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 4
Direitos Humanos e outras gramáticas da dignidade humana
Human rights and other grammars of human dignity
Junho - June 2015

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

Direitos Humanos e outras gramáticas da dignidade humana

Os direitos humanos, apesar se assentarem num universalismo abstrato, resultante da invisibilização e do não reconhecimento de outras concepções de dignidade humana, assumiram-se como a linguagem das políticas progressivas. A clivagem entre princípios e práticas, que acompanha o discurso dos direitos humanos, não foi suficiente para desafiar a hegemonia alcançada nas últimas décadas. Acreditamos que, para servirem políticas progressivas e emancipatórias, os direitos humanos precisam de abrir o seu perfil eurocêntrico a diálogos interculturais e a outras gramáticas de dignidade humana. Centrado em quatro regiões mundiais (África, Ásia, Europa e América Latina), o projecto ALICE explora várias concepções de dignidade humana, comparando realidades de várias partes do mundo a partir de diferentes escalas (locais, nacionais e regionais).

Human rights and other grammars of human dignity

Notwithstanding the abstract universalism of human rights – which stems from disregarding the plurality of conceptions on human dignity- it became the language of progressive politics. Not even the cleavage between principles and practice which escorts human rights discourse challenged its hegemony during the last two decades. Facing this dilemma, we believe that to be of use for a progressive and emancipatory politics, human rights must unfold its Eurocentric profile to intercultural dialogues and encompass other grammars of human dignity. Focusing on four world regions (Africa, Asia, Europe and Latin America) ALICE project will explore various conceptions of human dignity, comparing realities present across different regions and scales: local, national and regional.

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)

Direito à dignidade e ao desenvolvimento solidário na zona sul de São Paulo - Brasil

Marcelo Gomes Justo[1]
Cláudia Coelho Hardagh[2]

Resumo

O trabalho é a primeira análise de pesquisa em andamento. Envolve a articulação entre pesquisadores, uma escola pública e agentes de produções artístico-culturais e de desenvolvimento local na zona sul da cidade de São Paulo. Os objetivos são compreender a força destas produções e seu potencial de alavancar formas alternativas de desenvolvimento e o papel de uma escola local de jovens e adultos nos projetos da comunidade. O contexto da região pesquisada pode ser descrito por pobreza, violência e pela valorização da cultura da periferia.

Com base na pesquisa participante, foi possível construir um grupo de trabalho com quatro instituições locais e formular um novo objetivo: auxiliar na formação de uma "rede de proteção social" da comunidade ligada à escola.

As discussões teóricas são: o desenvolvimento urbano e suas contradições; a cultura popular da periferia relacionada ao movimento *Hip Hop*; a educação democrática e o possível processo de "desescolarização" do conhecimento na região.

Palavras-chave: Desenvolvimento local; juventude; cultura popular; *Hip Hop*; rede de proteção social.

Abstract

This paper is a first analysis of an ongoing research. It involves a connection between researchers, a public school and agents of cultural and artistic productions and local development in south zone of São Paulo city. The objectives are to understand the force of those productions and their potential of support alternatives modes of development and the role of a local public school for youth and adults in the community projects. The south area of São Paulo is described by a scenario of poverty, violence and by the proudness of the periphery´s culture.

Based on participant research, it was possible to create a work force with four local institutions and create together a new aim: to help to create a "social protection network" connected with the school community.

The theories discussions are: urban development and its contradictions; the popular culture and Hip Hop movement; democratic education and the potential "deschooling" process in the area.

Keywords: local development; youth; popular culture; Hip Hop; social protection network.

---

1 Prof. Dr. Marcelo Gomes Justo é sociólogo com mestrado e doutorado em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo – Brasil. Trabalha como professor pesquisador no Centro Universitário Senac – SP. Sócio fundador do Instituto Politeia de Educação Democrática.

2 Profa. Dra. Cláudia Coelho Hardagh é socióloga, historiadora e pedagoga com doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) - SP. Trabalha como professora pesquisadora no Centro Universitário Senac – SP.

Introdução

É difícil definir quem são os sujeitos envolvidos nesta pesquisa: os pesquisadores universitários, os jovens ativistas da periferia, os jovens vitimados na periferia, uma escola pública e democrática de jovens e adultos, a cidade de São Paulo em sua forma não-planejada de crescimento desigual, o movimento *Hip Hop*? São todos eles, enquanto inseridos na cidade de São Paulo, que é um sujeito coletivo diverso, que ao crescer de maneira desigual, cria e recria a periferia. Mas, a periferia atualmente não quer ser centro. São as contradições do desenvolvimento urbano explicitando-se. A periferia apresenta contextos de extrema violência e de ebulição de manifestações culturais. Nesse meio, a cultura popular afirma-se e orgulha-se de ser da periferia.

Com base em dois distritos da zona de Sul de São Paulo, a pesquisa percorre um circuito, buscando as conexões, as articulações entre os sujeitos, sejam instituições públicas ou organizações não-governamentais. O ponto de referência da pesquisa é o CIEJA (Centro Integrado de Educação de Jovens e Adultos) Campo Limpo, localizado entre os distritos do Capão Redondo e do Campo Limpo, que possuem altos indicadores de vulnerabilidade social.

A pesquisa partiu de objetivos iniciais de buscar analisar o crescimento e a consolidação de uma série de experiências populares na zona sul da cidade de SP voltadas para a produção artístico-cultural e como estas poderiam alavancar formas de desenvolvimento solidário. Como a revalorização da cultura do povo pode ser uma forma de gestão e de desenvolvimento local? Qual é o papel de uma escola no arranjo e no desenvolvimento local? Assim, tentar contribuir com os projetos existentes para desenvolvimento local sustentável.

A periferia como protagonista

Os CIEJAs são projetos da Secretaria Municipal de Educação com objetivo de oferecer ensino fundamental para pessoas acima dos 15 anos de idade, que por diferentes razões não seguiram o ensino regular. O CIEJA Campo Limpo [3] é dirigido desde os anos 1990 por Êda Luis, uma educadora profundamente inspirada em Paulo Freire, a escola está baseada em princípios dos direitos humanos estabelecidos conjuntamente por educadores e educandos. Conta com uma equipe de professores, coordenadores e funcionários envolvidos com a proposta pedagógica e com cerca de 1200 estudantes, de 15 a 90 anos, alternando-se nos três períodos. As regras de convivência e a quebra delas são tratadas em assembleias. Os conteúdos curriculares são trabalhados por temas e conduzidos em seções com dois professores (de especializações distintas). Além disso, uma vez por semana, é trabalhado um projeto de cidadania relacionado a um problema social levantado pelos estudantes. Neste caso, o objetivo é analisar o fenômeno e buscar solucioná-lo. A escola mantém seus portões de entrada e portas internas abertos durante todo o horário de funcionamento. As refeições

3 É possível ter uma ideia do alcance da proposta desse CIEJA no vídeo "Educação Democrática" [http://www.youtube.com/watch?v=AYgYvqIoTQA]. Ver também o blog institucional: http://blogdociejacampolimpo.blogspot.com.br/

são oferecidas a quem quiser. Alguns moradores de rua vão comer lá, desde que não estejam bêbedos ou drogados naquele momento, conforme deliberação deles. Jovens envolvidos na criminalidade ou em regime de liberdade assistida (medida socioeducativa) frequentam a escola, são acolhidos, não discriminados e, assim, podem mostrar e desenvolver seus potenciais. Atualmente, muitos jovens lotaram o CIEJA porque foram "convidados" a sair das escolas regulares por problemas disciplinares. Lá, envolvem-se com a escola porque são aceitos como são e não são constantemente reprimidos.

Segunda a Diretora, há um modo de agir no CIEJA garantidor da coerência da proposta. Ela conta dezenas de histórias de pessoas que mudaram suas vidas no CIEJA e que foram felizes naquela escola. Tal modo é sintetizado assim por essa educadora: 1) acolhimento sem julgamento; 2) respeito (não deixar ninguém ser "invisível"; não ter discriminação; não ter relações hierárquicas entre educador e educando); 3) ter regras claras e feitas em conjunto; não ter confrontos; saber pedir desculpas (seja estudante ou professor); 4) compartilhar o poder (educador e educando); 5) a escola deve ter uma identidade, uma concepção pedagógica definida e com princípios seguros.

O Ateliê Sustenta Capão é uma padaria-restaurante incrustada numa favela [4], organizado por três irmãos. Um dos irmãos foi chef em grandes restaurantes da cidade e outro foi catador de lixo, formou-se em Gestão Ambiental e participa de uma cooperativa de reciclagem. Em 2013, o Ateliê começou a atrair a atenção da mídia por suas qualidades e peculiaridades de ter quitutes de alta classe servidos num quintal na periferia.

O Centro de Direitos Humanos e Educação Popular (CDHEP) tem sua raiz nas Comunidades Eclesiais de Base e na luta contra a Ditadura Militar nos anos 1970. Nos anos 1990, a zona sul de São Paulo apresentava as mais altas taxas de homicídios, então a instituição consolidou-se como um local de articulação com a população e lideranças locais em torno de oficinais, seminários e debates sobre a violência urbana. Desde então trabalha com formações como escolas de liderança, de defesa da vida e justiça restaurativa.

A Agência Popular Solano Trindade é uma organização comunitária voltada para a cultura da periferia. A agência é herdeira do trabalho da União Popular de Mulheres, uma associação sem fins lucrativos fundada em 1987, resultado de lutas desde os anos 1970 pela saúde e emancipação da mulher. Esta associação desenvolveu o Banco Comunitário Sampaio, de serviços financeiros e bancários como sistema integrado de crédito, produção, comércio e consumo com a participação da comunidade, que já atendeu mais de 150 famílias em dois anos de funcionamento[5]. A Agência possui um trabalho plural de organização de shows, produção de CDs, edição, organização de eventos. Possui uma moeda social, o Solano, que equivale a horas de trabalho.

4 Favela, neste caso, descreve condições precárias de moradia, principalmente a ausência de propriedade do terreno, o que leva a uma situação de um aglomerado de moradias. Há alto número de favelas na região. Ver a discussão em: Brant (Org.), (1989).

5 Ver a página eletrônica institucional: http://bccomunitariouniaosampaio.wordpress.com. Acessado em: 27/09/2012.

Essas quatro instituições são, por enquanto, os principais protagonistas nesta pesquisa. Outros aparecerão no relato de campo e mais serão conhecidos até o final da pesquisa.

A pesquisa tem como método a pesquisa participante com sujeitos dos distritos da zona sul de São Paulo, entre Capão Redondo e Campo Limpo. A pesquisa participante é uma metodologia em que a relação pesquisador-pesquisado é horizontal e o primeiro não direciona a pesquisa e sim conduz o processo de construção a partir dos interesses do grupo pesquisado (Brandão, 1999a; 1999b). Neste sentido, a pesquisa participante pode dar fundamento para a realização de projetos das comunidades em análise. O trabalho de Arroyo (2012), a ser visto no tópico sobre educação, apresenta uma discussão sobre o quanto o conhecimento dos povos é subjugado, mas resiste e se mostra como Outras Pedagogias; assim, está em consonância com a pesquisa participante e com toda a visão presente nesta pesquisa da relação entre o conhecimento acadêmico e o do povo. Com base na pesquisa participante, o objetivo passou a focar na rede de proteção para os estudantes do CIEJA Campo Limpo.

O trabalho de campo [6]

As idas a campo ocorrem uma vez por semana regularmente desde de setembro de 2013 até dezembro de 2014. São encontros semanais com as instituições (conhecendo seus trabalhos) e participando de fóruns e redes locais. A pesquisa participante começa no CIEJA Campo Limpo porque já conhecia a escola e o trabalho da diretora, assim tinha uma abertura para propor um trabalho em conjunto. Incialmente apresentei o projeto de pesquisa a um grupo de professores e duas pessoas, uma do Projeto Sonhar (uma ONG voltada para jovens envolvidos com drogas) e outra do Ateliê Sustenta Capão. Com isso formamos um primeiro grupo com dois professores do CIEJA e uma pessoa do Ateliê. Fomos conhecer *in loco* e conversar com Ateliê Sustenta Capão, Agência Popular Solano Trindade e TV Doc Capão, um trabalho de WebTV realizado por seis jovens do ensino médio cuja sede é na casa de um deles. Estes coletivos concordaram em auxiliar a pesquisa e a participar de reuniões, quando possível. Fizemos, em 30 de outubro de 2013, uma reunião no CIEJA com pessoas desta escola e membros do Ateliê, da Agência Solano e do CDHEP. Nesta reunião foi reapresentado o projeto de pesquisa inicial e explicada a proposta de construir um objetivo em comum daquele grupo, conforme o método de pesquisa participante. Por sugestão do representante da Agência Solano e da diretora do CIEJA foi colocada a ideia de uma "rede de proteção social.[7]" A Agência Solano já estava envolvida com o trabalho de rede de proteção, principalmente como representante da região no Projeto Juventude Viva, organizado pelo Governo Federal em reação ao elevado

6 A pesquisa envolve os professores Claudia C. Hardagh, Anderson L. Silva e Simone A. Freitas e os estudantes Gabriela F. Melo e Felippe L. Oliveira, que terminaram suas pesquisas de iniciação científica em junho de 2014.

7 A noção de rede de proteção social está ligada, principalmente, à política de saúde e aos seus serviços públicos, que são descentralizados e possuem áreas de atuação circunscrita aos bairros. A partir dessa política, agentes da saúde e dos serviços públicos de assistência social formam fóruns ou redes intersetoriais para compartilhar experiências e buscar um encaminhamento articulado de casos.
Segundo Souza *et al*. (2008), a rede de proteção envolve: as diretrizes legais de proteção, assistência e saúde; a busca de garantia de acesso à rede de serviços (públicos); tudo aquilo que o indivíduo interage; relações de troca e de reciprocidade.

número de homicídios de jovens negros no país.

A Agência foi um dos organizadores de uma série de seis encontros sobre a diversidade cultural que ocorreram em diferentes pontos do Capão Redondo, entre agosto e dezembro de 2013. Como resultado desse ciclo, foi lançado no dia 20 de dezembro de 2013, o Observatório Popular de Direitos, um portal na Internet capaz de receber denúncias de violações direitos pelo telefone celular. Neste evento, houve apresentações musicais dos índios Guarani, de uma aldeia do extremo sul da cidade, e de um grupo de músicas de candomblé. O portal tem o apoio da Secretaria Municipal de Direitos Humanos. Entendemos melhor a extensão das redes tecida pela Agência Solano e sua inserção no fortalecimento da cultura afrobrasileira. Importante destacar também que esta organização fez o "mapa cultural da quebrada", que coloca no *google maps* as produções culturais da região. Com isto, uma parte dos objetivos iniciais da minha pesquisa já havia sido realizado ao ter um mapa das produções culturais. Ao mesmo tempo em que a pesquisa tomava outro rumo.

Voltando, a proposta de construção de uma rede de proteção social apareceu como algo que o grupo almeja. No entanto, era algo que já estava sendo construído por um dos parceiros. A ideia precisava amadurecer. Naquele momento ocorreu a tradicional Caminhada pela Paz. Uma referência central na zona sul é o padre Jaime, da Sociedade Santos Mártires, que organiza desde os anos 1980 uma série de fóruns de cidadania e direitos humanos e a Caminhada pela Paz, que ocorre todo dia 2 de novembro, há quase 20 anos. Decidimos conhecer melhor o trabalho do CDHEP, que nos posicionou sobre o universo da violência na região, mostrou os fóruns e redes de proteção que atuam na região e explicou seu trabalho com justiça restaurativa. Fomos buscar o apoio dos serviços de saúde e do juizado da vara da infância e juventude da região. A diretora do Centro de Convivência e Cooperativa (CECCO) Santo Dias, que é um serviço municipal de saúde mental que promove oficinas ao público, interessou-se em participar do nosso grupo articulador da rede de proteção social em torno do CIEJA. O trabalho começou a tomar esta forma, principalmente com o 1º. Encontro preparatório da Rede de Proteção Social ao redor do CIEJA Campo Limpo e Adjacências, no dia 30 de abril de 2014, na sede do CECCO Santo Dias. Formou-se um grupo articulador referenciado nas seguintes instituições: CIEJA, CDHEP, Ateliê Sustenta Capão, Agência Popular Solano Trindade, TV Doc Capão, CECCO Santo Dias, Vara da Infância e Juventude de Santo Amaro e o Fórum de educação de Campo Limpo e M´Boi Mirim e Projeto Buiu. Comecei a participar do Fórum de educação de Campo Limpo e M´Boi Mirim, organizado pela Sociedade Santos Mártires, e da Rede Intersetorial de Campo Limpo, que articula os serviços de saúde mental e assistência social. Assim, vislumbra-se a possibilidade de construção de uma "rede das redes" para envolver os estudantes do CIEJA. O Projeto ORPAS (Obras Recreativas, Profissionais, Artísticas e Sociais, que é uma ONG do Jardim Ângela voltada para o desenvolvimento local a partir dos conhecimentos dos moradores, que oferece cursos e possui uma moeda social) concordou em participar do grupo articulador e deu importantes contribuições para a ideia. Fica a questão sobre quais as possibilidades e capacidade de uma rede de proteção.

As questões que acompanham este texto são: 1) É possível pensar a cultura da periferia numa progressiva resistência à subalternização? 2) Haverá um processo de "desescolarização" do conhecimento na região? 3) O movimento cultural *Hip Hop* ainda pode ser um elemento de politização dos jovens? Unida a estas questões, impõe-se a perspectiva analítica de evitar a polarização, comum em outras pesquisas, vida honesta versus vida bandida.

Há três eixos analíticos expostos a seguir: desenvolvimento urbano e desenvolvimento solidário; cultura popular, juventude, periferia e *Hip Hop*; educação e democracia.

1. São Paulo: desenvolvimento urbano e desenvolvimento solidário

Com base numa série de trabalhos de Paul Singer, é possível compreender as contradições do desenvolvimento urbano de modo geral no país e da cidade de São Paulo especificamente. Além disso, o autor fornece a perspectiva do desenvolvimento solidário.

O problema central destacado de seus trabalhos é a relação entre o desenvolvimento e a questão urbana. Para ele, o desenvolvimento não ocorre apenas em alguns pontos do território e sim em toda a economia, mas com efeitos contraditórios: industrializa uma parte do país e transforma as demais em produtoras especializadas de alimentos ou matérias-primas e/ou fornecedoras de mão-de-obra. O autor demonstra a ação das forças de livre mercado como causadoras da centralização da industrialização em São Paulo (Singer, 1968). Outra contribuição conceitual de Singer (1979) é sobre a disputa pelo solo urbano. Mostra que não é o Estado o motor da distribuição desigual dos serviços urbanos e sim o mercado imobiliário; é a valorização diferencial do uso do solo determinando o leilão de quem pode pagar mais por melhores condições de serviços fornecidos pelo Estado.

Singer traça um retrato econômico de São Paulo no final da década de 1980 de aumento maior do trabalho informal em relação ao formal. Isto provavelmente influenciou uma queda no fluxo migratório à metrópole. No quadriênio 1983-86, ocorreu uma desaceleração do crescimento da população em idade de trabalhar. Houve uma deterioração na estrutura ocupacional, com declínio das ocupações de melhor nível e aumento daquelas que pagam pior. A maior participação da mulher contribuiu para a redução da renda da população como um todo (Singer, 1989). Já no contexto da segunda metade da década de 1990, marcada pela globalização neoliberal e desemprego estrutural devido à revolução tecnológica, Singer (1998) abriu uma nova vertente na sua análise sobre a superação do capitalismo e a construção do socialismo – a economia solidária. Foram a desindustrialização e a terceira revolução industrial levando à precarização do trabalho. A região metropolitana de São Paulo passou por desassalariamento, terceirização e informalidade no mercado de trabalho. Além disso, o Estado não investiu em políticas desenvolvimentistas para supostamente não gerar inflação. As saídas são o Estado implantar políticas compensatórias e os desempregados organizarem novos tipos de empresas não estatais nem privadas, como as cooperativas. Por fim, discute a consolidação de São Paulo como cidade de serviço (e não mais industrial); até

1993 a maior parte da ocupação por setor de atividade na região metropolitana de SP estava na indústria, em 2001, passou para a prestação de serviços. Conclui apontando o movimento da sociedade paulista lutando contra o *apartheid* social por meio de ONGs (Singer, 2004a).

Seguir essa teoria sobre o desenvolvimento urbano de São Paulo permite entender como a população da periferia vem se organizando a partir das mudanças na política econômica. Não se pretende dizer que a cultura seja reflexo do econômico e sim que os dois estão imbricados. Vale lembrar outro trabalho com a colaboração de Singer (1980), *São Paulo: o povo em movimento*, para atentarmos para continuidade e rupturas dos movimentos sociais na zona sul da cidade dos anos 1980 até o presente.

Desenvolvimento solidário versus desenvolvimento capitalista

A discussão sobre desenvolvimento solidário tem como principal referência os trabalhos de Singer (2002; 2004b). Segundo o autor, a economia solidária tem uma origem no movimento operário inglês do século XIX e passa por uma reinvenção nas últimas décadas do século XX. Trata-se de empreendimentos de produção, de crédito ou de consumo que rompem com a relação patrão-empregado, têm nas cooperativas o seu paradigma e instalam-se nos interstícios do modo de produção capitalista. O autor discute como a economia solidária é a presença de implantes socialistas paralelos ao capitalismo (Singer, 2002). Em outro trabalho (Singer, 2004b), opõe o desenvolvimento solidário ao desenvolvimento capitalista e mostra que a tendência atual do modo de produção dominante não se consolidou pelo fortalecimento das grandes empresas. Pelo contrário, nas últimas décadas pequenas e médias empresas destacam-se no cenário econômico. Assim, abre-se o espaço também para empreendimentos solidários.

O artigo de Gaiger (2009) trata justamente de uma reflexão sobre um mapeamento nacional realizado pela Secretaria Nacional de Economia Solidária, vinculada ao Ministério do Trabalho e Emprego e encabeçada por Singer. Para tal, Gaiger (2009) desenvolve o conceito de empreendedorismo associativo - como contraponto ao foco no indivíduo da definição comum de empreendedorismo - e mostra o potencial dele no Brasil. Neste formato, a atenção desloca-se do líder da organização para o padrão empreendedor do coletivo de trabalhadores. O sucesso empreendedor é uma obra coletiva relacionada ao capital social que o grupo detinha antes de montar o empreendimento e de suas relações, explica.

A partir dessa discussão, coloca-se a perspectiva adotada nesta pesquisa: o ato de empreender implica ser solidário na emancipação do outro, de um lado; de outro, refere-se àquele que luta para melhorar as condições de vida sua e de seus semelhantes. É isto que encontro no trabalho de campo.

A Agência Popular Solano Trindade, o Ateliê Sustenta Capão, o Projeto ORPAS, entre outros, são exemplos de empreendedorismo associativo. Pois, suas ações estão voltadas para unir as pessoas em torno de objetivos comuns e incentivar a formação de outros coletivos. Chama

a atenção o fato de nestas três organizações, pelo menos um de seus membros ter uma história pessoal em comum: nascer e viver em comunidades pobres, vulneráveis e violentas, estar no limite entre o legal e o ilegal e, com o apoio em algumas instituições locais, superar a condição e resolver mudar o entorno.[8]

Dos anos 2000 ao presente, ocorrem fóruns de desenvolvimento solidário na zona sul da cidade. A Agência Solano tomou para si a bandeira da economia solidária e sua ligação com a cultura popular da periferia. Segundo depoimento do trabalho de campo: "bater uma laje [9]" sempre foi economia solidária, afirmou um membro da Agência.

2. Cultura popular e juventude

De um modo geral, esta pesquisa compartilha da perspectiva analítica sobre a cultura popular no Brasil trabalhada por Chaui (1989). Retomando o objetivo geral inicial de analisar o crescimento e a consolidação de uma série de experiências populares na zona sul da cidade de SP voltadas para a produção artístico-cultural e como estas poderiam alavancar formas de desenvolvimento solidário e de como a revalorização da cultura do povo pode ser uma forma de gestão e de desenvolvimento local. É possível responder parcialmente tais indagações com as discussões a seguir. Além disso, ainda há que se avançar nas análises sobre a possibilidade de superar a visão dualista sobre a relação entre juventude periférica e *Hip Hop*: ou estão engajados na produção cultural ou na vida do crime e violência.

2.1. As pesquisas sobre juventude

Juventude retratada como vítima e como agente da violência

A partir de 2011, Governo Federal e movimentos de jovens passaram a trabalhar sobre um fenômeno, que devido às proporções, foi chamado de "extermínio de juventude negra". A Secretária Nacional de Juventude, Severine C. Macedo, no prefácio à publicação da pesquisa de Waiselfisz (2013), comenta o dado levantado pelo Ministério da Saúde em que 52,6% dos mortos por homicídio, em 2011 eram jovens entre 15 e 24 anos, sendo 71,4% negros (pretos e pardos) e 93% do sexo masculino. Ainda neste prefácio, informa-se que em resposta ao problema dos homicídios de jovens, o Governo Federal lançou o Plano Juventude Viva, em setembro de 2012, visando ampliar direitos e prevenir a violência contra a juventude brasileira. Em 2013 foi sancionada a lei No. 12852 instituindo um Estatuto da Juventude, estabelecendo direitos e promovendo políticas públicas aos jovens. A lei define como jovem

8 O trabalho de iniciação científica de Gabriela Farias de Melo, bolsista do CNPq sob minha orientação, trata da questão da relação entre a trajetória de vida pessoal, o movimento *Hip Hop* e o envolvimento com projetos de transformação da comunidade. Ver: MELO, Gabriela Faria, Movimento *Hip Hop*: influência norte-americana ou identidade artístico-cultural. São Paulo. Relatório de iniciação científica apresentado ao Centro Universitário Senac, 2014.

9 "Bater uma laje" quer dizer construir a cobertura de uma casa. A maioria das vezes o trabalho é feito em mutirão entre os vizinhos.

os indivíduos entre 15 e 29 anos.

Waiselfisz (2013) mostra que a partir dos anos 1980, a maioria das mortes juvenis (52,9%) era devido às causas externas (acidentes de transporte, homicídio e suicídio) e não a doenças infecciosas ou epidemias. Em 2011, 73,2% decorrem de causas externas. No geral, os homicídios cresceram de 11,7 por 100 mil habitantes em 1980 para 28,9 em 2003, quando ocorre uma queda até 2007, com novo crescimento. Entre não-jovens, 9,9% dos óbitos se devem a causas externas e entre os jovens o número é de 73,2%, pelos dados de 2011.

Ao desmembrar os dados por estados, o autor constata um declínio dos homicídios na região sudeste, na última década. Na cidade de São Paulo, a taxa de homicídios de jovens em 2011 era de 20,3 por 100 mil, que é a menor taxa entre as capitais do país e, no entanto, é mais do que o dobro do nível considerado aceitável pela Organização Mundial de Saúde. No quadro comparativo da taxa de homicídio nas capitais do país, em 1999, São Paulo ocupava o terceiro lugar com 69 por 100 mil habitantes e em 2011, o número caiu para 11,9, correspondendo ao último lugar (no sentido decrescente). Os níveis desse tipo de violência são altíssimos em capitais como Maceió, com 288,1 homicídios por 100 mil pessoas e João Pessoa com 215,1 por 100 mil. Ainda com relação à cidade de São Paulo, destaca-se que a taxa de homicídio por 100 mil, em 2011, apresenta a seguinte distribuição: população jovem branca, 17,1, e população jovem negra, 27,5.

Em pesquisa realizada no final dos anos 1990, intitulada *Gangues, Galeras, Chegados e Rappers*, Waiselfisz com uma equipe de pesquisadores trabalham a hipótese de uma "integração perversa" dos jovens das periferias de Brasília (DF), uma "integração" pelo crime em que está presente o elemento do ódio de classe contra os *plaboys* da capital do país. O rap é interpretado como algo a dar direção ao jovem e como alternativa à "integração perversa", com a presença de cerca de 140 grupos de rap naquele momento (Abramovay *et al.*, 2004).

Juventude retratada pela cultura: o movimento Hip Hop

A ser explicado mais ao longo desta seção, basicamente o *Hip Hop* é uma manifestação cultural de música, dança e artes plásticas que tem origem nos Estados Unidos, se espalha pelo mundo e possui os seguintes elementos: *Master of Ceremony* (MC) ou *Rapper*, quem canta ou declama; o *Disc Jockey* (DJ), que toca os discos; o *Break*, a dança; e o grafite, que são os desenhos e pinturas em muros e paredes. Há uma crescente produção acadêmica sobre os movimentos de *Hip Hop* nas cidades do Brasil. Destaca-se o fato de o *Hip Hop* ter se consolidado no Brasil como produção cultural da periferia – e, como cantam os *rappers*, periferia é periferia em qualquer lugar – e como um caminho da periferia para o centro, no sentido de inversão de sentido da influência cultural do centro para a periferia. Aqui, procura-se destacar duas vertentes de interpretação dessa arte: colocar o *Hip Hop* como possibilidade para o jovem não cair na criminalidade do narcotráfico e outra que trata o tema pelo viés da arte.

Analisando o *Hip Hop* no Brasil como um movimento cultural, Silva (2012) defende a seguinte hipótese: se os jovens não tivessem se envolvido no *Hip Hop*, possivelmente estariam no mundo do crime. O trabalho trata do *Hip Hop* no Brasil e a conexão com a conscientização política, mais especificamente interpreta o músico Mano Brown como um intelectual orgânico. Encontra-se na pesquisa que, em 1982, já se dançava o break e se ouvia rap nas periferias do Brasil e desde os anos 1970 os bailes *black* eram fortes. E, segundo a tese, a maioria dos rappers sofreram influências dessa onda *black*. O produtor musical e responsável pela formação do grupo Racionais MC´s, Milton Sales, disse que o *Hip Hop* tem um aspecto híbrido, ele não é propriedade dos norte-americanos e sim é algo pan-africano, uma fusão que vem da África e da Jamaica. Afrika Bambaataa declarou que foi o mundo que deu o rap aos EUA, e não o contrário. O *Hip Hop* no Brasil começa com o *break*, com Nelson Triunfo, Thaíde e Rappin Hood, que dançavam em SP e GOG, de Sobradinho-DF. Em 1988 foi criado o Movimento Hip Hop Organizado (MH2O) Brasil, pelo produtor musical Milton Sales, como tentativa de fazer uma revolução cultural no Brasil. O autor destaca a importância das posses, que é o termo usado pelos grupos para denominar os espaços de suas apresentações de *Hip Hop*. "(...) as posses são as grandes responsáveis pelo desenvolvimento da consciência crítica e contestatória dos membros participantes do movimento *Hip Hop*" (Silva, 2012:73).

Especificamente sobre a socialização de Mano Brown, como personagem principal de sua tese, Silva (2012) aponta para as trajetórias cruzadas: nasceu negro na favela, a mãe era empregada doméstica sem tempo para o filho e o pai, um branco, o abandonou quando a mulher estava grávida. Mano Brown sofreu uma forte influência de Milton Sales, que se tornou o empresário dos Racionais MC´s.

Por fim, Silva (2012) trabalha algumas ações e projetos artístico-culturais da periferia, pois o *Hip Hop* é interpretado como movimento cultural e social**.** Destaca três iniciativas: Cooperifa e 1DaSul, da zona sul de São Paulo, e CUFA, da cidade do Rio de Janeiro. A Cooperifa foi criada em 2002 pelo poeta Sérgio Vaz, que em 2004, lançou uma antologia poética de pessoas locais e em 2007, o Manifesto Antropofagia Periférica. Para conhecer a cultura juvenil de SP da década de 1990 para cá é necessário passar pelo *Hip Hop* porque este movimento trouxe uma postura crítica para o jovem da periferia de conhecer melhor a história ao seu bairro e, depois, em buscar construir alternativas de convívio social (*apud* Silva, 2012:226). A confecção 1DaSul foi criada em abril de 1999 para desenvolver uma marca de vestuário da periferia pelo escritor Ferréz, do Capão Redondo. A CUFA (Central Única de Favelas) é uma ONG criada por jovens de várias favelas do Rio de Janerio, principalmente o rapper MV Bill, que ganhou um prêmio da Unesco, e pela Negra Gizza, movimento *Hip Hop*. E, como conclusão, o autor coloca que se os jovens "não tivessem conhecido o *Hip Hop*, possivelmente adentrariam no mundo do crime" (Silva, 2012:233).

Marcando uma interpretação pelo aspecto cultural, mais especificamente identitária, Guimarães (1998) traça um percurso do sampa ao rap como manifestações da música negra.

Tal percurso analisa a passagem da formação de uma identidade de nação brasileira com o samba, nos anos 1930, a uma identidade globalizada dos herdeiros da diáspora africana reconhecendo-se pelos ritmos reggae, funk e rap. Ela retrata a chegada do funk ao Brasil nos anos 1970 influenciado pelos movimentos civis negros nos EUA. Era um contexto em que na Bahia havia uma movimentação em torno da identidade negra e o funk se espalhou pelo país. Mas os subúrbios de Rio e SP serão os seus territórios.

Segundo Guimarães (1998), a questão que se colocava sobre os bailes era se a reprodução de algo da cultura negra norte-americana representava colonialismo ou resistência à cultura dominante. Com base em outra pesquisa, a autora argumenta que os pretos ficaram mais negros; não foi mero modismo e foi claramente uma opção de não ouvir rock nem samba. "Entre os elementos constitutivos dessa cultura [negra], a música, sem dúvida, desempenhou e desempenha um importante papel na construção de uma identidade étnica, a princípio, e hoje, em função das consequências do processo de globalização, de várias identidades que tem como ponto de referência a etnia mas que também é de gênero, etária, etc." (Guimarães, 1998:230).

A partir do lema "periferia é periferia em qualquer lugar", Guimarães (1998) reflete sobre o discurso do rap como identidade negra e como possível revolução cultural. Coloca que, segundo Mano Brown, o discurso tem de chegar lá, no povo, onde quer ele esteja. Aqui, reforça, aparecem ideias como a do pan-africanismo, a luta de um povo negro é a luta de todos os negros; uma "nação" construída não pelo território e sim por uma matriz cultural comum, a África mítica; além disso, está a ideia de local/global.

> A música é, dessa forma, não apenas uma possibilidade de transformar a vida de jovens negros, periféricos e excluídos, através da criação de uma oportunidade de trabalho e sucesso, que sempre esteve ligada a esses grupos, pois a música sempre foi uma atividade ligada aos grupos negros e mestiços no Brasil, mas também uma formadora de identidade e de possibilidade de garantia de cidadania. O potencial de disseminação de ideias da música popular produzida por negros e mestiços também foi percebido pelos grupos negros envolvidos em organizações de valorização dos negros e de denúncia da opressão e o preconceito de que são vítimas (Guimarães, 2012: 237).

Esta conclusão de Guimarães vai ao encontro das ações da Agência Popular Solano Trindade. Esta empenha-se na revalorização do ser negro na periferia ao promover grupos de *Hip Hop*, a literatura que retrata a realidade local, a defesa do candomblé, entre outras ações. Conforme observado no trabalho de campo, o *Hip Hop* ainda é uma referência central na periferia sul de São Paulo. Para ativistas da Agência Solano, do Ateliê Sustenta Capão ou da Orpas, o movimento *Hip Hop* foi fundamental para a politização, é uma cultura com força de unir

gerações, é um produto para entrada de recurso e fonte para mobilização da comunidade.[10]

Sobre a periferia de São Paulo, Nascimento (2010) afirma que, para além do *Hip Hop*, desde o final dos anos 1990 multiplicaram-se no espaço urbano brasileiro diferentes artistas, movimentos e grupos articulados em torno da periferia ou da favela, protagonizadas por sujeitos, jovens ou não, que relacionam sua atuação e produtos artísticos a tais espaços e procuram explorar diferentes linguagens artísticas (como a música, o teatro, o cinema, as artes plásticas e a literatura). Para a autora, a conformação de uma cena cultural nas periferias está diretamente ligada às intervenções literárias e políticas de escritores identificados com a chamada literatura marginal ou periférica, pois foi a partir delas que se potencializou a articulação de novos artistas que tomam a periferia como mote para elaborações estéticas ou para uma atuação político-cultural. Por fim, elenca as dezenas de grupos envolvidos em produções artísticas e culturais, como vídeos, filmes e exibições, teatro e espetáculos, escritores e editoras, rodas de samba e grupos de cultura afrobrasileira da periferia sul de São Paulo.

3. Educação e gestão em rede da cultura local: CIEJA Campo Limpo, educação democrática e crítica ao sistema educacional

Conforme análise de Helena Singer (2010), as escolas democráticas são definidas pela gestão participativa de estudantes, educadores e funcionários e pela organização pedagógica centrada em estudos sem currículos compulsórios. Para a autora, tais instituições são experiências de resistência ao poder disciplinar encarnado na escola moderna. Em outro texto, Singer (2009) analisa as características transformadoras e seus impactos na formação das pessoas em escolas como o CIEJA Campo Limpo e outras.

Anteriormente ao trabalho de Singer, Illich (1988), em *Sociedade sem Escolas* [tradução brasileira de *Deschooling Society*], dissecou a instituição escola como uma metonímia da sociedade. Apesar do que a tradução do título do livro sugere, Illich não está pregando uma sociedade sem escolas, mas analisando o que representa a monopolização do conhecimento exercido pelo universo escolar e mostrando que o aprendizado está muito além desta instituição. Escreve contra o monopólio dos certificados. Defende a necessidade de "desinstitucionalizar" a escola para romper com a barreira construída pela sociedade escolarizada: o mundo não educa e a educação não está no mundo. Em 1971 já propunha redes de aprendizagem no lugar da escola.

Voltando ao presente, o livro de Arroyo (2012) atualiza e dá nova radicalidade à crítica às teorias pedagógicas. Com base nas oficinas da Universidade Popular dos Movimentos Sociais, nas escolas nos assentamentos, na Escola Nacional Florestan Fernandes, nos cursos da Pedagogia da Terra, busca sintetizar o que estas experiências trazem para as teorias,

10 Ver: Melo, Gabriela F. Movimento *Hip Hop*: influência norte-americana ou identidade artístico-cultural. Relatório de iniciação científica apresentada ao Centro Universitário Senac, 2014.

concepções e epistemologias pedagógicas. Estes coletivos mostram que as concepções e práticas voltadas para educá-los, civilizá-los estão condicionadas pelas formas de pensá-los, pelo padrão poder/saber de como foram concebidos para serem subalternizados. Esses outros educandos chegam com outras experiências sociais, culturais, com outros valores, mostrando-se como Outros Sujeitos nas relações políticas, econômicas e culturais e, assim, Outras Pedagogias são inventadas, outras formas de pensá-los e de se pensar educação, conhecimento e docência são reinventadas.

Os coletivos, segundo Arroyo, trazem as pedagogias de dominação/subalternização; as pedagogias de resistência e as pedagogias de libertação/emancipação. Com base em Paulo Freire, o autor coloca a seguinte pergunta desestruturante para as teorias pedagógicas: "O que pode haver de formador, humanizador nas vivências da opressão desumanizante?" (Arroyo, 2012:14). Os coletivos populares mostram que toda experiência social, até as mais brutais, produz conhecimentos, indagações radicais, leituras de si e do mundo, de expropriação etc.

O autor coloca-se a pergunta sobre quais respostas pedagógicas às indagações que vêm dos Outros Sujeitos. Os avanços dependerão "da desconstrução do pensamento abissal, inferiorizante, preconceituoso dos grupos sociais como precondição para avançar em tantos ideários e ideais pedagógicos igualitários e democratizantes" (Arroyo, 2012:17). Não existe justiça social sem justiça cognitiva, como afirmado por Boaventura de Sousa Santos, conclui Arroyo.

Assim, o educador pensa em pedagogias que emergem com as resistências à destruição material do viver dos coletivos. Para destruir os saberes foi necessária a subversão material da vida cotidiana. Por ai passaram as pedagogias de subalternização da empreitada colonizadora. Esta empreitada foi um laboratório das pedagogias de subalternização mais "eficazes" porque mais brutais. Houve uma força de homogeneização dos povos originais e dos escravos e de destruição das identidades.

