o compromisso do constitucionalismo com a promoção da democracia exige atenção a alguns dispositivos que antagonizam com esta promessa. Esta tendência, a que denomina contraconstitucionalismo, verifica-se no estabelecimento de super-cláusulas constitucionais que não podem sofrer alteração ou revisão.

13 Essa é a defesa feita por Ronald Dworkin, ao afirmar a inexistência de conflito entre constituição e democracia. De acordo com Dworkin, o constitucionalismo é essencial para criar a comunidade política. A constituição, por sua vez, é o documento que sintetiza a moralidade racional da comunidade e promove a democracia ao circunscrever as normas que possibilitam o processo de tomada de decisão e de distribuição do poder, os direitos dos integrantes da comunidade e as normas que limitam os poderes dos representantes. Uma boa constituição deve ser afirmada e defendida contra a instabilidade política e as ameaças das maiorias legislativas. Este imperativo enaltece o papel de defensor da constituição atribuído aos tribunais através do controlo de constitucionalidade. Nestes termos, a defesa da supremacia da constituição é igualmente a defesa da legitimidade do *judicial review.* Ver Dworkin, 1995.

14 Ver Mandani, 1999: 359.

15 Ver Fioravanti, 2001: 20.

a virtude necessária para manter um sistema político moderado. Foi aliás o temor da tirania da maioria que impeliu as propostas federalistas, no âmbito da discussão fundacional do constitucionalismo americano, para a defesa de uma república federativa que afastasse o perigo de ameaça das facções[16].

Neste sentido, o constitucionalismo que credibiliza a democracia pode ser caracterizado a partir de duas estratégias de contenção da soberania popular: estratégia de contenção da política constitucional, estratégia de contenção da política ordinária. A contenção através da política constitucional verifica-se, de uma maneira, na sustentação da transcendência do poder constituinte, projectado para fora dos corpos constituídos no tempo e no espaço. O espaço constituinte é remetido ao momento fundacional como acontecimento isolado e extraordinário, externo e estranho ao povo constituído. A distância e sacralização do povo constituinte, pela sabedoria e acerto na decisão enquanto representantes da vontade política da comunidade, confere-lhe legitimidade para vincular o futuro do povo constituído. De outra maneira, o povo constituinte como imanente como presença nos órgãos constitucionais está atrelado à forma da Constituição, manifestando-se nos momentos constitucionais que lhe são permitidos.

Alguns autores conferem à ideia de poder constituinte e da soberania popular imanentes uma noção mais radical – o próprio Rousseau, Negri, Carl Schimitt –, conferindo-lhe a possibilidade de revogar a ordem constitucional a qualquer altura. Mesmo apontando para uma soberania popular imanente e radical, o que a ideia de contenção da política constitucional reforça é o facto de que quando a tensão entre a afirmação da constituição e a afirmação da soberania popular pende para a defesa do constitucionalismo, submete-se, para o bem e para mal, ao regime geral de valores e ao sistema de medidas[17] estipulado no projecto constitucional fundacional, como desenvolvo mais a seguir.

A contenção através da política ordinária dá-se através da suspeição das virtudes, da capacidade de escolha e da razoabilidade do povo constituído, o que resulta na construção de uma engenharia constitucional própria para garantir que apenas os melhores sejam escolhidos para a governança política. Essa engenharia constitucional sustenta-se na eleição

16 Nos artigos federalistas, a conciliação entre o princípio da igualdade e a separação de poderes apresenta outra problemática à teoria constitucional: a relação entre a maioria e minoria na administração do Estado. Noutras palavras, interessava criar mecanismos que preservassem os direitos das minorias diante da possibilidade de a maioria política se perpetuar no poder. Verifica-se uma viragem de orientação política e epistemológica, a teoria do Estado tem que se preocupar em demonstrar a conformação de uma forma de governo dirigida a grandes territórios e, ainda, investigar os mecanismos (freios e contrapesos) que podem ser criados para encorajar as virtudes nos homens e inibir-lhes os vícios, garantindo o bom funcionamento do governo contra a tirania da maioria. Nesse sentido, a soberania popular não pode estar ameaçada pela existência de facções. As ambições e os interesses particulares ameaçam a virtude dos cidadãos, desigualando-os, colocando-os em disputa e provocando o risco de um grupo majoritário apropriar-se do poder prejudicando os demais. No artigo federalista n.º 10, Madison defendia a possibilidade de se controlar os efeitos das facções. Para escapar aos riscos de degeneração das democracias, propunha uma forma de governo específica: a república fundada em um grande território. "Quando a maioria integra uma facção, a forma do governo popular, por sua vez, a habilita a sacrificar à sua paixão pelo poder e a seus interesses tanto o bem público como os direitos dos outros cidadãos. Resguardar esse bem público e estes direitos individuais contra os perigos de tal facção e, ao mesmo tempo, preservar o espírito e a forma do governo popular é justamente o grande objectivo para cuja consecução nossas pesquisas estão orientadas" (Madison, 1984:150).

17 Ver Santos, 1998.

da democracia representativa como meio privilegiado de participação no político e pela construção de um conjunto de mecanismos de controlo recíproco entre os diferentes poderes do Estado (executivo, legislativo e judiciário) entrelaçados com as esferas da administração territorial (local, estadual, regional, nacional).

Neste quadro, facilmente verifica-se porque a democracia constitucional liberal é um regime político favorável à expansão do capitalismo. Por assentar-se num regime de defesa da propriedade, da liberdade e da autonomia do indivíduo, a democracia constitucional liberal consegue estabilizar os níveis de tensão e de conflito na medida em que circunscreve o espaço do Estado e do direito como domínio exclusivo da discussão sobre controlo do poder. Ficaram sujeitos à arbitrariedade, isto é, não penetraram o terreno da discussão constitucional sobre os direitos e a limitação do poder, todos os outros espaços estruturais que correspondiam à sociedade civil (espaços doméstico, do mercado e da produção)[18]. Enquanto espaços de governamentalidade própria e de reprodução do poder foram postos à margem do grande movimento de teoria e prática política de luta contra a tirania. Este sagaz exercício de abstracção permite compreender o facto de, em plena ascensão do constitucionalismo como ideal, os Estados-Nação europeus terem imposto a soberania metropolitana absoluta sobre os povos colonizados sem que se discutisse, ao nível da teoria constitucional, questões relacionadas com a defesa dos direitos dos povos e com a limitação do poder imperial.

Toda esfera correspondente ao espaço privado da sociedade civil (ou seja, não relacionado com a defesa da propriedade) foi excluída da gramática dos direitos e da liberdade, o que permite entender a convivência pacífica entre a defesa ideológica de um modelo de luta contra o despotismo e a prática reiterada da violência e da sujeição das mulheres, das populações colonizadas, entre outros[19]. O papel regulador do direito no estabelecimento das lógicas de classificação social foi fundamental para preservar o equilíbrio do binómio liberdade pública-sujeição privada, como desenvolvo a seguir.

É certo que algumas democracias constitucionais contemporâneas assistiram a uma expansão do conteúdo do constitucionalismo com a integração de direitos de segunda e terceira geração e o reconhecimento de direitos de algumas minorias nas cartas constitucionais. Neste caso, a ampliação da cobertura dos direitos reconverteu o papel do contrato social para o de administração da tensão entre regulação e emancipação[20]. O domínio do Estado e do direito passou a concentrar o controlo das condições mínimas de estabilidade operacional do capitalismo. Uma dominação política exercida através da oscilação do Estado entre a repressão retributiva e a promoção distributiva. A gestão da inclusão e da exclusão do contrato social permite ao Estado a pacificar os níveis de tensão social. Esta gestão, feita através do reconhecimento e efectivação selectiva de liberdades, não implicou necessariamente a democratização dos outros espaços de exercício do poder, uma vez que

18 Santos argumenta a existência de uma fragmentação e hibridação jurídica entre diferentes espaços tempo do poder e da dominação política nas sociedades capitalistas. Ver Santos, 2002a, capítulo 5.

19 Ver Clavero, 2004

20 Sobre a tensão moderna entre regulação e emancipação, ver Santos, 2002a.

a discussão da prevenção da arbitrariedade passou a depender da capacidade operacional do Estado e da gramática normativa de interpenetração entre o direito estatal e as lógicas de governamentalidade dos outros espaços estruturais. A teoria político-constitucional do poder, por sua vez, continuou limitada às fórmulas abstractas de contenção da soberania do Estado.

Uma leitura decolonial: o constitucionalismo distópico

A partir do século XIX, o uso do direito como mecanismo de regulação instrumentalizado pela expansão do capitalismo conduziu ao transplante generalizado do ideário de organização política baseado em separação de poderes e nas declaração de direitos, inicialmente, civis e políticos, posteriormente, económicos, sociais e culturais. Subjacente a esta expansão está a crença na universalidade dos direitos humanos e dos mecanismos de democracia representativa. Apesar da sua formulação mais geral – eleição de representantes, sufrágio universal, liberdades individuais, igualdade de acesso aos cargos públicos, previsão de partidos políticos, controlo de constitucionalidade das leis – espelhar a composição política de um Estado fraco e de uma organização democrática de baixa intensidade, a estrutura constitucional liberal é defendida como forma política ideal, tendo em perspectiva o consenso, a pacificação e o progresso de uma sociedade. Considerando que, como já se disse, muito da concepção de direitos humanos e de limitação ao poder político resulta da filosofia iluminista e da ideologia das revoluções, a transposição do modelo de constitucionalismo liberal questiona necessariamente a legitimidade e validade do transplante legal de uma concepção ideológica burguesa ocidental sem que tenha havido lugar à correspectiva correlação de forças que conduziram o constitucionalismo na Europa e na América do Norte. Como adverte Mahmood Mandani: "Without the experience sickness, there can be no idea of health"[21].

Na América Latina, o processo de independência, seguido da implantação do constitucionalismo liberal do século XIX, contribuiu para o que, nos termos de Quijano (2005), é o nó histórico da formação social e política latino-americana: o desencontro entre nação, identidade e democracia[22]. Na construção social e política dos Estados latino-americanos, os valores povo e cidadania, apesar de terem sido utilizados como forma pós-colonial de integração das sociabilidades, na verdade, tiveram como denominador comum apenas as elites. Da imagem igualitária de todos os cidadãos, estiveram excluídas vários grupos identitários políticos e culturais (indígenas, negros, mulheres). Daí que, na actualidade, alguns dos Estados-Nação latino-americanos estejam a impulsionar a refundação das suas estruturas políticas a partir de baixo, das demandas identitárias e de igualdade material dos movimentos sociais, nomeadamente as reivindicações de plurinacionalidade e de diálogo político multicultural dos movimentos indígenas[23].

21 Ver Mandani, 1999: 359.
22 Ver Quijano, 2005.
23 Ver Santos, 2010.

Uma reflexão crítica dos enunciados do constitucionalismo permite que se veja o uso do direito dentro de uma racionalidade metonímica[24] que se refere ao todo ocultando as partes e, assim, naturaliza as hierarquias e as classificações sociais mantendo a expectativa genérica de igualdade. É a possibilidade de enunciar os direitos numa fórmula genérica e formal que permite à ciência do direito colaborar com a manutenção da lógica de classificação presente nas sociedades, contribuindo para que esta permaneça inquestionada. Na retórica político-constitucional liberal, a sustentação de um universalismo da igualdade homogeneiza as diferenças e neutraliza as dinâmicas de reconhecimento e de redistribuição. Na fórmula geral: "todos" os "homens" são iguais em direitos, a universalidade do "todos" circunscreve a igualdade entre homens, brancos, heterossexuais, vistos como culturalmente homogéneos e estratificados, de acordo com as classes sociais a que pertençam.