Prosseguindo, para Arroyo (2012) as pedagogias conscientizadoras/críticas não são suficientes contra a subversão material brutal. Os movimentos sociais remetem ao enraizamento da condição humana. A pedagogia nasceu da possibilidade de humanizar. Por que a pedagogia não parte das leituras dos movimentos sociais de viver o seu presente (terra, trabalho, moradia etc.)? Os coletivos intuem que sem terra, trabalho, teto, igualdade, identidade não há como viver a condição humana. Voltam-se para o presente sem se atolarem no primário. Como são movimentos, não ficam só na tradição e lutam por outra sociedade. Geram um saber de si e um saber-se para fora; um saber político que se amplia. A luta pela base/solo material alimenta os movimentos sociais e alimenta o aprendizado de direitos, inclusive o direito à escola. O direito à escola e ao conhecimento adquire dimensão radical quando articulado ao direito à base material. O aprendizado dos direitos é inseparável do direito a uma vida justa. Os movimentos sociais se afirmam como educadores por excelência das camadas populares. Suas pedagogias emancipadoras exigem ser reconhecidas como Outras

Pedagogias, afirma Arroyo (2012).

Pelo observado em campo, os jovens na periferia sul realizam seu potencial e aprendem mais do que nas escolas regulares com a formação ou participação em ONGs. Não veem sentido nas escolas e são vistos por estas como indisciplinados e, assim, desistem ou são convidados a sair. Muitos vão para o CIEJA, que é o oposto da escola porque não desqualifica o saber popular e nem busca a subordinação. Entre os problemas enfrentados pelo CIEJA atualmente, há o aumento significativo de jovens de 15-16 anos e a necessidade de maior envolvimento e participação deles na escola e no processo de cidadania no bairro. Seria possível o ideal da zona sul, com a série de produções artístico-culturais, ser uma região educadora, tendo o CIEJA como referência de escola aberta e democrática? Afinal, entre os potenciais observados, temos: as organizações e suas articulações em redes (Rede de economia solidária; redes culturais; redes de saúde) e a valorização da cultura local.

Referências bibliográficas

Abramovay, Miriam; Waiselfisz, Julio; Andrade, Carla; Rua, Maria da Graça (2004), *Gangues, Galeras, Chegados e Rappers: juventude, violência e cidadania nas cidades da periferia de Brasília*. Rio de Janeiro: Garamond.

Arroyo, Miguel (2012), *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Brandão, Carlos (org.) (1999a), *Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense.

Brandão, Carlos (org.) (1999b), *Repensando a Pesquisa Participante*. São Paulo: Brasiliense.

Brant, Vinicius Caldeira (org.) (1989). *São Paulo: trabalhar e viver*. São Paulo: Brasiliense/ Comissão Justiça e Paz, 35-69.

Chaui, Marilena (1989), *Cultura e Democracia*. São Paulo: Cortez, 1989.

Gaiger, Luiz Inácio (2009), "A associação econômica dos pobres como via de combate às desigualdades", *Caderno CRH*, Salvador, 22 (57), 560-580. Consultado a 23.8.12, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792009000300010&lng=en&nrm=iso.

Guimarães, Maria Eduarda Araújo (1998), *Do Samba ao Rap – a música negra no Brasil*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação de Sociologia/IFCH. Campinas, Unicamp.

Illich, Ivan (1988), *Deschooling Society*. Nova Iorque: Marion Boyars.

Nascimento, Érica Peçanha do (2010), "A Periferia de São Paulo: revendo discursos, atualizando o debate". Campinas, *Rua – Revista do Laboratório de Estudos Urbanos do Núcleo de Desenvolvimento da Criatividade* [online]. 16 (2), 11-127. Consultado a 11.2.14, em http://

www.labeurb.unicamp.br/rua/pages/home/capaArtigo.rua?id=96.

Silva, Rogério de Souza (2012), *A Periferia Pede Passagem: a trajetória social e intelectual de Mano Brown*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação de Sociologia/ IFCH. Campinas, Unicamp.

Singer, Helena (2009), "Aprendendo em Liberdade", *in* Martins, Ângela Maria S.; Bonato, Nailda Marinho (orgs.), *Trajetórias Históricas da Educação*. Rio de Janeiro: Rovelle, 99-116.

Singer, Helena (2010), *República de Crianças. Sobre experiências escolares de resistência*. Edição revista, atualizada e ampliada. Campinas, SP: Mercado das Letras.

Singer, Paul (1968), *Desenvolvimento Econômico e Evolução Urbana*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

Singer, Paul (1979), "Uso do solo urbano na economia capitalista", *in* Ermínia Maricato (org.), *A produção capitalista da casa (e a cidade) no Brasil industrial*. São Paulo: Alfa-Omega, 21-36.

Singer, Paul (2004a), "Os últimos 40 dos 450 anos de São Paulo", *in* Tamás Szmrecsányi (org.), *História Econômica da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Globo, 218-235

Singer, Paul (1980), "Movimentos sociais em São Paulo: traços comuns e perspectivas", *in* Paul Singer e Vinicius Caldeira Brant (org.), *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis: Vozes, São Paulo: CEBRAP, 207-230.

Singer, Paul (1998), *Globalização e Desemprego: diagnósticos e alternativas*. São Paulo: Contexto.

Singer, Paul (1989), "Trabalhar em São Paulo", *in* Brant, Vinicius C. (Org.). *São Paulo: trabalhar e viver*. São Paulo: Brasiliense/Comissão Justiça e Paz, 35-69.

Singer, Paul (2002), *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Ed. Fund. Perseu Abramo.

Singer, Paul (2004b), "Desenvolvimento Capitalista e Desenvolvimento Solidário". *Revista Estudos Avançados*. 18 (51), 7-22.

Souza, Edinilsa Ramos *et al* (2008), "Rede de proteção ao idoso do Rio de Janeiro: um direito a ser conquistado". *Ciência e Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, 3 (4). Consultado a 15.5.14, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232008000400011.

Waiselfisz, Julio Jacobo (2013), *Homicídios e Juventude no Brasil. Mapa da Violência 2013*. Secretaria Nacional de Juventude, Brasília.

Comunicação Ambiental:
um caminho possível para difundir perspectivas alternativas e emancipatórias

Eloisa Beling Loose[1]
Cláudia Cristina Machado[2], Myrian Del Vecchio de Lima[3]

Resumo

Este trabalho se centra na discussão das potencialidades da Comunicação Ambiental, enquanto campo interdisciplinar que busca abarcar os diferentes conhecimentos e a complexidade da sociedade contemporânea para ultrapassar as dicotomias existentes, especialmente entre sociedade e natureza. Parte-se do pressuposto de que a epistemologia ambiental atrelada à Comunicação Social pode contribuir com a emancipação social e, consequentemente, com o rompimento de formas de pensar e agir hegemônicas, e que conduzem ao pensamento único. Apresentam-se algumas experiências que se opõem à constante apropriação do meio ambiente pelo mercado globalizado, pelo viés das vozes e fluxos da Comunicação, e reflete-se como a comunicação ambiental pode ser um fator para incrementar novas gramáticas de cidadania.

Palavras-chave: comunicação ambiental; alternatividade; emancipação social; epistemologia ambiental, cidadania.

Abstract

This paper focuses on the discussion of the potential of Environmental Communication, as an interdisciplinary field that seeks to embrace the different knowledge and the complexity of contemporary society to overcome the dichotomies, especially between society and nature. It assumes that the environmental epistemology linked to Social Communication can contribute to social emancipation and, consequently, with the breakup of hegemonic ways of thinking and acting that lead to the single thought. We introduces some experiences that contradict the constant appropriation of environment by the globalized market, by the voices and flows of communication bias. Moreover, it reflected as environmental communication may be a factor to increase new citizenship grammars.

Keywords: Environmental communication; alternatives; social emancipation; environmental epistemology, citizenship.

---

1 Jornalista formada pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e mestre em Comunicação e Informação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é doutoranda em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CAPES - proc. nº 99999.003712/2014-01 para realização de estágio doutoral na Universidade do Minho (Uminho). E-mail: eloisa.loose@gmail.com.

2 Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).Mestre em Organizações e Desenvolvimento pela FAE/PR.Bacharel em Comunicação Social (Relações Públicas) pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: contato@claudiamachado.com.br.

3 Jornalista formada pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Professora permanente e Pesquisadora dos Programas de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento (PPGMade) e em Comunicação (PPGCom) da UFPR. E-mail: myriandel@gmail.com.

Introdução

Este trabalho discute as potencialidades da Comunicação Ambiental enquanto um processo que permita ultrapassar as dicotomias existentes entre sociedade e natureza. Compreende-se a Comunicação Ambiental como um espaço interdisciplinar que tenta abarcar os diferentes conhecimentos e a complexidade da sociedade contemporânea, fundamentado a partir da epistemologia socioambiental. Embora, como campo profissional, entenda-se que ela seja articulada por comunicólogos comprometidos com a perspectiva ambiental, neste texto ampliamos a compreensão da expressão, a partir de Robert Cox (2010), percebendo que a Comunicação Ambiental pode emergir de diferentes lugares e não apenas daqueles institucionalizados para tanto. Nesse sentido, a ideia de informar e entrar em relação/interação com o outro, objetivos da Comunicação Social, é possível a qualquer sujeito individual/coletivo, podendo contribuir com a emancipação social e, consequentemente, com o rompimento de formas de pensar e agir hegemônicas, e que conduzem ao pensamento único.

Tal potencial emancipatório, bastante enfatizado na literatura da área, precisa superar suas fragilidades e converter-se também em um campo de práticas e ações na esfera social como formas de intervenção no mundo real. Assim, além de relacionar a Comunicação Ambiental com o pensamentos do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (em suas discussões sobre alternatividades e resistências ao hegemônico) e o do geógrafo brasileiro Milton Santos (no que se refere, principalmente, às possibilidades de "uma outra globalização"), este texto apresenta algumas experiências que se opõem à constante apropriação do meio ambiente pelo mercado globalizado, pelo viés das vozes e fluxos da Comunicação. A proposta é trazer três casos de mobilização que permitam refletir a comunicação ambiental como área que vai muito além da tecnicidade e de procedimentos instrumentais, podendo constituir um campo de embates ideológicos diante da perspectiva dominante estabelecida e ser um potencializador de novas gramáticas de cidadania.

Nessa direção, Sousa Santos (2004), estudioso das epistemologias do Sul, questiona o movimento capitalista hegemônico de globalização neoliberal como uma tentativa de colonização do saber. Para ele, ao pregar uma exacerbada liberdade do indivíduo com relação, em especial, à regulação do Estado, as visões hegemônicas dos séculos XIX e XX, sobretudo o neoliberalismo "globalizado" que emerge fortemente no final do século passado, aprisionam o ser humano na ideologia da padronização cultural, econômica, social. Para serem aceitos, tanto o indivíduo quanto a coletividade, precisam reproduzir os padrões dominantes (ocidentais) de se viver.

A promessa do mundo globalizado "ideal para todos" não só não tem sido cumprida, principalmente no hemisfério Sul, como tem agravado as mazelas sociais, pois o que parece estar em processo de globalização são as crises econômicas, sociais, culturais, ambientais.

Enquanto se globalizam os conflitos socioambientais, gerando epidemias, catástrofes naturais e tecnológicas, aumento da pobreza e da violência urbana, etc., as descobertas científicas e o desenvolvimento tecnológico, com potencial para resolver ou pelo menos minimizar muitos desses problemas, são privatizados por conglomerados capitalistas, a maioria deles do hemisfério Norte, embora muitas vezes travestidos de transnacionais.Nesta mesma linha de pensamento, o geógrafo Milton Santos afirma que, para a maior parte da humanidade, a globalização se impõe como uma "fábrica de perversidades":

> A perversidade sistêmica que está na raiz dessa evolução negativa da humanidade tem relação com a adesão desenfreada aos comportamentos competitivos que atualmente caracterizam as ações hegemônicas. Todas essas mazelas são direta ou indiretamente imputáveis ao presente processo de globalização (Santos, 2001:20).

O conhecimento popular é pouco valorizado, quando não depreciado, e o conhecimento hegemônico, científico e tecnológico, enraizado no saber da ciência moderna de base ocidental, é construído para servir aos interesses das soberanias nacionais ou aos interesses econômicos das grandes corporações que os patrocinam. Nesse contexto, estudos contemporâneos, principalmente na África, Ásia e América Latina, ganham força na direção contrária à universalização da globalização, processo que não deixa espaço para que emergências surjam por meio de novos sujeitos, críticos do sistema instituído do capital hegemônico.

Movimentos instituintes dessa outra epistemologia que, por vezes, é anti-neoliberal, anticapitalista ou ecologista, estão, dessa forma, em curso e precisam ser ouvidos como, por exemplo, o Fórum Mundial Social (FMS), ocorrido primeiramente no Brasil, em Porto Alegre, em 2001, mas que se realizou em outros pontos do mundo. Este fórum se constituiu como alternativa ao Fórum Econômico de Davos, arauto da globalização, que acontece anualmente. O primeiro FMS representou uma reunião de experiências inovadoras e de movimentos sociais de diferentes partes do mundo que acreditam que "um outro mundo é possível" (Sousa Santos, 2004).

Esses contramovimentos de resistência - chamados por Sousa Santos (2004) de "alternatividades" - vêm contribuindo para o alargamento das brechas que surgem no modelo de desenvolvimento hegemônico, apesar da rigidez doutrinária transnacional que valoriza o individualismo. Tais brechas, ou fissuras no modelo, podem ser entendidas como as ideias que advêm dos conhecimentos multiculturais, por meio de saberes práticos, populares ou leigos. São experiências de resistência pouco conhecidas no hemisfério Norte, que surgem, muitas vezes, de regiões submetidas anteriormente à opressão do colonialismo europeu e, posteriormente, ao capitalismo do "norte global" (Sousa Santos, 2012).

Diante da impossibilidade do hemisfério Norte, global, responder às consequências de

hegemonia econômica e civilizatória que impõe por séculos, o "sul global", enfatiza Sousa Santos (2012), vem apresentando ao mundo várias experiências coletivas de inovação, de gestão da economia, de experiências democráticas entre muitas outras. "A Europa, depois de cinco séculos a efetivamente pensar que está a ensinar o mundo, perdeu a capacidade de aprender com o mundo exterior" (*Ibid*., s/p.).

Esses movimentos são, na maioria das vezes, pouco visíveis e sem credibilidade perante a sociedade, com capacidade muito limitada de divulgação e disseminação de suas ideias e conhecimentos. Também enfrentam, ainda hoje, o problema epistemológico da validade, recorrendo, em certos momentos, ao próprio conhecimento hegemônico científico e tecnológico — por meio das tecnologias da informação e da comunicação — para sua legitimação. "A tecnociência encontra-se duplamente ao serviço da globalização hegemônica, quer pela maneira como a promove e a legitima, quer pela maneira como desacredita, oculta ou trivializa a globalização contra-hegemônica" (Sousa Santos, 2004:13). Este fenômeno também pode ser observado no campo das organizações de informação: basta examinar a forma centralizadora de distribuição de notícias pelo mundo, realizada por um número muito reduzido de agências transnacionais sediadas nos países do hemisfério Norte.

Milton Santos (2001) também reforça este aspecto ao assinalar "o papel despótico da informação". Ele lembra que as novas condições técnicas deveriam permitir a ampliação do conhecimento mundial, mas, nas condições atuais de globalização, as tecnologias online e em rede, são, sobretudo, utilizadas para satisfazer objetivos de determinados atores privados ou de alguns Estados, posição que é reforçada por Dênis de Moraes:

> A evolução técnica deveria ampliar o conhecimento da sociedade e dos homens. Mas, na prática, ocorre uma perversa inversão: as técnicas avançadas são apropriadas pelas elites em função de objetivos determinados. A fluidez informativa, portanto, não representa um bem comum (Moraes, 2006:45).

O conjunto dos meios de comunicação social desempenha duas funções básicas nas sociedades democráticas: a de vigilância em relação aos detentores de poder político, econômico e social, o que permite a manutenção de práticas democráticas; bem como a função de fornecer "informação credível e um espectro amplo de opiniões sobre questões importantes para o desenvolvimento e a cidadania" (Sousa Santos, 2005:1). As transformações nos meios de comunicação, seus padrões de organização como indústria cultural e de entretenimento, e sua dependência do mercado, afetam de modo decisivo a autonomia de cumprir com suas funções básicas.

Entretanto, o mais grave parece ser a disseminação generalizada de que o processo de globalização atual e suas mazelas são inevitáveis, pois, como entende Milton Santos (2001), há um renovado e exagerado encantamento pelas tecnologias de ponta — e o papel do

território, que deveria ser o retrato dinâmico da sociedade, é deixado de lado, o que incide em um descaso ao fator nacional. Um exemplo disso é que, para grande parte das pessoas, a exclusão e a dívida social parecem ser fatalidades, algo imutável, que não pode ser substituído por uma ordem mais humana (Santos, 2001).

Uma resposta a esta situação por parte dos países do Sul, aqueles que se constituem como os mais fragilizados no jogo desigual da globalização atual, deve nascer pela busca de "uma outra globalização", que não venha dos países centrais, mas sim dos países em desenvolvimento ou subdesenvolvidos (sim, Milton Santos usa esta expressão). O geógrafo brasileiro assinala que "uma reação em cadeia poderá ensejar o renascimento de algo como o antigo élan terceiromundista tal como o presidente Nyerere, da Tanzânia, havia sugerido em seu livro *O desafio ao Sul*" (Santos, 2001:152-153).

Neste contexto e na direção de uma reflexão sobre outras formas de se fomentar o pensamento crítico e participativo, que leve informação, reflexão e mais possibilidades de se pensar o desenvolvimento e a cultura, a partir da perspectiva da relação sociedade-natureza, consideram-se os princípios da Comunicação Ambiental como uma epistemologia alternativa. Assim, as novas e outras relações globais próprias do Sul vão requerer que os movimentos sociais, dentre os quais os socioambientais, tenham vez e voz, podendo difundir suas ideias, de forma a emergirem diferentes maneiras de pensar os problemas socioambientais decorrentes da globalização.

Comunicação Ambiental como alternatividade

Ao compreender de forma abrangente a concepção da Comunicação Ambiental e perceber suas potencialidades de se evidenciar nas brechas do sistema hegemônico, consegue-se observar o fenômeno/processo como alternativa à epistemologia dominante. Del Vecchio de Lima *et al.* (2013) percebem que esta modalidade de comunicação entrelaçada à perspectiva do campo ambiental tem o potencial de promover o exercício da cidadania planetária, estimulando ações que transformem nosso meio.

Para melhor esclarecer o que está por trás da expressão 'Comunicação Ambiental' neste artigo, primeiro apresenta-se a dupla dimensão da Comunicação, segundo Wolton (2004), e, em seguida, alguns fundamentos da epistemologia ambiental defendida por Leff (2001).

A Comunicação é, na maioria das vezes, assimilada apenas pelo seu viés instrumental (na qual o fenômeno é reduzido aos seus meios e tecnicidades no trabalho de transmissão de informações). Entretanto, Wolton (2004) aponta que esta é uma de suas dimensões, denominada funcional. A outra, normativa, está relacionada ao sentido antropológico da Comunicação de partilhar, dialogar e entrar em comunhão com o outro. A ideia de Comunicação Ambiental aqui apresentada considera esse duplo olhar sobre o campo comunicacional, extrapolando o desempenho ou exposição na esfera midiática (apropriada

pelo pensamento hegemônico) e proporcionando outros encontros, trocas, interações e mobilizações.

Sobre a epistemologia ambiental, que, ao nosso ver, deveria estar sempre incorporada às práticas comunicacionais sobre meio ambiente, Leff (2001) trata da complexidade, intrínseca ao objeto citado, e de uma "outra racionalidade", que se diferencie da racionalidade econômica que se mostra dominante na contemporaneidade. Diante da atual crise ambiental, este teórico mexicano aponta a necessidade de internalizar um saber ambiental com o objetivo de permitir um desenvolvimento sustentável, duradouro e equitativo. Dessa forma, é preciso

> [...] um pensamento da complexidade e uma metodologia de pesquisa interdisciplinar, bem como uma epistemologia capaz de fundamentar as transformações induzidas pela questão ambiental. Esta estratégia epistemológica parte de um enfoque prospectivo orientado para a construção de uma racionalidade social, aberta à diversidade, às interdependências e à complexidade, e oposto à racionalidade dominante, com tendência à unidade da ciência e homogeneidade da realidade (Leff, 2001:109-110).

Leff pontua em sua obra a necessidade de romper com o pensamento único, calcado no conhecimento científico de natureza cartesiana, e propõe o diálogo de saberes (reconhecimento dos saberes que ficaram externos por não se encaixarem na racionalidade científica), que se realiza no encontro de diferentes identidades e experiências, como maneira de expandir e alcançar uma sustentabilidade real. Este olhar está em sintonia com o de Sousa Santos (2007a) quando, ao mencionar a diversidade das formas de conhecer, designa a expressão "ecologia dos saberes", que:

> [...] não concebe os conhecimentos em abstrato, mas antes como práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real, e deixa de conceber a ciência como referência ou ponto de passagem obrigatório para o reconhecimento de todos os saberes e conhecimentos (Sousa Santos, 2007a:28).

Leff e Sousa Santos dedicam-se a uma construção epistemológica que abarque os saberes locais e tradicionais, desconsiderados pela matriz hegemônica, que supervaloriza o conhecimento derivado da ciência. A compreensão de Comunicação Ambiental aqui exposta alinha-se a essa postura ao apresentar a preocupação em dar voz aos que não são reconhecidos oficialmente como portadores de um discurso.

Lembra-se que, apesar de muitos produtos e serviços serem considerados/rotulados de Comunicação Ambiental, teoricamente esta área de estudo ainda é recente. Ela está começando a reivindicar seu espaço, traçado no entendimento interdisciplinar e na abertura

para diferentes conhecimentos, mostrando-se opção para fomentar ideias que respeitem a pluralidade epistemológica do mundo.

Cox (2010) nos apresenta uma perspectiva interessante da Comunicação Ambiental: à medida que define o conceito como um veículo pragmático e constitutivo para compreendermos o meio ambiente, aponta que ela é um caminho para que os problemas ambientais sejam construídos simbolicamente e também negociados nas diferentes esferas sociais, contribuindo para sua resolução. Desta forma, a Comunicação Ambiental é apreendida como ferramenta de articulação para qualquer pessoa que esteja envolta nesta relação sociedade-natureza, possibilitando sua participação na política.

Destaca-se também que Cox (2010) sinaliza a relação entre Comunicação Ambiental e conhecimento ambiental, de modo que a primeira pode ser considerada um meio simbólico para viabilizar o acesso aos conhecimentos que, quando processados e apreendidos pelos sujeitos, poderiam desencadear mudanças nas suas ações cotidianas. Assim, mais que na transmissão, a Comunicação Ambiental se concretiza quando permite e/ou incentiva o envolvimento das pessoas em torno de direitos que considerem a complexidade da realidade ambiental e a multiplicidade de vozes e saberes.

Ao concordar também com o pensamento de Acselrad (2004), compreendemos que os conflitos ambientais podem ser analisados, simultaneamente, a partir dos espaços de apropriação material e simbólica da natureza. Ou seja, o embate ambiental ocorre tanto na disputa por recursos e territórios, atrelada à concretude da questão, como na luta simbólica para "impor categorias que legitimam ou deslegitimam a distribuição de poder sobre os distintos tipos de capital" (Acselrad, 2004:23). A Comunicação Ambiental, como forma de ação simbólica (Cox, 2010), mostra-se fundamental no debate ambiental, que acarreta mobilizações/manifestações no seu espaço material. A forma como se disseminam os discursos (como a questão é representada ou simbolicamente construída) sobre meio ambiente se reflete na maneira de entender e agir das pessoas. Logo, uma comunicação preocupada com os fundamentos ambientais tende a colaborar de forma positiva com movimentos contra-hegemônicos da sociedade.

A geração de conflitos ambientais em razão da imposição de uma racionalidade econômica também está no centro das discussões de Leff (2001), para quem os diversos significados culturais ligados à natureza são apropriados pela ciência e pelo mercado como estratégia de manutenção do poder do sistema hegemônico. Como tal processo sempre apresenta a dimensão simbólica, a Comunicação, de forma geral, passa a ser usada como ferramenta de difusão (observando-se então apenas seu caráter funcional). Seja enaltecendo o técnico e o científico, seja desqualificando o que se mostra alternativo ao hegemônico, tornando-o inferior, promove-se a manutenção do pensamento único e, como lembra Sousa Santos (2007b), esta é uma maneira de produzir ausência[4].

4 Boaventura de Sousa Santos fala da *Sociologia das Ausências*, que está relacionada "à superação das monoculturas do saber científico, do tempo linear, da naturalização das diferenças, da escola dominante, centrada hoje no universalismo e na globalização, além da produtividade mercantil do trabalho e da natureza" (2007b:9).

Contudo, a Comunicação Ambiental, enquanto perspectiva crítica e política, emerge como uma alternatividade a esse discurso, na maioria das vezes massivo, que representa os interesses dominantes. Del Vecchio de Lima *et al.* (2014) discutem o papel desta comunicação no âmbito do desenvolvimento hegemônico, dando ênfase para o contexto da sociedade de consumo, e detectam algumas fragilidades do seu potencial, visto que o acesso e a própria visibilidade do discurso socioambiental autêntico ainda é bastante limitado. De qualquer modo, os autores acreditam ser possível angariar outros olhares e ações por meio da Comunicação Ambiental:

> Seja pela via da qualificação da informação ambiental, seja pela da disponibilização de outros conhecimentos nas brechas do sistema ou nos espaços de resistência ao crescimento econômico desenfreado, a comunicação em prol da cidadania ambiental, do cuidado com o meio ambiente, emerge como alternatividade à exploração da natureza (Del Vecchio de Lima *et al.,* 2014:218).

É à luz desse entendimento, que reúne o potencial de transcender suas funções instrumentais e caminhar como meio alternativo e agente de interação, dando voz aos coletivos de atores sociais que lutam pelos cuidados socioambientais, que enxergamos também a força mobilizadora da Comunicação. Neste sentido, apreende-se que a Comunicação é parte integrante do que Toro (1996) define como mobilização social, uma estratégia que visa participação coletiva e emancipadora.

Algumas experiências brasileiras

A partir destas visões teóricas, apresentam-se, então, algumas experiências brasileiras nas quais a mobilização social está voltada para os cuidados socioambientais. Estes casos podem ser considerados também práticas e ações de Comunicação Ambiental, uma vez que, ao utilizar brechas e permitir que vozes alternativas sejam ouvidas, possibilitam a transformação de padrões preestabelecidos pelo modelo hegemônico de desenvolvimento, pelo menos de forma pontual.

A **Rede Brasileira de Justiça Ambiental** (RBJA) - www.justicaambiental.org.br- pode ser considerada como um exemplo de comunicação ambiental, afinal esta é uma iniciativa de diferentes atores sociais (sindicatos de trabalhadores, ONGs, ecologistas, organizações de afrodescendentes e indígenas, pesquisadores, etc.) que busca articular discussões, denúncias, mobilizações estratégicas e políticas com a finalidade de organizar ações de resistência a favor da Justiça Ambiental[5]. Criada em 2001, seus objetivos estão atrelados ao que compreendemos como parte da Comunicação Ambiental: aproximar pesquisadores e ativistas, promover o intercâmbio de reflexões, experiências, análises de contexto e elaboração de estratégias de ação entre diferentes atores, criar agendas nacionais e regionais de pesquisa ambiental,

5 Refere-se ao marco conceitual que aproxima as lutas populares pelos direitos sociais e humanos, a qualidade coletiva de vida e a sustentabilidade ambiental.

propor políticas públicas e contribuir para a democratização de informações.

De acordo com relato de Souza Porto (2012:71), "a Rede vem funcionando principalmente por meio de uma lista de discussão organizada e de uma secretaria executiva". Ele explica que a RBJA opera horizontalmente e conta com a secretaria apenas para facilitar a troca de informações, fortalecer a articulação dos membros e apoiar as ações coletivas que se desenvolvem e tomam corpo no seu fórum. O diálogo de saberes é fomentado em prol de elementos que permitam amplificar a mobilização das diferentes entidades participantes a favor do debate sobre os conflitos socioambientais e direitos humanos.

A concretização da RBJA se dá por intermédio das trocas comunicativas relacionadas às questões ambientais, assim como o que dela decorre, as manifestações e mobilizações. Discurso e prática se confundem, mas ambos estão marcados pela concepção de Comunicação Ambiental.

Outro exemplo evidente de Comunicação Ambiental pode ser notado no Jornal Pessoal - http://www.lucioflaviopinto.com.br-, publicação alternativa que circula desde 1987 na Amazônia Brasileira, elaborada unicamente pelo jornalista Lúcio Flávio Pinto. De caráter analítico, o jornal tem como norma fundante a recusa por publicidade, que costuma limitar a liberdade de expressão quando dependente de grandes anunciantes e dos governos. Assim, sobrevive apenas de venda avulsa.

Com circulação quinzenal em Belém (Pará), o jornal de aparência simples (é publicado em formato ofício, tem só 12 páginas e não usa cores ou fotografias) *se tornou a principal referência sobre a Amazônia na imprensa brasileira. O jornalista ganhou prêmios nacionais e internacionais em função da profundidade das suas análises sobre a região, mas, em razão de* suas denúncias relacionadas à destruição do meio ambiente e ao tráfico de matéria-prima na região amazônica, enfrenta mais de trinta processos e ameaças de morte por políticos e empresários locais.

O movimento "Somos Todos Lúcio Flávio Pinto" começou de forma descentralizada no início de 2012, a partir de manifestos de apoio e solidariedade por pessoas de diferentes lugares do país. Neste período, o jornalista foi condenado por ofensa moral a um empresário, hoje falecido, Cecílio do Rego Almeida, que comandou um gigantesco esquema de grilagem de terras na Amazônia. Mesmo com a comprovação da fraude articulada pelo empresário, o judiciário local entendeu que o termo "pirata fundiário", publicado no jornal em 1999, foi uma agressão verbal ao grileiro.

Blogs e redes sociais foram utilizados por apoiadores de modo a congregar as informações relacionadas à condenação e disseminar a indignação do público, já que notaram a injustiça ocorrida em relação ao jornalista, que se destacou pelas denúncias contra fraudes na posse de terras e desrespeito ao meio ambiente. Com a colaboração do movimento, que fez uma campanha de arrecadação do valor pela internet, Lúcio Flávio conseguiu pagar a sentença

indenizatória de R$ 25.116,75. De certa forma, a perseguição judicial ao jornalista rendeu mais visibilidade ao trabalho realizado no Norte do País e ampliou a discussão de diversos conflitos que ficam à margem da mídia hegemônica.

Outra experiência que destacamos, envolvendo mobilização da sociedade, surgiu no final dos anos 1990, no estado do Paraná (região Sul do Brasil), com relação à decisão de exploração da geração de energia termelétrica movida a carvão, uma tecnologia reconhecidamente poluente e causadora de problemas socioambientais (Del Vecchio de Lima, 1999). Um consórcio formado pela empresa estadual de energia elétrica, por uma indústria paranaense de sistemas elétricos e telecomunicações e por uma empresa chilena de capital internacional, que detinha mais de 50% de participação, definiu que a instalação da usina deveria ser no litoral do Paraná, no lado sul da Baía de Paranaguá, uma das regiões mais pobres do estado e de aproveitamento turístico.

Conforme prevê a legislação brasileira, o Instituto Ambiental do Paraná solicitou um EIA-Rima (Estudos de Impactos Ambientais acompanhado por relatório), que foi legitimado por pesquisadores de renome no Paraná. Apesar do projeto do empreendimento ter sido adaptado às exigências legais, paralelamente, surgiram na comunidade do litoral do Estado e também na capital, Curitiba, protestos e manifestações contrários à instalação da termelétrica no local, por razões de caráter socioambiental (ameaça à biodiversidade da baía, poluição do ar e da paisagem no local, entre outros).

Contribuiu também para a insatisfação popular a ausência da maior participação no processo decisório e a escassez de informações sobre o projeto que circulavam na imprensa hegemônica local. O movimento tomou forma, animado, principalmente, pelo jornal *Rede Verde de Informações Ambientais*, editado pela jornalista e ambientalista Teresa Urban, já falecida, que foi uma liderança no estado quando se tratava de movimentos a favor do meio ambiente. O *Rede Verde* foi um dos primeiros veículos alternativos de Curitiba a circular na Internet. O processo remete ao entendimento do sociólogo colombiano Bernardo Toro, que salienta que "toda mobilização tem que pensar na comunicação, pois mobilizar é fazer circular sentidos e os sentidos não podem circular senão através de estratégias e processos comunicativos" (Toro, 1996:74).

A rápida adesão ao movimento contra a termelétrica a carvão alastrou-se por diversos segmentos sociais e os mais diversos atores — prefeituras e lideranças municipais do litoral, associações ambientais, comunidade universitária, políticos e representantes governamentais, empresários, jornalistas — começaram a tomar posições e a utilizar a imprensa para divulgar ou desmentir informações (delineou-se um "discurso público" em torno da termelétrica). A amplitude do movimento levou a Universidade Federal do Paraná a organizar um fórum para discussão das questões envolvidas, no qual ganharam voz as posições contrárias à instalação do projeto. O jornal *Rede Verde* passou a divulgar todos os momentos do processo, permitindo ampla visibilidade local e regional. Várias estratégias de

comunicação foram utilizadas, como o uso de adesivos em carros e mochilas, pichações de muros, notas divulgadas em vários veículos e panfletos.

A crescente mobilização levou à reversão da situação, com o governador do Estado optando pelo veto à instalação da usina. Em ano de eleições, a forte pressão exercida pela sociedade organizada, por meio de estratégias de comunicação, levou ao que pode ser considerada uma vitória a favor do meio ambiente. A mobilização social refletiu a busca por um "sonho coletivo" (Toro, 1996), já que somente com a articulação dos indivíduos, na construção de um processo coletivo, foi possível alterar um cenário considerado pela maioria como prejudicial ao homem e a natureza.

Considerações finais

Diante das experiências apresentadas, apenas três dentre uma multiplicidade de exemplos que podem ser verificados no Brasil especificamente, e nos países do Sul, de maneira geral, verifica-se no âmago de todas elas, a capacidade potencializadora da Comunicação e, particularmente, da Comunicação Ambiental, em promover e sinergizar o que se pode chamar de novas gramáticas da cidadania, quais sejam: aquelas sintaxes que permitem a articulação lógica das questões socioambientais que interessam e dizem respeito à vida e à sustentabilidade em todos os espaços geográficos, políticos e sociais.

Ao realizar-se como processo de visibilização de outras vozes, muitas vezes excluídas dos formatos comunicativos hegemônicos, a Comunicação Ambiental se constitui como alternativa às práticas e discursos verticais e unilaterais, impostos pelas forças dominantes. Este processo se constrói, não apenas por formas instrumentais de comunicação, mas, principalmente, por estratégias de mobilização e interação social, nas quais diversos atores podem se posicionar por meio de ações participativas.

As reflexões de Boaventura de Sousa Santos e de Milton Santos, aqui imbricadas com outros autores, como Enrique Leff e Bernardo Toro, se coadunam com a perspectiva teórica de Comunicação Ambiental proposta neste artigo, ao entender a necessidade de se buscar um espaço plural, que respeite as diferenças socioculturais, e que permita o empoderamento dos cidadãos visando sua autonomia e ação política. Debruçamo-nos em especial sobre aqueles que habitam o hemisfério Sul, espaço de territórios que procuram por uma globalização diferenciada, justamente por neles perceber brechas e oportunidades que podem fortalecer outros ordenamentos socioambientais.

Referências

Acselrad, Henri (2004),"As práticas espaciais e o campo dos conflitos ambientais", *in* Henri Acselrad (org.), *Conflitos ambientais no Brasil.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 13-35.

Cox, Robert (2010), *Environmental communication and the public sphere.*Thousands Oaks, California: Sage Publication.

Del Vecchio de Lima, Myrian (1999), "Estratégias de comunicação na viabilização de projetos tecnológicos: o caso da termelétrica a carvão de Paranaguá", *Educação e Tecnologia,* 2(5),43-54.

Del Vecchio de Lima, Myrian; Beling Loose, Eloisa; Silva, Pedro Junior; Schneider, Thais; Mei, Danielle (2013), "A comunicação ambiental como forma de enfrentamento dos dilemas socioambientais" *in Anais do 2º Encontro Interdisciplinar de Comunicação Ambiental (EICA)*. Aracaju: Universidade Federal de Sergipe, 1-13.

Del Vecchio de Lima, Myrian; Beling Loose, Eloisa; Schneider, Thais; Nogarolli, Aparecida de Fátima; Lambach, Higor (2014), "Os dilemas da Comunicação Ambiental no contexto do desenvolvimento hegemônico", *Comunicação, Mídia e Consumo,* 11 (32), 203-221.

Leff, Enrique (2001), *Epistemologia Ambiental.* São Paulo: Editora Cortez.

Moraes, Dênis de (2006), "A tirania do fugaz: mercantilização cultural e saturação midiática", *in* Denis de Moraes (org.), *Sociedade midiatizada.* Rio de Janeiro: Mauad, 33-49.

Santos, Milton (2001), *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* Rio de Janeiro: Editora Record.

Sousa Santos, Boaventura de (2004), *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. Consultado a 08.05.2014 em http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/fsm.pdf.

Sousa Santos, Boaventura de (2005), *Media e Democracia.* Consultado em 08.05.2014 em http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/118.php.

Sousa Santos, Boaventura de (2007a), "Para além do conhecimento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.

Sousa Santos, Boaventura de (2007b), *Renovar a teoria critica e reinventar a emancipação social.* São Paulo: Bomtempo.

Sousa Santos, Boaventura de (2012), *Projeto Alice* (entrevista concedida em 16 de fevereiro de 2012). Consultado em 08.05.2014. Disponível em http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/about/?lang=pt. Sem paginação.

Souza Porto, Marcelo Firpo (2012), *Uma ecologia política dos riscos – princípios para*

integrarmos o local e o global na promoção da saúde e da justiça ambiental. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Toro, Bernardo. (1996), "Mobilização social: uma teoria para a universalização da cidadania", *in* Tânia S. Montoro (org.). *Comunicação e mobilização social*, 1, 26-40.

Wolton, Dominique (2004), *Pensar a Comunicação.* Brasília: Editora da UnB.

Formação para o reconhecimento de outras gramáticas de dignidade

Rosana Silva de Moura[1]

Resumo

O ensaio "Formação para o reconhecimento de outras gramáticas de dignidade" aborda aspectos do problema posto na tradição do pensamento ocidental de uma suposta superioridade da sociedade humana frente à natureza, tendo em vista certa primazia do elemento racional sobre outros modos de vida. Na escala de valores deste humanismo, as formas de vida não humanas estariam em desvantagem justamente porque não se prestariam à continuidade dele mesmo. Formas de vida não humanas são valoradas conforme o sentido da utilidade para o humano e não encerrariam valor em si. Entretanto, no contemporâneo, a tensão entre sociedade e natureza se agudiza a partir da explosão de novas demandas oriundas de novas racionalidades. Assim, o ganho de uma formação para o reconhecimento de outras gramáticas de dignidade estende-se à vida dos não humanos e à vida dos humanos.

Palavras-chave: Formação. Reconhecimento. Humanos. Não humanos. Dignidade.

Abstract

The essay "Formation for the recognition of other dignity grammars" addresses the problem posed in the tradition of western thought from a supposed superiority of human society toward nature, in view of certain primacy of the rational element on other forms of life. On the scale of values of this humanism, the non human life forms would be disadvantaged just because they do not lend themselves to his own continuity. Forms of non human life are assessed according the direction of the utility form human and not value in itself. However, in the contemporary, the tension between society and nature deepens from the explosion of the new demands from new rationalities. Thus, the gain from training to recognition of others grammars dignity extends the life of non human and human life.

Keywords: Formation. Recognition. Human. Non Human. Dignity.