Desde o fim do colonialismo europeu até a actualidade, o continente africano tem sido palco de intensas mudanças constitucionais. Esse processo de constitucionalização tem atendido tanto aos interesses das elites internas quanto aos interesses externos, que fizeram depender o reconhecimento internacional dos Estados africanos da aceitação da estrutura territorial herdada do colonialismo e do modelo e ideologia de modernização com ele impostos (Gentili, 2005: 42). Em África, a imposição do direito de tradição europeia (*civil law e common law*) foi uma decorrência do processo de colonização do continente. A principal função do Estado colonial era a manutenção da lei e da ordem para facilitar a exploração econômica e, nesse sentido, o colonizador utilizava de instrumentos jurídicos próprios para ordenar e submeter a população local. Para além da actividade administrativa, o direito também foi instrumentalizado para gerar a discriminação e inferiorização dos colonizados, nomeadamente, através da promulgação de estatutos que distribuíam direitos e estabeleciam restrições segundo critérios de classificação étnico-raciais. Teorias científicas, nomeadamente teorias racialistas, colaboraram para a criação do figura selvagem, inferior, inculto e iletrado, que carecia de condução para alcançar um estágio superior do desenvolvimento humano. A reprodução jurídica desta racionalidade espelhou-se na criação de estatutos de direitos distintos para os civilizados e para os indígenas, não incluídos na categoria de cidadãos. Este legado acarreta um grande desafio para o projecto político, administrativo e social dos estados africanos: ultrapassar um universalismo da diferença colonialmente fundado que objectificou e encarcerou o outro colonizado nas categorias natureza, tradição e selvagem.

A literatura especializada tem divergido acerca da melhor denominação para a fase de expansão do ideário constitucionalista analisando-a a partir de categorias várias: transplante legal, migração de ideias constitucionais, convergência constitucional[25]. Para os termos da discussão sobre o constitucionalismo que aqui se apresenta, é útil a metáfora de convergência constitucional. Este termo tem sido empregado para definir a existência de um contexto favorável à utilização da solução política do constitucionalismo. Esta tese é defendida, por um lado, com recurso ao exemplo de adopção dos modelos de constituição

24 Para o conceito de razão metonímica, ver Santos, 2002b.
25 Ver Choudry, 2006.

democrática como resultado das transições quer dos países latino-americano e quer dos países da Europa Central e do Leste, por outro lado, defende-se a introdução cada vez mais generalizado nas constituições de soluções constitucionalistas de alta intensidade, como a adesão às declarações de direito e ao *judicial review*. Esta aparente hegemonia deve ser interpretada dentro da correlação que existe entre a convergência constitucional e o consenso hegemónico democrático liberal. No âmbito do consenso hegemónico liberal a convergência constitucional assume vários sentidos: (1) a convergência entre objectivos económicos e objectivos políticos, (2) a convergência entre objectivos da política imperialista externa e objectivos da dominação política interna, e (3) a convergência entre a repressão e exclusão dos cidadãos e a sujeição da soberania dos Estados-Nação. A direcção e os sentidos apresentados são imperativos, em primeiro lugar, porque são apresentados como única alternativa para a realização da boa governança (que conduz da barbárie à civilização); em segundo lugar, porque a manutenção do constitucionalismo como utopia oculta as distopias. Os problemas apresentados pelos Estados no desenvolvimento das suas democracias constitucionais liberais são apresentados como problemas relacionados com o paciente e não com a receita. Consequentemente, o caminho sem fim de realização do ideal constitucionalista permite a convivência entre ideal democrático constitucional e a vigência de estados de natureza e estados de excepção[26] que bloqueiam o acesso aos direitos de populações inteiras de diversos países. A máscara da convergência em direcção ao constitucionalismo encobre a convergência entre constitucionalismo, imperialismo, capitalismo e os processos de exclusão daí decorrentes.

O movimento constitucionalista moderno, se trouxe consigo grandes promessas, o projecto de Estado-nação no qual se assenta não deu conta de realizá-las e, ao mesmo tempo, tem utilizado a força simbólica das constituições para manter as promessas em uma perspectiva formal que permita converter o fracasso do empreendimento em aspiração democrática. Aplico as categorias de Boaventura de Sousa Santos[27] acerca das dimensões da crise do contratualismo moderno para afirmar que as estratégias de contenção do constitucionalismo são construídas dentro de três pressupostos: um regime geral de valores, um sistema comum de medidas e um espaço-tempo privilegiado. Do ponto de vista do regime geral de valores, a vontade de todos como poder constituinte originário e o bem comum como resultado da vontade constituinte criam a agregação que torna possível a projecção como comunidade política de uma sociedade civil de indivíduos livres e iguais. O sistema comum de medidas, por sua vez, universaliza como característica colectiva e universal o menor denominador comum do constitucionalismo moderno (homem, branco, europeu/americano, proprietário), assumido como denominador da diferença entre quem compõem a comunidade política e quem não compõem, quem pode ser governante e quem será governado, quem é

26 Como afirma Baxi (2008) as declarações de direitos humanos coexistem com estados de emergência e excepção impostos pelo Estado. As emergências e excepções nem sempre são oficialmente declaradas pelo e bloqueiam a eficácia do direitos humanos. Este processo, dá-se, tanto na dimensão da soberania externa (com declarações de reservas ao cumprimento de tratados internacional de direitos humanos ou assunção de negócios e obrigações financeiras sem considerar o respeito aos direitos humanos), quanto na alocação e distribuição interna dos recursos.

27 Ver Santos, 1998.

autónomo, livre e titular de direitos e quem é tutelado. Estabelecendo uma lógica linear, assumindo como escala os estados nacionais, o sistema comum de medidas assume o próprio constitucionalismo como denominador comum para distinguir entre civilização e barbárie, entre caos e ordem. O espaço-tempo privilegiado do constitucionalismo moderno é o espaço nacional, esse é o espaço de governo através do direito e da constituição e da construção das instituições da identidade nacional (o parlamento, o judiciário, o executivo, as forças armadas e de segurança). Reproduzindo-se neste espaço, a construção constitucional identifica-se com a construção do Estado-Nação e com o seu sistema de medidas: uma língua, uma moeda, um direito, uma nação sem diferenças culturais, uma força coercitiva global etc.

A turbulência de valores, medidas e escalas a que está submetido os fundamentos do constitucionalismo moderno afunilou o seu projecto a uma administração de distopias de que está a cargo o constitucionalismo contemporâneo. Nesse sentido, Santos (1998) aponta para a existência de dois momentos de bloqueio às promessas do contratualismo/constitucionalismo: pré-contratual/pré-constituinte; pós-contratual/pós-constituinte. Diante da fragmentação do espaço nacional, quer pela imposição da globalização hegemónica sobre o sistema comum de medidas do Estado – impondo lógicas de segurança nacional ameaçadoras das liberdades individuais e lógicas de privação de direitos ameaçadoras da estabilidade da ordem social –, quer pelo questionamento dos denominadores comuns do constitucionalismo moderno por lógicas de pertença e reconhecimento – que abalam a homogeneidade cultural, étnica, religiosa, de género e de orientação sexual do Estado-Nação, a solução do constitucionalismo moderno não parece satisfatória. De um ponto de vista pré-contratual e pré-constituinte, as expectativas de inclusão no contrato social foram defraudadas, tanto por uma prática de exercício e distribuição de direitos que reproduz estados de natureza e estados de excepção, quanto pela inadequação da própria proposta constituinte. A agregação das sociabilidades em fórmulas genéricas e mitificadoras da fundação da constituição não atendem ao vocabulário de direitos reivindicados e às expectativas de inclusão da sociedade civil estranha e incivil[28]. Do ponto de vista pós-contratual e pós-constituinte, aquelas pessoas antes incluídas pelo contrato social vêem-se empurrados para zonas de desprotecção e fascismo social, o conteúdo dos direitos sofre uma forte sobrecarga simbólica passando a ser reescrito e reinterpretado pelos grupos sociais. O poder constituinte transcendente é mundanizado e vivido como oposição, crítica e alternativa ao sentido original da constituição.

Face a um contexto teórico e político atávico e paralisante, a metáfora da convergência constitucional deve ser substituída pela metáfora da divergência. A defesa de um projecto constitucional democrático sólido expõe a fraqueza e o incumprimento do carácter material

28 Santos (2003) questiona a inaplicabilidade do conceito unitário de sociedade civil, reivindicando a sua tripartição em círculos concêntricos cuja abrangência da proteção dos direitos é progressivamente adelgaçada. No âmbito da relação soberano-súdito, fundam-se pelo menos três sociedades civis: a sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. Enquanto, a sociedade civil íntima é hiper-incluída, com acesso a um leque completo de direitos (civis, políticos, económicos, sociais e culturais); a sociedade civil incivil é relegada a um estado de natureza cuja rigidez da mecânica de subordinação e exclusão invisibiliza os sujeitos, transformando-os em fantasmas da comunidade política. A sociedade civil estranha, por sua vez, ocupa um círculo intermediário em que o acesso aos direitos é seletivo, situando-se fundamentalmente nos direitos civis e políticos.

das democracias liberais e a sua sujeição à meta-regulação da globalização hegemónica, levantando as seguintes questões: no âmbito do cosmopolitismo subalterno, é possível imaginar uma proposta constitucional transformadora que consiga, ao mesmo tempo, fortalecer o constitucionalismo enquanto forma estabilizadora do político e a democracia enquanto conteúdo desestabilizador das formas políticas consolidadas? O direito e a globalização contra-hegemónica enquanto experiências alternativas e de crítica radical ao modo de reprodução hegemónico do poder nas sociedades capitalistas podem ser abstraídos em princípios e categorias que permitam uma fundação constitucional transformadora? As experiências constitucionais recentes de alguns países do Sul global, tem vindo a ser estudadas no âmbito da categoria teórica do constitucionalismo transformador. Trata-se de uma categoria em transição, que acompanha a esperança de conversão da realidade constitucional no sentido de construção de democracias de alta intensidade[29]. A seguir, invoco algumas características distintivas do constitucionalismo transformador, confrontado com o constitucionalismo moderno.

Da libertação à constituição: 5 Teses para a discussão sobre o constitucionalismo transformador

1. A base de reconstrução para o constitucionalismo transformador é a comunidade política

Se a teoria da constituição e teoria democrática associadas ao constitucionalismo moderno afunilaram-se em formas universalistas da igualdade e da diferença, a refundação do Estado através do constitucionalismo transformador está atenta para a diferença no universalismo. Reconhece-se o avanço do projecto constitucional moderno no que toca à consagração de direitos e a ampliação do seu espectro garantista. Contudo, assinala-se que o pêndulo da balança, entre a forma (estrutura constitucional da governança) e o conteúdo (os direitos) da promessa constitucional moderna, tem favorecido a primeira em detrimento do segundo.

O equilíbrio pretendido pelo constitucionalismo moderno, em que os direitos seriam protegidos no âmbito de uma organização constitucional do poder para a qual confeririam legitimidade democrática, vê-se prejudicado como promessa emancipatória, a partir do momento em que se começa a indagar quem é o "povo" que tem visto os seus direitos assegurados pelas estruturas constitucionais vigentes. Diante desta indagação, a clássica fórmula política de divisão entre Estado (limitado) e sociedade civil (com os direitos protegidos) deve ser re-escrita atentando para os níveis de super-inclusão e super-exclusão resultantes da gestão do contrato social moderno. Face à tolerância das estruturas constitucionais diante da coexistência num mesmo Estado Moderno de uma sociedade civil íntima, super-incluída; uma sociedade estranha, medianamente incluída e excluída; e uma sociedade civil

29 Para o conceito de democracia de alta intensidade, ver Santos e Avritzer, 2003.

incivil, super-excluída[30], parece evidente que a importância do constitucionalismo moderno justifica-se pela flexibilidade de aplicação selectiva da sua forma e pela função simbólica do seu conteúdo.