1 Professora no Programa de Pós-graduação em Educação da UFSC/Brasil, atuando em Filosofia da educação. Desenvolve pesquisas no horizonte hermenêutico-filosófico, desde uma abordagem interdisciplinar da formação humana, coordenando o grupo de pesquisas "Hermenêuticas da cultura, mundo e educação" (http://hermeneuticas.paginas.ufsc.br/). Tem publicações de artigos e livro (*Filosofia da educação: mediações possíveis entre tempo e reconhecimento social*, 2013) a partir desta perspectiva, em diálogo com a Teoria Crítica (Adorno, Benjamin, Honneth). E-mail: rosanasilvademoura@gmail.com

Para meus filhos Mimi, Mei, Chico e Pompom.

A chamada para outras gramáticas de dignidade, proposta pelo *Colóquio Internacional Epistemologias do Sul – Aprendizagens Globais Sul-Sul, Sul-Norte, Norte-Sul*[2] sugere um alargamento do horizonte de compreensão do fenômeno do reconhecimento do outro e propõe um ultrapassamento de uma razão autocentrada no eu e de um sentido tradicional do próprio humanismo, o que efetivamente se torna uma provocação necessária para pensarmos o que nós, humanos, temos feito ao longo do tempo com as nossas vidas e as dos outros. Na radicalidade de pensar o fenômeno do reconhecimento, proponho neste ensaio que pensemos a expressão "não humanos" enquanto um conceito que surge como uma invenção humana, dada na experiência de descentramento da razão, que pretende acolher uma existência não humana, entendida enquanto merecedora de direitos que lhe preservem uma vida digna. Segundo Pires,

> Peter Singer (2002) se destaca como um dos principais defensores deste pensamento. Para ele, o tratamento dispensado aos "animais não humanos", muitas vezes, é degradante e atenta contra a sua dignidade enquanto ser vivo, proporcionando uma vida miserável e cruel. (Pires, 2010: 3-4.).

Portanto, trata-se do reconhecimento de outra gramática de dignidade para além do já posto pelo racionalismo ocidental que, via de regra, procurou manter-se nos limites de uma referência e certificação de si mesmo: em suma, temos aí o problema ético-filosófico dos limites do antropocentrismo. Assim, nesse ensaio, discuto alguns elementos deste problema filosófico, tendo em vista o lugar de onde falo que é o da filosofia da educação na sua especificidade de também pensar a vinculação do cuidado com a formação humana. Resumidamente, a filosofia da educação aqui analisa e interpreta a formação humana considerando os seguintes pontos: 1) O conceito "não humanos", 2) O problema do racionalismo ocidental e seus déficits em relação ao reconhecimento do outro: uma questão para a filosofia da educação e, por isso, 3) a filosofia da educação procura instalar outros modos de existência. Trata-se de articular alguns elementos do âmbito da filosofia para pensar a mediação possível que a filosofia da educação pode produzir enquanto formação, tendo em vista a relação do humano com não humanos.

1. O conceito "não humanos"

Segundo Gabriela Oliveira, debatendo a "teoria dos direitos animais humanos e não humanos de Tom Regan", a questão colocada pelo autor é a de uma necessidade de equivalência em relação ao direito à vida daqueles que a tem, o que o leva à busca de um sentido de universalidade entre humanos e não humanos. Para ela, "[...] não está em jogo apenas a

2 Realizado nos dias 10, 11 e 12 de Julho de 2014, em Coimbra/Pt.

inclusão dos animais no âmbito da moralidade humana, através do redimensionamento das relações entre animais humanos e não-humanos, mas a própria fundamentação dos direitos humanos" (Oliveira, 2004: 283), dado o caráter de universalidade de direito à vida que todo o ser vivo teria, i.e., trata-se de uma questão de fundamentação lógica, pois se vivo tem direito à preservação de sua vida. A partir deste enunciado fundamental, a teoria amplia a questão sugerindo que pensemos em quais seriam as condições dignas de uma vida. Por exemplo, é digno submeter o ser vivo à dor? É digno, quer dizer, concerne à ela na sua integridade expressiva – da vida enquanto algo que se dá pelo que é vivo, ser submetida à alguma forma de instrumentalização e objetificação? Nessa perspectiva, no cenário contemporâneo, se põe a questão abrangente de um *valor inerente* a todo aquele "indivíduo *sujeito de uma vida*" (Oliveira, 2004: 286), incorporando no conceito de indivíduo, o humano e o não humano: seja qual for a forma de vida do indivíduo, ele merece respeito e tem direito a tratamento digno. Em linhas gerais, a argumentação da autora consiste no seguinte:

> Tom Regan sustenta, portanto, que os animais têm direitos com base no argumento de que humanos têm direitos [...] O desafio de Tom Regan é tanto conceituar a moralidade como elaborar a melhor teoria moral para que direitos humanos e animais sejam fundamentados [...] Será realmente preciso recorrer aos animais para fundamentar os direitos humanos? Regan não têm dúvidas: se a razão de ser da moralidade só se constitui a partir da pretensão de universalidade de um princípio moral, a validade deste só se verifica a partir de sua aplicação a todos os casos semelhantes. (Oliveira, 2004: 284 e 283).

Se a "pretensão de universalidade de um princípio moral", como sugere a leitura que a autora faz de Regan, vem da ideia de uma totalidade dos seres vivos e isto confere caráter de validade à norma (a norma vale para todos), então, em contrário, o pressuposto da moralidade entraria em uma contradição performativa: ou são todos aqueles que tem valor inerente, ou a norma não tem validade. Logo, o princípio moral do respeito remete à ideia de um alcance a todos aqueles que tem o valor inerente da vida. Cabe ainda destacar as seguintes palavras:

> De acordo com Regan, os direitos animais e humanos são validados de acordo com o princípio moral da justiça, inscrito no enunciado do princípio do respeito: todos os que têm *valor inerente* o possuem na mesma medida e todos têm um igual direito de serem tratados com respeito. Todos os sujeitos de uma vida – por uma questão de justiça – têm o direito moral básico de serem tratados respeitosamente, de modo que se reconheça seu valor inerente. (Oliveira, 2004: 287).

Fica claro que o tema remete a um problema moral, logo pertinente à filosofia: se é um

problema de ordem moral, implica na ação humana e, portanto, perscruta a racionalidade que move tal ação. Sendo assim, procuramos aqui levantar alguns aspectos desta questão, considerando, especialmente, o problema posto na tradição do pensamento ocidental de uma suposta superioridade da sociedade humana frente à natureza (inclusive pelo afastamento daquela em relação a esta), tendo em vista certa primazia do elemento racional sobre outros da vida. Nesse sentido, o próprio humanismo produziu formas de apagamento da multiplicidade da vida, espraiada para além do humano. Sob efeito da crítica de Singer sobre este tema, provocativamente nos diz Pires:

> [...] os seres humanos, por milhares de anos, vêm se impondo como a espécie dominante do Planeta. O impacto deste fenômeno sobre as outras espécies sejam elas vegetais ou animais, são facilmente observáveis em face da destinação dada a cada uma delas [...] O simples fato de o *Homo sapiens sapiens* ter atingido um grau de sofisticação intelectual superior aos das outras espécies o torna mais valioso ou melhores em relação às centenas de milhares de outros organismos que habitam a Terra? (Pires, 2010: 3).

Na escala de valores deste humanismo, as formas não humanas de vida estariam em desvantagem justamente porque não se identificariam à continuidade da racionalidade e do modo de ser dele mesmo, o humano. O problema é que, a partir deste pressuposto de verdade, não humanos não constituem racionalidades suficientes para manter o engendramento do mundo tal como ele vem se mantendo. A questão é, justamente, produzir e manter as condições de possibilidade e a continuidade do existente. Assim, em uma escala valorativa, humanos seriam detentores de direitos porque possuiriam o pensamento racional e seriam eles a conferir status de superioridade sobre outras formas de vida. Logo, sob esta orientação antropocêntrica, no limite, racionalidades humanas que destoam do engendramento racional do mundo também são mantidas na periferia dele. Ou seja, ainda conforme o autor há um elemento de distinção entre as racionalidades mesmo que qualificaria os próprios humanos em mais ou menos racionais.[3] Assim, formas de vida não humanas são valoradas conforme o sentido da utilidade para o humano e não encerrariam valor em si. Valem apenas na medida do que servem a este. Por certo, nesse processo, estas formas de vida, não humanas, sofreram e sofrem com a ausência de reconhecimento de direito à vida digna, algo que, pelo princípio elementar de estarem vivas, também lhes caberia. Entretanto, no contemporâneo, a tensão entre sociedade e natureza se agudiza a partir da explosão de novas demandas pela escuta e reconhecimento do múltiplo, oriundas da emergência de novas racionalidades. O humanismo vigente na tradição, de caráter predominantemente antropocêntrico, como dito acima, é posto em questão quando novas compreensões de mundo trazem ao debate não apenas a demanda pelos direitos humanos, mas também o direito dos não humanos ao

3 Não entro aqui na complexidade desta questão, ampliada pelo autor, acerca das próprias discriminações produzidas entre humanos.

respeito por suas formas de vida. Este é o caso dos direitos dos animais enquanto conquista de humanos constituídos de racionalidades sensíveis.[4]

Tais racionalidades produzem efeitos de cuidado, respeito e proteção aos animais não humanos,[5] bem como ampliam as possibilidades de formação espiritual do próprio humano que tem por base o exercício de uma racionalidade estética chamada ao processo de escuta da radicalidade da diferença do outro. Mas isto não é algo dado formalmente ou automaticamente: é imprescindível a ruptura de uma provocação sensível, de ordem não apenas lógica, que busque mais voltada aos afetos e à vontade. Uma consciência esteticamente formada que provoca os demais para a demanda do reconhecimento para além do idêntico.

Assim, o ganho de uma formação para o reconhecimento de outras gramáticas de dignidade estende-se à vida dos não humanos e à vida dos humanos. Sob esta ótica, considero que a própria experiência interpretativa da radicalidade da diferença do outro, em aula, já pode ser tomada como outra gramática moral porquanto demanda exercício de mediação e compreensão de outras formas de vida: i.e., tal experiência interpretativa instala outra gramática moral. À luz deste entendimento, encontramos uma ampliação do outro, naquela dimensão tão inteiramente diferente, que alcança o não humano, expandindo o que se entende por linguagem como sendo algo relacional e que, por isso, alcança diferentes formas de vida.

2. O problema do racionalismo ocidental e seus déficits em relação ao reconhecimento do outro: uma questão para a filosofia da educação

Quem é o outro, o qual, tão exaustivamente, a educação e a filosofia tem falado? Nomeá-lo já não seria reduzi-lo ao mesmo? Então, como dizê-lo sem restringir-lhe a existência? O problema da redução do outro ao Eu é algo antigo na história das ideias ocidentais. Parece que o outro nomeado seria então devedor do Eu que o nomeia. Na filosofia chamamos isto de "logocentrismo da razão" (Habermas, 1990), orientando epistemologicamente e moralmente a validade, ou não, dos tipos de vida. Assim, aos moldes kantianos, a razão era a instância crítica maior, a um só tempo, tribunal e juiz, batendo o martelo sobre a legitimidade ou não de certa forma de vida. Nietzsche, de assalto, invade aquele tribunal, arranca das mãos da grande Razão o martelo para, então, quebrar a estrutura do palco no qual ela atuava, denunciando, com tal performance, a própria fragilidade do humano e da Verdade que ele inventa conforme sua necessidade de autoconservação (Nietzsche, 1983). Esta denúncia nietzschiana, este diagnóstico de seu tempo, é de grande valia para o descentramento da razão e para a emergência de outras formas de vida válidas que até então eram mantidas no esquecimento.

4 No Brasil, a exemplo da Lei Federal de Proteção Ambiental, Lei 9605/98 de 12 de fevereiro.

5 Não é meu objetivo no momento discutir aqui a questão de que se estaria abandonando o animal humano em favor dos animais não humanos, mas cabe dizer que ambos são merecedores de respeito, cuidado e proteção, sem prejuízo de uma das partes.

A ideia do perspectivismo como modo interpretativo da vida e do humano que surge desta ruptura filosófica possibilita a erupção de outras gramáticas morais, pois o relacional implica outras formas de vida, cada uma a seu modo contribuindo no que Nietzsche chama vida, enquanto uma rede, múltipla, de potências que se interligam. A filosofia da educação, tal como proponho aqui, i.e., um lugar que se dá à formação humana, não tem por finalidade fixar o modelo dela mesma, mas se refere à experiência interpretativa de outros possíveis no horizonte formativo. Nesse sentido, o exercício de questionamento das verdades do Eu e sua centralidade é o primeiro exercício para a compreensão de que há uma radicalidade no outro que ultrapassa o lugar do humano. Nietzsche mesmo já falava de nossa dimensão animal, rastejante e também dada aos voos. Mas, tradicionalmente, repudiamos a forma animal não humana que nos constitui, colocando-a apenas naquele outro, ao qual apontamos 'animais'.

Experimentar o reconhecimento de outras formas de vida que merecem respeito, amor e amizade, surge como efeito do próprio questionamento da centralidade de uma gramática moral do Eu como sendo supostamente o único herdeiro do direito à vida. Para isso, o primeiro passo é uma experiência de alargamento da racionalidade.

3. Outros modos de existência e o alargamento de racionalidade

Por que o debate em torno de direitos estendidos aos não humanos pode interessar aos humanos? De que modo o tema pode interessar à formação humana? Em primeiro lugar, importa situar a educação em relação à história das ideias ocidentais. A educação, via de regra, se coloca através de teorias que, ao fim a ao cabo, refletem racionalidades. Mas a educação deveria ser mais do que um esquema curricular no qual informações conferissem identidades aos humanos. A educação poderia também, de modo permanente, almejar a formação humana a partir de um efetivo filosofar. Na filosofia da educação, tentamos uma produtividade de consciências históricas (Moura, 2013), pensando algumas possibilidades do acontecimento humano no horizonte de uma compreensão de formação que ponha em curso o filosofar mesmo. Nesse sentido, a provocação heideggeriana, de viés antropológico (Stein, 2010), nos inspira a "pôr a filosofia em curso" (Heidegger, 2008: 4) em aula para pensarmos e dialogarmos sobre a formação humana a partir do olhar e escuta para a diferença radical do outro. Se, como queria Hegel, a consciência sequestra, provisoriamente, uma parcela do todo – que "[...] é interpenetração semovente da individualidade e do universal" (Hegel, 2002: 290), ela o faz por meio de um jogo entre um dentro e um fora. Nesse jogo, a consciência só se efetiva, *temporariamente*, porque, logo, algo do jogo escapa. Mas, no espelhamento que traça, a consciência recolhe da exterioridade a imagem do outro saído também da interioridade que, por sua vez, também desdobra-se continuamente.

Então, o modo conforme eu trato o outro implica, também, no modo como eu *espero* ser tratado – o esperar subjaz ao movimento do jogo, ou, da "interpenetração semovente", a qual refere nosso filósofo. Estou sempre projetando para o outro da exterioridade o desejo que me

sequestra, como um outro de mim, e que, ao fim e ao cabo, é de uma ordem de dentro. Trata-se da circularidade entre interioridade e exterioridade que desenha a subjetividade e, por isso, o fenômeno do reconhecimento nasce na relação tensionada do amor próprio e amor ao outro da exterioridade – o que ele esparrama na relação com o outro é efeito do modo como eu concebo e trato a vida *em mim*. O drama da luta pelo reconhecimento verte deste projetar. Esta é uma questão ética fundante do horizonte filosófico no qual movimentamos a filosofia da educação posta em curso na perspectiva pretendida aqui. Sabemos o quanto, as práticas pedagógicas estão para a instalação de verdades ou desinstalação delas.

Trata-se, como dissemos, de uma circularidade na construção das subjetividades: ora mais hermenêutica, porque aberta, ora mais viciosa, porque mais fechada. Daí a filosofia da educação se ocupar com o elemento fundante da operação formativa que é a racionalidade ou o modo como as suas práticas se desenvolvem, sendo mais abertas à diferença ou, por outro lado, mais resistentes a elas. Abertura ou estreiteza para a passagem da diferença na formação humana tem a ver com o tipo de racionalidade que media os sujeitos na educação. Uma das questões filosóficas postas no campo da educação que inquieta a filosofia da educação é o problema do racionalismo ocidental e seu método de definição do outro dentro da relação sujeito-objeto: Horkheimer e Adorno (1985) levantaram este problema magistralmente e, antes deles, Nietzsche. Este livre pensador nos ajuda a compreender os limites do racionalismo ocidental quando ancorado no centrismo do Eu e instaura o problema da identidade, afirmando que a vida escapa, transborda, dos limites do argumento (Nietzsche, 2001).

Quando definimos e/ou explicamos a vida, o mundo, e o humano tendo em vista unicamente o eu estamos produzindo um limitante na interpretação do outro. É preciso abandonar a certeza de que a vida deve produzir-se orientada nos moldes do antropocentrismo é a única forma válida de ser vivida. E mais: é preciso abandonar a ideia de que a vida útil é a única que deveríamos seguir porque a ideia de utilidade converte os meios aos fins, os viventes em objetos e instrumentalizando os meios adequando-os aos fins.

Segundo nossa perspectiva, isto atinge especialmente a esfera dos sentimentos derivando daí uma instrumentalização dos mesmos: a vida boa é aquela na qual o eu alcança maior grau de satisfação em face do existente. Esta proposta de prática em filosofia da educação procura dissolver a permanência do método racionalista, que tem como prerrogativa manter a visão de mundo humanista de viés iluminista, instalando inicialmente uma exposição crítica do projeto da modernidade para, então, tentar instalar outras racionalidades a partir das quais outras formas de existência possam ser interpretadas. Contemplamos a perspectiva segundo a qual, humanos e não humanos, têm “valor inerente” (Oliveira, 2004: 289) porque ambos são “sujeitos de uma vida” (Oliveira, 2004: 286), logo merecem respeito. Nessa perspectiva, a gramática moral – ou, o modo como vivemos sob certas regras, precisa sempre ser pensada na pluralidade dos modos de vidas humanas e não humanas. O esforço para pensar formas

não humanas é uma atividade expansiva do espírito, vale dizer, hermenêutica, tendo em vista sentimentos estruturantes das relações primárias, como amor e amizade (Honneth, 2003; Moura, 2013).

Mesmo considerando estes sentimentos na esfera das relações humanas, a ideia de relações primárias apresentada por Axel Honneth pode contribuir para pensarmos o reconhecimento dos direitos não humanos. Honneth (2003) amplia a concepção de reconhecimento social, originariamente hegeliana, considerando as contribuições oriundas da psicologia social, i. e., conferindo valor às relações primárias na estruturação da solidariedade, segundo ele, o elemento mobilizador na luta pelo reconhecimento. O que estou pensando é o alcance destas relações também para a produção do reconhecimento de existências dos não humanos. A partir de uma aproximação inspiradora com Coetzee, a interpretação alargada do outro pretende uma "intersubjetividade que transcende as fronteiras entre espécies" (Coetzee, 2002: 137), como modo de verdadeira abertura ao inteiramente outro e como expansão da própria consciência sobre amizade, enquanto uma relação de confiança e "mutualidade" (Coetzee, 2002: 136) de afeto.

Humanos e não humanos podem estabelecer relações de afeto, de amizade e confiança a partir das quais se organizam novas formas de vida. De uma racionalidade hermenêutica se pode dizer de sua intencionalidade, esforço e prática de abertura para uma escuta do outro. Do que estamos entendendo por 'outro', se pode dizer daquele distinto do idêntico. De uma racionalidade hermenêutica em abertura ao outro se pretende atribuir a prática de outra gramática moral aplicada à aula de filosofia da educação como uma experiência estética de reinvenção mesmo das possibilidades formativas do humano.

A partir da atribuição desse sentido formativo, a filosofia da educação procura constituir a aula enquanto espaço para pensar outro *lógos* – mais estético e hermenêutico, querendo ultrapassar os limites daquele de caráter meramente explicativo do outro enquanto objeto, no qual a explicação tende a reduzir a ideia do outro ao Eu. Em outras palavras, o sujeito sou eu, o outro é o objeto que nomeio, defino e explico a partir de meu próprio lugar, minha própria medida: o problema, nesta perspectiva, é que *o outro passa a ter o tamanho do meu campo de visão, pois projeto sobre ele minha situação hermenêutica, a densidade do lugar de onde falo, quando o interpreto, vale dizer, meus preconceitos*. Sobre isto, também vale lembrar que posso emitir dois tipos de preconceitos: de autoridade e de precipitação, o primeiro legítimo em relação aos conteúdos da tradição e o segundo ilegítimo porque redutor de sentidos que a tradição pode conter (Gadamer, 1998), sendo o exercício de exposição aos conteúdos da vida que podem reforçar ou destituir tanto um quanto o outro. Aí reside a experiência interpretativa da radicalidade da diferença do outro não humano, enquanto digno à vida.

Se, como nos inspira Gadamer, linguagem é fenômeno com o entorno – bem como, efeito deste fenômeno relacional, a compreensão se torna a chave desta possibilidade. Importa

então falar mais um pouco sobre o que se entende por compreensão. A compreensão funda outra racionalidade, não orientada apenas pela lógica e pela evidência, mas também pelos afetos e o querer. Põe-se em cena uma racionalidade estética, sensível, a partir da qual o outro, não humano, é compreendido, por meio de uma sensibilidade em relação à existência deste outro, também passível de afetos.

Não se trata de uma razão constituída apenas normativamente amparada apenas em estatutos jurídicos (a exemplo da lei de proteção ambiental, ou da lei federal de proteção aos animais), mas trata-se de uma razão compreensiva no sentido de reconhecer a possibilidade da relação de afeto com não humanos, experiência por si só já radical porque questiona o próprio limite do humanismo ocidental e aponta para outras formas de existência do humano que podem reverberar para além dele mesmo, o que, enfim, amplia o sentido da vida mesma.

A verdade é que normativo e estético se encontram para construir uma racionalidade ampliada que pensa reflexivamente a tecitura da vida, de modo mais amplo possível. Nada mais razoável que este conteúdo implique também a educação. Trata-se, portanto, de pensar e instaurar novas formações humanas vale dizer novas mentalidades, demandando, para isso, novas aprendizagens sobre a relação do humano e do não humano. Nesse sentido, a filosofia da educação pensa a formação humana para além da metafísica do absolutismo da Razão, investindo em outros tipos de racionalidade, a exemplo de uma racionalidade estético-hermenêutica, com a qual abrimo-nos para outras gramáticas morais, não menos importantes quando pensamos a vida como um todo.

Referências bibliográficas

Coetzee, John Maxwell (2002), *A vida dos animais.* Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras.

Gadamer, Hans-Geörg (1998), *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes.

Habermas, Jürgen (1990), *Pensamento Pós-metafísico. Estudos filosóficos*. Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Hegel, Georg Wilhelm (2002), *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF.

Heidegger, Martin (2008), *Introdução à filosofia*. Tradução Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes.

Honneth, Axel (2003), *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1985), *Dialética do esclarecimento: fragmentos*

filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lei Federal de Proteção Ambiental n.º 9605/98 de 12 de fevereiro. Diário Oficial da União nº 31/98 – 1. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Brasília.

Moura, Rosana (2013), *Filosofia da educação: mediações possíveis entre tempo e reconhecimento social*. São Paulo: Editora AnnaBlume.

Nietzsche, Friedrich (2001), *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, Friedrich (1983), "Verdade e mentira no sentido extra-moral" *in* Gérard Lebrun (org.), *Nietzsche Obras Incompletas*. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 43-52.

Oliveira, Gabriela (2004), "A teoria dos direitos animais humanos e não humanos, de Tom Regan", *ethic@*, Florianópolis, 3, 283-299. Consultado a 02.12.2013, em https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14917

Pires, Jansen (2010), "Animais humanos e animais não humanos", *e-Revista Facitec*, Brasília, 4, 1-16. Consultado a 07.05.2013, em www.facitec.br/ojs2/index.php/erevista/article/view/61/42

Stein, Ernildo (2010), *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Ed. Unijuí.

El enemigo en la escena política.

¿Puede una nueva concepción de la amistad transformar la política?

Olga Belmonte García[1]

Resumen

Simone Weil recorrió las espaldas del mundo, cerca de los desdichados. Comprobó que el engranaje de la fábrica atentaba contra la dignidad humana. Esta realidad sigue estando presente en las espaldas del mundo, que ahora tienen otros nombres, pero sufren las mismas injusticias. Filosofías de autores como Weil, Foucault o Derrida, muestran la capacidad humana para combatir la desgracia, por encima de sistemas y fronteras creadas a golpe de injusticia y de silencio.

Nuestro concepto de amistad, ¿nos impide reconocer en el desdichado al amigo? La revisión de la concepción normalizada de la amistad descubre también una nueva forma de comprender la política. Los autores citados muestran que los conceptos pueden convertirse en prejuicios si no los revisamos. Nuestro propósito es recorrer este nuevo pensamiento, tratando de ganar una nueva mirada y una nueva forma de habitar el mundo.

Palabras Clave: diferencia, normalización, prejuicio, enemigo, amistad.

Abstract

Simone Weil went across the backs of the world, closed to the wretched. He realized that the inner workings infringed upon human dignity. This reality is still present on the backs of the world, today known with other names, but still suffering the same injustices. Philosophies of authors such as Weil, Foucault or Derrida, show the human capacity to fight misfortune, beyond systems and borders created by blow of injustice and silence.

Our concept of friendship, does it prevent us from recognizing the friend inside the unhappy? The revision of the standard conception of friendship also discovers a new way of understanding politics. The mentioned authors show that concepts can change into prejudices if not revised. Our purpose is to explore this new thinking, trying to gain a new perspective and a new way of inhabiting the world.

Keywords: difference, standardisation, prejudice, enemy, friendship.

---

1 Profesora Asistente de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid (áreas: Ética y Filosofía de la Religión). Profesora visitante en la Pontificia Universidad Católica de Chile (abril-junio de 2014). Coordinadora de *Pensar la violencia, la justicia y la libertad* (UPCO. 2012) y *De la indignación a la regeneración democrática* (UPCO. 2014). Autora del libro *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig* (UPCO. 2012).

1. Hacia un lugar lleno de otra cosa.[2]

Simone Weil recorrió las espaldas del mundo, lejos de las comodidades de la cátedra y con los desdichados. Se sentía "hermana de la chica que hace la calle, de todos los seres despreciados, humillados, tratados como deshechos." (Weil, 2014:44) Señaló la importancia de resistir:

> aquellos a quienes se ha asignado como único papel sobre esta tierra el doblegarse, someterse y callarse, se doblegan, se someten y se callan solo en la precisa medida en que no pueden hacer otra cosa. ¿Habrá otra cosa? [...] El futuro lo dirá; pero ese futuro no hay que esperarlo, hay que hacerlo (Weil, 2014:210).

Weil Comprobó que el engranaje de la fábrica atentaba contra la dignidad humana. Esta realidad sigue estando presente en las espaldas del mundo, que ahora tienen otros nombres, pero sufren las mismas injusticias. Filosofías de autores como Weil, Foucault o Derrida, muestran la capacidad humana para combatir la desgracia, por encima de sistemas y fronteras creadas a golpe de injusticia y de silencio. Buscan nuevos sentidos y prácticas que respeten la dignidad humana, en lugar de profanarla; cuestionan los límites de nuestro lenguaje, para permitirnos pensar, construir y habitar un mundo más humano.

Nuestro concepto de amistad, ¿nos impide reconocer en el desdichado al amigo? La revisión de la concepción normalizada de la amistad descubre una nueva forma de comprender la política. Nuestros conceptos pueden convertirse en prejuicios si no los revisamos. El novelista R. Gary refleja en su obra *La vida ante sí*, la crueldad de un mundo en el que los prejuicios y la desconfianza erosionan las relaciones humanas. El protagonista es Momo, un niño que vive en condiciones de miseria y que descubre quién es él mismo a través de los ojos del otro. Momo no sabía qué significaba ser árabe hasta que no le trataron de un modo diferente al resto por serlo: "Durante mucho tiempo no supe que era árabe porque nadie me había insultado." (Gary, 2008:21).

Momo descubre que se puede crecer y caminar de la mano de un anciano ciego y pobre; que es posible aprender a amar la vida en brazos de una madre adoptiva prostituta superviviente de Auschwitz; que nacer en una familia árabe no impide ser educado como judío por error. Desde la mirada tradicional, gastada por las normas, estaríamos ante paradojas inaceptables; pero para una filosofía abierta a la diferencia, estas situaciones son puertas que conducen a otra forma de existencia. Nos llevan, en palabras de Momo, "muy lejos, a un lugar lleno de otra cosa", que "ni siquiera trato de imaginar, para no echarlo a perder." (Gary, 2008:85). Nuestro propósito es imaginarlo, no para echarlo a perder, sino para ganar una nueva mirada

2 Artículo dedicado a Nico y Horacio, que murieron a las afueras de la patria política, en la comunidad de las personas sin hogar. Ambos fallecieron en junio de 2014, en el Albergue Padre Esteban Gumucio, de los Sagrados Corazones (Comuna de La Granja, Santiago de Chile).

y una nueva forma de habitar el mundo.

2. La diferencia como coartada: el enemigo político.

Para Derrida, la política occidental ha fundado la idea de nación en un tipo de filiación, supuestamente natural, según la cual los amigos son mis iguales, mis hermanos. Esta definición supone una noción de enemigo: el diferente. Un modo de silenciar y controlar la diferencia es someter a los ciudadanos a la norma. Como afirma Foucault, toda la sociedad está sometida a una "tecnología política del cuerpo" presente en las prisiones, en el trabajo, en la escuela,… Ésta se ha introducido mediante instrumentos de control como la *disciplina*, que vuelve al cuerpo más obediente cuanto más útil es y más útil cuanto más obedece. El Estado moderno necesita de una masa disciplinada para preservar la paz y el orden interno. La disciplina es la técnica por la cual "la fuerza del cuerpo es reducida con el menor gasto como fuerza 'política' y maximizada como fuerza útil." (Foucault, 2013:255).

Esto lo experimentó Weil en la fábrica, donde la disciplina anulaba su capacidad de pensar, pues quien piensa produce menos. Comprobó que las condiciones de vida humillantes generan un sentimiento de inferioridad que paraliza el pensamiento, encubriendo y silenciando ciertos rincones de la propia conciencia. La desgracia crea una zona de silencio en la que los individuos se encuentran aislados. (Weil, 2014:250). El vacío mental permite soportar condiciones inhumanas de existencia: olvidando la propia humanidad, se asume la condición de instrumento. La disciplina les convierte en dóciles "bestias de carga." (Weil, 2014:80). De esta forma, el desdichado cree que merece la miseria en que vive, que carece de derechos. Weil afirmaba que un ser con el corazón en su sitio debe "llorar lágrimas de sangre si se encuentra metido en este engranaje." (Weil, 2014:59).

Otra forma de ejercer el control de la sociedad, según Foucault, es la *normalización*. A través de la disciplina se impone la norma, no solo en la prisión o en la fábrica:

> Lo normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales; se establece en el esfuerzo por organizar un cuerpo médico y un encuadramiento hospitalario de la nación capaces de hacer funcionar normas generales de salubridad; se establece en la regularización de los procedimientos y de los productos industriales. (Foucault, 2013:214).

La norma nos clasifica, nos distingue y ordena como sanos-enfermos, inocentes-culpables, ciudadanos-apátridas; nos señala como aptos o no aptos, para determinadas posibilidades, condiciones de vida, tratamientos administrativos. Pero nuestra realidad singular y única desborda las fronteras trazadas. La tendencia a homogeneizar a la vez señala y condena las diferencias. Quien no se ajusta a la norma, no puede "desexistir" como diferente, no puede

"existirse" de otra forma, porque hay modos de ser que son irrenunciables, que no elegimos, que no podemos esconder [no puedo escapar de mi condición de mujer o refugiada, de mi color…]. Si uno de esos rasgos es considerado extraño o dañino, quedaré excluida de la masa normalizada [y de la comunidad de los "amigos" de la patria].

Es positivo mostrar la diferencia, pero no celebrarla de por sí. Hay que rescatar las diferencias que nos enriquecen, pero la maldad puede ser una diferencia, y no por ello hay que celebrarla. La presencia de la diferencia crea una nueva verdad: hay otros que no son como yo. La clasificación entre lo normal y lo anormal provoca en nosotros una marca y una forma de exclusión. La sociedad está repleta de instituciones que miden, controlan y corrigen a los anormales, son "dispositivos disciplinarios", como el prejuicio. Vivir desde los prejuicios supone valorar que hay un modo mejor de producir, de intentar ser feliz, de aprender…, e imponerlo sin contrastarlo con la realidad. Necesitamos el juicio para vivir, pero cuando degenera en prejuicio, no acompaña, sino que sesga la riqueza de la vida. El prejuicio tiene un gran potencial normalizador.

Esta maquinaria de disciplina y normalización requiere de un tercer instrumento de control: la *vigilancia*, que garantiza que todos asuman la disciplina y cumplan la norma. El poder más perfecto, es el que no necesita ejercerse de hecho. Ésta es la base de la sociedad disciplinaria, que fabrica individuos útiles [y excluye a los inútiles o improductivos]. El poder político que vigila sin ser visto es como "una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción: millares de ojos por doquier,[3]" (Foucault, 2013: 247) que señalan y condenan socialmente a los "anormales". Foucault señala que cuando la diferencia irrumpe, cuestiona la norma: tras esta tecnología política se puede "oír el estruendo de la batalla", pero hay que querer oírlo, prestar atención a los sin voz o a los que no cantan al unísono de la mono-tonía de la masa.

3. Escuchar la diferencia.

Definida la norma, identificada ésta con lo bueno y deseable, queda delimitada también la forma de vida considerada una amenaza. Desde Platón, hemos asumido que el conocimiento se basa en la distinción de opuestos: en la "lógica de la contradicción" (Derrida, 2010:177). Pero ya dijo Nietzsche que esta lógica no explica los acontecimientos, pues simplifica demasiado: una realidad dividida en bueno-malo, verdad-mentira,… no da cuenta de la riqueza y el misterio de la vida. Únicamente expresa una determinada lógica, es decir, un uso de la razón, pero hay muchos. No solo es un punto de vista limitado porque apunta a un único uso de la razón; también es una mirada sesgada porque no somos solo razón. Hay otros accesos a la realidad que no son racionales. Esta epistemología, tomada como la única verdadera, resulta totalitaria y totalizante.

3 El ejemplo de esta técnica es el panóptico de J. Bentham, una estructura arquitectónica que facilita la vigilancia de los prisioneros en la cárcel. Creada esta estructura, no es necesario que haya siempre un vigilante porque los prisioneros no distinguen su presencia real, por lo que actúan siempre de acuerdo con las normas. En este sentido decía Bentham que el poder debe ser visible pero inverificable. Recuerda también al modo en que G. Orwell caracteriza al Gran Hermano, en su obra *1984*.

Tradicionalmente la aparición de una paradoja era razón suficiente para abandonar la tesis previa, pero Derrida se pregunta si no habrá una enseñanza en la paradoja, si no se podrá asumir que coexistan valores contrarios. Esto exigiría poner en práctica un nuevo pensamiento, tradicionalmente asociado o bien con la estupidez o bien con la locura. Según Nietzsche, éste es el pensamiento de los "filósofos del peligroso 'quizá'", peligroso para los metafísicos, alérgicos al quizá. Siguiendo a Derrida, podemos deconstruir la idea tradicional de amistad y proponer un nuevo modo de pensarla y vivirla.

Siempre se ha considerado que es mejor amar que ser amado, porque solo el que ama sabe que ama, solo en él se unen amor y conciencia [saber]. Esto ocurre cuando se valora la autonomía [el dominio de la situación] más que la dependencia, que supone vivir desde la orilla del tú, sin dominar la relación. ¿Y si nos atreviésemos a ser amados? Desde la época clásica se ha definido al hombre virtuoso como el hombre libre, racional y autosuficiente. De acuerdo con esta concepción, el hombre más virtuoso es el que menos depende de sus amigos. Se entiende que la razón conduce necesariamente al bien. La autarquía hace prescindibles a las personas en el camino a la felicidad. Pero ¿es la vida virtuosa aquella en la que nadie depende de nadie? ¿No somos seres necesariamente dependientes desde que nacemos? ¿Es la dependencia algo negativo?

Atrevámonos a pensar que la dependencia no es incompatible con la virtud. Derrida señala que la dependencia es también la capacidad de recibir dones; es una capacidad, no una "incapacidad". Tener amigos supone dar, pero también ser capaz de recibir. Es una relación económicamente no conveniente, en la que se da sin esperar nada a cambio, en la que se recibe incluso por encima de las posibilidades de dar. No hay reciprocidad, sino desproporción.

Pero para Aristóteles la amistad depende de la virtud del amigo. La noción tradicional de amigo remite al que es como yo, en quien confío porque, en cierta medida, es otra versión de mí mismo. Pero ¿es esto amistad o amor de sí? ¿Hay aquí una "alteridad" a la que amar? Derrida cuestiona que haya una verdadera amistad si el otro es como yo. Puede haber una amistad con alguien diferente, como nos enseña Momo: su mejor amigo es un anciano ciego. *Normalmente* un niño debe ser amigo de otro niño [mejor si es chico]. Pero el viejo Hamil es además de amigo, maestro. Es anciano, algo que en occidente muchas veces es sinónimo de dependencia e improductividad. Pero además, es ciego, y aun así guía a Momo en la vida, entre experiencias que no viéndose y no siendo nombradas, son las que más nos configuran.

En la amistad la distancia permite amar al otro con independencia de cómo me trate. Ésta es la amistad de los solitarios. Aunque sea paradójico, hablamos de una amistad dependiente e independiente: soy amado y a la vez amo, pero sin calcular conveniencias. Es la amistad de los que carecen de una patria común; una amistad "sin hogar": sin semejanza ni afinidad. (Derrida, 2010:178) ¿Puede haber una amistad sin proximidad? ¿Puede ser la amistad una forma de simetría entre dos desigualdades? ¿Cómo se interpretan desde aquí la política y la democracia? ¿Se puede invitar a alguien a formar parte de la comunidad de los amantes de

la soledad? ¿Tiene sentido esta comunidad paradójica?

La comunidad de los amigos de la soledad es la comunidad de los no comunitarios, de los que permanecen tras las fronteras de la patria, la sangre, la lengua, la religión… Lo único que les asemeja o a-proxima es su amor a la soledad y la no pertenencia, la extranjería. Es la comunidad sin comunidad, basada en el salir de sí, dejando venir al otro: retirarse para que la alteridad acontezca. Derrida comprende que los amigos de la verdad no están instalados en ella, tampoco la poseen, sino que la buscan juntos.

En el momento en que significo algo para alguien, quedo investido de una responsabilidad ineludible, traída por el otro. Lo originario no es la libertad, sino la responsabilidad. La relación con el otro desborda y excede la autonomía, pues viene antes que ella. En el origen se encuentra el "hay que", que inaugura tanto la autonomía como la heteronomía. En la novela de Gary, Momo se encuentra con los ojos del otro y lo que estos significan. Le gustaría dejar de mirar, porque esos ojos le anuncian una responsabilidad que se siente incapaz de asumir:

> Dice el señor Hamil que la humanidad no es más que una coma en el gran libro de la vida [...]. La humanidad no es una coma, porque cuando la señora Rosa me mira con esos ojos de judía no es una coma, sino todo el gran libro de la vida entero, y yo no tengo ningunas ganas de verlo. (Gary, 2008:80).

Mirar al rostro del otro exige un respeto y una responsabilidad que no siempre podemos asumir. Pero "hay que" hacerlo, si queremos embarcarnos en la aventura moral.

En la amistad no todo se nombra, queda un espacio para lo inefable: el "secreto". Si todo se supiese, no habría alteridad, sino una conquista racional del otro: ya nada podría esperar de él, ni tendría sentido la confianza. En la concepción tradicional de la política, el secreto es una amenaza [todo debe vigilarse y controlarse]. El secreto y la política son incompatibles, según Derrida.[4] ¿Qué traducción política tendría esta forma de comprender la relación con el otro? En esta concepción de la amistad hay secreto y desproporción: un "no retorno en la hospitalidad ofrecida o recibida." (Derrida, 2010:82). Pero desde aquí el cambio político solo se dará si estamos dispuestos a realizarlo. Como afirma Weil, no basta con esperar el futuro, hay que hacerlo: siendo amigos de quienes son diferentes y atreviéndonos a depender de otros.