O constitucionalismo transformador encara o constitucionalismo moderno afirmando que a degeneração da função não implica a degeneração da forma. Utilizando a memória do engajamento do constitucionalismo com os momentos de revolução e radicalização democrática, recoloca a questão: quem é o povo? Esse é o primeiro passo de refundação política transformadora: inverter o desequilíbrio da balança. Perante o diagnóstico das feridas e clivagens do passado, muitas delas vigentes com a conivência das estruturas constitucionais e delas decorrentes, o constitucionalismo transformador propõe a reconstrução do político enquanto colectividade.

Antes de se preocupar com a dimensão jurídica da constituição, tão cara ao constitucionalismo moderno, preocupa-se, com a sua dimensão democrática. Trata-se de uma reformulação radical, a política da diferença, antes tratada ou de forma optimista, como gestão da exclusão e da inclusão no âmbito dos contratos sociais modernos; ou, de forma céptica como exclusão abissal inultrapassável, é reescrita como vontade constituinte. A mudança da fundação implica a alteração do edifício e do seu interior.

No âmbito da governança constitucional e ordinária requer que os cidadãos, organizações sociais, decisores políticos, serviços públicos, advogados e juízes substituam a racionalidade jurídica e cultural uniformizadora por uma prática jurídica de tradução multicultural.

2. O horizonte do constitucionalismo transformador estende-se da memória à esperança no tempo presente

No constitucionalismo moderno, sobrepõem-se as ideias de fundação e origem. Nesta sobreposição, a constituição é recepcionada ideologicamente como o marco zero da construção e do progresso da comunidade política. Alicerçada na ideia de revolução, de ruptura radical entre o velho e o novo, a fundação constitucional moderna inaugura o presente, vincula o futuro e apaga o passado. A constituição enquanto documento simboliza, assim, o encerramento do processo de transformação social, a vontade constituinte é silenciada dá lugar à vontade constituída. No constitucionalismo transformador, a violência, a exclusão e o sofrimento sistemáticos que estão na base da vontade constituinte não permitem que sejam confundidas libertação e liberdade[31]. A luta histórica por liberdade é mais densa e mais ambiciosa do que a libertação conseguida através dos processos constitucionais. Neste sentido, os textos que resultam dos processos constituintes transformadores são vistos como documentos em transição. Não só pela necessidade de negociação e consenso inerentes aos processos constituintes ou pelas limitações decorrentes da conversão da vontade constituinte em forma constitucional, mas principalmente porque, em muitos casos, a liberdade não será

30 Ver Santos, 2003.
31 Ver Arendt, 1988.

plenamente conquistada sem a conciliação com o passado. Neste sentido, o constitucionalismo transformador tem um sentido progressivo (da liberdade futura a alcançar), um sentido presente (de tradução da liberdade constituída) e um sentido regressivo (de memória e reconciliação face ao dano sistemático sofrido). A transformação, nunca inteiramente conquistada, é vivida como a contraposição presente entre o velho e o novo[32]. Esta dialéctica estende-se à prática e à interpretação das formas constituídas pela vontade constituinte. Se, por um lado, a vontade constituinte transformadora está comprometida com a inovação do vocabulário político e institucional através da promulgação das novas constituições, por outro lado, a memória da violência e do sofrimento traduz-se num cepticismo em relação às formas constituídas, dada a experiência passada de degeneração das promessas emancipatórias da constituição em face da convergência entre a vontade constituída e as lógicas de exclusão do capitalismo e do colonialismo. A esperança que o constitucionalismo transformador deposita nos novos textos constitucionais é a vigilância presente dos modos de interpretação e realização da vontade constituinte. Não se espera da constituição que ponha um fim às expectativas de transformação social, ou vincule o seu futuro, mas mantém-se acesa a expectativa de alcançar, através da realização da vontade constituinte, a libertação do ciclo histórico de violência e exclusão com o qual o constitucionalismo moderno foi conivente.

3. A defesa da liberdade pelo constitucionalismo transformador é a defesa de uma "liberdade difícil[33]"

A racionalidade crítica a ser exercida pelo constitucionalismo transformador sobre os padrões de reprodução da dominação política, para corresponder às expectativas de uma liberdade emancipadora, tem que enfrentar vários desafios. Em primeiro lugar, as transformações do projecto político constitucional implicam a tensão e a negociação de valores entre diferentes grupos. As dificuldades decorrem não apenas da sobrecarga simbólica característica dos valores constitucionais contemporâneos, mas especialmente do facto de o exercício do poder constituinte transformador não afastar a influência e a presença dos grupos responsáveis pela dominação política e pelos processos de exclusão contra os quais ele se insurge.

A dificuldade de defesa da liberdade, neste caso, pode ser sintetizada na seguinte frase: defender a liberdade, sem se sujeitar ou reproduzir a sujeição. Em segundo lugar, a afirmação de direitos feita pelo constitucionalismo transformador dá-se num contexto de dominação política que suporta a coexistência pacífica entre a afirmação constitucional e legal de direitos, a declaração de estados de excepção e a reprodução de estados de natureza que bloqueiam o acesso a esses direitos[34]. Neste contexto, o constitucionalismo transformador ergue-se não apenas contra a tirania política, mas especialmente contra a tirania do fascismo social[35]. A acção contra as diversas modalidades do fascismo social deve ter em conta o papel

32 Ver Baxi, 2008.
33 Idem.
34 Ver Lauris, 2015.
35 O conceito de fascismo social, legalidade cosmopolita subalterna e de mobilização política e jurídica das lutas da legalidade subalterna são apresentados por Boaventura de Sousa Santos (2003) no texto seminal "Poderá o direito ser emanci-

contraditório de repressão, mediação e gestão a inclusão e da exclusão exercido pelo Estado. As estratégias utilizadas devem cobrir um largo espectro de possibilidades estratégicas, desde medidas indirectas de negociação e pressão até medidas mais intensas (acção directa, desobediência civil, manifestações, etc.).

4. O constitucionalismo transformador substitui a sacralização do texto constitucional e do momento da sua fundação pela mundanização do poder constituinte cosmopolita

As experiências totalitárias vividas durante o entre guerras desferiram um golpe na evolução do constitucionalismo, demonstrando que um governo em que a constituição não passa de uma declaração de direitos sem força normativa não confere qualidade democrática ao regime político. No constitucionalismo moderno, a defesa da qualidade democrática da constituição relaciona-se com a suspeição exercida sobre as leis e sobre as maiorias legislativas. A supremacia da constituição associa-se, assim, à supremacia do conteúdo material das democracias. A ideia de supremacia da constituição pode facilmente padecer de alguns dos excessos do constitucionalismo moderno: (1) super-relativização do papel do consenso alcançado na fundação dos textos constitucionais e decorrente sacralização da vontade constituinte e do sentido original da constituição, (2) super-relativização do papel do direito na regulação democrática dos processos de exclusão e inclusão e decorrente sujeição pacífica à vontade constituída e à legitimidade do exercício de poder pelos governantes. Por um lado, a defesa da supremacia da constituição pode representar a defesa de uma constituição estática, uma ordem consensual a ser preservada, que, na prática, tende a convergir com os propósitos de preservação do *status quo* e da autoridade das elites políticas e jurídicas. Por outro lado, pode significar a defesa de uma constituição dinâmica, cujos valores sofrem um permanente curto-circuito simbólico de significações apropriadas e reinterpretadas pela resistência das lutas sociais e em tensão permanente com os bloqueios pré e pós-constituintes/pré e pós-contratual. O constitucionalismo transformador substitui o valor do consenso pelo valor do dissenso e o princípio do direito pelo princípio da democracia multicultural. Como não pretende substituir o consenso hegemónico por um consenso contra-hegemónico, tem como pressuposto a consciência da impossibilidade de o texto constitucional sintetizar, num documento normativo, uma teoria geral da emancipação social. O constitucionalismo transformador afirma a dimensão jurídica da constituição, mas num contexto em que o Estado e a constituição não são vistos como completos e acabados. A este respeito, não é despiciendo notar o largo uso que os textos das novas constituições fazem dos princípios constitucionais. A vivência da transformação do Estado e da constituição é experienciada como um ainda não[36]. Tal facto permite compreender, por exemplo, como, no caso boliviano, apesar da conversão de muitas propostas do projecto constituinte em favor das propostas da oposição conservadora, o texto constitucional tenha sido celebrado pelos movimentos sociais e não pela elite conservadora. Ao contrário do constitucionalismo

patório?".

36 Emprego a este termo o sentido que lhe dá Boaventura de Sousa Santos (2002b) ao defender a necessidade de uma sociologia das ausências e das emergências.

moderno, o constitucionalismo transformador pode dispensar o artifício de sacralizar texto constitucional ou a vontade constituinte originária, celebrando o cosmopolitismo subalterno[37] que está na origem da constituição como poder constituinte imanente.

5. O constitucionalismo não será transformador se a mudança no texto constitucional não repercutir na forma de produzir e reproduzir o direito

Enquanto a constituição transformadora é politicamente engajada, os modos de produção e reprodução do direito e da ciência jurídica, atendendo aos padrões de governança constitucional liberal, amparam-se num senso comum teórico de aplicação apolítica do poder jurídico. A expectativa de realizar a vontade constituinte transformadora pode levar a uma contradição entre o conteúdo da constituição e a metodologia interpretativa utilizada. A metodologia interpretativa liberal originalista, por exemplo, permite facilmente desenvolver um falso silogismo acerca de qual deve ser a melhor interpretação da constituição: a vontade constituinte é x, a interpretação da constituição deve revelar a vontade constituinte, a interpretação da constituição deve ser x. No âmbito da teoria constitucional moderna, é esta a lógica interpretativa que tem servido para justificar de forma genérica, abstracta e vinculativa a defesa de um interesse particular como a interpretação original da vontade de todos. É tentador emular essa lógica de raciocínio jurídico-interpretativo para defender a necessidade legal de cumprir com o carácter transformador da constituição. O constitucionalismo transformador não vincula o projecto político da constituição a um projecto político de metodologia interpretativa constitucional. Não se trata de defender um método interpretativo politicamente neutro ou politicamente engajado, mas antes admitir que essa separação não existe e que desvelar essa falácia é importante para actuação estratégica das lutas sociais e para utilização contra-hegemónica que estas fazem do direito. A metodologia interpretativa da constituição pode ser juridicamente progressista, sem ser politicamente progressista, o constitucionalismo transformador não defende a afiliação a uma ideologia política determinada, insiste, sim, na transformação do excessivo formalismo uniformizador da cultura jurídica e da falsa justificação da sua neutralidade. Diferentemente da teoria constitucional liberal de autores como Dworkin, que defende a escolha de valores morais por parte dos actores jurídicos utilizando a diferença entre razão jurídica e razão política para justificar a legitimidade do exercício do controle judicial da constitucionalidade, no constitucionalismo transformador, a transparência das escolhas morais dos operadores e a defesa da argumentação e da racionalidade jurídica tem por propósito de servir às lutas populares e ao papel que pode ser exercido pelo direito neste âmbito. Noutras palavras, a defesa da razão política ou jurídica pode estar a serviço da legitimação do constitucionalismo na medida em que está a serviço da defesa da democracia e da legalidade cosmopolita subalterna. Ao contrário do que defende o liberalismo político não há método objectivo através do qual se faz direito e não política. Reconhecendo o trabalho de interpretação da constituição como político, quanto mais politicamente engajado for o texto constitucional,

37 Ver Santos, 2003.

menor a necessidade do trabalho interpretativo[38]. A metodologia interpretativa do constitucionalismo transformador não está orientada para desvelar a melhor interpretação da constituição ou a interpretação mais engajada com a transformação social, que pode assumir vários sentidos. Procura descortinar o carácter político e de livre escolha do processo de interpretação do direito abrindo espaço para que este possa ser igualmente apropriado também pelas partes que estiveram sistematicamente excluídas do contrato social.