4. La amistad con el diferente, otra concepción de la política.

Todo cambio requiere una decisión incalculable. En la decisión auténtica no hay certeza, sino un acontecimiento, por lo que el análisis de las condiciones de posibilidad, en términos de

4 También en la obra *1984*, de G. Orwell, estaba prohibido tener secretos para el Gran Hermano.

causa-efecto, no permite anticiparla. La decisión debe ser hija de la incertidumbre. Solo el pensamiento de lo posible, la epistemología del quizá, permite abrirse al acontecimiento sin dominarlo. La amistad supone también amar el quizá, pues sin controlar lo que sucederá, se confía en el amigo.

Lo posible, para serlo, debe ir de la mano de lo imposible. El quizá lleva en sí la semilla de la alteridad, la posibilidad de "lo otro". El quizá trastoca el presente abriendo "un mundo lleno de otra cosa". En cambio, cuando una posibilidad es segura, se convierte en programa:

> un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado, cabe decir, afianzado en la vida. Sería un programa, una causalidad, un desarrollo, un desplegarse sin acontecimiento. (Derrida, 2010:46).

En la decisión hay pasividad: responde a un acontecimiento sobrevenido y a una situación dada. En esa medida, la decisión hace "excepción de mí" [no soy el centro]. Pero en ella también hay un elemento activo, al hacerme responsable: yo decido. La autonomía late por un instante en el corazón de la heteronomía. En la decisión auténtica lo otro hace una incisión en mí y me desgarra de algún modo. Solo sobre este suelo, el de un quizá abriendo preguntas y respuestas, podemos hablar de una decisión: una respuesta de la que soy responsable. La obligación se da en nombre de la singularidad.

En la amistad hay una decisión renovada constantemente: no hay un origen natural que le dé permanencia, ni una ley que la proteja de posibles decepciones. Son las decisiones las que pueden alimentarla o ahogarla. Como afirma Franz Rosenzweig, el amor no es una fidelidad decidida para siempre, sino un impulso siempre nuevo, que lleva a amar como si no se hubiera amado antes, sin saber cómo se amará en el instante próximo. Aquí la confianza es fundamental, una confianza que en palabras de Derrida, vence al tiempo convenciéndolo. Esto hace que el amigo sea siempre elegido de nuevo, o quizá no, pues la relación se mantiene viva y frágil, abierta al abismo de la decepción.

La amistad en sentido tradicional tiende a la posesión, algo que está en la base de la política. Una nueva concepción de la política exige un cambio en el lenguaje, que permita superar la política de fronteras y de dominio. Hasta ahora la política se ha definido señalando al enemigo. Cuando había que ensanchar las fronteras, el enemigo era el país vecino. Cuando se quería imponer el capitalismo, el enemigo era el comunismo. Hoy el capitalismo occidental necesita buscar o inventar nuevos enemigos. Para autores como Schmitt, la política dejaría de existir sin la figura del enemigo y de la guerra. Pero, ¿no es esta una forma de justificar que tengamos siempre que andar inventando enemigos donde quizá no [necesariamente] los hay? Hay mucha desorientación política cuando no se sabe quién es el enemigo. Esto provoca que se le invente, para "repolitizar" las relaciones, como afirma Derrida.

La fraternidad que sostiene a la patria es una creación política convertida en ley. Pero esta fraternidad no se elige, ya que supuestamente se nace siendo amigo del Estado o a las afueras de él. La fraternidad se decide precisamente donde no hay decisión posible: en el nacimiento. Un hecho natural se convierte en ley [natural]. Este lazo arbitrario quedará sellado y silenciado tras los nacionalismos, etnocentrismos o la xenofobia. Nadie ha cuestionado suficientemente este origen de la fraternidad, a pesar de las injusticias que se cometen en su nombre. La amistad que piensa Derrida no se basa en una comunidad de origen, sino en una comunidad de meta, de horizonte.

¿Habría política si no hubiera enemigos? ¿Se puede hacer una política que no se ejerza contra nadie? Sí, pues la política es una praxis: está por hacer. ¿Puede haber una hospitalidad absoluta, una amistad que vaya más allá del parentesco y de la homogeneidad? ¿Es compatible con la política? ¿Puede pensarse la democracia a partir de una universalidad singular? La democracia reconstruye la política, siempre que permita el cuestionamiento. Una democracia que no acepta críticas es una tiranía. La amistad tampoco es un concepto invariable, es una praxis que cambia, si estamos dispuestos a ello:

> la amistad no es nunca una cosa dada presente, forma parte de la experiencia de la espera, de la promesa o del empeño. Su discurso es el de la oración, inaugura, no constata nada, no se contenta con lo que es, se traslada a ese lugar donde una responsabilidad se abre al provenir. (Derrida, 2010:263).

Quizá sea posible una amistad diferente, que permita hablar también de la hermana, la amiga y la obrera, que nunca aparecen en las reflexiones y las narraciones sobre la amistad. A la mujer no se la mira, según Derrida, por miedo a que desdibuje las distinciones tranquilizadoras y amenace las cumbres ya conquistadas. Esto ha provocado que la mujer no se considere un sujeto político. ¿Cómo sería una política que incluyese a la mujer como sujeto activo y no solo porque asume el rol masculino?

Quizá lo que nos una no sea un origen común, pues no lo hay, sino un fin, una muerte en común [como la de Nico y Horacio, en el albergue para personas “sin hogar”]. Hay una amistad por crear, en una democracia que pertenece al tiempo de la promesa:

> una democracia por venir debería dejar pensar una igualdad que no fuera incompatible con una cierta disimetría, con la heterogeneidad o la singularidad absoluta, incluso las exigiría y se comprometería con ellos desde un lugar que permanece invisible, pero que me orienta aquí, de lejos. (Derrida, 2010:368).

Hablamos, de nuevo, de un lugar “lleno de otra cosa”.

5. Lo que queda por hacer.

Hay que teorizar, pero también movilizarse:

> Justo en el momento en que nuestro mundo está entregado a nuevas violencias, a nuevas guerras, a nuevas figuras de la crueldad o de la barbarie [...], en el momento en que se desencadenan hostilidades que se parecen demasiado, pero que no se parecen ya en absoluto a las peores que hayamos conocido nunca, la urgencia política e histórica de lo que nos ocurre debería tolerar, se dirá, menos paciencia, menos rodeos y menos discreción bibliófila. (Derrida, 2010:97).

Estamos en deuda con el presente. Para denunciar las injusticias hay que reflexionar sobre el modo en que nombramos los nuevos crímenes, sin quedar paralizados ante las ambigüedades del lenguaje. Cuando decimos que un Estado asesina por razones políticas ¿lo hace en nombre de la política o contra ella? La presencia del enemigo es la base de las razones políticas para matarlo. Mientras el enemigo permanece, se está en situación de guerra. ¿Se sigue dentro del orden político cuando se extermina al enemigo? ¿Y cuando se le perdona? El perdón puede ser revolucionario para una política enraizada en la enemistad.

Las fronteras conceptuales tranquilizan, distinguiendo al amigo y el enemigo… La política necesita distinguir al hombre del hombre: pedir credenciales que atestigüen que se es alguien, que se es de un lugar y por tanto, se poseen unos derechos como ciudadano o se carece de otros derechos como extranjero. Las relaciones cambiarían si, en lugar de vincularnos desde nuestras posesiones [territoriales, étnicas, lingüísticas…], nos vinculásemos desde nuestro nombre propio como fuente de decisiones y elecciones de las que somos y nos hacemos responsables. El nombre me expone, rompe la máscara del anonimato, haciéndome dueño de mis actos y de mis palabras.

En la democracia hay dos polos en conflicto: la singularidad y la universalidad. Esta tensión amenaza a la democracia, a la vez que la mantiene viva. La singularidad preserva el carácter único de cada individuo, señalando su ineludible responsabilidad; la universalidad apunta a las metas comunes de la comunidad. Weil sostiene que “quien inventara un método que permitiera que se juntaran los hombres sin que se apagara el pensamiento en cada uno de ellos, produciría en la historia una revolución.” (Weil, 2014:279).

Para transformar la realidad hay que reconocer los factores reales y decisivos de la situación social dada y las posibilidades que se abren, pero en esto no ayudan ni las modas, ni las consignas, ni la propaganda. Como afirma Weil, una acción política adecuada no es la que se da cuando es eficaz, sino cuando es posible. Lo eficaz llega tarde para ser nuevo, pues lo dicta la situación dada; lo posible inaugura algo nuevo, si se está dispuesto a escuchar y a responder al acontecimiento.

Weil decidió experimentar la vida en la fábrica para cambiarla. Se le puede objetar, como hicieron sus amigos, que la condición de obrero se da de hecho [no se elige], por lo que ella nunca podría experimentarla realmente, siendo una "catedrática de paseo por la clase obrera", como ella misma decía. Pero si no tratamos de conocer la realidad del desdichado, estaremos condenados a no comprendernos nunca y a no reconocer la necesitad de un cambio. Si desde el "sur" se dice "desde fuera es muy fácil hablar" y desde "el norte" se reprocha que "nunca comprenderemos lo que se vive realmente en esa situación", nos estamos poniendo excusas a nosotros mismos para no recorrer y allanar las fronteras que nos separan.

Tratar de vivir con el diferente, con el excluido, y conocer su realidad, nos dará luz para comprender qué está en nuestra mano hacer y qué tiene sentido cambiar, sin caer en el paternalismo, pero tampoco en el derrotismo de quien cree o prefiere creer que todo está perdido [porque así no tiene que buscarlo]. Quizá este camino nos lleve por fin a un lugar "lleno de otra cosa", en el que nadie pueda decir con indolencia que "el mundo está hecho para el hemisferio norte".

Referencias bibliográficas

Derrida, Jacques (2010), *Políticas de la amistad. El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta.

Foucault, Michel (2013), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Argentina: Siglo XXI editores [2ª ed.].

Gary, Romain (2008), *La vida ante sí*. Traducción de Ana María de la Fuente. Barcelona: Debolsillo [2ª ed.].

Weil, Simone (2014), *La condición obrera*. Traducción de Teresa Escarpín Carasol y José Luís Escarpín Carasol. Madrid: Editorial Trotta.

O abissal e o abjeto: Um estudo sobre transexualidade e direitos humanos no Brasil

Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith[1]

Resumo

No Brasil a transexualidade é considerada patológica pelos saberes médicos e psiquiátricos, o que gera estigmas sociais e dificuldades acerca da realização de direitos humanos àqueles que não se encaixam no sistema social predominante de que é o sistema sexo-gênero ou do dispositivo da diferença sexual, ambos fundados na matriz binária heterossexual, que constitui a norma sobre os corpos que dão significado aos sujeitos de direitos, o que produz um conjunto de corpos excluídos e abjetos, não compreendidos, aos quais são negados os mesmo direitos concedidos àqueles que se apresentam de acordo com a norma. No presente trabalho, busca-se analisar em que medida, no contexto brasileiro, a transexualidade constitui uma linha abissal em relação à realização de direitos humanos e ao próprio reconhecimento como pessoa, o que provoca violências morais e físicas, chegando mesmo à morte ocasionada pelo ódio oriundo da discriminação de gênero existente, o que requer profundas reflexões acerca do modo como se está realizando direitos humanos no Brasil.

Palavras-chave: Transexualidade; Direitos Humanos; Violência de Gênero; Pensamento Abissal; Abjeção.

Abstract

In Brazil, transsexuality is considered pathological by doctors and psychiatrists, which leads to social stigmas and difficulties concerning the implementation of human rights to those who do not fit the prevailing social system, that is sex-gender system or gender mechanism, both founded in the heterosexual binary matrix, which considers subjects endowed with rights as a general rule, resulting in a set of excluded and abject people, not understood, for whom is denied the same rights granted to those in accordance with the established standards. This study tries to analyze, in the Brazilian context, to what extent transsexuality is an abyssal line to the implementation of human rights and its own recognition as a person, what provokes moral and physical violence, and even death caused by hatred arising from the existing gender discrimination, which requires in-depth reflections on how Human Rights has been implemented in Brazil.

Keywords: Transsexuality; Human Rights; Gender Violence; Abyssal Thinking; Abjection.

---

1 Advogada. Doutoranda e mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará. Professora do Curso de Direito da Universidade da Amazônia. Vice-Presidente da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil – Seccional Pará. Sócia fundadora e voluntária da ONG Sociedade de Defesa dos Direitos Sexuais na Amazônia. Bolsista CAPES, processo nº 99999.011798/2013-00, estágio internacional junto ao Centro de Estudos Sociais, laboratório associado à Universidade de Coimbra, sob orientação da Professora Doutora Ana Cristina Santos.

1. Reflexões iniciais

Abordar a transexualidade no contexto do direito, no Brasil, parece ser algo recente. A constatação é possível a partir de breve análise de publicações de artigos em dois dos sites jurídicos mais lidos pelos profissionais do direito no país: o *jusnavigandi* e o *ambito jurídico*.

Utilizando o termo "transexual" como palavra-chave de pesquisa, foram localizados trabalhos que se relacionam, majoritariamente, a aspectos da vida civil, como o prenome e o casamento, sendo que apenas nos trabalhos mais novos foi possível observar a articulação de argumentos que problematizem a patologização da transexualidade a fim de que sejam protegidos direitos como a vida, a liberdade e a igualdade em nome da dignidade humana.

Estudos (Almeida, 2012; Bento, 2012) apontam que a busca pelo reconhecimento social e jurídico por parte de pessoas transexuais encontra muitas resistências, seja no âmbito institucional [já que, no Brasil, a retificação do nome e do sexo depende de sentença judicial favorável], seja nas relações familiares e comunitárias, o que materializa inúmeras dificuldades e sofrimentos.

Assim, no presente trabalho busca-se analisar em que medida, no contexto brasileiro, a transexualidade constitui uma linha abissal (Sousa Santos, 2010) em relação à realização de direitos humanos e ao próprio reconhecimento como pessoa, o que provoca violências morais e físicas, chegando mesmo à morte ocasionada pelo ódio oriundo da discriminação de gênero existente.

Problematiza-se, ainda, o desrespeito à dignidade humana no caso de discriminação e violências de gênero em relação às pessoas transexuais, o que requer profundas reflexões acerca do modo como se está realizando direitos humanos no Brasil.

2. Notas sobre a transexualidade

A transexualidade é caracterizada de modo variado entre os saberes. Para "os discursos médicos e psi [referentes à psicanálise, psicologia e psiquiatria]" (Bento & Pelúcio, 2012:570), na atualidade, é reconhecida como um transtorno relacionado à identidade sexual e de gênero.

Cabe referir a intensa discussão internacional que vem sendo feita no sentido da despatologização da transexualidade, notadamente a partir da campanha internacional "*Stop Trans Pathologization*" que, de acordo com Bento & Pelúcio, desenvolve ações relacionadas à "(1) retirada do Transtorno de Identidade de Gênero (TIG) do DSM-V e do CID-11; 2) retirada da menção de sexo dos documentos oficiais; 3) abolição dos tratamentos de normalização binária para pessoas *intersexo;* 4) livre acesso aos tratamentos hormonais e às cirurgias (sem a tutela psiquiátrica); e 5) luta contra a transfobia, propiciando a educação e a inserção social e laboral das pessoas transexuais". (2012:573)

No campo das ciências sociais, identifica-se a transexualidade como uma experiência de conflito em que não há correspondência entre o sexo biológico e o gênero assignado no nascimento. (Ávila e Grossi, 2010; Bento, 2008)

Arán manifesta sua compreensão da seguinte forma: "A transexualidade é considerada um fenômeno complexo. Em linhas gerais, caracteriza-se pelo sentimento intenso de não-pertencimento ao *sexo* anatômico [...]". (2006:50)

Bento defende que a transexualidade constitui uma experiência

> [...] identitária, caracterizada pelo conflito com as normas de gênero. Essa definição confronta-se à aceita pela medicina e pelas ciências *psi* que a qualificam como uma 'doença mental' e a relaciona ao campo da sexualidade e não ao gênero. Definir a pessoa transexual como doente é aprisioná-lo, fixá-lo em uma posição existencial que encontra no próprio indivíduo a fonte explicativa para seus conflitos, perspectiva divergente daqueles que a interpretam como uma experiência identitária. (2006:15)

A autora chama atenção para o fato de que não é possível identificar a experiência transexual como algo universal, pois afirma que existem

> [...] posições de identidades organizadas através de uma complexa rede de identificações que se efetiva mediante movimentos de negação e afirmação aos modelos disponibilizados socialmente para se definir o que seja um-uma homens-mulher 'de verdade'. Não há identidade sexual típica para as pessoas trans, suas sexualidades são feitas do mesmo material que as outras experiências: interdição, desejo, rebeldia, sofrimento, alegria. (Bento, 2012:2663)

Da afirmação acima, faz-se necessário reconhecer a existência do que Ávila & Grossi (2010) denominam "transexperiência", pelo que há que se observar as singularidades existentes entre a transexperiência feminina [mulheres em corpos de homens] e a transexperiência masculina [homens em corpos de mulheres], sendo imperioso notar, ainda, os impactos da interseccionalidade presente na vida de cada pessoa em relação às demais dimensõess constitutivas da identidade de cada um, como a cor da pele, a classe social, a etnia e a idade, entre outros.

No entanto, nem toda a gente está sensibilizada para reconhecer e aceitar tais experiências, o que produz, entre outras consequências, estigmas sociais e dificuldades acerca da realização da vida, notadamente em face da predominância do sistema sexo-gênero ou do dispositivo da diferença sexual, ambos fundados na matriz binária heterossexual.

É Rubin (1993) quem apresenta o conceito de sistema de sexo-gênero. A autora informa que

os estudos sobre o sexo eram muito pautados no entendimento de que cada corpo possuía um sexo e um gênero correspondente, assim o sistema se consubstanciaria em um conjunto de disposições utlizados por uma sociedade para extrair do sexo biológico a ação humana.

O dispositivo da diferença sexual, de acordo com Arán (2009) é construído na psicanálise por Freud e Lacan, cujas teorias e interpertações sobre o complexo de édipo e o fenômeno da castração fixam a existência de diferenças entre os corpos e afirmam a continuidade entre estes, o desejo e os comportamento [heterossexualidade compulsória], com o componente da hierarquização das relações entre homens e mulheres pela afirmação da dominação masculina.

Judith Butler (2010) aponta que, nessa lógica, se afirmam os "gêneros inteligíveis". Considerando que a significação dada aos corpos e aos comportamentos é construída a partir do relacionamento social, estes somente são compreendidos dentro dos padrões sociais constituídos àqueles gêneros que apresentam coerência com as normas existentes, notadamente quanto à relação estreita entre "sexo, gênero, prática sexual e desejo". (2010:38)

Assim, todos aqueles que não se "encaixam" nessa fórmula passam a ser incoerentes, o que cria o ambiente propício ao não recohecimento como pessoa no entido da identidade de gênero lecionada por Butler. (2010)

É o caso das pessoas transexuais, pois, ao não se apresentarem às sociedades predominantemente heteronormativas com a pretensa continuidade entre sexo, corpo, desejo e comportamento, são colocadas em situação de exclusão e abjeção, a quem são negados os mesmos direitos concedidos àqueles que se apresentam de acordo com a norma. (Pelúcio, 2009; Arán, 2006)

Porém, Pelúcio chama atenção para o fato de que, apesar do quadro levar à conclusão de que as pessoas transexuais não importam, na verdade elas tem um papel imperioso na manutenção da norma que regula os corpos e os gêneros, uma vez que "[...] os abjetos precisam estar lá, ainda que numa higiênica distância, para demarcar as fronteiras da "normalidade". (2009:47)

A situação exposta provoca impactos nos relacionamentos sociais e nas manifestações dos agentes de justiça e segurança pública no Brasil, o que será abaixo analisado.

3. O abissal e o abjeto: reflexões sobre a realização de direitos humanos de pessoas transexuais no Brasil

De acordo com Pérez-Luño, os direitos humanos constituem "um conjunto de faculdades e instituições" (2001:48) componentes de normas jurídicas construídas nacional e internacionalmente, variáveis na história, cuja finalidade é a efetivação da dignidade humana, da igualdade e da liberdade.

Porém, Sousa Santos chama atenção para o fato de que os direitos humanos foram construídos

na modernidade ocidental "a partir de um pensamento abissal" (2013:43), identificado pela existência de várias "linhas abissais" que constituem demarcações radicais entre dois lados, sendo que um lado torna o outro invisível, inexistente, incompreensível, pela impossibilidade de co-existência. Assim:

> Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. (2010:32)

No tocante aos direitos humanos, mesmo havendo um discurso universalisante, é possível verificar que "a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos". (Sousa Santos, 2013:42)

Dentre as razões apontadas por Sousa Santos para o quadro identificado está o fato de que "subjacente aos direitos humanos está a linha abissal [...] por via da qual é possível definir quem é verdadeira humano e, por isso, tem direito a ser humano e quem o não é e, por isso, não tem esse direito". (2013:77)

Assim, considerando o contexto brasileiro na atualidade, é possível identificar a abissalidade que o pensamento heteronormativo dominante constrói: do "lado de lá" da linha estão todas as identidades de gênero não conforme, incluindo a transexualidade, tornada invisível e incompreensível, anormal, patológica, que provoca a submissão das pessoas transexuais à condição "não sujeitos de direitos" em comparação àquelas que possuem o gênero conforme a norma.

Tomando a situação acima como lente, é possível identificar as consequências desse não reconhecimento no âmbito das decisões judiciais relativas à redefinição do nome e do sexo no registro civil de nascimento, bem como em relação à ação das instituições nacionais de segurança púbica na produção de dados acerca de crimes praticados por causa de discriminações de gênero em relação à população LGBTT em geral.

No primeiro caso, vale inicialmente compreender que, no Brasil, é a Lei nº 6.015/73 de 31 de dezembro [sobre os registros públicos] que regulamenta a formação do nome das pessoas e determina a possibilidade de alteração do nome apenas após a maioridade civil [aos 18 anos], sem prejuízo aos sobrenomes de família, tendo para isso o prazo de um ano.

Após este período, somente por exceção e com motivação demonstrada, com prévia manifestação do Ministério Público, é que, por sentença o/a Juiz/a competente permitirá [ou não] a alteração do nome; o nome será definitivo, sendo admitida a substituição em razão de fundada coação ou ameaça decorrente da colaboração com investigação criminal, sempre ocorrendo judicialmente.[2]

2 Tais regulamentações estão presentes nos artigos 52, 54, 55, 56 57 e 58 da Lei nº 6.015/73. Conferir em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6015.htm. Acesso dia 12. Julho. 2013.

É a partir desta última previsão que surge o chamado Princípio da Imutabilidade do Nome, o qual consagra a impossibilidade de alteração do nome das pessoas, ressalvadas as exceções legais. O princípio é muitas vezes invocado pelos/as magistrados/as em sentenças judiciais quando indeferem o pedido de retificação dos prenomes, nos casos em que, segundo sua visão, não se enquadram nas hipóteses legais acima descritas.

E é justamente nesses casos – cujo pedido de mudança de prenome supostamente não se encaixa nas hipóteses previstas em lei – que se enquadram os processos envolvendo alteração de nome de pessoas transexuais que não fizeram a cirurgia de redesignação sexual.

Exemplo disso é a sentença prolatada em 30 de setembro de 2011, no processo nº 0039867-52.2010.814.0301[Ação de Retificação de Registro Civil], pelo juízo da 5ª Vara Cível da Comarca de Belém, a única identificada no sistema de busca disponibilizado pelo Tribunal de Justiça do Estado do Pará. O processo foi iniciado por uma mulher transexual, representada pela Defensoria Pública do Estado, com o requerimento de mudança do prenome, para retirada do nome masculino conferido ao nascimento e inserção do nome social que adotou, sendo que não foi solicitada a modificação do sexo no registro civil. A justificativa apresentada ao Poder Judiciário para a concessão do pedido foi o fato de, desde a infância, a requerente ter adotado atitudes feminilizadas que lhe levaram a modificar o corpo, pelo que o nome masculino lhe causava constrangimento.

Após a manifestação do Ministério Público pelo indeferimento do pedido, a juíza responsável pelo caso emitiu a seguinte decisão em um único parágrafo a seguir transcrito:

> Diante do exposto, com fulcro na Lei n.º 6015/73, e da prova documental apresentada, JULGO IMPROCEDENTE o pedido inicial, uma vez que <u>embora o requerente alegue que sua psicologia seja feminina, suas características biológicas são masculinas, o que impede a mudança de nome, uma vez que o mesmo ainda não realizou cirurgia para mudança de sexo.</u> Portanto, a <u>alteração do registro civil só será possível, se houver a redesignação do sexo, sendo realizado através de cirurgia de transgenitalização</u>, conforme parecer do douto Ministério Público de fls. 33/37. [grifei]

No caso em comento, dois problemas são facilmente detectados, [1] a violação do direito à fundamentação das decisões judiciais e [2] a violação do direito à identidade de gênero.

A Constituição brasileira obriga os/as magistrados/as a realizarem, no momento em que tomam decisões, a exposição de todos os motivos de fato e de direito que lhes convenceram a se manifestar daquela forma,[3] apontando argumentação de acordo com as previsões

3 O artigo 93, inciso IX da Constituição Federal de 1988 diz que "[t]odos os julgamentos dos órgãos do Poder Judiciário serão públicos, e fundamentadas todas as decisões, sob pena de nulidade, podendo a lei limitar a presença, em determinados atos, às próprias partes e a seus advogados, ou somente a estes, em casos nos quais a preservação do direito à intimidade do interessado no sigilo não prejudique o interesse público à informação."

constitucionais a fim de afastar subjetividades e ideologias.[4]

No caso sob análise, a ausência da motivação demonstra a violação de um direito fundamental dos/as jurisdicionados/as, talvez pelo fato de que pessoas transexuais não mereçam esforço dos/as magistrados/as, o que pode sugerir discriminação.

Porém, a violação mais grave se dá quando a magistrada que decidiu pelo indeferimento do pedido invocou justificação de caráter heteronormativo, pois deixou claro que apenas é possível a retificação do nome mediante prévia submissão à cirurgia de redesignação sexual, o que tornaria o corpo conformado ao binômio feminino/masculino, e como a pessoa requerente não passou por tal procedimento, não tinha o direito de ter um nome "de mulher" se o corpo, supostamente, informa que é "homem".

Em diálogo recente com uma magistrada da capital paraense, esta assegurou que até pouco tempo também acreditava ser impossível permitir a alteração do registro em casos de pessoas que não fizeram a cirurgia de mudança de sexo. O que a fez mudar de ideia foi o contato com leituras sobre identidade de gênero, que ela mesma afirma serem desconhecidas por muitos dos/as magistrados/as atuantes na cidade e que mantêm firmemente o posicionamento acima transcrito. O caso em comento não é incomum ao longo do território nacional.

A outra situação que também demonstra a heteronormatividade subjacente às ações estatais diz respeito à construção de dados sobre crimes provocados pela discriminação de gênero, que no Brasil é denominada de transfobia, lesbofobia e homofobia pelos movimentos sociais LGBT, os quais, juntamente com a *Trangender Europe*, denunciam que o país é o recordista mundial em assassinatos de pessoas transexuais, informação confirmada por Rios e Piovesan, que alertam para o fato de que "a cada dois dias uma pessoa é assassinada no Brasil em função de sua orientação sexual". (2003:155)

Todos os militantes da causa LGBT no país alertam para a ausência de dados oficiais que tratem desses tipos de crime, No entanto, uma busca por dados oficiais que reportem a situação é dificultosa, uma vez que no país os crimes relacionados à transfobia, ou ao ódio a pessoas LGBT em geral, ou mesmo que analisem as ocorrências de crime de modo a cruzar com a identidade de gênero, não são quantificados.

A confirmação do argumento se dá com simples pesquisa aos sites dos órgãos de segurança pública. A título de exemplo, tem-se o balanço de ocorrências policiais no ano de 2013 no Estado do Pará, publicado no site da Secretaria de Segurança Pública [www.segup.pa.gov.br], o qual aponta o número de crimes registrados, apresenta uma tabela de tipificação, mas não analisa nenhum dos crimes colacionados com dados como sexo, idade, cor da pele e identidade de gênero. Assim, somente é possível saber das ocorrências, mas não se pode identificar quem são as vítimas.

4 Sobre o assunto, consultar: Jorge Junior, Nelson. *Princípio da motivação das decisões judiciais.* Disponível em http://webcache. googleusercontent. com/search?q=cache: Mv_85vycl10J: revistas.pucsp.br/index.php/red/article/download/735/518+&cd=4&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em 09 Ago. 2013.

No caso do site da Secretaria Nacional de Segurança Pública [www.portal.mj.gov.br], a situação é ainda pior, porque não se localiza nenhuma pesquisa indicativa acerca da análise das ocorrências de crime em relação à população LGBT no país.

Assim, é possível inferir que a ausência de dados oficiais acerca dos crimes praticados contra pessoas transexuais no Brasil é consequência da invisibilidade em que são colocadas e que provoca inúmeras violações de direitos humanos, tanto por parte das instituições como por parte da comunidade em geral.

Desta feita, nota-se que, tanto no âmbito das decisões judiciais acerca da alteração do nome de pessoas transexuais, quanto no que tange à produçõ de dados que analisem os crimes contra a população LGBT no Brasil, a norma que institui os corpos a quem se confere direitos não são os que estão "do lado de lá" da linha abissal, porque estes são invisíveis, inexistentes, incompreensível. Mas estão lá, e organizam-se em movimentos sociais cada vez mais articulados em defesa do seu direito ao reconhecimento à diferença, lutando para concretizar os ensinamentos de Sousa Santos (2010) acerca da ecologia de saberes.

Exemplos dessa luta são a instituição, no Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará de um grupo de trabalho sobre Segurança Pública e Combate à homofobia, que promoveu a aprovação de uma resolução que gerou a adoção de Decreto Estadual que regulamenta a carteira de nome social no Estado, bem como a inserção, no sistema integrado de segurança pública, a categoria "orientação sexual" e "identidade de gênero", o que permitirá a produção de dados específicos.

Outro exemplo é o projeto de lei de identidade de gênero, que busca implementar diretos no país nos moldes do que já existe na da Argentina e em Portugal.

Referências Bibliográficas

Almeida, Guilherme (2012), "'Homens trans': novos matizes na aquarela das masculinidades?", *Estudos Feministas*, 20(2), 513-523. Consultado a 15.01.2014, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2012000200012.

Arán, Márcia (2006), "A transexualidade e a gramática normativa do sistema *sexo-gênero", Ágora,* 9,49-63. Consultado a 15.01.2014, em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982006000100004.

Arán, Márcia (2009), "A psicanálise e o dispositivo *diferença sexual*", *Estudos Feministas*, 17(3),653-673. Consultado a 28.05.2014, em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2009000300002&script=sci_arttext.

Ávila, Simone; Grossi, Miriam Pilar (2010), "Maria, maria joão, joão: reflexões sobre a transexperiência masculina" , *Fazendo Gênero 9*. Consultado a 04.02.2014, em http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278255349_ARQUIVO_

Maria,MariaJoao,Joao040721010.pdf .

Bento, Berenice (2006), *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.

Bento, Berenice (2008). *O que é transexualidade*. Brasília: Coleção Primeiros Passos/ Brasiliense.

Bento, Berenice (2012), "Sexualidade e experiências trans: do hospital à alcova", *Ciências & Saúde Coletiva*, 17(10),2655-2664. Consultado a 15.01.2014, em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-81232012001000015&script=sci_arttext.

Bento, Berenice; Pelúcio, Larissa (2012), "Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas", *Estudos Feministas*, 20(2),569-581. Consultado a 28.05.2014, emhttp://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104026X2012000200017&script=sci_arttext.

Butler, Judith (2010). *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lei nº 6.015/73 de 31 de dezembro. Consultado a 28.05.2014, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6015.htm.

Rubin, Gayle (1993). *O tráfico de mulheres: notas sobre a "economia política" do sexo*. Tradução: Christine Rufino Dabat; Edileusa Oliveira da Rocha, Sonia Corrêa. Recife: SOS Corpo.

Sousa Santos, Boaventura (2010). "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* Boaventura Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. 2010. São Paulo: Cortez Editora, 31-83.

Sousa Santos, Boaventura; Chauí, Marilena (2013). *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez.

Pelúcio, Larissa (2009). *Abje*ção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS. São Paulo: Annablume; FAPESP.

Pérez Luño, Antonio-Henrique (2001). *Derechos humanos, estado de derecho y Constitución.* Madrid: Tecnos.

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e as violações nas ditaduras da América Platina

Marina Maria de Lira Rocha[1]

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo analisar as políticas regionais de fiscalização e responsabilização sobre as quebras dos direitos humanos na Argentina, Paraguai e Uruguai. Enfocando os períodos históricos das ditaduras desses três países e as violações cometidas pelo Terrorismo de Estado, pensar-se-á o Sistema Interamericano de Direitos Humanos e suas influências nas políticas de memória, justiça e verdade em democracia. Através de documentos e compromissos internacionais, informes de visitas e processos em casos individuais, o desenvolvimento deste objeto irá considerar as ações e os resultados da atuação das instâncias desse sistema nas situações de âmbitos regional e nacional. E, desta forma, verificar, de maneira comparativa, a importância de atuação do SIDH nos processos de Justiça de Transição na América Platina.

Palavras-Chaves: Sistema Interamericano de Direitos Humanos; Justiça de Transição; Paraguai, Uruguai, Argentina

Abstract

This paperwork aims to analyze the regional politics about oversight and accountability of human rights violations in Argentina, Paraguay and Uruguay. Focusing on the historical period of dictatorships in these three countries and the violations committed by Terrorism of State, it will think about the Inter-American Human Rights System and its influence on the politics of memory, truth and justice in democracy. Through documents and international agreements, reports of visits and processes in individual cases, the development of this object will consider the actions and results of operations by the system instances in the regional and national situations. And thus verify, in a comparative way, the role of Inter-American Human Rights System on the process of Transitional Justice.

Keywords: Inter-american Human Right System; Transitional Justice; Paraguay, Uruguay; Argentina

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (Brasil) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

O retorno à democracia nos países do Cone Sul americano trouxe a busca por mecanismos que pudessem resolver problemas herdados pelas ditaduras dos anos 1960 a 1990. Nestes mecanismos, a noção de Justiça de Transição vem sendo considerada como auxiliar nos processos democráticos, onde tanto o Estado quanto a sociedade percebem seus legados decorrentes das violências e violações aos direitos humanos. Essa justiça é analisada como uma série de processos para a transição, nos âmbitos jurídico e político, com intuito de revelar crimes cometidos, principalmente pelo Estado, reparar vítimas e criar condições para um novo pacto nacional. (Araujo, 2012:145-146)

De acordo com cada especificidade, os Estados lidam de maneiras distintas com a Justiça Transicional. No entanto, a permanência de indivíduos nas instituições e de ações advindas dos períodos ditatoriais resulta, muitas vezes, na decisão em ditar limitações para a investigação, julgamento, e reparação de danos causados às vítimas. Assim, como alternativa, organizações de direitos humanos, vítimas e seus familiares iniciaram apelos para organizações internacionais, debatendo as naturezas política e legal dessas limitações, que, se por um lado estabilizam e conciliam o cenário nacional, por outro, não resolvem as violações no âmbito dos direitos humanos. (Canton, 2011:263-290)

Esse "ativismo jurídico transnacional" passa a provocar sistemas internacionais, a fim de que ajam diante das conjunturas nacionais, politizando-as e legalizando-as sob outra perspectiva. Através de suas redes, o ativismo jurídico defende causas, ideias e normas, que envolvem mudanças políticas, percebendo o direito enquanto instrumento de conflito e como tática para os movimentos sociais. (Santos, 2007)

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos

Como um organismo regional das Nações Unidas, a Organização de Estados Americanos (OEA) foi criada pela pretensão de uma instituição que pudesse desenvolver na região ações cooperativas em domínios cultural, econômico e político. Com estes fins, a OEA apresentou instâncias de ações, nas quais encontra-se a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH). A CIDH teria, portanto, a principal função de promover a observação e a defesa dos direitos humanos no continente, assim como servir de consultora da OEA nesta matéria. (OEA, 1948)

Neste sentido, a Comissão tem atribuições de estimular a consciência dos direitos humanos, formular recomendações e compromissos internacionais, preparar estudos e informes para o desempenho de suas funções, solicitar aos governos informações sobre medidas em matéria de direitos humanos, fazer observações nas locações dos Estados membros e etc. (OEA, 1979) Em 1969, realizou-se esse compromisso, pela Convenção Americana de Direitos Humanos, através de normas e regras sobre a temática. Reiterando a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), a Convenção pretende estabelecer condições que permitam cada pessoa gozar de seus direitos econômicos, sociais e culturais e de seus deveres civis e

políticos, afirmando os direitos à vida, à integridade e liberdade pessoal, à garantia judicial, entre outros. (OEA, 1969)

Nesta Convenção, fora instituída a Corte Interamericana de Direitos Humanos como um recurso individual, caso haja violação aos direitos e deveres propostos pela Convenção e o esgotamento de procedimentos da própria CIDH. Desta forma, os Estados membros, indivíduos ou a Comissão podem apresentar um caso para a decisão da Corte, que possui a competência de interpretar e aplicar a Convenção.

Assim, a Comissão e a Corte são dois órgãos que se complementam, sem grau de hierarquia, com a finalidade de manter o compromisso contraído pelos Estados. No entanto, o histórico da Corte tem se centrado em casos onde há impunidade das violações aos direitos humanos, atuando por quatro procedimentos: garantir os direitos consagrados na Convenção, inspirando a jurisprudência nacional; controlar a Convenção; difundir sentença e informação; e recomendar treinamento das forças de segurança, leis em matéria penal e medidas para julgamento de violadores. (Cassel, 2007:197-217)

Logo, o que se considera o Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH) é esse conjunto total formado pelos Estados, que implementam obrigações internacionais, pelos órgãos políticos da OEA, que garantem os pressupostos coletivos do Sistema, pela Comissão e Corte, e que analisam as denúncias. O SIDH pretende, nessas relações, conscientizar sobre a situação dos direitos humanos, através de informação, elaboração de informes e resolução de casos individuais, atentando para os desacordos com as normas internacionais. Além disso, espera assegurar justiça, verdade e reparação, criando um espaço de diálogo entre o Estado e suas vítimas, a partir de uma relação de forças mais equivalente e da legitimação de vítimas silenciadas, estabelecendo uma cultura de direitos humanos. (Dulitzky, 2007:171-195)

Alguns casos sobre a Argentina, Paraguai e Uruguai

Durante as transições pós-ditatoriais na América Latina, o SIDH procurou acompanhar processos políticos dirigidos ao tratamento do passado autoritário, delineando o direito à justiça, à verdade e à reparação. Neste sentido, estabeleceu duas normas para o acesso à Comissão e à Corte: o prévio esgotamento dos recursos internos e sua autonomia para interpretar normas locais e decidir casos. (Abramovich: 2009) Desta forma, a Comissão passou a ser apelada pelas vítimas dos Estados e organizações de direitos humanos e sociais como uma estratégia de diálogo e negociação com os governos, para denunciar certas práticas e impulsionar agendas nacionais – utilizada, então, como a denominada “Estratégia Bumerangue”.

1) O caso argentino

A experiência de transição argentina é marcada pelo clamor social, resistência à impunidade e aplicação do direito penal aos crimes contra a humanidade. Para o país, o direito internacional ofereceu um esquema moral, pressão política e reflexão sobre a impunidade, e a CIDH ganhou importância nesse cenário, desde a década de 1970, quando passara a receber denúncias sobre violações. (Filippini, 2011:19-47)

Convidada pelo governo militar argentino (1976-1983) para observação a fim de comprovar sua competência em matéria de direitos humanos, a Comissão Interamericana efetuou uma visita *in loco*, em setembro de 1979. Nesta visita, entrevistou membros da Junta do Governo, da Corte Suprema, ministros, autoridades civis e militares, ex-presidentes, e representantes de diversas instituições. Inspecionou ainda recintos penitenciários, carcerários e centros militares de detenção e recebeu denúncias de violações de direitos humanos em todo o país. (CIDH, 1979-1980)

O Informe, desenvolvido após a visita, colocou a comunidade internacional a par das violações massivas e sistemáticas cometidas pela ditadura e obrigou, ao governo militar, responder internacionalmente. Segundo o referido Informe, desde 1975, a CIDH recebera inúmeras denúncias sobre prisões irregulares, torturas e desaparecimentos, que afetavam um grupo considerável de pessoas e cujas implicações estavam comprometendo a sociedade como um todo. (CIDH, 1980)

Sem precisar uma cifra exata de vítimas, a CIDH listou casos que necessitavam de uma análise especial. O resultado dessas investigações considerou o governo argentino omisso ao direito à vida, à liberdade pessoal, à segurança e integridade, à justiça, à liberdade de opinião, expressão e informação, ao direito trabalhista, aos direitos políticos, e à liberdade religiosa. Recomendou, assim, a realização de uma relação dos mortos, a informação sobre os desaparecidos, a criação de um registro central de detidos, a derrogação do Estado de Sítio no país, a libertação de pessoas indevidamente presas, a investigação de casos de tortura, a dotação de trato humanitário com os presos, e a segurança de juízo com processo legal. Diante dessas denúncias e recomendações, o governo militar, que acabou por dar um "tiro no próprio pé" ao realizar o convite para a visita da CIDH, ignorou as medidas a serem tomadas e respondeu que não poderia informar o paradeiro dos desaparecidos, uma vez que muitos deles possuíam antecedentes penais ou vinculações "subversivas".

Quando, em 1982, a Argentina perde a Guerra das Malvinas e o processo de deterioração do governo militar se aprofunda, nacional e internacionalmente, orquestra-se a saída do poder, publicando o *Documento final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo*. (Argentina, 1983) Nele, os militares responsabilizam-se pela "guerra antissubversiva", contudo negam os desaparecimentos, fundamentando a auto-anistia pela lei 22.924/83.

Esta lei foi questionada pelo primeiro presidente pós-ditadura, Raúl Alfonsín, que a considerou inconstitucional e enviou ao congresso alguns decretos para proteger os direitos humanos. Entre eles, o decreto 187/83, que conformou a *Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas* – CONADEP e iniciou a investigação sobre os desaparecidos, emitindo seu Informe Final. (Argentina, Decreto, 1983) Quando publicou-se o Informe *Nunca Más*, ele se tornou prova em juízos para responsabilização das Forças Armadas.

No entanto, em 1986 e 1987, com as pressões militares, Alfonsín definiu a Lei de *Punto Final* (Argentina, Lei, 1986), extinguindo causas ainda não julgadas, e a *Obediencia Debida* (Argentina, Lei, 1987), anistiando àqueles que executaram tarefas em subordinação aos seus superiores. Finalizando seu governo antecipadamente, o seguinte presidente, Carlos Menem, no sentido de impunidade, determinou indultos aos já condenados. (Argentina, 1989)

Logo a partir da assinatura dessas legislações, a CIDH começou a receber petições contra o governo, que denunciavam a aplicação dessas leis violadoras do direito à proteção das garantias judiciais, previstas na Convenção, assinada pela Argentina em 1984. Em 1989, essas denúncias foram ampliadas contra os indultos, nos quais os juízos criminais por desaparecimentos, execuções, torturas e sequestros cometidos por membros das Forças Armadas foram cancelados. (CIDH, Informe Nº28, 1992)

A defesa do governo era a de que tais crimes haviam ocorrido anteriormente à assinatura da Convenção. Além disso, afirmava que a Argentina teria sido aquela que melhor enfrentou o problema das violações, respondendo-as com a reconciliação nacional e a consolidação do regime democrático, através do *Nunca Más*, de pensões aos familiares de desaparecidos, indenizações, entre outros benefícios.

A CIDH, considerando a falta de recursos internos idôneos para se anular tais medidas na Corte Suprema argentina, aceitou as denúncias contra as leis estabelecidas. Publicou, portanto, um Informe, entendendo que as leis de caráter de anistia foram posteriores à entrada do país na Convenção e de que elas privariam o direito à proteção e garantias judiciais, logo, eram incompatíveis com o direito à justiça posta na Convenção Americana. Recomendou, assim, a compensação dos peticionários[2] e a elucidação das denúncias de violações aos direitos humanos.

No entanto, as determinações legislativas da impunidade ficam em suspenso pelo Estado até 1995, quando o capitão de corveta Adolfo Scilingo declara publicamente sua participação nos "*vuelos de la muerte*" (Verbtisky, 1995), e os debates sobre responsabilização voltam a acalentar argumentos de punição e não esquecimento no país.

Três anos mais tarde, congressistas apresentaram o pedido de anulação das leis de anistia e suas invalidações foram decididas em tribunais, nos anos de 2001 e 2003, e ratificadas pela Corte Suprema, no Caso Simón, em 2005. (Brito, Sznajder, 2013:295-328) Neste

2 Em 1993, a Comissão celebrou audiências para solução amistosa, estabeleceu indenizações e encerrou esses casos. (CIDH, 1993)

último, a Corte nacional ditou a sentença que declarou as leis inconstitucionais e ordenou a prisão preventiva de Julio Héctor Simón, suboficial da Polícia Federal, pelo sequestro de José Poblete, sua esposa Gertrudis Hlaczik e filha Claudia Poblete, em 1978, e pela tortura e desaparecimento do casal. (Valle, 2006) Esta sentença foi fundamentada no compromisso internacional, considerando não apenas o Informe de 1992, como também a Sentença da Corte Interamericana no caso Barrio Altos (Peru), que invalidou a auto-anistia fixada no governo de Fujimori. (CIDH, 2001)

Entre a impunidade e a suspensão das leis, a luta levada pelos movimentos de direitos humanos continuava. Esses movimentos mobilizaram estratégias para questionar o contexto vivido, entre elas, recursos para se conhecer o destino dos desaparecidos. O primeiro caso aceito foi apresentado à Câmara Federal, em 1995, por Emilio Mignone para informação sobre sua filha. (Romanin, 2013:05-23)

Neste sentido, Carmen Aguiar Lapacó fez uma apresentação análoga para saber o paradeiro de sua filha Alejandra Lapacó. No entanto, os inúmeros recursos interpostos pelos advogados das Forças Armadas e os conflitos em instâncias judiciais resultaram na negativa de seu pedido pela Corte Suprema.

Persistindo no argumento de violação aos compromissos e tratados internacionais e com apoio de diversas organizações de direitos humanos, Carmen denunciou, à Comissão Interamericana, o governo argentino pelo sequestro, privação ilegítima e tormentos de Alejandra, e pela impunidade e silêncio sobre a verdade. A CIDH aceitou o caso, admitindo que o Estado negou o direito à verdade e à justiça, e, em 2000, mediou o Acordo de Solução Amistosa. (CIDH, 2000)

O resultado da negociação trouxe outra visão na dinâmica nacional de justiça, favorecendo o direito à verdade e ao desenvolvimento de uma modalidade de Justiça Transicional – os *Juicios por la Verdad*. Iniciados na cidade de La Plata, em 1998, a *Asociación Permanente por los Derechos Humanos* e familiares de desaparecidos apresentaram amparos à Câmara Federal para averiguação da verdade em relação aos crimes cometidos durante a ditadura. Com procedimentos de rituais jurídicos sem punição, esses juízos, espalhados por todo o país, tiveram a importância de gerar provas, utilizadas posteriormente em outros casos, desta vez penais. Para além disso, ressignificaram os ritos de memória e procedimentos da Justiça de Transição, limitados legislativamente, até o Caso Simón, onde retomou-se as implicações penais. (Romanin, 2013:05-23)

2) O caso Uruguaio

A presença do Sistema Interamericano no Uruguai é considerada pequena em relação aos demais países latino-americanos. O país é caracterizado como aquele que menos possui trâmites na CIDH e que nunca sediou uma visita da Comissão *in loco*. (Canton, 2011:275-278) Mesmo tendo assinado a Convenção em 1969 e a ratificado em 1985, a transição uruguaia

é marcada pela *Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado*, que estabeleceu a anistia dos militares e que fora reafirmada duas vezes pela sociedade, com plebiscitos em 1989 e 2007, colocando a marca do silêncio sobre violações. (Marchesi, 2012:217-227)

Desta forma, o Sistema Interamericano foi um dos instrumentos adotados pelas organizações de direitos humanos no país para denunciar e investigar os crimes da ditadura (1973-1985). Em 1984, por exemplo, houve a última denúncia à Comissão Interamericana em governo militar, na qual apontava-se a prisão do médico cirurgião Vladimir Roslik, falecido com aplicações de torturas em cativeiro. (CIDH, 1984) Esgotadas todas as tentativas de obter investigações no território nacional, a família Roslik recorreu à Comissão alegando seu direito à verdade. O caso foi aceito e a CIDH solicitou explicações públicas e investigações por parte do Estado uruguaio. No entanto, mesmo com a visibilidade dada ao caso, o governo decidiu não responder ao pedido, afirmando estar realizando um processo interno no Supremo Tribunal Militar – trâmite desaconselhado pela Convenção.

Desde de então, o Estado uruguaio tende a tomar a decisão de não responder aos informes e recomendações da Comissão, fundamentando-se na sua consolidação democrática através da conciliação. O caso mais evidente é o Informe feito pela CIDH, em 1992. Baseado em oito denúncias contra o Estado, o caso versava sobre o direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal, considerando o esgotamento de recursos internos no país, devido a *Ley de Caducidad*. Concebendo que a referida lei encobriria questões graves de violações aos direitos humanos, a CIDH interpretou-a enquanto incompatível com a Convenção e recomendou ao governo compensação pelas violações, através de medidas para esclarecê-las. (CIDH, Informe Nº29, 1992)

A posição governamental foi argumentar um erro da Comissão em não ponderar o contexto "jurídico-político democrático" do país e a legitimidade interna da referida lei. Considerou que as leis de anistia deveriam ser vistas como parte de um programa de pacificação nacional e afirmou que a *Ley de Caducidad* não limita a investigação às violações, tampouco as indenizações, apenas exime o poder punitivo.

Quatro anos depois, em 1996, os movimentos de direitos humanos iniciaram as *Marchas de Silencio* para pressionar seu direito à verdade. Nos anos 2000, o presidente Jorge Batle negociou essa demanda compondo a *Comisión para la Paz*, cujas investigações eram restritas. A extensão desta averiguação deu-se com a conformação de equipes históricas e arqueológicas, já em governo de Tabaré Vázquez, em 2005. No entanto, ambas as investigações "esbarram" na *Ley de Caducidad*, que permanece vigente e fecha o círculo de investigações com o direito à verdade, mas sem o direito à justiça penal.

3) O caso Paraguaio

A relação do Paraguai com o Sistema Interamericano de Direitos Humanos, em sua transição, é marcada pela decisão da Corte sobre o caso Velásquez x Honduras, em 1988.

Nesta decisão, ficou estabelecido que o processo e castigo contra delitos referentes aos direitos humanos não deveriam ter apenas uma reparação econômica, contudo reparações imateriais, abordando responsabilidades, investigando e julgando responsáveis, entregando documentação, colaborando para a não impunidade, e etc. (Cassel, 2007:197-2017) Neste sentido, apresentar-se-á aqui um dos casos levados à CIDH sobre o período da ditadura de Alfredo Stroessner (1954-1989).

Em 2004, a CIDH recebeu denúncias feitas pelo *International Human Rights Law Group* e o *Comite de Ayuda de Emergencia*, repassadas à Corte, sobre a violação dos direitos de liberdade pessoal, integridade, vida, e garantias judiciais de Agustín Goiburú – fundador do grupo político MOPOCO, detido na Argentina e levado à Assunção – Carlos Mancuello e os irmãos Rodolfo e Benjamín Villalba – acusados de pertencer ao grupo "terrorista" que realizou um atentado contra Stroessner. O Estado paraguaio é acusado, neste caso, de detenção ilegal, tortura e desaparecimento, entre os anos de 1974 e 1977. (CIDH, 2006)

Desta forma, a Corte seguiu os procedimentos de ouvir testemunhos, recolher documentos no *Archivo del Terror*, e chamar peritos, como, por exemplo, o pesquisador especialista em ditadura e Operação Condor, Alfredo Boccia Paz. A decisão deste caso foi bastante ampla, aceitando diversas exigências dos peticionários, mesmo considerando as medidas reparatórias já realizadas – a Lei 838 de 1996, que indeniza vítimas da ditadura, e o estabelecimento da *Comisión de la Verdad y Justicia* (2003-2008). As reparações demandadas foram, entre outras, a indenização por danos com valor fixado pela Corte, a investigação de responsabilidades nas detenções e desaparecimentos, medidas para localizar e entregar os corpos dos desaparecidos, o pedido de desculpas oficiais às vítimas do regime, a implementação de material sobre direitos humanos no currículo escolar, o estabelecimento de lugares e datas de comemoração para as vítimas, e o apoio médico e psicológico aos seus familiares.

Importante ressaltar duas características deste processo. A primeira é a decisão da Corte em não aceitar o pedido de recomendação de justiça penal, inclusive negando aos peticionários a extradição de Stroessner. Assim, enfatizou-se o direito à verdade e as reparações financeiras, limitadas devido ao baixo poder econômico do país, e simbólicas, atendidas pelo Estado paraguaio. A segunda tem a ver com a grande presença da Operação Condor como linha investigativa, responsabilizando também a esfera internacional, principalmente a Argentina, pelas violações aos direitos humanos no país, característica esta da própria repressão e consequência da descoberta do *Archivo del Terror*, em 1992.

O Sistema Interamericano e a América Platina

Percebemos, ao longo do texto, que a Comissão Interamericana tem um papel de intermediar o diálogo entre vítimas de violações aos direitos humanos e seus perpetradores na figura do Estado. Desta maneira, apesar de nem sempre ser atendida, propõe medidas a serem adotadas com finalidades de reparação, prevenção de futuras violações, investigação,

punição de responsáveis e proteção às vítimas. (Basch, 2010)

Durante o período de transição das ditaduras às democracias, ainda em processo, o SIDH é utilizado como maneira de aprofundar a luta de resistência contras as ditaduras, através do direito internacional e de tratados próprios para a Justiça de Transição. No caso argentino, a CIDH interferiu no contexto nacional recomendando o direito à verdade sobre os desaparecidos e impulsionando a luta pela derrocada da impunidade, que passou a ser representada na cultura nacional a partir da instituição judicial e aplicação penal. No Uruguai, a CIDH pouco conseguiu interferir na dinâmica nacional, devido ao posicionamento do Estado e da sociedade em estabilizar a Justiça Transicional a partir da anistia, mesmo considerada incompatível com a Convenção Americana. Por fim, no Paraguai, por características nacionais, estendeu-se o conceito de reparação, colocando ênfase em sua elaboração simbólica e considerando a internacionalidade da repressão, através da Operação Condor.

Percebe-se, assim, que a CIDH pretende impulsionar o diálogo entre sociedade e Estado em relação aos direitos humanos, todavia contando com a vontade política de seus atores. De um lado, os Estados, dentro do contexto nacional, necessitam se posicionar quanto as responsabilidades e as consequências de seus atos. Por outro, as vítimas, familiares e organizações sociais, responsáveis pelas petições, precisam ver no SIDH, um instrumento de luta, uma maneira de conectar os direitos humanos às resistências internas. Apesar de toda crítica sobre valores e políticas normativas de direitos humanos feitas globalmente[3], tem-se nessas experiências um caminho de oposição às políticas internas relativas aos direitos humanos, através dos compromissos dos Estados realizados internacionalmente.

Referências Bibliográficas

Abramovich, Víctor, (2009), "Das violações em massa aos padrões estruturais: Novos enfoques e clássicas tensões no Sistema Interamericano de Direitos Humanos", *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, 6(11). Consultado em www.surjournal.org.

Araujo, Maria Paula (2012), "Comissões de Verdade: um debate ético-político na contemporaneidade" *in* Maria Paula Araujo et. al. (Orgs.), *Violência na História. Memória, trauma e reparação*. Rio de Janeiro: Ponteio.

Basch, Fernando et al (2010), "A eficácia do Sistema Interamericano de Proteção de Direitos Humanos: uma abordagem quantitativa sobre seu funcionamento e sobre o cumprimento de suas decisões", *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, 7(12). Consultado em www.surjournal.org.

3 A crítica se coloca pela ideia de que os direitos humanos são frutos de direitos individuais, políticos e civis, com linguagem hegemônica, vitoriosa da Segunda Guerra Mundial, que fala sobre dignidade humana e punição aos violadores. No entanto, concomitantemente, variados grupos sociais são excluídos dessa matriz, constituindo outros entendimentos sobre dignidade. (Santos, 2008:3-40 e Santos, 2013)

Brito, Alexandra; Sznajder, Mario, (2013), "A política do passado: América Latina e Europa do Sul em perspectiva comparada", *in* António Costa Pinto; Francisco Palomanes Martinho (Orgs.), *O passado que não passa: A sombra das ditaduras na Europa do Sul e na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 259-327.

Canton, Santiago (2011), "Leis de anistia", *in* Reátegui, Felix (Org.), *Justiça de Transição. Manual para América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, 263-290.

Cassel, Douglass (2007), "La Corte Interamericana de Derechos Humanos", *in* The United Space Institut of Peace (Org.), *Víctimas sin mordaza*. *El impacto del Sistema Interamericano en la justicia transicional en Latinoamérica*, 197-218.

Dulitzky, Ariel E (2007), "La Comisión Interamericana de Derechos Humanos", *in* The United Space Institut of Peace (Org.), *Víctimas sin mordaza. El impacto del Sistema Interamericano en la justicia transicional en Latinoamérica*, 171-196.

Filippini, Leonardo (2011), "La persecución penal en la búsqueda de justicia", *in* Centro de Estudios Legales y Sociales; Centro Internacional para la Justicia Transicional (Org), *Hacer Justicia*. *Nuevos debates sobre el juzgamiento de crímenes de lesa humanidad en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 19-48

Marchesi, Aldo (2012), "Los límites legales de la memoria: la Ley de Caducidad en la Justicia Transicional uruguaya", *in* Maria Paula Araújo et. al. (Orgs.), *Violência na História*. *Memória, trauma e reparação*. Rio de Janeiro: Ponteio.

Romanin, Enrique (2013), "Decir la verdad, hacer justicia: Los Juicios por la Verdad en Argentina", *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 94, 5-23.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), "Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions", *in* Boaventura de Sousa Santos, *Another knowledge is possible*. *Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso, 3-40.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina.

Santos, Cecília Macdowell (2007), "Ativismo jurídico transnacional e o Estado: reflexões sobre os casos apresentados contra o Brasil na Comissão Interamericana de Direitos Humanos", *SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos*, 4(7). Consultada em www.surjournal.org.

Valle, Mariano (2006), "La Corte Suprema Argentina frente al Legado de la Última Dictadura Militar: Reseña del Fallo Simón", *Anuario de Derechos Humanos*, 2,165-174.

Verbtisky, Horacio (1995), *El vuelo*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Documentos de análise

Decreto-Lei Nº187/1983 de 15 de dezembro. Argentina.

Decreto-Lei Nº1002/1989. Argentina.

Documento final de la Junta Militar sobre la guerra contra la subversión y el terrorismo de 1983. Argentina.

Informe Anual, 1979-1980. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Informe de País (Argentina), 1980. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Informe Nº28/1992. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Informe Nº29/1992. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Informe Nº1/1993. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Informe Nº21/2000. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Lei Nº23492/1986. Argentina.

Lei Nº23521/1987. Argentina.

OEA, Carta de la Organización de los Estados Americanos, 1948.

OEA, Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José), 1969.

OEA, Estatuto de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos,1979.

Resolução Nº11/1984. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Sentença de 22 de Setembro de 2006. Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Entre a regra e a exceção: paradoxo e fim dos direitos humanos

Henrique Garbellini Carnio[1]

Resumo

Na polêmica discussão sobre a soberania entre Kelsen (positivismo jurídico) e Schmitt (decisionismo) é possível identificar uma profunda reflexão cujo ponto fulcral seria mostrar como ambas as teorias se aproximam no esforço de demonstrar a racionalidade jurídica permeada pela violência. A exploração amiúde desta reflexão revela o pensamento de Walter Benjamin como antípoda desta polêmica, pois para ele a violência é uma figura resistente às estratégias colonizadoras do direito de tal forma, que pensar uma violência pura equivale a pensa-la emancipada, sem relação com as categorias - formas - do direito, uma vez que o direito em sua forma histórica se apresenta desde sua origem como um dispositivo sangrento, de barbárie, que assegura paradoxalmente ao mesmo tempo dominação e inclusão.

Palavras-Chave: Hans Kelsen, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Exceção, Direito e Política.

Abstract

In the controversial discussion about sovereignty between Kelsen (positivism) and Schmitt (decisionism) is possible to identify a deep reflection that the focal point is to show how both theories are similar in the effort to demonstrate the rationality of law permeated by violence. The deep exploration of this reflection reveals the thought of Walter Benjamin as antipode of this controversy, because for him the violence is a resistant figure on the colonizing strategies of law in a way, that think a pure violence is the equivalent to think it emancipated, with no relation with the categories - forms - of law, once law in its historical form is presented, since its origin, as a bloody device, of barbaric, that paradoxically ensures in the same time domination and inclusion.

Keywords: Hans Kelsen, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Exception, Law and Politics

1 Doutor e mestre em Filosofia do Direito e Teoria do Estado pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Pós-doutorando em filosofia (IFCH) na Universidade de Campinas - UNICAMP Professor Titular Permanente dos cursos de mestrado e doutorado em direito da Faculdade Autônoma de Direito de São Paulo – FADISP.

1. Introdução

Os caminhos propostos tradicionalmente na construção do pensamento jurídico apontam para uma racionalidade que mantém a forma direito completamente intocada em sua aderência à violência. Seja de forma direta ou indireta, velhas ou novas formas jurídicas, todas, mantêm-se atreladas a uma não *deposição* do direito, todas desembocam num contrato de direito.

O retorno ao estudo das vias tradicionais que fundamentam o mote da história do pensamento jurídico, classicamente, representado na confrontação (*Auseinandersetzung*) entre o jusnaturalismo e o positivismo jurídico, ao tempo em que serve de suporte essencial para se entender o direito tido hoje, também fornece o substrato para a averiguação do que alguns, de modo esforçado, chamam de uma "terceira via"[2] (Kaufmann, 2004:60 e ss), projetada entre ou para além do tradicional confronto do jusnaturalismo com o positivismo jurídico, e que ganha identificação como pós-positivismo, anti-positivismo ou qualquer outra pretensão para além do positivismo jurídico.

Essa novas propostas, que se denominam como desafiadoras ao positivismo jurídico, todas também estão atreladas a uma categorização jurídica, por mais que lidam com novas vertentes filosóficas, imbuídas de um estudo pós-metafísico, ao se atrelarem à teoria da decisão e sua forma jurídica continuam, em alguma medida, não *depondo* o direito e não atingindo a raiz em que está posta o problema da racionalidade jurídica atualmente: a necessidade de uma categoria pressuposicional do direito.

Da mesma forma, outras possibilidades de pensar o direito no mesmo contexto, mas que não tomam o desafio ao positivismo como ponto central, como o que tem sido proposto por alguns como uma retomada jusnaturalista revelada em alguns estudos que colocam destaque no conceito de direitos humanos - e mesmo as retomadas realistas e o estudo da positivação do direito a partir de decisão jurídica - todas compactuam com o mesmo esquema de uma manutenção da forma direito que é construída na perspectiva de uma racionalidade jurídica atrelada à violência.

Mesmo no confronto, muitas vezes confuso, entre uma retomada do positivismo e do jusnaturalismo, independentemente de a quem for dada a tônica principal, atualmente não se tem conseguido superar o problema posto pela relação entre o direito e a política. Todas as tentativas de pensar novas formas jurídicas nessa estandardização do direito são fadadas ao insucesso, pois encontram em sua estrutura a sua própria fatalidade. O anúncio de um resgate das formas jurídicas e a proposta de novas formas é bastante plausível, mas a sua prática um desastre.

2 Como referência, Arthur Kaufmann, apresenta uma lista de autores e livros consideravelmente extensa no início do capítulo 4 de sua obra *Filosofia do direito* intitulado *Além do direito natural e do positivismo jurídico* que é justificada nos seguintes termos: *"A indicação de tanta bibliografia a respeito deste tema tem naturalmente uma razão. E esta está no facto de a busca de uma '*terceira via*' entre, ou para além do direito natural e do positivismo ser hoje 'o' tema da filosofia do direito [...]"*.

Um outro acesso à polêmica deste insucesso, entretanto, nos parece possível. O ponto fulcral que marca esta possibilidade é justamente aquele que aparece impensado no horizonte político ocidental, aquilo que exatamente possibilita a existência de algo como a política (algo como a *polis*): a exceção.

A constituição política ocidental é fundada sobre um espaço vazio, anômico, no qual, qualquer teorização não faz mais do que recobri-lo, um recobrimento incessante que revela a aguda crise em que o estudo das formas políticas e jurídicas estão arremetidas.

O intuito inicial deste estudo, que pretende romper com o paradoxo anunciado, tem como ponto de partida o estudo da figuração do problema do poder e sua deslocação prototípica - que vá do poder soberania ao poder governo -, não simplesmente como domínio, mas como gestão. O entroncamento em que se encontra o poder tem laço direto com os problemas do direito, residindo aí o objeto inicial da proposta deste estudo que pretende retomar a discussão deste problema no diálogo entre dois grandes autores do século XX – Carl Schmitt e Walter Benjamin (o que nos remeterá por sua vez, previamente, à discussão sobre a soberania entre Carl Schmitt e Hans Kelsen e, posteriormente, entre Carl Schmitt e Jakob Taubes).

O autor que fornece o palco para a construção desta reflexão inicial é Giorgio Agamben (2004) que em seu livro *Estado de Exceção* dedica um capítulo ao confrontamento dos autores e que foi por ele denominado como *Lutas de Gigantes acerca de um Vazio*. O capítulo trata sobre o debate de Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o estado de exceção e seu dilema, compondo o autor a ideia de tentar ler a teoria da soberania de Carl Schmitt como uma resposta à crítica benjaminiana da violência no seu afamado *Crítica da violência: crítica do poder* (Benjamin, 2011:121-156).

O dilema da exceção é fundante, pois coloca em confronto a racionalidade do direito que ao estipular regras de conduta vê-se confrontada pela dimensão da possibilidade da exceção. Esse é o campo em que se situam propriamente as relações entre direito e política, uma vez que o que compõe a exceção só pode ser uma positividade exterior à norma em cotejo com o ordenamento jurídico identificado como um sistema lógico de normas jurídicas. Regra e exceção são conceitos que no sentido prático evocam uma dimensão paradoxal que é revestida no trato de teoria do direito amplamente, ganhando o conceito de exceção uma gama semântica de enunciados.

Os institutos jurídicos que temos e que são compostos diretamente pela signo da exceção, como o estado de defesa ou intervenção federal e estado de sítio, revelam a dificuldade de se ter clara e objetivada a vigência normal da ordem jurídica e as condições extraordinárias possíveis de sua realização, em outras palavras, os acontecimentos que geram e condicionam a suspensão legítima da ordem jurídica. Por trás dessa complexa situação paradoxal estão as relações entre validade, eficácia, vigência, legalidade, legitimidade e facticidade o que,

dito de outro modo, também pode ser representado na relação entre o direito e a violência (força) e a própria instituição de uma ordem estatal (jurídica), pois com a exceção o direito revela que é constituído por uma dimensão paradoxal aberta para um espaço tanto interno quanto externo à lei e ao ordenamento.

Desse modo, a exceção representa a acepção moderna de soberania e revela a dimensão constitutiva em que se encontram Direito e Estado. A decisão excepcional tem em si uma dimensão política (soberana), pois alguém terá que ter legitimidade para decidir a suspensão da constituição e de suas garantias. No momento em que isto ocorre a própria decisão tem que se manter no âmbito das condições necessárias para a aplicação da ordem jurídica aos casos não excepcionais (normais), ficando dependente sempre a uma remissão ao direito. O controle de uma situação de incontrolabilidade (exceção) é jurídico e ao mesmo tempo constitutiva do próprio direito.

Tudo isso nos remete à questão sobre o sentido constitutivo de uma ordem jurídica: o poder constituinte, seja em sua forma originária, seja em sua forma derivada. Este é, em si, o tema da questão jurídica da revolução.

Lançadas estas premissas iniciais, os elementos que irão compor a base investigativa quedam delimitados: investigar a exceção como categoria constituidora e configuradora da racionalidade jurídica; entender como a questão da exceção explicita propriamente a moderna soberania; expor realmente os problemas das relações entre direito e política; recolocar a questão jurídica da revolução; repensar o mitologema da soberania e construir uma crítica à forma direito a partir de sua *deposição* (profanação).

2. O Antagonismo entre Kelsen e Schmitt

Em seu livro *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Giorgio Agamben (2010) chama a atenção para a principal discussão jurídica posta sobre a exceção como estrutura da soberania. O confronto doutrinário entre a *Teoria Pura do Direito* de Hans Kelsen e a *Teologia Política* de Carl Schmitt.

> Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito de se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão [...]. (Agamben, 2010:35)

O entrecruzamento da discussão sobre a soberania como uma potência externa ao direito ou como representada na norma suprema do ordenamento jurídico revela o conflito entre duas posições metodológicas da mais aclarada importância e atualidade. Enquanto em Kelsen o

positivismo jurídico se mostra como satisfeito na noção pressuposta categorial da imputação, da norma estatal e do dever-ser, além do descompromisso com o plano da facticidade causal - compondo um sistema lógico de regras escalonadas hierarquicamente, num plano ideal de perfeita consistência, coerência e completude -, em Schmitt temos a exceção que constitui e explica o próprio direito, sendo no momento da decisão em que se manifesta a essência do jurídico.

A indicação de Agamben é sintomática e seu adequado desenvolvimento e compreensão nos leva a dedicarmos esforços na importância do diálogo implacável entre Schmitt e Kelsen.

Dois textos de Kelsen são fundamentalmente relevantes para esta investigação, são eles: *O problema da soberania e a teoria do direito internacional. Contribuição para uma doutrina pura do direito* (Kelsen, 1989a), publicado em 1920 e *Deus e Estado* (Kelsen, 1989b:243 e ss) publicado no tomo II da *Logos (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur)* em 1922/1923.

Logo no início do texto de Kelsen sobre o problema da soberania, este reconhece no conceito de soberania um conceito bem difícil e controverso da doutrina do direito público que desde sua origem passou por inúmeras controvérsias relativas à sua definição. A pesquisa dedicada à história dogmática da soberania mostra que desde o início o conceito de soberania é fruto de um inadmissível sincretismo metódico. De qualquer modo, o fenômeno da soberania somente é compreendido segundo categorias jurídicas quando posto em conexão com o Estado e - na linha kelseniana - com o ordenamento jurídico.

Este sincretismo, entretanto, não quer dizer que se deve afastar o conceito de soberania da ciência jurídica, mas, ao contrário, que se deve realmente reconhecer seu sentido de verdade. Segundo Kelsen é substancialmente errada a ideia de

> eliminar o conceito de soberania da moderna doutrina do direito e do estado somente porque um dos seus muitos significados - que sem nenhuma razão é retido como o único justo, como 'autêntico', in genere aquele do poder absoluto e ilimitado do Estado - não se concilia com o moderno conceito do Estado de direito.[3] (Kelsen, 1989a)

Compreendendo o suporte teórico que o conceito de soberania provocou para postulados práticos, Kelsen procura aplica-la ao seu modelo de *purificação*, metodologicamente, se portando como um conceito inserido no âmbito normativo do direito, excluído de qualquer acepção científica ou ideológica de outra natureza, como: política, sociológica, psicológica etc. Somente é soberana a norma suprema, aquela instância normativa que não pode ser

3 No original: *"[...] eliminare il concetto di sovranità dalla moderna dottrina del diritto e dello Stato sol perché uno dei suoi molti significati – che senza nessuna ragione profonda si ritiene l'unico giusto, quello 'autentico', in genere quello del potere assoluto e illimitato dello Stato – non si concilia con la moderna concezione dello Stato de diritto [...]*. Salvo indicação em contrário, todas as traducões são nossas.

logicamente derivada de nenhuma outra norma, mas que oferece o suporte pressuposicional. A relação da soberania com um homem - o soberano - é posta na medida em que pressupõe uma norma como suprema e uma atividade suprema vinculada à norma estatal. Em outras palavras, soberana é somente a norma e soberano é o homem que comanda somente nessa medida em que se pressupõe a norma como suprema. Pressupor a norma ou um sistema normativo, um ordenamento, como supremo é uma metáfora de uma determinada qualificação lógica daquele ordenamento que tem a propriedade de não ser ulteriormente derivável (Kelsen, 1989a:14).

A grande questão da soberania em Kelsen é que ela é vinculada, verdadeiramente, como dependente do ordenamento jurídico e não como usualmente tentou se definir, como um fato real da natureza que pode ser conhecida pela via indutiva com a observação daquelas *fattispecie* reais que se mostram no mundo sensível (Kelsen, 1989a:14).

Passando pela *purificação* metodológica kelseniana *"[...] o Estado soberano é um ordenamento supremo, que não deriva de nenhum outro ordenamento superior ou que se pressupõe supremo"* (Kelsen, 1989a:18).[4] Resta patente assim a força metodológica e a influência kantiana da teoria pura do direito.

No texto *Deus e Estado* Kelsen inicia fazendo a instigante referência de como o problema religioso e o problema social apresentam um notável paralelismo. A vivência social se manifesta na consciência do indivíduo como vinculada a outros seres, o que, em desenvolvimento gerará a representação de uma subordinação e dependência do próprio eu, o que corresponde necessariamente à representação complementar de uma autoridade que institui o engendramento social (Kelsen, 1989b:243).

Nesse sentido, em termos social Deus e Estado são os atores principais da representação social. Se lhe retiram as máscaras, tais representações - religiosa ou social - da esfera política o que acontece é que deixa de ser Deus aquele que recompensa e castiga e deixa de ser o Estado aquele que condena e faz a guerra: "*são homens que exercem violência sobre outros homens, é o senhor x quem triunfa sobre o senhor e, ou uma besta que aplaca seu apetite sanguinário revivido*" (Kelsen, 1989b:250).[5] Metodologicamente, retirar as máscaras é o ponto em que se apoia a biologia e a psicologia orientadas pela ciências naturais, porém, tal enfoque não leva em conta nem religião, nem nação, nem Estado.

Se a sociedade for concebida como mera ideologia, em tal caso, a religião constitui tão somente uma ideologia social particular, originariamente idêntica a essa ideologia social que pode designar-se, em sentido mais lato, com a palavra Estado. Nesse exercício de raciocínio as representações de Deus e Estado coincidem plenamente. Somente aos poucos, em especial com o desenvolvimento da religião cristã, que se produz uma separação do conceito de Deus

4 No original:*"[...] lo Stato sovrano è un ordinamento supremo, che non deriva da nessun altro ordinamento superiore o che si presuppone supremo".*

5 No original: *"son hombres quienes ajercen violencia sobre otros hombres, es el señor x quien triunfa sobre el señor y, o una bestia la que alpaca su apetito sanguinario revivido*

em relação à comunidade nacional. Constitui-se assim, uma ideia de Deus supranacional que se aproxima, de forma idêntica, ao gênero humano, social, a de uma sociedade supraestatal.

Não é à toa que no texto *O problema da soberania e a teoria do direito internacional*, pode se afirmar que a soberania dos ordenamentos jurídicos nacionais é absorvida e diluída normativamente no direito público internacional e no ordenamento jurídico global.

A figura "Estado" criada pela ciência jurídica com o objetivo de encarnar a unidade do sistema jurídico, vem hipostasiada na forma usual e contraposta, como ente particular, ao direito, trata-se exatamente da mesma problemática ou pseudo-problemática que envolve o caso da teologia. A teologia, afirma Kelsen, somente pode manter-se como disciplina distinta da ética ou das ciências naturais, na medida em que existe uma firme convicção na transcendência de Deus com relação ao mundo; da mesma forma somente é possível uma teoria do Estado distinta da teoria do direito, na medida em que se crê na transcendência do Estado com relação ao direito, na existência, ou melhor dizendo, na pesudo-existência, de um Estado metajurídico, situado acima do direito (Kelsen, 1989b:253 e 254)

> O que costuma considerar-se como característica essencial do Estado, a soberania, no fundo não significa outra coisa senão que o Estado é o poder supremo - o qual não pode se definir mais que em forma negativa, é dizer, pelo fato de que não está subordinado a nenhum poder superior, de que não deriva de, nem está limitado por nenhum poder superior. Na teologia, também enfatizar a transcendência de Deus conduz a descrever sua essência com predicados negativos. O conceito de soberania próprio do direito público, deveria prestar-se perfeitamente a um uso de acordo com os fins da teologia, já que nele somente se expressa a absolutização do objeto. Sem que se tivesse mais a mínima consciência da correlação com a teologia, a jurisprudência tem reconhecido que o Estado, na medida em que é declarado soberano, voltado como absoluto, pressuposto como ser jurídico dotado de absoluta supremacia [...] Quando a soberania do Estado é interpretada como poder, não se trata senão de este mesmo poder que toda teologia afirma como essência de seu Deus e que, levado a classe de omnipotência absoluta, é proclamado também pelo Estado, ainda que, num princípio, unicamente num sentido normativo [...]Kelsen, 1989b:254).[6]

6 No original: *"Lo que suele considerarse como caracteristica esencial del Estado, la soberania, en el fondo no significa otra cosa sino que el Estado es el poder supremo - lo cual no puede definirse más que en forma negative, es decir, por el hecho de que no está subordinado a ningún poder superior, de que no se deriva de, ni está limitado por ningún poder superior. Na teologia, asimismo, hacer hincapié en la trasncendencia de Dios conduce a describer su esencia con predicados negativos. El concepto de soberanía propio del derecho publico, deberia prestarse perfectamente a un uso acorde a los fines da le teologia, la jurisprudencia ha reconocido que el Estado, en la medida en que es declarado soberano, vuelto absoluto, presupuesto como ser jurídico dotado de absoluta supremacia [...] Cuando la soberania del Estado es interpretada como poder, no se trata sino de este mismo poder que toda teologia afirma como esencia de su Dios y que, elevado al rango omnipotente absoluta, es proclamado también por el Estado; aunque, en un principio, unicamente en un sentido normativo.*

Nesse trajeto é que Kelsen defende o fato de um Estado todo poderoso, ilimitado e soberano, terminar, sem embargo, por converter-se em um ser jurídico, numa pessoa de direito que ao se submeter à ordem jurídica e extrair desta seu poder, já não pode ser soberana, se é que ao conceito de soberania se pretende, assim, conservar algum sentido. Uma metamorfose do Estado como poder ao Estado como direito, que deve ser tratado como unidade, pois o dualismo Estado-Direito representa não somente uma contradição lógica e sistemática, mas também a fonte de um abuso político-jurídico.

As reflexões de Kelsen ainda continuam num paralelismo na figura do conceito de pessoa pela teoria teológica da alma com a teoria jurídica da pessoa e entre o ateísmo e o anarquismo, que além de reforçar seu ponto de partida, também articula o sentido conclusivo de seu texto: o de que uma teoria pura do Estado, desintegra o conceito de um Estado distinto do direito, sendo a teoria de um Estado sem Estado e por mais paradoxal que possa parecer, somente desta maneira que a teoria do direito e do Estado abandonam o nível da teologia para ascenderem ao nível da ciência moderna.

Na teoria pura do direito a redução do conceito suprajurídico de Estado ao conceito de direito é o pré-requisito imprescindível para o desenvolvimento de uma autêntica ciência jurídica como ciência do direito positivo depurada de todo direito natural. "*Tal é o objetivo da teoria pura do direito que é simultaneamente a teoria pura do Estado, porque toda teoria do Estado somente é possível como teoria do direito do Estado, e vice versa todo direito é direito do Estado, porque todo Estado é Estado de direito*[7]"(Kelsen, 1989b:266).

No pensamento de Carl Schmitt, o que se passa quanto ao conceito de soberania, teoricamente, é ao contrário.

A soberania tem ínsita em si a exceção e não pode ser entendida a partir da regularidade da norma. A *purificação* kelseneana aqui de forma algum se opera, a soberania não está fora do âmbito do fato real da natureza ou da política, mas numa borda situada entre o ordenamento jurídico e a política, num sentido não jurídico.