Bibliografia

Arendt, Hannah (1988). Da revolução. São Paulo: Ática.

Baxi, Upendra (2008). Preliminary notes on transformative constitutionalism. BISA Conference: courting justice, Delhi, April 27-29, 2008.

Belamy, Richard (1996). The political form of the constitution: the separation of powers, rights and representative democracy, *Political Studies*, XLIV: 436-456.

Canotilho, J. J. Gomes (2005). Direito Constitucional. Coimbra: Almedina.

Choudry, Sujit (2006). The migration of constitutional ideas. Oxford: OUP.

Clavero, Bartolomé (2004). Constitución Europea e Historia Constitucional: El rapto de los poderes. Disponível em: http://clavero.derechosindigenas.org/?p=64

Deng, Francis M. (2004), "Human Rights in the African Context", Wiredu, Kwasi (ed.). A companion to African Philosophy. Blackwell Publishing.

Gentili, Anna-Maria (2005), Ethnicity and Citizenship in Sub Saharan Africa, Chabal, Patrick (eds.). Is Violence Inevitable in Africa? Theories of Conflict and Approaches to Conflict Prevention. Leiden/ Bóston: Brill, 35-54.

Dworkin, Ronald (1995). Consitutionalism and Democracy. European Journal of Philosophy, nº 3:1: 2-11.

Gough, J. W. (1980). A separação de poderes e a soberania. Sadek, Maria Tereza. *O pensamento político clássico: Maquiavel, Locke, Montesquieu e Rousseau.* São Paulo: T. A. Queiroz.

Fioravanti, Maurizio (2001). Constitucion: de la antigüedad a nuestros dias. Madrid: Trota

Hirschl, Ran (2004). Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism. Harvard: HUP.

Holmes, Stephen (1995). Precommitment and the paradox of democracy. *Passions and Constraints*. Chicago: University of Chicago Press: 134-77.

Holmes, Stephen (s/a). Can constitutions think?

38 Ver Roux, 2009.

Lauris, Élida (2015), "Uma questão de vida ou morte: para uma concepção emancipatória de acesso à justiça", Direito e Práxis, 6, 10, 412-454.

Locke, John (1973). Segundo tratado sobre o governo. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.

Loughlin, Martin e Walker, Neil (2007). The Paradox of Constitutionalism: the constituent power and the constitutional form. Oxford: OUP.

Madison, James (1984). Artigo Federalista nº 10. *Os Federalistas*. Brasília: Editora UNB.

Mandani, Mahmood (1999). The social basis of constitutionalism in Africa, *The Journal of Modern African Studies*, vol. 28, nº 3.

McIlwain, Charles Howard (2007). Constitutionalism: ancient and modern. Indiana: Liberty Fund.

Montesquieu (1995). O espírito das leis. Weffort, Francisco (org.) Os clássicos da política. São Paulo: Ática, 1995

Moreira, Vital (1995). Princípio da maioria e princípio da constitucionalidade. VVAA. Legitimidade e legitimação da justiça constitucional. Coimbra: Coimbra Editora.

Piçarra, Nuno (1989). A separação de poderes como doutrina e princípio constitucional: um contributo ao estudo de suas origens e evolução. Coimbra: Coimbra Editora.

Quijano, Aníbal (2005). El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. Revista Tareas, enero-abril, nº 119.

Roux, Theunis (2009). Transformative Constitutionalism and the best interpretation of the South African constitution: distinction without a difference? Disponível em: http://hdl.handle.net/2263/11676

Santos, Boaventura de Sousa (1998), "Reinventar a Democracia: Entre o Pré-Contratualismo e o Pós-Contratualismo". Oficina do CES, 107.

Santos, Boaventura de Sousa (2002a). A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento. 2.ª ed.

Santos, Boaventura de Sousa (2002b). "Para uma sociologia das ausências e das emergências". Revista Crítica de Ciências Sociais, 63: 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2003). "Poderá o direito ser emancipatório?" Revista Crítica de Ciências Sociais, 65: 3-76.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Socied.

Santos, Boaventura de Sousa; Avritzer, Leonardo (2003). “Introdução para ampliar o cânone democrático”. Santos, Boaventura (org.). Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa. Porto: Afrontamento.

Viciano Pastor, Roberto e Martínez Dalmau, Rubén (s/a). Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?

Vile, M. J. C. (1998). Constitutionalism and the separation of powers. Indiana: Liberty Fund.