Exatamente nesse domínio limítrofe que ela instaura o seu elemento essencial: a decisão.

> Soberano é quem decide sobre o estado de exceção. Somente esta definição pode ser justa para o conceito de soberania como conceito limite. Pois conceito limite não significa conceito confuso, como na impura terminologia da literatura popular, senão conceito da esfera mais estrema. A ele corresponde que sua definição não possa conectar-se ao caso normal, senão ao caso limite [...] Uma razão sistemática lógico-jurídica faz do estado de exceção em sentido eminente a definição jurídica da soberania. Pois a decisão sobre a exceção é decisão em sentido eminente. Com efeito,

7 No original: *"Tal es el objetivo de la teoria pura del derecho que es simultáneamente la teoria pura del Estado, porque toda teoria del Estado solo es possible como teoria del derecho del Estado, y viceversa todo derecho es derecho del Estado, porque todo Estado es Estado de derecho".*

> uma norma geral, a representada, por exemplo, num princípio jurídico válido normal, nunca pode captar uma exceção absoluta nem, portanto, fundar a decisão de que está dado um caso excepcional autêntico (Schmitt, 2009:13).[8]

A frase que inicia a citação referida é basicamente a célebre fórmula que resume o decisionismo de Schmitt. O soberano é aquele a quem o ordenamento jurídico confere a legitimidade de decidir sobre a suspensão total ou parcial das garantias constitucionais e dos direitos fundamentais, podendo até mesmo decidir sobre a suspensão total ou parcial da constituição.

Para Schmitt o normal nada prova, já a exceção, demonstra tudo, não só confirma a regra, senão que a regra só vive graças a ela. A exceção, nesse sentido, perturba a unidade e a ordem do esquema racionalista pensado por Kelsen.

A inversão se opera da seguinte forma: o estado de exceção é um vácuo normativo que não deve ser considerado pelo jurista como um pressuposto - uma condição lógico-transcendental -, mas uma condição extraordinária que precede a ordem. A decisão sobre o estado de exceção cria a condição efetiva para aplicação de normas - não num sentido de uma existência lógica pressuposta, para a validade e sentido de ordenamentos jurídicos.

É uma ordem garantida sem o direito. O estado de exceção tem uma estrutura antinômica, pois tem origem na legitimidade normativa do soberano para suspender a ordem jurídico-constitucional, no todo ou em parte, assim, nessa situação, a constituição aplica-se, desaplicando-se. Por essa razão para Schmitt a essência da soberania somente se revela na - e pela - exceção, estando o soberano, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico.

Esse antagonismo entre Kelsen e Schmitt é um profundo e profícuo campo de exploração que se pretende desenvolver neste texto. A investigação profunda dos interstícios destes pensadores tem refletido na filosofia juspolítica de Giorgio Agamben uma relevante contribuição crítica sobre os direitos humanos, sua função e efetividade nos tempos atuais, bem como da própria democracia, pois o surgimento da soberania moderna está indelevelmente marcado pela emergência dos Estado-nação, das democracias ditas liberais e de todo o movimento do constitucionalismo - ampliado sobremaneira no pós-guerra - na faceta das declarações de direito e dos direitos fundamentais e suas restrições. Como bem aponta Oswaldo Giacoia Jr.

8 No original: *"Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Sólo esta definición puede ser justa para el concepto de soberanía como concepto límite. Pues concepto límite no significa concepto confuso, como en la impura terminología de la literatura popular, sino concepto de la esfera más extrema. A él corresponde que su definición no pueda conectarse al caso normal, sino al caso límite. De lo que sigue se verá que aquí por «estado de excepción» se entenderá un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o Un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de la soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente. En efecto, una norma general, la representada, por ejemplo, en un principio jurídico válido normal, nunca puede captar una excepción absoluta ni, por tanto, fundar la decisión de que está dado un caso excepcional auténtico [...]"*

nesse movimento há de se levar principalmente em conta que o conceito jurídico-político da cidadania é figura gêmea da soberania, pois o binômio nascimento/nação é o dispositivo que, como operador biopolítico, promove a inscrição da vida na esfera da decisão soberana da autoridade estatal (Giacoia Junior, 2008:281 e ss).

3. A Filosofia de Walter Benjamin como Antípoda do pensamento de Kelsen e Schmitt.

Na polêmica discussão clássica colocada entre Kelsen e Schmitt, Agamben propõe uma profunda reflexão a par das duas teorias: o decisionismo e o positivismo jurídico. Para Agamben o ponto fulcral não seria propriamente a questão de se propor um desafio ou mesmo uma superação para além delas, mas mostrar como ambas as teorias se aproximam no esforço de demonstrar a racionalidade jurídica permeada pela violência. Para Kelsen o direito não pode subsistir sem o poder; em Schmitt a inscrição da exceção revela a própria insígnia da soberania, do poder.

Como já reportado, para Agamben a exceção é a estrutura da soberania, a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. A constituição da esfera política da decisão soberana, consistente no direito de vida e morte, direito de fazer morrer ou deixar viver, é o fato jurídico primordial e a exceção é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão (Agamben, *supra*:35). Tais afirmações evidenciam como a interpretação dominante do contrato social e da lógica da soberania – como fundamento racional de legitimidade do poder político - perde consideravelmente sua força de convencimento. Em conta disso, Agamben retomando uma sugestão de Jean Luc-Nancy chama de *bando* (Giacoia Junior, 2010:97)[9] a esta potência, no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se, desaplicando-se. O *bando* é fundamentalmente uma *exceptio* e, como tal, insígnia da soberania, cujo paradoxo se enuncia na esteira da tese schmittiana: o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico.

Dessa forma, pode-se denominar

> bando (do antigo termo germânico que indica tanto a exclusão da comunidade quanto a insígnia do soberano) esta estrutura original da lei, através da qual esta se conserva inclusive na própria suspensão e se aplica também àquilo que exclui de si, que abandonou, isto é, que baniu. (Agamben, 2010:35).

9 A partir do conceito de bando, chega-se ao conceito de banimento, isto é, a expulsão – a *ex-clusão* – do integrante para fora do laço social. *"O banimento corresponderia, então, a um desligamento subsequente ao rompimento da* obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da comunidade, onde reinam a paz e a lei [Friedlosigkeit], expondo o infrator desprotegido à violência e ao arbítrio de forças naturais ou humanas."*

Nessa medida, uma análise detida sobre o conceito de bando e *dynamis* será também um importante objeto de desenvolvimento da pesquisa inicialmente exposta neste texto.

O autor que Agamben apresenta como referencial para a investigação oposta às teorias tradicionais apresentadas é Walter Benjamin. Para ele a violência é uma figura resistente às estratégias colonizadoras do direito de tal forma, que pensar um violência pura equivale a pensa-la emancipada, sem relação com as categorias - formas - do direito, uma vez que o direito em sua forma histórica se apresenta desde sua origem como um dispositivo sangrento, de barbárie, que assegura paradoxalmente ao mesmo tempo dominação e inclusão.

O ensaio de Benjamin *Kritik der Gewalt*[10], para tanto, é decisivo. Neste ensaio Benjamin apresenta contraposições ao pensamento de Schmitt, em especial, expondo diferenciações da ditadura proposta por Schmitt às modalidades de violência propostas por Sorel, tendo como pano de fundo o mesmo problema, a saber: o da racionalidade jurídica tradicional.

A primeira publicação do ensaio de Benjamin se deu em agosto de 1921 nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.[11] A exposição é guiada pelas relações entre violência, direito e justiça. O caminho do autor perpassa tanto a doutrina do Direito Natural - na sua justificação dos meios pelos fins justos - quanto àquela do Direito positivo - que impetra a crítica da legitimidade dos meios. Após análises de relações jurídicas da Europa de seu tempo (direito de greve, direito de guerra), Benjamin aponta o sempre e constante nó que entrelaça direito e violência, expondo, sem reservas, numa perspectiva dialética, a presença da violência como instituidora e como conservadora do direito.

> Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meio, não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não violenta, jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência (Benjamin, *supra*:136 e 137).

Benjamin procura abrir, a partir de então, o caminho para uma terceira figura chamada por ele de violência divina ou pura (ainda, segundo o autor "poder revolucionário, termo pelo

10 Conforme nota da tradução a palavra alemã *Gewalt,* dada sua ambiguidade, por vezes é traduzida por 'violência' e por outras por 'poder'.

11 Ressalta-se que o *Teologia Política I* de Schmitt foi publicado em março de 1922, sete meses após a publicação do texto de Benjamin.

qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem"). Na complexidade desta violência irrelacional – além do direito, que rompe o estatuto dialético da instauração/conservação do direito – estaria a possibilidade da fundamentação de uma nova época histórica.

A resposta a este pensamento de Benjamin é a investidura de Carl Schmitt em seu *Teologia Política*.

Com a ação decisória do soberano - a violência soberana - que instaura um estado de exceção, no qual a lei é suspensa e ao mesmo tempo conservada através mesmo da sua suspensão, Schmitt pretende combater aquela violência divina da crítica benjaminiana. Isto porque, àquela desconexão absoluta em face ao direito da violência pura, a soberana fixa justamente o contrário na forma da imprescindibilidade da decisão por um soberano. Dito de outro modo, por mais que no estado de exceção aquilo que é interno e o que é externo, lei e natureza, violência que põe e violência que conserva o direito fiquem indiscerníveis, sempre haverá aquele que decide tais limites e, portanto, nesta decisão, se mantém o elo entre violência e direito.

Em Schmitt a decisão soberana possibilita uma eterna conexão entre lei (direito) e anomia (um fora do direito), sendo sua figura extrema no ordenamento jurídico, o soberano.

No texto *A Origem do Drama Barroco Alemão,* Benjamin, ao fazer referência a definição schmittiana do soberano, substitui o termo 'decidir' por 'excluir', de modo que a figura do soberano, que em Schmitt *decidiria* a exceção, agora seria a responsável pela *exclusão* da conexão entre direito e estado de exceção. Benjamin separa o poder soberano de seu exercício: "*Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir*." (Agamben, *supra*:87)

Em Benjamin não há a possibilidade de uma conexão direito/anomia. A proposta de Benjamin de uma nova época está na oitava tese sobre filosofia da história - publicada pelo Instituto de Pesquisas Sociais dois anos após a morte do autor:

> A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Neste momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo [...]" (Bejnamin, 1994:226).

Benjamin, numa completa destruição da proposta de Schmitt, pretende livrar qualquer possível relação entre direito e anomia com a ideia de um *verdadeiro* estado de exceção. Buscando a abertura para um novo tempo histórico, ele constata no Reich alemão de 1940 a fundição entre direito e anomia da qual o jurista alemão tentava escapar.

Duas experiências específicas deste verdadeiro estado de exceção benjaminiano podem ser pensadas no horizonte articulado por Benjamin e que não serão aqui aprofundadas por zelo à sua complexidade e pelo foco da pretensão de que este texto seja o introdutório para a questão. A primeira seria em cotejo ao pensamento de Carl Schmitt e George Sorel. Aprofundar a diferenciação benjaminiana com relação à ditadura de Schmitt pelas noções de violência de Sorel nos leva à questão da greve geral e a deposição da soberania. A segunda seria no cotejo de seu pensamento messiânico e a revelação, a partir de Paulo, apóstolo, de uma categoria que nos chama profundamente atenção, a deposição da lei messiânica pela graça.

4. Epílogo

O direito, para Benjamin, tem a mesma natureza da violência mítica. Possui uma natureza de meio sangrento e o Estado, nesta linha, é a forma juridicamente racionalizada da violência e da alienação. Com apoio em Agamben e a reverberação de sua investigação sobre Benjamin e Schmitt, pode ser lançada também, por esta via, a projeção de uma instância crítica aos direitos humanos.

A admissão atual de que não há como negar que a exceção virou regra nos impõe a tarefa de pensar um aproveitamento estratégico do estado de exceção. Acompanhar a análise de Agamben sobre o campo como paradigma biopolítico, e portanto a dimensão da biopolítica e da sacralidade da vida na atualidade é uma das pistas a serem seguidas que nos permite a crítica almejada.

A outra, que se configura como principal e conclusiva, - e mais difícil -, cujas investigações anteriores proficuamente poderão indicar, é a de se pensar uma *superação da forma direito*, uma tarefa para o futuro, uma profanação do direito para uma liberação e invenção, coletiva, de novos usos. O brincar com o direito e invocar ao máximo uma aposta de estudo rigoroso e teórico, não prático, uma profanação correspondente ao que Benjamin pensava como deposição do direito e sua liberação para uma pura condição medial. Um direito que sobreviveria à sua própria deposição, profanado para um novo uso, comparável ao que acontece com a lei após a deposição messiânica e com a soberania na greve geral.

5. Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio (2004), *Estado de exceção*. Trad: Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo.

Agamben, Giorgio (2010), *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad.: Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG.

Benjamin, Walter (1994), *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e histórica da cultura*. 7 ed., São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, Walter (2011), "Para uma crítica da violência", *in* Walter Benjamin *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad.: Susana Kampff Lages e Ernani Chaves, São Paulo: Editora 34, 121-156.

Giacoia Junior, Oswaldo (2008), "Sobre direitos humanos na era da bio-política", *Kriterion*, 49(118),267-308.

Giacoia Junior, Oswaldo (2010), "A autossupressão como catástrofe da consciência moral", *Estudos Nietzsche*, 1(1), 73-128.

Kaufmann, Arthur (2004), *Filosofia do direito*. trad.: António Ulisses Cortês, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kelsen, Hans (1989a), *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*. Trad.: Agostino Carrino, Milano: Giuffrè Editore.

Kelsen, Hans (1989b), "Dios y estado", *in* Óscar Correas (org.), *El otro Kelsen*. trad.: Jean Hennequin, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 243-266.

Schmitt, Carl (2009), *Teología política*. Trad.: Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez, Madrid: Editorial Trotta

Relações de poder, direitos humanos e culturas em *raps* brasileiros e portugueses

Tatiana Aparecida Moreira[1]

Resumo

Este artigo, "Relações de poder, direitos humanos e culturas em *raps* brasileiros e portugueses", é resultado parcial de nosso estágio doutoral realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no qual nos propusemos a fazer uma análise comparativa, sobretudo linguística, estilística e discursiva, entre *raps* brasileiros, do grupo Racionais MC's, de São Paulo, e MV Bill, do Rio de Janeiro, com as produções portuguesas, do grupo Mind da Gap e do *rapper* Boss AC. Analisamos os *raps* dos CDs *Nada como um dia após o outro dia*, de 2002, dos Racionais; *Matéria Prima*, de 2008, dos Mind da Gap; *Preto no branco*, de 2009, de Boss AC; *Causa e Efeito*, de 2010, do *rapper* MV Bill. Utilizamos como escopo teórico e metodológico, neste trabalho, os estudos de Foucault (1997, 2002, 2004) sobre a relação entre discursos, poder e resistência. Assim, apresentaremos como são trabalhados, nas letras de *raps,* relações de poder e direitos humanos nos distintos contextos, os das culturas brasileira e portuguesa, com suas diferenças e possíveis intersecções.

Palavras-chave: Poder. *Raps*. Culturas. Brasil. Portugal.

Abstract

This paper, "Relações de poder, direitos humanos e culturas em *raps* brasileiros e portugueses", is partial result of our PhD research at the Faculty of Letters, University of Coimbra, in which we set out to make a comparison analysis, linguistic, stylistic and discursive, among Brazilians raps, of Racionais MC's group, of São Paulo, and MV Bill, of Rio de Janeiro, with the Portuguese productions, Mind da Gap group and rapper Boss AC. We analyze the raps of CDs *Nada como um dia após o outro dia*, 2002, Racionais MC's; *Matéria Prima*, 2008, Mind da Gap; *Preto no branco*, 2009, Boss AC; *Causa e Efeito*, 2010, MV Bill. The theoretical and methodological scope, in this paper, studies of Foucault (1997, 2002, 2004) on the relationship among discourse, power and resistance. We present as are worked out in the lyrics of rap songs, power relations and human rights in these different contexts, the Brazilian and Portuguese cultures, with their differences and possible intersections.

Keywords: Power. Raps. Cultures. Brazil. Portugal.

1 Doutoranda em Linguística pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar/São Paulo/Brasil) / Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Este artigo insere-se em nosso projeto de estágio doutoral, "Palavras e contrapalavras: entre a periferia e o centro nos *raps* do Brasil e de Portugal", realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC), sob a supervisão da Profª Drª Isabel Ferin Cunha, no ano de 2013, e é parte da tese "Discursividade, Poder e Autoria em *raps*"[2], desenvolvida na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar/São Paulo/Brasil), na qual nos propomos a analisar *raps*, no Brasil, vinculados ao grupo Racionais MC's, de São Paulo, e ao *rapper* MV Bill, do Rio de Janeiro, ambos tidos como nomes significativos e representativos no cenário do movimento *Hip Hop* brasileiro, sejam por suas práticas sociais, sejam pelo teor crítico e polifônico de seus *raps*.

Em nosso projeto de estágio doutoral, nos propusemos, entre outros objetivos, a fazer uma análise comparativa, observando, sobretudo, questões linguísticas, estilísticas e discursivas, entre *raps* brasileiros, dos Racionais MC's e MV Bill, com as produções portuguesas, do grupo Mind da Gap e do *rapper* Boss AC.

Para tal, analisamos os *raps* dos álbuns *Nada como um dia após o outro dia*, de 2002, dos Racionais; *Matéria Prima*, de 2008, dos Mind da Gap; *Preto no branco*, de 2009, de Boss AC; *Causa e Efeito*, de 2010, do *rapper* MV Bill. Escolhemos esses álbuns, pois os *rappers* já estavam numa fase em que tinham carreiras consolidadas, com mais de 15 anos de atividade, sendo nomes significativos e representativos no cenário do *rap*, tanto brasileiro quanto português.

Em ambos os trabalhos, em nosso projeto de estágio doutoral e em nossa tese, utilizamos como escopo teórico e metodológico os estudos de Mikhail Bakhtin e de seu Círculo (1995, 2003, 2013) sobre dialogismo, autoria, atitude responsivo-ativa, excedente de visão e exotopia, e os de Michel Foucault sobre relações de poder e resistência (1995, 1997, 2002, 2004), para procedermos à análise dos *corpora*. Mas, no presente artigo, faremos um recorte e trabalharemos, de forma breve, com os estudos de Foucault sobre relações de poder e resistência.

Assim, esta última é constitutiva das relações de poder:

> [...] nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder (Foucault, 2004: 277).

Nota-se que é através do dueto entre relações de poder e resistência que o poder circula e se move, tendo a liberdade como ferramenta importante nesse processo. É por meio da liberdade que o poder faz seu movimento antropofágico, renovando-se e se movimentando no cotidiano das pessoas, possibilitando que certos discursos sejam dados a ver, em

2 A pesquisa é desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Linguística, sob orientação da Professora Drª Cristine Gorski Severo, com financiamento da FAPESP.

determinados momentos, e outros, não.

Foucault vai ratificar o quão o poder é forte e como se dissemina entre as pessoas:

> [...] o que faz o poder forte é que seu funcionamento principal não é de ordem negativa: o poder tem efeitos positivos — ele produz o saber, induz ao prazer etc. O poder é "amável". Se ele fosse só repressivo precisaríamos admitir ou o masoquismo do sujeito (o que é afinal o mesmo) ou a interiorização do interdito. E aí ele adere ao poder.[3]

Como se observa, o poder vai tecendo as relações de forma tal que os sujeitos não se dão conta da maneira como são engendrados e também engendram o poder, seja na esfera micro ou macrofísica do cotidiano, já que é um modo de ação de uns sobre os outros. É nesse sentido que "o poder se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também de exercê-lo" (Foucault, 2002: 35).

Assim, poderíamos levantar também os seguintes questionamentos: *raps* seriam uma forma de materializar a resistência a um tipo de discurso denominado de hegemônico? Nesse sentido, como *raps* dialogariam com esse tipo de discurso, mostrando suas palavras e contrapalavras? Que diálogo é possível entre direitos humanos e relações de poder, em *raps*?

Para tentar responder a tais questionamentos, vamos apresentar algumas análises de *raps*. Exporemos apenas quatro *raps* para ilustrar a análise que fizemos, devido ao tamanho das letras dos *raps* e para não comprometer a extensão do presente artigo.

Dos *rappers* portugueses, analisamos os *raps* "Break U", de Boss AC, e "Não stresses", dos Mind da Gap. Dos brasileiros, "Tem que ser guerreiro", de MV Bill, e "A vida é desafio", dos Racionais MC's.

O *rap* "Break U", de Boss AC, tem uma batida rock misturada a do *rap*, com a base se harmonizando à crítica pesada, tal qual a batida do rock. É cantado a três vozes: Valete, Boss AC e Olavo Bilac, os quais denominaremos, respectivamente, de 1° locutor, 2° locutor e 3° locutor. A alternância da interlocução não é meramente ilustrativa, pois parece ser uma proposta da canção, já que os locutores têm posicionamentos diferentes a partir do olhar que possuem em relação ao outro, o interlocutor. No entanto, não estamos defendendo com isso que a vida coincide com a arte ou vice-versa.

O refrão é cantado, em inglês, pelo 3° locutor que parece fazer um alerta na parte final do refrão: "I'm gonna break u/ I'm gonna take u down / I'm gonna make u stay awake 'till u open

3 O trecho foi retirado de entrevista que Foucault concedeu a Claudio Bojunga e Reinaldo Lobo, no ano de 1975. Consultado a 02.05.2013, em http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/01/11/uma-entrevista-com-michel-foucault-520469.asp.

your eyes”[4]. O refrão que permeia o discurso dos outros dois locutores, de alguma forma, corrobora com as ideias proferidas por estes. O uso da língua inglesa parece mais do que remeter a uma característica dos anos iniciais do *rap*, em Portugal, pois esse 3° locutor é uma voz social que tem certo distanciamento a ponto de ver aquilo que quem está no cotidiano apresentado não observa, porque justamente está imerso na rede das relações de poder.

O interlocutor desse *rap* é genérico: tanto o povo quanto os políticos, a igreja, entre outros: “Eles andam entre nós, parecem pessoas normais / Até batinas pretas escondem tarados sexuais”. Observa-se um olhar exotópico dos locutores em relação a seus interlocutores e um dos locutores em relação a si mesmo, já que se inclui também, pois usa o pronome “nós” e variações.

O 1° locutor não se inclui na sociedade que só faz mal e não se importa com os outros. Dirige-se a seu interlocutor com relativa intimidade, pois o chama de “mano” e/ou utiliza a segunda pessoa do singular (tu): “O mundo muda a cada gesto teu [...] O que é que há para sorrir quando meio mundo sangra, mano?”. Também parece ser uma espécie de porta-voz/ mensageiro da verdade: “Se tu visses o mundo através das palavras que eu te mostro”. A reivindicação que esse locutor solicita está centrada no outro, no seu interlocutor, no sentido de que este tem o poder de mudar as situações: “Tu tens o poder de ser a transmutação e a salvação / Não há revolução sem chegar a tua contribuição”. Esse interlocutor também pode ser considerado culpado pelos problemas, já que tem o poder do voto, por exemplo, em suas mãos: “Delegas poder a esses políticos, mas eles são camaleónicos, retóricos / Não representam as nossas massas anónimas, é óbvio / Eles representam corporações babilónicas, demónios / Que representam o lucro acima dos homens, é lógico”. O locutor também vê, nas atitudes positivas dos interlocutores, um exemplo a seguir, numa relação de reflexão e de refração dos interlocutores para com outros interlocutores e isso propicia a circularidade das relações de poder, via alteridade. Não podemos dizer com isso que é uma proposta de mudança de-baixo-para-cima[5], tendo em vista que o locutor e seus interlocutores parecem estar no mesmo nível, seja social e/ou econômico, mas é uma proposta de mudança entre os pares, entre pessoas que partilham algo em comum: “Muda tu o mundo porque todos nós somos Deus”.

O 2° locutor, cantando com uma voz desfigurada, inclui-se na crítica, tendo em vista os dêiticos usados, mas, inicialmente, interpela o interlocutor a escutá-lo: “Tás-me a ouvir mas será que me escutas? / Não questiono pessoas eu questiono condutas / Questiono esta nossa indiferença colectiva”. Ou seja, parecem partilhar responsabilidades. E acrescenta: “Temos alternativa enquanto tivermos voz activa”. Também este locutor propõe que uma mudança aconteça na base, numa relação dialógica e responsável, para depois ela atingir outros segmentos da sociedade, outras instâncias de poder. Mas o locutor não ameniza na crítica,

4 Tradução nossa: Vou te destruir, te levar às profundezas, te fazer ficar acordado até você abrir seus olhos.

5 As expressões “de-baixo-para-cima” e “de-cima-para-baixo” são empregadas por Santos (2001:15), no seguinte contexto: “O que eu denomino localismo globalizado e globalismo localizado são globalizações de-cima-para-baixo; cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade são globalizações de-baixo-para-cima”.

mesmo com seus pares: “Insensíveis à dor alheia / Não sentimos a fome dos outros porque a nossa barriga tá cheia”. Observa-se, assim, a divisão de classes e, consequentemente, as disputas internas de cada classe, bem como a entre diferentes classes: “E a verdade que nos impingem não foi escrita por quem sofre / Ela é escrita por quem tem a chave do cofre”. O locutor também vai se dirigir a quem faz mal a crianças, condenando esses interlocutores: “Quem faz mal a uma criança não merece o ar que respira”. E como alerta final diz: “Tu ouves mas não escutas, olhas mas não vês / Os outros somos nós e nós somos vocês”. Ou seja, é preciso deixar a atividade apenas sensorial de ouvir e partir para uma mais profunda, que é a escuta, não apenas individual, mas coletiva. Os locutores se completam ao longo da canção, já que propõem mudanças, pelo menos de atitude, de saída do *status quo*.

Assim, essa relação que se constrói entre locutores e seus interlocutores, via alteridade, faz movimentar as engrenagens das relações de poder, já que a estratégia usada pelos locutores tem como base a resistência e também a tomada de atitude e isso possibilita a circularidade das relações de poder, seja entre segmentos da sociedade que partilham algo em comum, seja entre diferentes estratos sociais.

Em “Não stresses”, dos Mind da Gap, o locutor se dirige a um interlocutor, um trabalhador: “Esta é pá quem tá fechado das nove as dezoito /A trabalhar por alguém que nem merece respeito”. Num primeiro momento, o locutor fala da rotina do trabalhador e do que este tem que aguentar para ficar no trabalho, quase sem tempo para a família, mas o locutor diz para o trabalhador não se deixar abater: “Não te deixes atingir ir abaixo sentir o fundo / Ou talvez nunca voltes desse mundo refundo”. No refrão, o locutor, que também se inclui, fala que, apesar das dificuldades, o(s) trabalhador(es) não deve(m) desanimar; não se estressar parece uma forma de resistir às dificuldades do cotidiano: “Não é só pá ti que eu falo, é pá toda a gente / Não stresses! Expulsa o negativo aí de dentro! Não é só por mim que eu falo é por todos nós / Não stresses! Junta-te à nossa voz com sentimento!”. Assim, o *rap* parece assumir um tom de autoajuda, já que o trabalhador tem que buscar forças em si mesmo para poder não sucumbir em meio ao cotidiano desgastante.

Num segundo momento, o locutor, ao mesmo tempo em que diz para o interlocutor aceitar as coisas como estão (“E de bom karma, portanto, dá um retiro à tua alma / E com calma, aprende a aceitar o que se passa / À tua volta, tudo tem uma razão de ser / Contrariar esse facto, só o torna mais exacto / Só complica a tua existência, só te atrasa o passo”), também diz para o trabalhador não ser passivo e se libertar do que lhe faz mal (“Sai antes do espaço que encerra o teu equilíbrio / Liberta-te de qualquer motivo para entrares em delírio”).

Por último, reforça a atitude positiva do trabalhador, a fim de que este não se estresse e não fique doente: “Pôr as coisas noutro ângulo, observar de outra perspectiva / É meio caminho andado para uma atitude mais positiva / Por sua vez é outro meio para chegar à harmonia / Acredita, porque a verdade está nos olhos de quem mira”.

Na base, ao fundo, ao longo de quase todo o *rap*, ouve-se uma voz fazendo backing vocal (dizendo uh, uh...), o que se harmoniza com a letra do *rap*; quando o foco é mais na mensagem, ouve-se mais a voz do *rapper* e menos "instrumentos". Quase ao final do *rap*, ouve-se "inspira, expira", o que reforça a ideia de relaxar e não se estressar.

O foco desse *rap* não é criticar a relação entre explorador e explorado, nem a reivindicação de direitos do trabalhador, como redução da carga horária de serviço e/ou mais qualidade no ambiente de trabalho, e sim os meios que o trabalhador pode se utilizar para "fugir" do estresse mesmo estando dentro dele. O locutor, ao se incluir na campanha do "não estresse", faz isso para conseguir a adesão do seu interlocutor e, consequentemente, mostrar que, muitas vezes, é pior ir para o embate, reforçando, de alguma maneira, o *status quo*, sendo preferível simplesmente ignorar as coisas ruins para não ficar doente, por exemplo. Assim, as relações de poder, de acordo com o que é abordado e reforçado ao longo do *rap*, acontecem num duplo papel que é esperado do trabalhador: de um lado, a resistência em se agarrar a algo para não sucumbir ao estresse; do outro, não resistir ao poder hegemônico, simplesmente deixar-se levar para não se estressar ainda mais, já que o mais importante é sua integridade física e mental. Assim, podemos notar que as ramificações do poder são microfísicas, em vez de se revelar apenas autoritárias e impositivas, já que estão presentes em diferentes segmentos sociais e essa opção do locutor de focar nas relações cotidianas mostra qual é o discurso que é dado a ver: as relações que se engendram no dia a dia, nas quais parece não haver um inimigo visível e nomeável.

No *rap* "Tem que ser guerreiro", de MV Bill, a base, com colagens que lembram trilhas de filmes de suspense e de guerra, dialoga com a letra, no sentido de que parece um relato de guerra, com muitas palavras e expressões desse campo semântico, como guerreiro, trincheira, disputa, linha de frente, entre outros: "Ei guerreiro, levante sua bandeira". No início desse *rap*, observa-se a repetição da expressão "Tem que ser": "Tem que ser guerreiro, estilo guerrilheiro, todo sofredor lutador que é brasileiro / tem que ser ligeiro forte puro e verdadeiro, a tropa só adota quem se arrisca por inteiro [...]". Assim, é preciso estar sempre pronto para a "batalha" da vida diária, que pode ter muitos momentos adversos, como em "Tem que ser maluco pra sobreviver com o resto que o resto do mundo deixou pra você", por isso é preciso "ser guerreiro" e ficar alerta, já que, pelo contexto, a repetição da expressão "Tem que ser", de certa forma, tem uma conotação de autoajuda, uma vez que pode indicar que ao "guerreiro" é preciso agarrar-se, aguentar-se, equilibrar-se, segurar-se para não cair diante das adversidades.

O locutor faz, entre outras, a seguinte reivindicação: "não pode ser o combate à pobreza / o combate tem que ser contra a concentração de riqueza / contra o enriquecimento ilícito, ganância humana em estado explícito". Parece que fica apenas no campo da reclamação por um direito, não propõe algo além, mas o fato de expressar uma opinião já é um primeiro passo, tendo em vista que se se combater os últimos, consequentemente, o primeiro também pode ser minimizado ou até mesmo resolvido. Nesse sentido, parece que é uma proposta que vem

de-baixo-para-cima, já que o locutor é uma voz da periferia que dá o tom do questionamento ao seu discurso. O refrão da canção reforça, ao mesmo tempo, o caráter reivindicativo, de proteção e de autoajuda: "só os guerreiros sobrevivem nessa selva marrom / conquistando a sinfonia que tá fora do tom". Para o locutor, as coisas não estão certas, os "guerreiros" não são tratados com dignidade, por isso é preciso "lutar" para sobreviver em meio à "selva marrom", a fim de que possam acertar/adequar "a sinfonia", ou seja, as suas vidas.

Como esse *rap* é não linear, no sentido de que há várias narrativas circulando, há também um interdiscurso com o que aconteceu ao cantor Wilson Simonal, na década de 1970, na época da ditadura militar brasileira: "[...] na sua trincheira, defenda sua moral / incomodando com a presença como fez o Simonal e tal". O cantor teve seu nome envolvido como delator do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social). Falecido em 2000, o seu julgamento só foi concluído em 2003, quando foi absolvido, sendo postumamente reconhecido, em julgamento simbólico, pela Comissão Nacional de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

Parece-nos que as relações de poder que emergem são as relacionadas à luta contra o poder hegemônico, tendo em vista que a crítica dá o tom da canção, mas também se percebe pelo viés de autoajuda que é necessário estar alerta, "ser guerreiro". Ou seja, é preciso estar em posição combativa e, muitas vezes, ser mais que guerreiro, pois é necessário ser "sempre guerrilheiro pra não sentirem pena", já que "a luz apaga, a porta fecha e nós não sai de cena".

O *rap* "A vida é desafio", dos Racionais MC's, é permeado pelo testemunho do *rapper* Afro-X, o qual denominaremos de segundo locutor, pois reforça as ideias contidas na canção, uma vez que ele relata como se envolveu com o crime, sua prisão, e por que as pessoas não devem fazê-lo, ou seja, não devem seguir o "seu exemplo" a fim de obter o que desejam facilmente, sem lutar. O outro locutor, o qual designaremos de primeiro locutor, aconselha o "truta"[6], mostrando que existem outros meios de se conseguir o que quer, dizendo, por exemplo, que "é necessário sempre acreditar que o sonho é possível, que o céu é o limite e você truta é imbatível". Dessa forma, cabe ao "truta" uma maneira de se autoajudar, tal como o segundo locutor, pois este diz que: "através do rap corri atrás do preju e pude realizar meu sonho". Ao fundo desse *rap*, pode ser ouvido um coro e, antes de o locutor falar os seguintes versos, há o ruído de tiros, exemplificando o quão a vida é um desafio, principalmente para quem vive nas "quebradas": "Conheci o paraíso e eu conheço o inferno" (Moreira, 2009).

O fato de esse *rap* ser permeado por um testemunho/relato e por um aconselhamento já se depreende que os locutores mostram dois lados bem distintos e com posições bem marcadas na sociedade: a divisão de classes e as implicações disso. Como se observam nestes versos: "Eu vejo o rico que teme perder a fortuna / Enquanto o mano desempregado, viciado se afunda / Falo do enfermo, falo do são, / falo da rua que pra esse loko mundão".

6 Designação para o companheiro/amigo-irmão (mano) que vive no mesmo local, na "quebrada", a periferia.

Nesse sentido, uma crítica geral a distintos interlocutores, sejam estes o "mano" da periferia, sejam outros segmentos da sociedade, emerge e dá o tom das relações de poder: "500 anos de Brasil e o Brasil aqui nada mudou [...] mundo moderno, as pessoas não se falam / ao contrário, se calam, / se pisam, se traem, se matam / embaralham as cartas da inveja e da traição". Assim, essas relações de poder se baseiam num duplo: o da resistência e o da liberdade. Estas podem ser observadas nas estratégias utilizadas pelos locutores ao conduzirem a narrativa, de modo a inverterem uma situação: de subjugado a porta-voz/conselheiro, como se percebe nestes versos: "o hoje é real / é a realidade que você pode interferir / as oportunidade de mudança tá no presente / não espere o futuro mudar sua vida / porque o futuro será a consequência do presente / parasita hoje / um coitado amanhã / corrida hoje / vitória amanhã / nunca esqueça disso". Parece ser uma relação que se estabelece entre pessoas da mesma base social e não de-cima-para-baixo, embora os locutores façam menção a se almejar ser de uma classe com mais poder econômico, mesmo que isso seja visto como um obstáculo ou num tom pessimista: "Acredito que o sonho de todo pobre é ser rico [...] / porque o sonho de vários na quebrada / é abrir um boteco / ser empresário não dá, / estudá nem pensar / tem que trapar ou ripar / pros irmãos sustentar".

Como se observou, as relações de poder manifestam-se de maneira diferente de acordo com o contexto histórico, social e cultural de cada locutor, mesmo dentro de um mesmo país, já que as vivências e a forma como cada locutor as refletem e as refratam também varia em face da interação que mantém com os distintos outros que constituem as narrativas nos/dos *raps*.

Os interlocutores, que podem assumir desde um aspecto humano, uma classe social a direitos e deveres, compõem a partitura que organiza a sinfonia, nem sempre harmônica, chamada sociedade.

Parece-nos, por fim, que mais do que reivindicar direitos e/ou fazer questionamentos, os locutores se valem de algo que nos é inerente: ter a palavra, fazer uso dela e o de responder ativa e responsavelmente à palavra de *outrem*.

Referências bibliográficas

Bakhtin, Mikhail (2003), *Estética de Criação Verbal*. Tradução Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Boss AC (2009), *Preto no branco*. Lisboa: Farol Editores. 1 CD.

Foucault, Michel (1995), "O sujeito e o poder", *in* Paul Rabinow; Hubert Dreyfus. *Michel Foucault*: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Universitária, 231-249.

Foucault, Michel (1997), *Microfísica do Poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal.

Foucault, Michel (2002), "Aula de 14 de janeiro de 1976", *in* Michel Foucault *Em defesa da*

sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 27-48.

Foucault, Michel (2004), "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", *in* Michel Foucault, *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 264-287.

Mind da Gap (2008). *Matéria Prima* (1997-2007), Norte Sul e Som Livre. 2 CDs.

Moreira, Tatiana Aparecida (2009), *A constituição da subjetividade em raps dos Racionais MC's*. 112 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

MV Bill (2010), *Causa e Efeito*. Rio de Janeiro: Chapa Preta e Universal Music. 1 CD.

Racionais MC's (2002), *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra Fonográfica. 2 CDs.

Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos.", *Contexto Internacional*, 23(1), 7-34.

Controle social e repressão penal da juventude pobre nos países emergentes

Alessandra Teixeira[1]
Fernando Salla[2]

Resumo

Este artigo pretende problematizar o complexo lugar social ocupado pelos jovens de baixa renda na sociedade brasileira e os contornos do controle social que tem sido a eles dirigido. Animadas pelas demandas sociais e midiáticas por maior punição aos adolescentes, que os associa diretamente ao fenômeno da violência urbana, as práticas de aprisionamento dirigidas a esses jovens crescem em proporção maior ao encarceramento adulto nos últimos anos, pese a criminalidade juvenil ascender a um ritmo mais lento, e os delitos registrados não apresentarem gravidade acentuada. Diante de tal paradoxo, este artigo propõe um itinerário histórico junto ao processo social brasileiro, sugerindo a continuidade de práticas longínquas de violência institucional e segregação social através dos aparatos repressivos, encontrando na incompletude da experiência democrática, as razões dessa permanência.

Palavras-chave: jovens, prisão, violência, desigualdade social, punição

Abstract

This article aims to discuss the complex social position occupied by low-income youth in Brazilian society and the aspects of social control that directed to them. Animated by the social and media demands for greater punishment for young people, which links directly to the phenomenon of urban violence, imprisonment practices targeting these young people grow up in greater proportion to adult imprisonment in recent years, despite the youth crime amount to a more pace slow, and the registered offenses do not present strong gravity. Faced with this paradox, this article proposes a historical overview on Brazilian social process, suggesting the continuity of long-term practices of institutional violence and social segregation through the repressive apparatus, finding the incompleteness of democratic experience, reasons for that presence.

Keywords: young, imprisonment, violence, social inequality, punishment

1 Pós-doutoranda em sociologia pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (UNESP). Pesquisadora do Observatório de Segurança Pública/UNESP. Advogada.

2 Pesquisador do Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo (NEV-USP) e professor do Mestrado Profissional Adolescente em Conflito com a Lei (UNIAN).

Introdução

Ao longo dos últimos dez anos, o Brasil apresentou um extraordinário crescimento econômico. O Produto Interno Bruto *per capta* (PIB) saltou de R$ 12.769,00, em 2006, para R$ 22.402,00, em 2012[3]. Houve também uma considerável melhora na distribuição da renda, embora ainda se mantenha forte a desigualdade social no país. O coeficiente de GINI, que era de 0,600 em 1998, baixou para 0,543 em 2009. [4] Impressionante foi a redução do número de pessoas que vivia na condição de extrema pobreza que declinou de 25 milhões, em 2001, para 13 milhões em 2009, por conta da estabilidade econômica e sobretudo em razão das políticas de transferência de renda [especialmente através do Programa Bolsa-família]. No entanto, esses avanços econômicos e sociais convivem com crônicos desafios como, por exemplo, a criminalidade e a violência sob a forma de homicídios que alcança sobretudo a população jovem e pobre do país. O Brasil vem mantendo nos últimos anos cerca de 50 mil homicídios por ano, com uma taxa que varia entre 25 e 29 ocorrências por 100 mil habitantes. Embora cidades como São Paulo, com cerca de 10 milhões de habitantes, tenham apresentado redução nos números de homicídio, nos últimos dez anos, houve um extraordinário crescimento desse tipo de ocorrência por cidades e regiões que foram diretamente atingidas pelas melhorias na distribuição de renda, como é o caso principalmente da região Nordeste. Enquanto no Brasil o número de mortes por homicídio variou, de 2000 a 2011 em cerca de 10% (de 45.360 para 52.198 ocorrências), em alguns estados do Nordeste a variação nesse período foi muito acentuada, como, por exemplo, no Maranhão cujo salto foi de 350 ocorrências em 2000 para 1591 em 2011; igualmente no estado da Bahia, as ocorrências em 2000 eram 1.242 e atingiram, em 2011, 5.464 casos; ou ainda o estado do Rio Grande do Norte que no mesmo período teve a variação de 257 para 1054 casos.[5]

Os casos de roubo e furto, bem como os de tráfico de drogas, têm sido os responsáveis pelo acentuado crescimento da população encarcerada. Em julho de 2013, o Brasil chegava a cerca de 575 mil presos. Em termos absolutos, a população encarcerada colocava o Brasil na quarta colocação em relação aos demais países do mundo atrás dos Estados Unidos (2.266.832 presos), China (1.650.000) e Rússia (747.100).[6] Em 2000, a população encarcerada no Brasil era da ordem de 232.755 (taxa de 134 presos por 100 mil habitantes), o que mostra que no espaço dessa década ela praticamente dobrou.[7]

Esse paradoxo da realidade brasileira contemporânea – entre a redução da desigualdade econômica e o aumento da violência – não tem sido tratado no debate público como desafio para a construção de uma sociedade mais justa e democrática. Pelo contrário, tem servido

3 http://brasilemsintese.ibge.gov.br/contas-nacionais/pib-per-capita. Em euros, esses valores correspondem a cerca de 4.250 e 7.400 respectivamente.

4 Esse coeficiente mede o grau de concentração de uma distribuição de renda, cujo valor varia de zero (perfeita igualdade) até um (a desigualdade máxima). Ver http://www.ipeadata.gov.br/

5 http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sim/cnv/ext10uf.def - acesso em 2 de maio de 2014.

6 http://www.prisonstudies.org/info/worldbrief/wpb_stats.php

7 Departamento Penitenciário Nacional, Sistema Integrado de Informações Penitenciárias – InfoPen, www.mj.gov.br.

para ampliar as demandas das elites e das classes médias por mais repressão aos crimes ditos de rua, mais associados às camadas mais pobres da população. Sob a alegação de que o medo toma conta da vida nas cidades, de que a insegurança é geral, as intervenções do poder público na área da segurança têm sido pouco democráticas e cada vez mais militarizadas, não sendo raras as vezes que se recorre às estratégias de guerra [inclusive com blindados] para ocupação de bairros pobres para sua "pacificação", como vem ocorrendo, por exemplo, no Rio de Janeiro, com a "tomada" dos morros pelas unidades de polícia pacificadora [UPP].

Tal paradoxo fica ainda mais aprofundado quando se considera que o encarceramento é uma poderosa ferramenta de conservação das desigualdades sociais, uma vez que recai preferencialmente sobre camadas pobres, racialmente discriminadas, fragilizadas pela condição de existência. Os efeitos materiais e simbólicos do encarceramento sobre os próprios indivíduos presos, sobre suas trajetórias futuras, sobre as suas famílias tendem muito mais a radicalizar a reprodução das desigualdades sociais do que favorecer a superação das condições que motivaram a inserção daqueles indivíduos no mundo do crime (Western, 2014).

A violência produzida pelas agências do Estado se expressa, no Brasil, na continuidade das execuções sumárias de supostos criminosos [geralmente com o mesmo perfil dos encarcerados] pelas forças policiais, sem que internamente às corporações tais ações sejam moralmente repreendidas ou efetivamente punidas do ponto de vista legal. Amplos setores da sociedade brasileira hipotecam apoio a esse tipo de intervenção policial nas operações de repressão sempre rotuladas de guerra ao crime, como que para legitimar o extermínio do "inimigo". Proliferam também demandas por mais controle social que se expressam tanto nas propostas de legislação mais severa de enfrentamento ao crime e de punição aos criminosos, como também na adoção de disposições de restrição à circulação de adolescentes à noite ou de policialização de condutas de um modo geral.

Integram, ainda, o cenário desse paradoxo a questão do lugar dos jovens tanto na estrutura demográfica como no mercado formal. Crianças, adolescentes e jovens até 19 anos, no Brasil, ainda representam parte substantiva da população, cerca de 63 milhões, ou seja, em torno de 30% de uma população geral de 190 milhões. Mas é interessante notar que em 1980 essa população abaixo de 19 anos correspondia a cerca de 50% da população [59 milhões para população geral de 120 milhões].[8] Embora venha ocorrendo um recuo na participação da população jovem no conjunto da sociedade brasileira nas últimas décadas, a recomposição da estrutura produtiva no mesmo período afetou o número de empregos, sendo milhares de postos de trabalho eliminados pelos avanços tecnológicos ou pela chamada reestruturação produtiva. De todo modo, os jovens que buscam sua inserção no mercado de trabalho têm sido os mais afetados por esse cenário. Relatório da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 2013, apontava cerca de 73,4 milhões de jovens [de 15 a 24 anos] no mundo em

8 www.ibge.gov.br.

situação de desemprego, sendo 3,5 milhões a mais que em 2007.[9] Embora países como o Brasil tenham apresentado um cenário um tanto favorável à absorção de jovens no mercado formal de trabalho, a OIT tem mostrado que a participação dos jovens na força de trabalho tem sido cada vez menor. No caso do Brasil, os jovens entre 15 e 24 anos de idade representariam algo em torno de 49% do desemprego no Brasil. Seriam cerca de 3,3 milhões de jovens nessa faixa etária para cerca de 6,9 milhões de trabalhadores desempregados.[10]

Há que se discutir, portanto, as razões e os efeitos da intensificação das demandas sociais por maior punição aos adolescentes presentes em sociedades como a brasileira, que têm apresentado um forte processo de crescimento econômico, conseguido algum sucesso na redução dos níveis de desigualdade social, mas que ao mesmo tempo têm revelado um aumento da conflitualidade social e do crime em meio a uma radicalização dos processos de urbanização e a uma recomposição dos atores políticos e respectivas agendas de reivindicação.

Aos adolescentes tem sido atribuído, no imaginário social, uma espécie de equivalência ao fenômeno da violência urbana e seu crescimento. Tais percepções sociais são em muito forjadas e manipuladas pelo discurso midiático, fazendo incidir sobre os jovens de baixa renda renovados mecanismos de controle e tratamento repressivo cada vez mais severos. O Estatuto da Criança e do Adolescente de 1990, criado na lógica da doutrina da proteção integral a esses sujeitos, dispõe também sobre a forma de lidar com aqueles que cometem infrações. São previstas medidas socioeducativas [prestação de serviço à comunidade, liberdade assistida, internação] que, embora tenham sido sistematicamente aplicadas pela Justiça da Infância e Juventude, não são vistas por amplos setores da sociedade e mesmo por operadores do sistema de justiça criminal como mecanismos suficientes para aplacar a delinquência juvenil e impor severidade às punições para os jovens. O fato é que as infrações praticadas pelos adolescentes não são necessariamente graves, como veremos adiante, mas são hiperdimensionadas e valorizadas no debate público para justificar a adoção de maior severidade no trato dos adolescentes infratores.

Essa problemática implica certamente uma abordagem que vai além de uma equação entre os adolescentes que infringem a lei e as reações cada vez mais intransigentes e desejosas de punição que são elaboradas na sociedade. Imperativo se discutir como, nas últimas décadas, o protagonismo social e político dos jovens, especificamente daqueles das periferias urbanas, na sua maioria pobres, afrodescendentes, vem sendo composto por um complexo conjunto de caminhos que envolve as perspectivas de inserção no mercado formal de trabalho, as oportunidades forjadas pelas economias ilegais, as formas de sociabilidade e de expressão cultural que mesclam um variado repertório de modelos locais e globais; as experiências de luta por reconhecimento e por direitos.

Não é possível perder de vista, ainda, as formas disciplinadoras as mais contemporâneas que o

9 http://www.oit.org.br/sites/default/files/topic/gender/doc/jovensmai2013resesp_1021.pdf
10 Entrevista com Márcio Pochmann http://www.educacional.com.br/entrevistas/entrevista0027.asp

consumo vem exercendo junto a esses jovens, ocupando por ventura o espaço de expressões mais contestadoras de outrora. Assim, as imagens conservadoras que são ostentadas através do movimento de jovens da periferia em São Paulo denominado *funk ostentação*[11], centradas na hipervalorização e aspiração ao consumo de luxo, suscitam na verdade um exaustivo disciplinamento corporal. Nesse sentido, há uma ordem de argumentação a partir das reflexões do antropólogo Arjun Appadurai (2005) que sugere que o consumo tem ocupado um lugar fundamental nas sociedades pós-industriais. Trata-se de pensar que o adestramento dos indivíduos, a disciplina dos corpos, se constrói agora nesse lócus, e não mais na esfera da produção como outrora. É sobre a "estética do efêmero", ou seja, o desejo permanente de "novas mercadorias", que se apoia esse disciplinamento.

Tal centralidade que o consumo ganha na contemporaneidade torna-se ainda mais estruturante em sociedades como a brasileira, que tem presenciado uma melhoria geral da renda, com uma forte incorporação de amplas camadas sociais antes desprovidas de renda para a participação mais incisiva no mercado consumidor. No entanto, essa ligeira equalização nas profundas desigualdades sociais tem se limitado aos contornos do mercado e não tem redefinido as formas preconceituosas e excludentes que a sociedade brasileira produziu ao longo de sua história. Temos como hipótese que as relações de consumo, as expectativas de futuro como consumidores, têm sido estruturantes na conformação das percepções e sentimentos que orientam esse protagonismo dos jovens.

São linhas de reflexão, assim, que sugerem um complexo quadro a partir do qual podemos descrever e problematizar o lugar ocupado pelos jovens de baixa renda na sociedade brasileira e os contornos do controle social que tem sido a eles dirigido.

E é sobre uma dimensão desse lugar social, tomada aqui a partir da atuação desses jovens em mercados ilegais no Estado de São Paulo, e das formas mais acintosas de controle a eles dirigidas, representadas pela prisão, que nossa reflexão estará dirigida a partir de então, tendo como referência os dados empíricos que retratam a participação de jovens no crime urbano e sua repressão.

Participação de adolescentes nos crimes urbanos em São Paulo e sua prisionalização

Os dados apresentados a seguir referem-se a apreensões provisórias de adolescentes no Estado e na cidade de São Paulo, bem como aos crimes cometidos por esses jovens também na capital paulista. Referidas informações serão ainda confrontadas com os dados criminais sobre adultos, possibilitando aferir a real representação de adolescentes no conjunto da criminalidade, testando ainda as hipóteses de sua maior ou menor punitividade.

O Estado de São Paulo, além de ser o mais rico e urbanizado da federação, abriga também a

11 Trata-se de um estilo de música que surge em São Paulo no final dos anos 2000 e que exalta o dinheiro, os carros, motos, bebidas e outros objetos desejáveis de consumo.

maior população prisional [190.118 presos em 2012] e o maior contingente de adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa [9.685 em abril de 2014] no país, em números absolutos.

A cidade de São Paulo, por seu turno, sendo a mais rica e populosa do país, ingressou, nas últimas décadas, nos circuitos da globalização, como ponto estratégico nas dinâmicas econômicas transnacionais, organizadas a partir do Norte hegemônico. Na esteira de sua representação como "megacidade" do Sul Global, é certo que ostenta, ao lado dos pungentes fluxos de riqueza que a atravessam, também todas as "metonímias do subdesenvolvimento": pobreza, desigualdade, informalidade urbana e violência (Roy, 2011).

Entre o fluxo da riqueza e as metonímias do subdesenvolvimento, repercutem e se cristalizam as economias criminais urbanas, que mobilizam a mão de obra avulsa e desarticulada dessas metrópoles, em mercados que alternam o comércio de mercadorias roubadas, contrabandeadas e pirateadas, e o tráfico de drogas em sua dimensão varejista. E é sobre esse cenário que atuam jovens adultos e adolescentes pobres, esses últimos de modo ainda mais precário e desarticulado em tais economias ilegais, operando também as forças policiais na gestão cotidiana desses ilegalismos, prendendo massivamente os mais avulsos, sem contudo jamais afrontar os mecanismos de reprodução desses mercados (Teixeira, 2012).

Prisões e apreensões Estado SP	2010	2011	2012
Adultos presos em flagrante	97.847	104.558	114.986
Adultos presos por mandado	45.571	48.508	46.711
Adolescentes apreendidos em flagrante por crimes com violência (art. 173 ECA)	8.311	10.390	12.392
Adolescentes apreendidos em flagrante por crimes sem violência	10.861	12.518	15.016
Adolescentes apreendidos por mandado	1.954	2.420	2.812

Tabela 1 – Prisões e apreensões em flagrante e por mandado (adultos e adolescentes), Estado de São Paulo 2010-2012.
Fonte:Secretaria de Segurança Pública (SSP/SP)

Os dados da Tabela 1 mostram que em relação ao total de prisões em flagrante e por mandado de adultos, as apreensões em flagrante e por mandado de adolescentes equivalem a 18,6%. Ou seja, tomando como referência o ano de 2012, enquanto no Estado de São Paulo o total de prisões de adultos foi da ordem de 161.697, as apreensões de adolescentes totalizaram 30.222.

Quando se compara a variação das prisões **em flagrante** de adultos com as apreensões **em flagrante** de adolescentes no período de 2010 a 2012, vemos que o aumento das apreensões dos jovens, que foi de **42%**, representa mais que o dobro do que aquele registrado nas prisões

de adultos, que ficou em 17%.

Prisões e apreensões Capital	2010	2011	2012
Adultos presos em flagrante	27.371	29.023	31.785
Adultos presos por mandado	8.302	8.034	6.564
Adolescentes apreendidos em flagrante por crimes com violência (art. 173 ECA)	2.772	3.263	3.604
Adolescentes apreendidos em flagrante por crimes sem violência	2.177	2.125	2.549
Adolescentes apreendidos por mandado	289	232	234

Tabela 2 – Prisões e apreensões em flagrante (adultos e adolescentes), São Paulo, Capital, 2010-2012. Fonte: Secretaria de Segurança Pública SSP/SP

Quando se analisam as prisões de adultos e apreensões de adolescentes, em flagrante e por mandado, apenas na Capital, nota-se que as detenções de adultos totalizam 38.349 e a de adolescentes 6.387, equivalendo as apreensões de jovens a 16% das prisões de adultos, percentual ligeiramente inferior ao observado no Estado [18,6%]. Já em relação à variação de prisões e apreensões em flagrante, enquanto os flagrantes de adultos aumentaram em **7**% entre 2010 e 2012, as apreensões de adolescentes, nessa mesma modalidade, elevaram-se **24**%, mais que o triplo do aumento da proporção de aumento dos adultos. Assim, embora observemos um crescimento das prisões e apreensões consideravelmente menor na Capital em relação ao Interior do Estado [onde o aumento foi de 17% e 42%, respectivamente], também na cidade de São Paulo o crescimento do encarceramento provisório foi sensivelmente maior para os adolescentes. Esse dado é bastante indicativo da crescente representação que as detenções de adolescentes tendem a desempenhar nas práticas de encarceramento [sobretudo provisório] no Estado de São Paulo. A hipótese de que esse crescimento mais destacado poderia estar referendado por um proporcional aumento do envolvimento dos jovens com o crime nesse período será testada na tabela seguinte.

	Capital					
	2010		2011		2012	
Ocorrências criminais por autor	**Nº Abs.**	**%**	**Nº Abs.**	**%**	**Nº Abs.**	**%**
Ocorrências envolvendo adultos e não identificados	630.733	97,8	708.936	98,1	777.279	97.9
Ocorrências envolvendo adolescentes	14.189	2,2	13.546	1,9	17.170	2,1
Total de ocorrências e termos circunstanciados lavrados Polícia Civil (**adultos, adolescentes e não identificados**)	644.922	100	722.482	100	794.449	100

Tabela 3– Total de ocorrências criminais adultos e adolescentes e não identificados/ Capital – 2010-2012. Fonte: Secretaria de Segurança Pública - SSP/SP e Justiça Especial da Infância e Juventude da Capital JEIJ

Os dados da tabela acima demonstram que as ocorrências registradas de adultos e adolescentes aumentaram praticamente na mesma proporção entre 2010 e 2012 (23% no caso dos adultos e 20% no dos adolescentes), permitindo visualizar um incremento no controle e na punitividade de adolescentes, que não encontra uma correspondência estrita com seu envolvimento criminal, oficialmente registrado.

Natureza	2010		2011		2012	
	Ato Infra-cional	Ocorrências Criminais	Ato Infra-cional	Ocorrências Criminais	Ato Infra-cional	Ocorrências Criminais
Estupro	6,09	93,91	7,49	92,51	8,41	91,59
Extorsão Mediante Seques-tro	1,83	98,17	0,00	100,00	0,00	100,00
Furto – Outros	0,52	99,48	0,42	99,58	0,42	99,58
Furto de Carga	2,48	97,52	0,62	99,38	1,22	98,78
Furto de Veículo	0,33	99,67	0,33	99,67	0,44	99,56
Homicídio Doloso	0,33	99,67	0,49	99,51	0,45	99,55
Latrocínio	2,63	97,37	2,20	97,80	2,97	97,03
Lesão Corporal Culposa – Outras	0,93	99,07	0,99	99,01	1,36	98,64
Lesão Corporal Dolosa	3,67	96,33	3,74	96,26	4,31	95,69
Nº de Vítimas em Homicídio Doloso	0,32	99,68	0,47	99,53	0,41	99,59
Nº de Vítimas em Latrocínio	2,63	97,37	2,13	97,87	2,91	97,09
Porte de Arma	12,24	87,76	12,32	87,68	13,19	86,81
Porte de Entorpecentes	16,26	83,74	17,72	82,28	17,89	82,11
Roubo – Outros	1,00	99,00	0,88	99,12	0,91	99,09
Roubo a Banco	0,71	99,29	0,00	100,00	0,00	100,00
Roubo de Carga	0,00	100,00	0,47	99,53	0,30	99,70
Roubo de Veículo	1,09	98,91	1,48	98,52	1,87	98,13
Tentativa de Homicídio	1,54	98,46	1,59	98,41	2,92	97,08
Tráfico de Entorpecentes	23,22	76,78	25,23	74,77	26,04	73,96

Tabela 4 - Percentual de Atos Infracionais e Ocorrências Criminais Registradas, por Tipo de Natureza, Capital de São Paulo, 2010 a 2012. Fonte: Secretaria de Estado da Segurança Pública – SSP. Resolução SSP 160/01. Nota: Dados obtidos em março de 2014.

O que chama a atenção nos dados da tabela acima é que os atos infracionais, aqueles cometidos por adolescentes, ocupam um lugar discreto quando comparados aos crimes praticados por adultos, na maioria das ocorrências policiais. A participação mais expressiva de adolescentes nas ocorrências se dá no tráfico de entorpecentes [23,22%, 25,23% e 26,04%] e numa escala crescente. É certo que os adolescentes são, com mais frequência, apreendidos porque ocupam uma posição subalterna na organização dessa economia ilegal e geralmente são os elos mais frágeis, não dispondo de recursos materiais suficientes para as negociações com os agentes da repressão para evitar a sua apreensão. Mesmo assim, parece haver uma acentuada seletividade dos órgãos de repressão aos adolescentes em torno desse crime, aspecto que merece ser investigado mais amiúde em pesquisas futuras.

De todo o modo, o dado comparativo entre da criminalidade adulta e juvenil é fundamental, pois permite confrontar as representações sobre um eventual protagonismo da criminalidade juvenil no cenário das práticas ilegais na cidade. Ele permite revelar ainda a discrepância entre a baixíssima proporção das ocorrências criminais cometidas por adolescentes nos principais crimes que ensejam as prisões (roubo e furto) e os destacados percentuais de apreensão de jovens na cidade.

	2010		2011		2012	
Crimes	**Nº abs.**	**%**	**Nº abs.**	**%**	**Nº abs.**	**%**
Roubo	2.756	19,4%	2.949	21,7%	3.459	20,1%
Tráfico de drogas	1.913	13,4%	2.222	16,4%	2.736	15,9%
Furto	1.508	10,6%	1.585	11,7%	1.568	8,7%
Trânsito	1.385	9,7%	1.811	13,3%	1.575	9,1%
Lesões corporais	1.048	7,3%	1.343	9,9%	1.352	7,8%
Receptação	851	5,9%	1.011	7,4%	1.271	7,4%
Crimes ref. ao Estatuto do Desarmamento	390	2,7%	391	2,8%	369	2,1%
Uso de drogas	259	1,8%	307	2,2%	305	1,7%
Estupro	119	0,8%	170	1,2%	259	1,5%
Homicídio	52	0,3%	60	0,4%	64	0,3%
Latrocínio	11	0,07%	20	0,1%	19	0,1%
Outros	3.897	27,4%	1.677	12,3%	4.193	24,4%
Total	**14.189**	**100%**	**13.546**	**100%**	**17.170**	**100%**

Tabela 5 – Distribuição das ocorrências envolvendo adolescentes segundo tipo penal, 2010-2012. Fonte: Justiça Especial da Infância e Juventude da Capital – JEIJ.

Ao mesmo tempo, como se depreende da tabela acima, constata-se que os crimes registrados envolvendo adolescentes não diferem substancialmente das condutas criminais apresentadas nas ocorrências criminais em geral na Capital, em espécie e número, o que relativiza uma premissa que tantas vezes é propagada por setores da sociedade e repercute fortemente no senso comum, de que os adolescentes cometem crimes mais graves que os adultos e em número maior.

Em suma, esses dados ilustram a contradição presente no Brasil, o paradoxo entre a dimensão efetiva da participação dos jovens no universo das infrações no Estado de São

Paulo e as demandas punitivas e práticas repressivas que se transformam em apreensões desses jovens, sistematicamente apontados como responsáveis pela violência urbana e pela insegurança na vida das cidades.

Revendo os itinerários

O quadro da presença de adolescentes na criminalidade urbana contemporânea, descrito e analisado acima, sugere que têm sido mais severas as respostas em favor do controle e da punição daqueles sujeitos. Embora possamos fazer um exercício de explicação das motivações presentes para essa tendência, seguindo os principais argumentos de David Garland (2008), por exemplo, em torno de uma cultura punitiva que emerge desde os anos 1970, é possível também buscar algumas matrizes históricas e processos sociais presentes no Brasil, de mais longo prazo, que auxiliam em tal explicação.

Isso significa olhar a combinação de dinâmicas locais que se formaram na sociedade brasileira nos quadros da internacionalização mesma do capitalismo e os hibridismos políticos, sociais e econômicos daí resultantes. Os mecanismos de controle social, especialmente os aparatos do sistema de justiça criminal, desempenharam historicamente papel relevante nessa conformação das estruturas sociais internas, locais, aos fluxos econômicos de acumulação de riqueza de âmbito global.

Fundamental, portanto, é entender como aspectos relevantes na formação mesma de um sistema capitalista mundial interferiram nos arranjos estatais nas áreas periféricas do sistema, em particular aquelas dinâmicas voltadas para o controle social e para a produção da ordem. Esse caminho pode tornar inteligível o ambiente contemporâneo que expressa demandas punitivas cada vez mais severas para segmentos sociais como os adolescentes que conflitam com a lei.

Um primeiro ponto a destacar é que o Brasil apresenta uma sociedade fortemente hierarquizada com profundas assimetrias sociais que historicamente obstruíram tanto a organização de formas de vida fundadas em princípios de igualdade como impediram a consolidação de estruturas jurídicas que universalizassem tais princípios. Desde a sua condição de colônia, do século XVI até o século XVIII, e mesmo depois de emancipado [a partir de 1822], o país construiu um sistema de classes sociais – indígenas e negros africanos submetidos à escravidão, elites brancas – que erigiu como traços marcantes a exploração e a violência. Mesmo quando entra em cena o período republicano [a partir de 1889] com fortes limitações se instala um sistema político democrático, igualitário. A condição de marginalização da vida social de ex-escravos, promovida pelas elites republicanas logo após a abolição da escravidão em 1888, constitui-se um exemplo que se reproduziu ao longo da história brasileira. Até os dias de hoje, diversos indicadores sociais revelam a expressiva participação de afrodescendentes [sobretudo jovens] como as principais vítimas de homicídios, ostentando as menores participações na renda nacional, apresentando baixa

escolaridade e os maiores índices de desemprego.

A formação de uma classe operária no início do século XX e a emergência de classes médias urbanas mais diversificadas provocaram alguns avanços nas estruturas jurídico-políticas [legislação trabalhista, voto universal, por exemplo] mas não resultaram numa efetivação dos direitos de cidadania. Mesmo quando houve um impulso modernizante na sociedade brasileira, a partir dos anos 1950, com a urbanização que acompanha o processo de industrialização, ampliando a classe operária e redefinindo as relações sociais no campo, o controle e a repressão dirigidos às classes populares não se arrefeceram. Em verdade, as demandas das elites por repressão e controle social passaram a se expressar não apenas em formulações ideológicas – como as que vinculavam qualquer luta por direitos como reivindicações de natureza "comunista", tão próprias do momento de Guerra Fria –, mas em aparatos concretos como as delegacias de ordem política e social que eram os principais executores de prisões de líderes sindicais e líderes camponeses.

É interessante notar que datam do final dos anos 1950 as notícias de surgimento no Rio de Janeiro do primeiro "esquadrão da morte", grupo integrado basicamente por policiais civis que eliminavam criminosos comuns nas regiões pobres da cidade. Tais práticas de execução extrajudicial, com a participação direta de membros das polícias, se prolongam até os dias de hoje! Há mais de 50 anos se constata o aval de alguns setores da sociedade a essas práticas e, ainda, o silêncio ou a omissão de diversos órgãos encarregados de fiscalizar as instituições policiais e de processar os responsáveis por essas ilegalidades. As vítimas são jovens, afrodescendentes, pobres, moradores de áreas periféricas, praticantes, em geral, de crimes de rua e, desde os anos 1990, envolvidos com o comércio varejista de drogas ilícitas.

Não é possível desvincular o desenho do aparato repressivo e seus alvos privilegiados no Brasil, desde os anos 1960, das pressões que as economias dos países desenvolvidos fizeram no sentido de abortar qualquer perspectiva de um capitalismo mais autônomo que marca a história dos anos 1950 e 1960 na América Latina. Os golpes militares que se fazem presentes no continente ajustaram as economias locais a essas demandas de expansão das economias capitalistas mais avançadas. Assim, no Brasil, com o regime autoritário instituído após o golpe militar de 1964, paralelamente à brutal e rotineira violência dos aparatos repressivos "criminosos comuns" por meio de execuções, prisões ilegais, tortura, também passaram a ser alvo dessa violência os líderes sindicais e de movimentos sociais e estudantis além de dissidentes políticos das elites.

A partir de 1964, a inserção da estrutura social local à dinâmica do sistema capitalista mundial ficou assegurada, por exemplo, pelas principais reformas econômicas que foram implementadas [liberação das remessas de lucros, fim da estabilidade do trabalhador, restrição ao direito de greve]. Ao mesmo tempo, ocorria um drástico alinhamento político do país ao bloco anticomunista.

As políticas de segurança pública desenvolvidas entre os anos 50 e final dos anos 70 vão

refletir as disputas ideológicas travadas na polarização dos blocos capitalista e comunista, e oscilar entre as posições políticas dos grupos locais, mesmo empresariais, que lutavam por uma inserção no sistema econômico mundial de forma restrita. É em função disso que os sistemas penais conservaram forte acento na concepção liberal de aplicação da pena de prisão como reparadora do dano e na expectativa de reintegração dos criminosos à sociedade. Uma política de conteúdo eminentemente repressivo poderia ser identificada com o 'totalitarismo' dos países do bloco soviético de sorte que ainda se mantinha uma política penal marcada pela percepção de que o Estado deveria assegurar os postulados essenciais da agenda liberal, como as liberdades e garantias individuais, e uma vez quebrado o contrato prover a justa retribuição ao infrator nos moldes de um respeito à dignidade humana e de busca de sua recondução ao convívio social.

Mesmo com o regime militar e com o aparato policial ainda operando no padrão dos "capitães do mato"[12] e de serem impostas às camadas populares severas restrições na garantia de seus direitos civis fundamentais, parte das elites locais ainda mantinha uma certa indignação com as ilegalidades dos agentes do Estado e mesmo com as condições precárias e desumanas que podiam apresentar as prisões e outras instituições de encarceramento. E foi em função da sustentação dessa percepção que se manteve a diretriz das políticas penais e se implementaram ações que procuravam reduzir as penúrias da população internada nas prisões e nos manicômios. E é isso que explica a produção da Lei de Execução Penal ainda em meio à ditadura, mas aprovada em 1984, já no curso da democratização.

A década de 1970 trouxe modificações graduais, mas profundas, nas economias e nos arranjos estatais até então existentes. Globalização, mundialização, neoliberalismo, Estado mínimo, enfim, o fato é que o impacto que tais mudanças provocaram nas formações socioeconômicas "periféricas" foi muito diferente do ocorrido em sociedades com economias estáveis e Estados bem consolidados. Mal havia se organizado, no Brasil, o Estado como gerador e distribuidor de proteções sociais para as populações alcançadas por um forte avanço do capitalismo e se ergue a bandeira de um Estado mínimo. Mal se consolidaram no país as garantias trabalhista se já se começa a colocar a questão da desregulamentação do trabalho, a flexibilização de leis que haviam sido conquistadas nas décadas anteriores. A pauta neoliberal chegava ao Brasil ainda sob o regime autoritário. E coincidem cronologicamente os avanços dessa pauta neoliberal com a transição para o regime democrático.

Se nos países desenvolvidos essa agenda acabou provocando um contingente crônico de desempregados e conflitos sociais na tentativa de preservar as proteções construídas ao longo de décadas, em países como o Brasil os patamares de pobreza e desigualdade social se acentuaram a partir dos anos 1980. Os conflitos sociais se aprofundam na medida em que a economia foi se ajustando aos novos ritmos da globalização. A criminalidade urbana, que já vinha sendo alvo de inquietação política e ação repressiva severa nos anos 1970,

12 A expressão se refere aos homens que, durante a escravidão e principalmente no período colonial, caçavam escravos fugitivos a mando dos grandes proprietários de terras.

aumenta na década seguinte. É exatamente nesse momento que o país vive a efervescência dos movimentos sociais, a luta pelo fim do regime militar, e crescem também as práticas de violência policial e institucional. Criminosos, pessoas presas, jovens em conflito com a lei não serão incorporados a esse novo pacto, não serão reconhecidos de fato como sujeitos de direitos. Uma inconsistência crônica desde então acompanha a vida democrática na qual não se superam os obstáculos para que um arranjo das instituições e de suas práticas assegure a efetivação de direitos para as camadas miseráveis da população, mas sobretudo para esses segmentos – sobretudo os jovens em conflito com a lei – para os quais não se reconhece o estatuto de sujeitos de direitos. Para eles, reserva-se a repressão, a violência arbitrária, a tortura e as execuções sumárias.

Diversos autores como Teresa Caldeira (2000), Jessé de Souza (2003), José Murilo de Carvalho (2001), Wanderley Guilherme dos Santos (1994) apontaram as dificuldades de uma configuração, em termos clássicos, da democracia no Brasil, desde a década de 1980, com o fim do regime militar. Os principais traços da história política e social brasileira foram denominados por esses autores por meio de conceitos como "democracia disjuntiva", "cidadania regulada", "subcidadania", expressando um projeto político puramente formal e uma agenda de direitos "incompleta".

Embora essas características tenham desdobramentos fundamentais em outras dimensões da vida social brasileira, como a reprodução das desigualdades sociais, no âmbito das instituições de controle social as consequências desse arranjo democrático apontam para a reprodução de padrões repressivos extralegais no âmbito das polícias, manutenção de instituições de confinamento em condições completamente avessas aos quesitos legais, práticas de tortura por parte de agentes públicos e fragilidade dos mecanismos de *accountability.*

Na esteira da mundialização emergem as cidades globais (Sassen, 2010) que evidenciam os espetáculos de riquezas, consumismo, privilégios (Harvey, 2014) ao lado dos oceanos de favelas. A gestão urbana desses abismos recorre cada vez mais a novas formas de controle social, que usam tanto dispositivos administrativos [voltados, por exemplo, para a ocupação territorial para moradia ou para atividades econômicas] como também a repressão policial e o encarceramento como uma de suas principais ferramentas de contenção. Jovens desvinculados do mercado de trabalho formal se tornam alvos importantes nessa gestão urbana em torno das desordens, dos pequenos ilegalismos, do pertencimento aos mercados ilegais, da construção das carreiras dentro de modalidades criminosas de pequena monta.

Com o exposto acima, é possível sugerir que o Brasil, com toda sua complexidade histórica na formação territorial e socioeconômica, produz de forma emblemática os paradoxos contemporâneos secretados pela globalização. Ou seja, o país traz cronicamente as marcas do "fascismo social" (Santos, 2003) pela existência de uma massa de miseráveis e também pelos amplos contingentes populacionais que não alcançam condições mínimas de pertencimento a uma ordem contratual, e que gravitam na órbita de uma economia que, mesmo pujante

na última década, não os absorve ou os incorpora na volatilidade do mercado informal. Ainda que tenha ocorrido o engajamento de milhões de brasileiros à ordem contratual nesse período, boa parte deles não foi retirada da miserabilidade, dos guetos das favelas, da condição subalterna e sem horizonte. E é essa a condição da maior parte dos jovens das camadas sociais de baixa renda. Embora muitas iniciativas governamentais tenham sido tomadas em relação a eles, como a transferência de renda e principalmente a viabilização de acesso ao ensino superior, a hostilidade das elites e das classes médias para com essas oportunidades que foram criadas de inserção social revelam a profundidade da dimensão desse fascismo social que não suporta tentativas de reduzir o abismo entre as classes sociais. Da mesma forma que é fora de cogitação para as elites redistribuir os recursos econômicos de modo a efetivar as proteções sociais previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente.

É nessa lógica, então, que se pode compreender os dados que discutimos acima como expressões das demandas cada vez mais repressivas e de maior severidade nas punições para os jovens que infringem a lei.

Referências

Appadurai, Arjun (2005), *Après Le colonialisme: les conséquencesculturelles de la globalisation.* Trad: Bouillot, Françoise. Paris: Éditions Payot.

Caldeira, Teresa Pires do Rio (2000), *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadaniaem SãoPaulo.*São Paulo: Edusp/Ed. 34.

Carvalho, José Murilo de (2001), *Cidadania no Brasil: o longocaminho.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Garland, David. (2008), *A Cultura do Controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea.* Rio de Janeiro: Revan/ICC.

Harvey, David. (2014), *Cidades Rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana.* São Paulo: Martins Fontes.

Roy, Ananaya (2011), "Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism", *Internacional Journal of Urban and Regional Search*, 35(2), 223–238.

Santos, Boaventura Sousa (2003), *La caída del* ángelus*novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política***.** Bogotá: Ediciones Antropos/Ilsa.

Santos, Wanderley Guilherme (1994), *A Política Social na Ordem Brasileira*. Rio de Janeiro: Câmpus, 3ª. ed.

Sassen, Saskia (2010), *Sociologia da globalização***.** Porto Alegre: Artmed.

Souza, Jessé (2003), *A Construção Social da Subcidadania: para uma sociologia política da*

modernidade periférica. Belo Horizonte: Ed. UFGM/IUPERJ.

Teixeira, Alessandra (2012), *Construir a delinquência, articular a criminalidade*. *Um estudo sobre a gestão dos ilegalismos na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado em sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH/USP.

Western, Bruce (2014), "Incarceration, Inequality and Imagining Alternatives", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 651(1),302-306. Consultado a 15.01.2015, em http://ann.sagepub.com/content/651/1/44

O Pensamento jurídico latino americano: Alternativas descoloniais - entre a recepção passiva e um diálogo ativo com a tradição.

Jeferson Antonio Fernandes Bacelar[1]

Resumo

O presente artigo aborda a importância da hermenêutica filosófica de H.G. Gadamer para as mutações sofridas pela ciência/arte da interpretação na contemporaneidade. Aponta algumas críticas ao pensamento gadameriano com destaque para o eurocentrismo de suas formulações e omissão quanto aos dos direitos humanos. Destaca que a existência do eurocentrismo na hermenêutica gadameriana deve servir de alerta para possíveis e necessários ajustes a incidir em suas proposições, em um mundo globalizado economicamente e que tenta impor/manter uma globalização epistêmica. Apresenta como alternativas o pensamento descolonial e a epistemologia do Sul, e analisa propostas hermenêuticas de quatro pensadores: Dussel (hermenêutica analética), Mignolo (hermenêutica pluritópica), (hermenêutica analógica) e Sousa Santos (hermenêutica diatópica). Defende que essas "hermenêuticas" pensadas para a América Latina e/ou desde a América Latina podem oferecer respostas que confiram maior efetividade aos novos direitos humanos.

Palavras-chave: eurocentrismo, pensamento descolonial, epistemologia do Sul, hermenêutica latino-americana, hermenêutica gadameriana, novos direitos.

Abstract

This article discusses the importance of Gadamer's philosophical hermeneutics to the changes undergone by the science / art of interpretation in contemporary times. Points to some critical thinking gadamer's highlighting the Eurocentrism of their formulations and omissions about human rights. Highlights the existence of Eurocentrism in gadamer's hermeneutics should alert to possible adjustments and needed to focus on their propositions, in a globalized economically and that attempts to impose / maintain an epistemic globalization world. Presented as alternatives to the decolonial thought and South's epistemology, and analyzes proposed hermeneutical thinkers: Dussel (analetical hermeneutics), Mignolo (pluritopic hermeneutics), Beuchot (analogic hermeneutics) and Sousa Santos (diatopic hermeneutics). Argues that these "hermeneutics" thought for Latin America and / or from Latin America can provide answers to confer effectiveness to new human rights.

Keywords: eurocentrism, decolonial thought, South's epistemology, Latin America's hermeneutic, Gadamer's hermeneutic, new rights.

---

1 Doutorando em Direitos Fundamentais e Novos Direitos na UNESA-RJ. Coordenador-geral do Curso de Direito, Professor adjunto e Conselheiro do Conselho Superior Universitário- CONSUN, da Universidade da Amazônia - UNAMA. Diretor-geral da Escola Superior de Advocacia da Ordem dos Advogados do Brasil - Seccional do Pará.

Hermenêutica e a tradição eurocêntrica

A hermenêutica jurídica é um dos tipos de hermenêutica, havendo outras como: a hermenêutica histórica, a hermenêutica teológica, a hermenêutica literária, etc. E que faz parte de uma trajetória que geralmente encontra suas mais remotas origens na filosofia greco-macedônia, mas que se estabeleceu (ou renasceu) como objeto de estudo filosófico a partir da modernidade.

Nessa temática é inegável o papel que coube (ou foi assumido) aos (pelos) filósofos e jusfilósofos alemães na tratativa dos grandes temas filosófico-hermenêuticos, modernos e contemporâneos. Segundo Palmer (1997), os quatro grandes teóricos da hermenêutica são Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer, sendo que no século XX, os dois últimos são verdadeiros referenciais teóricos.