Índice Remissivo de Autores

A

Antonia Olmos Alcaraz 281
Antonio Carlos Wolkmer 31

B

Bruna Muriel Huertas Fuscaldo 265

C

Camila Ragonezi Martins 251
Carlúcia Maria Silva 191
Carolina Robledo Silvestre 75
Consuelo Patricia Martínez Lozano 159

D

Daniela Juliano Silva 317
Daniel Solís Domínguez 159
Dina V. Picotti C. 119

E

Edson Marques Oliveira 51
Élida Lauris 409

F

Felipe Calderón Valencia 209
Fernando Antônio de Carvalho Dantas 251

I

Isabelle Maris Pelegrini 343
Itamar de Morais Nobre 381

J

José Luiz Quadros de Magalhães 343

K

Kajit J Bagu (John Paul) 173
Katjuscia Mattu 133

M

Magnus Henry da Silva Marques 353
Marcela Iossi Nogueira 251
Marco Antonio Pérez Durán 159
Maria Alice Nunes Costa 317
Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega 149
Maria de Fatima S. Wolkmer 31
Mariana Devezas R. M. de Menezes 317
Maria Tatiana de Lima Rocha 369
Maurício Hiroaki Hashizume 397
Miguel da Costa Paiva Régio de Almeida 63

N

Nair Heloisa Bicalho de Sousa 299

P

Pabel López 103
Pierangela Contini 281

R

Renata Nascimento Gomes 343

S

Sandra Maders 239
Sinara Pollom Zardo 299

T

Thiago Sousa Felix 369
Túlio de Medeiros Jales 353

V

Valdo Barcelos 225
Valdo Hermes de Lima Barcelos 91
Valmôr Scott Junior 91
Vânia de Vasconcelos Gico 381

W

Wilson Madeira Filho 317

Índice de Títulos

Pluralismo Jurídico y Constitucionalismo Emancipador desde el Sur

Antonio Carlos Wolkmer 31

Maria de Fatima S. Wolkmer

Da Epistemologia da Sustentabilidade Ambiental à Epistemologia da Sustentabilidade Humana: Novos Horizontes para se pensar e viver a Felicidade no Século XXI

Edson Marques Oliveira 51

Subsídio jusfilosófico sobre o *kairós* do direito à manifestação

Miguel da Costa Paiva Régio de Almeida 63

El oprobioso recuerdo de las víctimas de la violencia en México: un memorial sin memoria

Carolina Robledo Silvestre 75

Educação (superior) e processo de in/exclusão: o que as Constituições brasileiras têm a dizer?

Valmôr Scott Junior 91

Valdo Hermes de Lima Barcelos

El horizonte del Vivir Bien en la región andino-amazónica: Entre la disputa plurinacional y el neo-extractivismo

Pabel López 103

La exigencia actual de un replanteo teórico-práctico de la democracia

Dina V. Picotti C. 119

Estado-nación y colonialismo interno en Italia

Katjuscia Mattu 133

Ressignificação do Quilombo pelo Resgate dos Rastros no Constitucionalismo Democrático Latinoamericano

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega 149

Estado Neoliberal y educación: una crítica desde el enfoque cultural y de género para identificar y erradicar las violencias en las escuelas públicas

Daniel Solís Domínguez, Consuelo Patricia Martínez Lozano, Marco Antonio Pérez Durán 159

The Berlin Legacy and Constitutionalism for Africa: Cartography and Epistemology of Uni-nationality versus Plurinationality

Kajit J Bagu (John Paul) 173

Trabalho em Redes de Catadores de Recicláveis na Região Metropolitana de Belo Horizonte e a Politica de Resíduos Sólidos: Processos Organizativos, Desafios e Dilemas.

Carlúcia Maria Silva 191

Reformar el Estado: Variaciones en Torno a una Alianza entre Miembros de la Sociedad y el Juez Constitucional en el Derecho Procesal Constitucional Comparado

Felipe Calderón Valencia 209

Intercultura e Epistemologias do Sul - uma proposta de Educação nos Trópicos

Valdo Barcelos 225

De Nativos a Estrangeiros – Construindo Novas Epistemologias

Sandra Maders 239

Valdo Barcelos

As Epistemologias do Sul e as Experiências da América-Latina: um Significado Diferenciado para a Propriedade ou Outras Formas de Apropriação?

Camila Ragonezi Martins, Marcela Iossi Nogueira, Fernando Antônio de Carvalho Dantas 251

O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, legitimando outras ontologias: A natureza como a Pachamama.

Bruna Muriel Huertas Fuscaldo 265

La gestión de la diversidad cultural después del Estado-nación: ¿estamos ante el declive del contenido nacional de Estado?

Pierangela Contini 281

Antonia Olmos Alcaraz

Educação em direitos humanos e interculturalidade: um debate contemporâneo

Nair Heloisa Bicalho de Sousa 299

Sinara Pollom Zardo

Governação Territorial e Marco Regulatório Ambiental Transnacional: É Possível uma Governação Inteligente e Emancipatória no Século XXI?

Maria Alice Nunes Costa, Wilson Madeira Filho, Daniela Juliano Silva,

Mariana Devezas R. M. de Menezes 317

Hermenêutica Diatópica como Mecanismo de Diálogo Intercultural para a Formação de um Estado Transformador

José Luiz Quadros de Magalhães, Renata Nascimento Gomes, Isabelle Maris Pelegrini 343

Pela mão do poder constituinte: possibilidades socio-jurídicas para a constituinte exclusiva pela reforma política no Brasil

Magnus Henry da Silva Marques 353

Túlio de Medeiros Jales

Tradições culturais remanescentes no Vale do Jaguaribe: Desafios da preservação da cultura

Thiago Sousa Felix 369

Maria Tatiana de Lima Rocha

A Folkcomunicação no Contexto da Epistemologia do sul: Reflexões Iniciais Sobre uma Descolonização das Ideias

Itamar de Morais Nobre 381

Vânia de Vasconcelos Gico

Notas sobre a formação da *colonialidade do poder* no Brasil

Maurício Hiroaki Hashizume 397

A fundação revisitada: 5 teses para um constitucionalismo transformador

Élida Lauris 409

www.ces.uc.pt
alice.ces.uc.pt

Centro de Estudos Sociais (Coimbra)
Colégio de S. Jerónimo
Largo D. Dinis
Apartado 3087
3000-995 Coimbra, Portugal
Tel.: +351 239 855 570
Fax: +351 239 855 589

Centro de Estudos Sociais (Lisboa)
Picoas Plaza
Rua do Viriato 13 - Lj 117/118
1050-227 Lisboa, Portugal
Tel.: +351 216 012 848

ces@ces.uc.pt
alice@ces.uc.pt