Hans-G. Gadamer é considerado o "Grande velho homem" da filosofia e das letras na Alemanha, e criador da hermenêutica filosófica, herdeira de uma tradição que foi retomada pelo romantismo de Schleirmacher, pelo historicismo de Dilthey, pela fenomenologia de Husserl e pela filosofia existencialista de Heidegger. Todos esses autores, de uma forma ou de outra, influenciaram Gadamer, que com eles dialogou e de todos discordou para elaborar "sua" filosofia hermenêutica, ou melhor, sua "hermenêutica filosófica". A edição de "Verdade e método" em 1960 é, sem dúvida, um marco, verdadeiro "ponto de mutação" dessa (para essa) nova forma de pensar o compreender, ou seja, desse (para esse) novo paradigma hermenêutico.

No contexto brasileiro não há uma obra que aborde a hermenêutica contemporânea que não cite e destaque Gadamer e sua magna obra. Alguns desses estudos, entretanto, parecem querer elevar o pensamento gadameriano a um caráter quase dogmático, outros distorcem seus fundamentos para justificar posturas anti-metódicas que se aproximam, com grande risco (no caso do Direito) de uma subjetividade extremada e perigosa, que conduz a um inaceitável e "absoluto" relativismo.

Nunes (2010:272), mesmo reconhecendo o brilhantismo e gigantismo da obra gadameriana, afirma ser "movediço" o espectro da filosofia hermenêutica delineada em "Verdade e método". Nesta mesma senda, alerta Stein que: "[...] somos muitas vezes demasiadamente indulgentes com o rigor conceitual da linguagem, quando estamos diante de certas obras que nos envolvem" (Stein, 2011:22).

Tudo isso pode indicar que, a leitura dessa obra requer "verdadeira" interpretação, bem como, que, as aplicações práticas dadas às propostas ali contidas necessitam ser revestidas de cuidados, mormente no campo jurídico, que como poucas áreas do saber, regula e modifica efetivamente a vida de pessoas e de grupo de pessoas.

A obra gadameriana ainda precisa ser analisada e aplicada em diversas questões. Há vários

temas que carecem de maior aprofundamento a partir das críticas levantadas por outros filósofos, com destaque para: o eurocentrismo da visão gadameriana, que não consideraria peculiaridades de múltiplas tradições; a falta de critérios para a aplicação de suas proposições, o que conduziria a um perigoso relativismo; e até mesmo a ausência de uma abordagem explicita quanto aos direitos humanos.

A existência deste eurocentrismo na filosofia e na hermenêutica gadamerianas deve, minimamente, servir de alerta para possíveis e necessárias "adaptações" de suas proposições, em um mundo que tenta, influenciado pela globalização (que economicamente parece insuperável, inquestionável e irreversível) ver todos como iguais. Não levando em conta profundas diferenças existentes, algumas positivas (que devem ser mantidas e respeitadas) outras negativas (que devem ser enfrentadas e superadas).

Racismo epistêmico e epistemicídio

Em sua *crítica da razão indolente*, Santos (2003a:420) denuncia que no sistema mundial, ao se transformar o Oriente e o Sul em regiões periféricas passaram tais *locus* a ser vítimas "[...] tanto de la dominación cultural como de la dominación económica".

Interessa nesta empreitada mais a dominação cultural, bem como epistêmica. Dominação que se revela também em negação, em silenciamento.

No mesmo diapasão explica Santos (2009:80-81) que a visão única, caracterizadora da ciência moderna rompe com os conhecimentos alternativos, na medida em que estes não se refletem na imagem do "espelho do conhecimento científico", são considerados assim uma expressão de "ignorância". Daí asseverar que "[…] el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio".*

Para Santos trata-se de verdadeiro "epistemicídio" o privilégio epistemológico conferido à moderna, que destrói os conhecimentos alternativos, implicado ainda em "[...] destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado" (Santos, 2009: 80-81) Em tal realidade, alternativas não ajustadas à cientificidade padrão (objetiva/rigorosa) devem ser desconsideradas, eliminando-se "perturbações epistemológicas" (Santos, 2009:82).

Praxedes (2008), na tentativa de identificar e denunciar o eurocentrismo e o racismo em autores e textos clássicos da filosofia e das ciências sociais, faz observações que merecem atenção e postura crítico-reflexiva. Sobre Hegel, em relação aos nativos americanos, destaca a visão de superioridade do europeu, pois, para o filosofo alemão, caberia a este incutir naqueles "uma dignidade própria". Quanto ao negro e a África, Hegel demonstraria todo seu desprezo a ponto de declara que não havia o que tratar mais sobre o continente africano, pois "não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar". No âmbito político-sociológico demonstra como Comte (Curso de filosofia

positiva), Tocqueville (A democracia na América), Weber (A Ética protestante e o espírito do capitalismo), Durkheim (Da divisão do trabalho social, As formas elementares da vida religiosa) e Marx (A dominação britânica na Índia" / "Resultados futuros da dominação britânica na Índia), expressam racismo, sexismo e eurocentrismo, nem sempre identificados/ destacados quando se analisa essas obras, algumas verdadeiras "referências" na academia brasileira. (Praxedes, 2008).

Maldonado-Torres (2009:343) analisando o racismo, o eurocentrismo e o germanocentrismo de Heidegger informa que "racismo e o imperialismo epistémicos" são anteriores a este filósofo alemão, sendo "[...] parte intrínseca da modernidade ocidental". E mais, afirma que "A ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade". E que tal logica é aplicada há séculos no mundo colonial, sendo que Heidegger apenas intentou retomar tal tradição para, por intermédio do germanocentrismo, "[...] poder fazer ao resto da Europa o que a Europa tinha feito a uma grande parte do globo (Maldonado-Torres, 2009:343).

O racismo de Heidegger não seria biológico, e nem mesmo cultural, mas epistêmico. Sendo que essa espécie de racismo desconsidera que certas pessoas ou grupos de pessoas tenham capacidade epistêmica. E esclarece: "Pode basear-se na metafisica ou na ontologia, mas seus resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos" (Maldonado-Torres, 2009:345).

Praxedes (2008), autor supracitado, faz um alerta quanto a superação do eurocentrismo. Assevera que tal postura libertadora: "[...] não quer dizer que devemos ignorar os códigos culturais, experiências e linguagens de origem européia". O que ele defende é que se desenvolva capacidade crítica para dimensioná-las adequadamente, "[...] como formas particulares de expressão cultural de populações e grupos particulares, sem dúvida relevantes, mas que não são superiores a nenhuma outra forma de expressão cultural dos grupos humanos espalhados pelo mundo."

Maldonado-Torres propõe a construção de uma "lógica da colonialidade", que segue em parte Heidegger e Gadamer, contudo, "transgredindo as suas fronteiras e as suas perspectivas eurocentradas", introduzindo formas de pensar "[...] nascidas da experiencia da colonização e da perseguição de diferentes subjectividades" (Maldonado-Torres, 2009:363).

Aqui se revela a necessidade do diálogo ativo com a tradição, rompendo com qualquer conduta que se constitua recepção passiva.

Filosofia latino-americana, epistemologias do Sul e pensamento descolonial

Mignolo fundando em sua ideia de América Latina formula as bases de uma "nova" história do continente americano, ou melhor, "uma história que não está contada", e que requer a transformação na geografia da razão e do conhecimento. Nesse contexto crítico, a própria

ideia do que se considera América é "[...] una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia" (Mignolo, 2007:32-33).

Destaca que a lógica da colonialidade, que denuncia, opera em quatro domínios da experiência humana: econômico, político, social e epistêmico. Nesse último, que mais interessa ao texto, estaria o projeto de controlar o conhecimento e a subjetividade (Mignolo, 2007:36). Ao analisar o que denomina "poder de encantamento do occidentalismo", explica que consiste em um "[...] privilegio atribuído por el Occidente a sí mismo porque existia em la creencia hegemónica – cada vez más extendida – de que era superior en el plano racional, el religioso, el filosófico y el cientifico". Tal mentalidade respaldaria (perpetuaria) a "distribución desigual del conocimiento". (Mignolo, 2007:61).

Quando reflete sobre os limites da epistemologia e sobre como seria pensar em uma filosofia não influenciada pela matriz grega, redefinida nas universidades europeias, assevera que a filosofia se tornou uma característica da civilização ocidental e que se "[...] transformo en la vara com la que se mide el 'pensamiento' y a la vez en *el* modelo de cómo deben *pensar* lós seres humanos civilizados" (Mignolo, 2007:131). Segundo esta lógica: "Cuanto más abajo se encuentra un pueblo, un país, una lengua o un subcontinente en la escala de la humanidad, menores serán para ellos las probabilidades de 'pesar" (Mignolo, 2007:131).

O *locus* do pensar filosófico é também preocupação de Maldonado-Torres. Este denuncia a postura majoritária dos que consideram filosoficamente irrelevante o lugar geopolítico. A tendência a um "universalismo" filosófico na verdade revela como filósofos e professores de filosofia afirmam raízes em uma única região espiritual: a Europa (Maldonado-Torres, 2009:338).

A busca por uma filosofia latino-americana não é nova. A obra "¿Existe uma filosofia de nuestra América?", cuja primeira edição data de 1968, da lavra do peruano Augusto Salazar Bondy, foi obra-chave sobre a temática. A resposta de Bondy é negativa ao questionamento feito, pois, segundo ele, a filosofia latino-americana era "inautêntica" e fundamentalmente imitativa. A pergunta ganhou eco em diversos países da América Latina com destaque para o que pensou e escreveu o mexicano Leopoldo Zea em: "La filosofía americana como filosofía sin más", de 1969. Analisando a questão da autoridade filosófica, bem como sua ideologia e cientificidade, Zea entende que a filosofia latino-americana deveria aspirar "[...] realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad". Assim, conclui: "No ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofia sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre" (Zea, 2010:119).

No Brasil a temática não passou despercebida. Pensadores como Sérgio Buarque de Holanda (Raízes do Brasil) e Celso Furtado (Formação econômica do Brasil/Formação econômica da América Latina), refletiram e escreveram a respeito do processo de negação europeia quando da colonização nas Américas.

Citando Chomsky como bom exemplo de como se enfrentar a tentativa de desconsideração ou negação de uma epistemologia do Sul, Santos destaca que o primeiro passo é aprender que o Sul existe e o seguinte aprender desde o Sul e com o Sul (Santos, 2003a:422). E continua, lesionando que:

> Para aprender a partir del Sur, debeos desde el principio dejar hablar al Sur, pues lo que mejor identifica el Sur s el hecho de haber sido silenciado. Como el epistemicidio perpetrado por el Norte ha sido acompañado casi siempre por el linguicidio, el Sur fue doblemente excluido del discurso: porque se suponía que no tenía nada que decir y nada (ninguna lengua) con que decirlo" (Santos, 2003a:425)

Pretende-se assim conferir às formulações hermenêuticas originadas na América Latina papel de protagonismo. Adequando-se quando possível às propostas já existentes; rompendo quando necessário com formas de pensar que tentam "marginalizar" ou inferiorizar o pensamento latino-americano; e assumindo sempre postura criativa e inovadora.

Hermenêuticas do Sul

Em um contexto permeado por muitas incertezas e quase nenhuma certeza, a hermenêutica tem se constituído na *koiné* (idioma comum) contemporânea. Tudo e todos podem e devem ser interpretados. Inclusive os direitos, humanos e/ou fundamentais.

Destacam-se os novos direitos que se manifestam, na maioria das vezes, para além do controle ou da iniciativa estatal, nascendo como resultado das relações vivenciadas na Sociedade. São "novos" direitos que exigem, na linguagem de Wolkmer (2001:338-339) uma "nova" lógica, uma "nova" justiça, para atender as demandas dos "novos sujeitos sociais".

É nessa mesma senda crítica, reflexiva, teórica e fundamentadora que as hermenêuticas propostas por Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Walter Mignolo e Maurício Beuchot podem se apresentar como propostas válidas para o enfretamento dos múltiplos dilemas sócio-econômico-jurídicos, mesmo levando em conta as particularidades culturais, históricas e epistemológicas da América Latina.

Santos destaca em seus diversos estudos sobre a epistemologia do Sul o que denomina "trabalho de tradução", que seria um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade entre as diversas experiências do mundo, negando tanto o estatuto da exclusividade como o estatuto da homogeniedade (Santos, 2009:137). Tal trabalho se projeta tanto em relação aos saberes quanto em relação às práticas. E é no campo dos saberes que surge a "hermenêutica diatópica", que seria uma tarefa interpretativa realizada entre duas ou mais culturas objetivando identificar preocupações iguais entre elas e as diferentes respostas que oferecem (Santos, 2009:137).

Propondo uma aplicação da hermenêutica diatópica aos direitos humanos e à dignidade humana, entende que somente com a absorção pelo contexto cultural local das possibilidades e exigências emancipatórias torna-se possível tal tarefa. Assevera que:

> A luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que é fruto de uma entrega moral, afetiva e emocional baseada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência de ação. Tal entrega só é possível a partir de uma identificação profunda com postulados culturais inscritos na personalidade e nas formas básicas de socialização. Por esta razão, a luta pelos direitos humanos ou pela dignidade humana nunca será eficaz se for baseada em canibalização ou mimetismo cultural. Daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica. (Santos, 2003b:443-444).

O ponto de partida da proposta hermenêutica de Santos é a incompletude, que pode (ou necessita) ser enriquecida pelo diálogo multi e pluricultural. A incompletude cultural confronta-se com o universalismo e a ideia de uma "teoria geral" gerando o que denomina "universalismo negativo", ou seja, uma "[...] teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general (Santos, 2009:139).

Conclui afirmando que o trabalho hermenêutico ou de tradução que pretende provocar se dá entre diferentes saberes não-hegemônicos, e que somente por intermédio de uma inteligibilidade reciproca que gera agregação entre tais saberes é que se pode construir a necessária contra-hegemonia (Santos, 2009:140).

Quando se aborda a questão da filosofia ou hermenêutica latino-americanas, mormente de matiz crítica, não se pode olvidar de Enrique Dussel, filósofo argentino que tem uma extensa obra sobre o eurocentrismo e a respeito da necessidade de se construir uma filosofia que seja, realmente, latino-americana, ou mestiça.

Em *Filosofia da libertação* Dussel revela que se inquietou com a leitura de Zea, que afirmava que a América Latina localiza-se fora da história, e decidiu "[...] encontrar um lugar para ela na História Mundial [...]" (Dussel, 1995:14). Ao perceber o choque entre os mundos europeu e ameríndio —sendo o segundo dominado e destruído pelo primeiro sob a justificativa da conquista — estabeleceu um processo de crise com o modelo apresentado por Ricoeur, pois este era "[...] adequado à hermenêutica de *uma cultura*¸ mas não tanto para o confronto *assimétrico* entre culturas diversas (uma dominadora e as outras dominadas)", nesse sentido assevera que: "Uma filosofia com a de Ricoeur precisaria de muitas novas distinções para dar conta da complexidade assimétrica da hermenêutica nos países periféricos do Sul" (Dussel, 1995:17, 25).

Em *Método de uma filosofia da libertação* diz propor um pensar diferenciado ao que até então

se desenvolveu, pois para ele tanto os pós-hegelianos, com Feuerbach, Marx e Kierkegaard, que realizaram a crítica à dialética hegeliana, como Levinas que tecia críticas à ontologia de Heidegger, precisam ser superados a partir da América Latina, pois representariam "[...] a pré-história da filosofia latino-americana e o antecedente imediato de nosso pensar latino-americano" (Dussel, 1986:190) pelo que explica:

> Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger), porque nos incluem como "objeto" ou "coisa" em *seu* mundo; não podíamos partir daqueles que os imitam na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, porque igualmente eram inautênticos. (Dussel, 1986:190).

É nesse contexto que constrói o que considera um método dialético positivo, que denomina "analético". Na tentativa de diferenciar sua proposição do método criado por Hegel, explica: "O método dia-lético é a expansão dominadora da totalidade *desde si*; a passagem da potencia para o ato de 'o mesmo'. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para 'servi-lo' criativamente." (Dussel, 1986:196).

Assim, o método analético, que parte da revelação do outro e pensa sua palavra, seria "[...] a filosofia latino-americana, única e nova, a primeira realmente pós-moderna e superadora da europeidade" (Dussel,1986:197). Para Dussel a filosofia latino-americana que surge como um novo momento da história da filosofia humana, precisa ser analógica, superadora da modernidade europeia, russa ou norte-americana, e antecessora da filosofia africana e asiática pós-moderna. A filosofia do futuro seria: "[...] a filosofia dos povos pobres, a filosofia da libertação humano-mundial", no sentido de uma humanidade analógica, "[...] onde cada pessoa, cada povo ou nação, cada cultura possa, expressar o que lhes é próprio na universalidade analógica que não é nem universalidade abstrata [totalitarismo de uma particularismo abusivamente universalizado], nem a universalidade concreta [consumação unívoca da dominação])."(Dussel, 1986: 212).

Por sua vez Walter Mignolo (2003:32) defensor da tese da geopolítica do conhecimento afirma que qualquer história sempre começa da Grécia, passa pelo Mediterrâneo e chega à Europa, pelo que, o resto do mundo, fica fora dessa narrativa historiográfica, inclusive no campo filosófico. Na defesa do que denomina "um paradigma outro" apregoa a necessária descontinuidade na história da modernidade (contada desde a modernidade, europeia), e a introdução de um ponto de vista oposto.

Em sua obra *Histórias locais/projetos globais* lança as bases da hermenêutica plutitópica, que segundo ele é necessária para indicar que a semiose colonial acontece "[...] no entrelugar de conflitos de saberes e estruturas de poder", pois tal hermenêutica deveria revelar ao mesmo tempo as intenções entre a configuração acadêmica e disciplinar e a posição social, étnica e

sexual do sujeito da compreensão" (Mignolo, 2003:40).

É perceptível que o pensamento jurídico, filosófico ou hermenêutico, brasileiro ainda repousa sobre uma base majoritariamente monotópica, representada na figura do "operador do direito". A proposta pluritópica modificaria substancialmente essa forma de pensar e agir no Direito.

Se Dussel e Mignolo cumpriram e ainda cumprem esse papel crítico, por vezes radical, de denunciar certa subserviência (imposta ou aceita) intelectual-filosófica dos latino-americanos, Maurício Beuchot parece ser um pensador que trouxe para si o desafio de romper com tal condição desfavorável, utilizando a filosofia e a hermenêutica jurídica para tanto.

Beuchot é mexicano e sua obra tem alcançado repercussão mundial, por ser autor e difusor de uma proposta hermenêutica diferenciada, que poderá vir a ser revolucionária, na medida em que possui como uma de suas maiores virtudes o equilíbrio e a conciliação. O livro fundamental da proposta beuchotiana é o *Tratado de hermenéutica analógica*.

O objetivo dessa "nova" hermenêutica seria duplo: primeiro, ampliar o campo de validez das interpretações, restrito pelo univocismo; segundo, restringir e limitar o campo de validez das interpretações desmedidamente abertas pelo equivocismo. Não haveria uma única interpretação válida, nem tão pouco interpretações infinitas, "[...], sino un pequeño grupo de interpretaciones válidas, según jerarquía, que puedan ser medidas y controladas con arreglo al texto y al autor" (Beuchot, 2000:11).

Não se pode olvidar que, se a univocidade já esta superada em outras áreas do saber, no Direito ainda há muitas frentes de resistência, amparadas e fundamentadas pela justificativa de maior segurança jurídica que a postura univoca parece oferecer. Tendências equivocistas, tem se estabelecido nos últimos anos, com perspectiva de dominar o cenário jurídico brasileiro no porvir, com destaque para a atuação dos tribunais superiores, precipuamente no concernente ao reconhecimento normativo dos princípios.

Hermenêutica diatópica, hermenêutica analética, hermenêutica pluritópica e hermenêutica analógica, eis aí quatro alternativas para o Sul ou desde o Sul para a compreensão da existência e dos direitos humanos.

Referências Bibliográficas

Beuchot Puente, Maurício (2000), *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación.* 2. ed. México: Itaca.

Bondy, Augusto Salazar (2006), *¿Existe uma filosofia de nuestra América?* 17.ed. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1986), *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da*

dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

Dussel, Enrique, (1995), *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 2.ed. Tradução Geroges I. Maissiat. São Paulo: Paulus.

Maldonado-Torres, Nelson, (2009), "A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (Org), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 337-382.

Mignolo, Walter D. (2003), *Histórias Locais/Projetos Globais*: *colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG.

Mignolo, Walter D. (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolononial*. Barcelona, Gedisa Editorial.

Nunes, Benedito (2010) *Ensaios filosóficos.* Organização e apresentação Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Martins Fontes.

Palmer, Richard E. (1997), *Hermenêutica.* Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.

Praxedes, Walter. (2008), "Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais",*Revista espaço acadêmico*, 83, Consultado a 15.01.2015 em http://www.espacoacademico.com.br/083/83praxedes.htm.

Santos, Boaventura de Sousa (2003a), *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Editora Desclée de Brouwer, 2003.

Santos, Boaventura de Sousa (2003b), "Por uma concepção multicultural de direito humanos", *in*, Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 427-462.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI : CLACSO.

Stein, Ernildo (2011), "Gadamer e a consumação da hermenêutica", *in* Ernildo Stein; Lenio Streck (org). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade Método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 9-24.

Wolkmer, Antonio Carlos (2001), *Pluralismo Jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito.* 3. ed. São Paulo: Alfa e Ômega.

Zea, Leopoldo (2010), *La filosofia americana como filosofia sin más*. 2. ed. México: Siglo XXI.

The psychological one-dimensionality of learning: Notes on intercultural epistemology.

Melita Cristaldi[1]
Mariangela Maggiolo[2], Adalbert Guy Nog[3], Marcela Vega Rivero[4]

Resumen

La complejidad típica de las sociedades en que vivimos requiere considerar la importancia del rol de las culturas en la corporalidad y esfera cognitiva de cada persona. La comprensión de esta influencia multicultural pasa a través del diálogo entre la epistemología de la psicología occidental con otras epistemologías. Estos diálogos deben ser percibidos como reales aperturas democráticas al intercambio entre civilizaciónes, en el nivel de investigación en las ciencias psicológicas y la educación. Por el contrario, cuando se minimiza la importancia del saber del "otro", el paso al colonialismo cultural es muy breve.

Se realizó un estudio en Catania (Italia), Douala (Camerún) y Santiago de Chile (Chile) para demostrar la importancia decisiva que tienen las culturas en el aprendizaje. Además este estudio resalta la necesidad de desarrollar, en un mundo globalizado, una *inteligencia intercultural* es decir aquella capacidad intelectual de comprender al otro no obstante éste pertenezca a una civilización diferente de la propia (Pampanini, 2011).

Palabras claves: epistemología, democracia, interculturalidad, cuerpo.

Abstract

The complexity, which is typical of the society where we live, leads us to examine the importance of the role played by culture in the corporeal and cognitive sphere of each member of society. An understanding of this multi-cultural influence is contained in the dialogue between the epistemology of western psychology and other epistemologies. These exchanges must be perceived as a real democratic openness to dialogue among civilizations in the psychological sciences and in education, in particular because it is true that the distance between diminishing the importance of knowledge of the *other* to cultural colonialism is very brief.

A survey was carried out in Catania (Italy), Douala (Cameroon) and Santiago (Chile) to demonstrate the crucial importance of culture in the process of learning. This survey also highlighted the need for a globalized world to develop Intercultural Intelligence, namely the intellectual capacity to understand the *other* even if he/she belongs to a different culture (Pampanini, 2011).

Keywords: epistemology, democracy, interculturalism, body.

1 Melita Cristaldi, research group coordinator, PhD in Education, Laboratory of intercultural epistemology, SISSU, Studio Interdisciplinare di Scienze Sociali e Umane, Italia, www.sissu.it cristaldi@sissu.it

2 Mariangela Maggiolo, Professor of Phonoaudiology School, University of Chile, Santiago, Chile, mmaggiol@med.uchile.cl

3 Adalbert Guy Nog, Psychomotor therapist, trainer on psychomotor therapy, I.P.P.R., Institut Panafricain de Psicomotricité et Relaxation, Douala, Cameroon http://ippr.free.fr guybijotat@yahoo.fr

4 Marcela Vega Rivero, Psychomotor therapist, Professor of Phonoaudiology School, University of Chile, Santiago, Chile, marcelavegarivero@hotmail.com

Introduction

The phenomena of globalization, migration flows and freedom of movement from one country to another, as for example in the European Union, have led, on the one hand to the circulation and consumption of material goods while, from a symbolic-cultural point of view, they have promoted greater contact between different civilizations. This has resulted in new ways of understanding the concept of person and body, in different ways of interpreting development and learning, living space and representing time and, in a phenomenological sense, in different ways of *being-in-the-world*.

In the multicultural context of contemporary society, not only do different societies come into contact with each other, but there is also a reciprocal influence on different levels. Let us consider the body. Refusing to recognize the cognitive importance of the body is part of a long tradition of western philosophy that has denied the role of embodiment in cognitive development. Recent studies on cognition and learning lead us to believe that knowledge is embodied. However, the cognitive sciences have studied intelligent behaviour as if it were totally independent of the body and the neurosciences limit themselves to considering the body as represented by the somato-sensory cortex and not the body as a whole (Varela, Thompson, Rosch, 1991; Berlucchi, Aglioti, 2010). The parameters used to evaluate the prerequisites of learning do not always correspond to the evolutionary parameters of a subject whose cultural references are different from those of the evaluator (Inglese, 2007; Inghilleri, 2009). The way in which each person uses his/her own body, the objects around him/her and his/her individual actions are influenced by the physical and social environment in which he/she lives. As phenomenologists like Gallagher and Zahavi indicate, we are influenced by the way in which we see other people behave, and how they use their body and objects: this is what forms our intentions. For some time schools have been speaking of the personalization of learning, of measures taken to encourage each individual's own cognitive style (as indicated by Stenberg) and to accommodate each person's natural inclinations (as in Gardner's theory). However, while these studies take into consideration the role of culture in learning, they do not consider the variables that come into force when learning in an intercultural context.

Qualitative intercultural research on learning

By the beginning of the 20th century, a number of authors had already underlined the importance of the body in the learning process. According to these authors (to mention only Henry Wallon and Jean Piaget), it is thanks to his/her body that a very young child explores and discovers the environment in which he/she lives. Piaget's phases theory, Lev Vygotskij's cultural psychology and Jerome Bruner's structuralism all dealt with the conceptualization of the body and conceived the movement of the whole body, in particular the hand, as a series of cognitive development mechanisms. In this respect, we must also mention John Dewey's 'learning by doing' theory, which recognizes the importance of the body in learning from the

point of view of its political importance. In this perspective, the body is identified as a social and educational cognitive instrument, which liberates and emancipates. This political and democratic view of the body and education can be found to a considerable degree in the work of educationalists and philosophers such as the Brazilian educator Paolo Freire and the French philosopher Michel Foucault. In their view, the body is a focal point in struggles over power.

For its part, and going well beyond the anatomical, physiological aspect, psychoanalysis has highlighted the importance of corporeal experience in the first steps of babies' mental development propounding an imaginary body, which is the result of an unconscious psychic elaboration. At a neuropsychological level, an increasing number of studies confirm that there can be no cognition without corporeality (Antonio Damasio could be quoted here as the main authoritative case). Being aware of causing an action occurs when there is a movement of the body in time and space. The neurobiologist Gerald Edelman maintained that the functions of the brain develop in harmony with the functions of the body. The neuro-linguist Georges Lakoff, in line with Noam Chomsky's linguistic concept, proposed a series of schemes referring to incorporated concepts that are the basis of linguistic meaning. According to these incorporated concepts of knowledge, abstract cognitive models also depend on a kinaesthetic experience of the relationship between the body and space. These conceptual embodiments come about by means of those corporeal activities that precede language and are also important for understanding mathematical psychological mechanisms (Lakoff, Nuñez, 2005). Thanks to this research, it is possible to understand the brain not only in terms of not being separate from the body but, what is more, not separate from the world and social interaction (Bartra, 2007).

Leder's studies underline the fact that the body should not be conceived in a static way. Indeed, it is able to widen its sensorial – motor repertoire by acquiring new abilities and habits. When we learn new abilities we can, at the same time, learn certain rules of performance. This leads us to concentrate on and monitor our bodily performance. When these new capacities are acquired, we perform them with no monitoring on the part of the body at a higher level. Therefore, an ability is definitively learnt when what was foreign to us completely enters our corporeality. We can then say that the ability has been incorporated into our physical capacities (Leder, in Gallagher and Zahavi, 2009:30-31). In the light of this knowledge regarding embodied cognition, it is possible to propose an effective intercultural education in schools. In effect, embodied cognition is already culturally diversified. Take for instance the title of a study developed by Richerson and Boyd in 2001 'Culture is Part of Human Biology'. The authors write: "Culture operates through biological mechanisms – brain, hormones, hands – and the causal pathways by which it acts are certain to prove densely tangled with genetic causes" (Richerson and Boyd, 2001). In the intercultural context, different *body techniques* come into contact, as in the famous article by Marcel Mauss, resulting in a reciprocal influence. In an intercultural context, the different ways of learning that are typical of each culture meet and contribute to giving knowledge a specific form.

As the author of the Intercultural Psychomotricity notion, I now intend to briefly introduce a few steps in the initial stages of the research carried out with an international group of researchers (Cristaldi, 2013). The initial hypothesis was: *Does the body schema have a cultural nature?* Research was carried out in an intercultural context in Catania (Italy) and Douala (Cameroon) in 2011 (Cristaldi, Nog, 2012) and in Santiago (Chile) in 2012.

The research took place in infant schools with children from four to five years old.

In the *Biscari* Infant School in Catania which had the greatest number of pupils coming from other cultures, of the 116 children, 21 were immigrants of Chinese, Tamil, Mauritian, Senegalese, Pakistani and Colombian nationality. In Douala, the children at *St. Joseph* school were all Cameroon but from different tribes: Bassa, Côtier, Bamiléké, Bakoko, Bamenda, Boulou, Douala and Mboo. In Santiago, the study was conducted in an infant school that had a great number of immigrant children (19%). Of these immigrant children, 22 were from Peru and 1 from Ecuador.

To verify our hypothesis we used Florence Goodenough's 'Draw-a-Person Test'. This is a test used by psychologists to evaluate the cognitive development of a child through the drawing of a human figure. Not being psychologists, we used it to verify whether cultural data would emerge from a drawing of a human figure in an intercultural context. The standard Goodenough test does not provide for the use of colour. Considering the age of the children, as the test suggests, it was administered in its individual form. The children were asked to 'Draw a person, as well as you can, take all the time you need and do your best'. As indicated in the test instruction, it is a good idea to encourage children to draw the human figure as well as they can because it has been noted that without this instruction children tend to draw in a stereotyped way. The material used was a sheet of paper and a pencil.

Results

In Catania, while she was drawing, a 4-year-old Mauritian girl said, 'My Mum is brown'. The researcher then asked, 'And your Dad?'. The little girl replied, 'Dark brown'. As stated, the test does not provide for the use of colour but the little girl felt the need to say that her mother's skin was brown. It is, therefore, the different skin colour that makes the difference. This data did not emerge in Douala where everyone has the same dark brown skin colour. In Douala, a little girl aged 5 years and 2 months coming from the Bakoko tribe distinguished herself from her other classmates by drawing herself with clothes. In effect, the Bakoko people take great care of their bodies and love to stand out in a crowd.

Another important fact that emerged in Catania regarded the children's names. Of the ten Chinese children tested, all with Chinese parents, 50% called themselves by an Italian name that did not correspond to their real name. This only goes to highlight their wish to adapt to the social context. The teachers did not call the children by their real names because they

thought they were too difficult to pronounce, but in this way, they did not take into account the importance of a name in forming personal identity. Moreover, in Chinese culture it is believed that the name of each person or thing must be the *right name* according to the *Theory of the Right Name*, which forms part of the most ancient Chinese philosophy. The idea of a relationship between a name and reality reflects the school of Confucianism. As a consequence, for the Chinese the name of each thing and of a person forms part of the image of that same thing or person. In effect, the Chinese children felt the need to write their (unreal) name on the drawings because it is part of their body schema and their image of themselves.

Another important fact emerged during our survey into interculture, or rather, intercultures. Interculture in Douala does not have the same characteristics as in Catania. Interculture in Catania can be defined as 'international' with children coming from all parts of the world. In Douala, where colonialism played an important role, there is a 'national' interculture. The children are all Cameroon, but belong to different tribes, speak different dialects and present other differences. For example, their external appearance and care of the body is very important for the Bassa, Boulou and Bakoko peoples, much more so than for the other tribes. In Douala, one part of the population speaks English and another part French and there are schools following an English curriculum and others following a French one. Thus, we can emphasise that interculture is not a word with one single meaning, but can take on different meanings depending on historical and socio-economical factors. Interculture must, therefore, be conceptualised in order to understand its meaning (Akhtar, 2004).

In Santiago, the test was taken by immigrant Peruvian children and highlighted further differences as compared to the children in Catania and Douala. Surprisingly, all the immigrant children coming from rural areas began by drawing each one of their family members. Generally they began by drawing their mothers, continued with their fathers, brothers or grandparents, not in any particular order, and finished the drawing with themselves. Later, when given the same instruction, they were able to draw the person on a separate sheet.

This situation was not observed in Chilean children, who were able to draw a human figure right from the start. In effect, in cultures where there is a great sense of collective identity, the 'self' is more accurately described as a 'collective self', in which the bonds with family members and the social group in general are much more important than any sense of autonomy or individuality. On the contrary, in Europe and the USA 'self' is considered as the 'individual self' an autonomous personality, who takes decisions, is the source of thoughts and actions and the centre of emotional experience. In Europe and the USA, there is a clear idea of the distinctiveness of the Self and a social emphasis on the importance of independence and individuality. For example, the social organisation of the Chilean Mapuche Amerindians is based on extended families. Along similar lines, in her study on Andean populations in Bolivia, Eliana Maldonado (2010) highlighted the fact that the body, space and

time have a different rhythm, extension and meaning for Andean people as compared to city inhabitants. Their body schema development has a community nature. Their gestures, forms of contact, speed or slowness of movement are typical and have different characteristics, which correspond to the necessities of everyday life. Space and time are indivisible. Even spatial notions such as high-low, right-left and in-out are different.

In rural communities, age is not determined by a number of years but by actions. For example, a child is said to be old enough to go to school but this does not mean that the child is five or six years old, only that he/she is able to go from home to school alone, along what is, generally, a very complicated route. We can see, therefore, why it is necessary to conceptualise interculture in order to understand its meaning. The examples from Bolivia or Chile demonstrate another form of immigration, the rural Andean families who move to the city, the adults to work and the children to go to school.

These different intercultures highlight the cultural dimensions of learning which are not taken into consideration in the traditional psychology of learning. In these cases, how can we interpret dysgraphia, dyscalculia and dyslexia, the so-called 'Specific Learning Disabilities' (SLD)? Of course, we cannot expect a teacher to know about all the cultures in the world. A teacher's ethical and professional duty is to take 'culture in itself' into account in his/her work. The meaning that we give to this concept is that attributed by Georges Devereux, that is to say, that one must try to understand a learning difficulty not according to one specific culture or other but according to the concept of culture, as a life experience, that is, as the way in which an individual experiences and becomes aware of his/her own culture (Devereux, 1978:83).

Conclusions

We can conclude by affirming the hypothesis from which our investigation began: The body schema has a cultural nature too. Cultural factors influence the development of the body schema.

For this to be possible, the teacher must be able to regard culture as something that is not outside the child, influencing his ways of learning externally. On the contrary, culture is within the child and from within makes him take on his specific way of being-in-the-world. What *does* influence the child from outside are different ways of doing and symbols belonging to the other cultures that share his/her multicultural context. The teacher must create a suitable educational setting that allows the child to feel at ease in a plural cultural context. It is very important that when evaluating the cultural aspect of the school programme the teacher bears in mind the culture of origin of the children in the class. More and more often nowadays teachers are called on to draw up a personalised programme that responds to the individual pupil's needs and that respects his/her attitudes. In a dynamic, culturally mixed classroom context, the teacher should be a flexible figure so as to allow all the children to

evoke their own cultures. The classroom should constitute a parade of concepts, which can link the teacher's approach to the cultural references of children from other contexts. In this intercultural, intermediary, transactional (in Winnicott's sense) space it is possible to meet the other with one's own culture and create a space-bridge that can create links between the different cultures, understanding on the one hand their singularity and on the other their integration. It is from the latter that intercultural intelligence develops and makes it possible for one person to converse with another. All of this encourages educational behaviour that is open to an anti-colonialist dialogue among civilisations, which respects the fundamental principles of democracy (Pampanini, 2012).

In order to be able to speak of a democratic education, which respects other cultures and civilisations, we cannot ignore other ways of understanding the world or other epistemologies (Moreira, Candau, 2014). Such neglect would lead to the risk of increasing the clash, rather than the dialogue, among different cultures and civilisations (Camilleri, Cohen-Emerique, 1989). Exchanges between western psychological epistemologies and other epistemologies must be felt to be profitable; a democratic openness to dialogue among civilisations at a research level in the psychological and educational sciences, that is becoming ever more necessary nowadays (Pampanini, 2010, 2013). From this point of view, we support the intercultural pedagogy rather than the ethno-pedagogy formula (Abdallah-Pretceille, 2006). This is not pedagogy for the others or *our* pedagogy applied to the others, but rather recognising another way of approaching pedagogy. Aware that the words chosen can influence the way a phenomenon is understood, we reject the ethno-pedagogical formula. Using this terminology is like deciding to incorporate another's knowledge only partially, without really desiring to comprehend it. It means deciding to apply our theory to the study of others regarding them as universal and therefore unencodable. The use of the prefix – inter – lies within De Sousa Santos' scientific perspective of "cognitive democracy", it means a substantial interface, an integration while, conversely, minimising one's knowledge of others leads to cultural colonialism. On the contrary, a teacher should promote an educational practice that can strengthen, in the pupil, that which Pampanini calls Intercultural Intelligence (Pampanini, 2011). Intelligence is not only a biological category but also a cultural one and in today's globalised world an intercultural intelligence, that is a cognitive capacity to understand other civilisations, is increasingly necessary.

References

Abdallah-Pretceille M. (2006): Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity, *Intercultural Education*, vol. 17, n. 5, 457-483.

Akhtar S. (2004): *Immigration and Identity: Turmoil, Treatment, and Transformation.* Maryland (USA): Rowman & Littlefield.

Bartra R. (2007): *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México,

D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Berlucchi G., Aglioti S. (2010): The body in the brain revisited. *Experimental brain research*, vol. 200, n. 1, p.25-35.

Camilleri C., Cohen-Emerique M. (Sous la direction de). (1989). *Chocs de cultures. Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*. Paris : l'Harmattan.

Cristaldi M. (2013) : *Les dimensions culturelles de l'apprentissage. La contribution de la psychomotricité interculturelle*. Catania : Cuecm.

Cristaldi M., Nog A. (2012): Esquema corporal, imagen corporal y culturas, Revista Iberoamericana de psicomotricidad y técnicas corporales, n. 37, p. 87-98.

Devereux G. (1978): *Saggi di etnopsichiatria generale*. Tr. it. Roma: Armando.

Lakoff G., Nuñez R. (2005): *Da dove viene la matematica. Come la mente embolie dà origine alla matematica*. Tr. it., Torino: Bollati Boringhieri.

Gallagher S., Zahavi D. (2009): *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*. Tr. it., Milano: Raffaello Cortina.

Inglese S. (2007). Georges Devereux. Dietro i nomi, la natura molteplice dell'etnopsichiatria. In Devereux G. *Saggi di Etnopsichiatria generale*. Tr.It. Roma: Armando, pp. 363-391.

Inghilleri P. (2009). *Psicologia culturale*. Milano: Raffaello Cortina.

Maldonado E. (2010) : Los ejes psicomotrices. Cuerpo espacio y tiempo en el mundo andino. *Cuerpo*, ano3, n. 9. 34-37.

Moreira A.F., Candau V.M. (orgs.). (2014): *Currículos, disciplinas escolares e culturas*. Petrópolis, RJ: Vozes Ltda.

Pampanini G. (2010): Society, Interculturalism, and Education: An International Panorama. In G. Pampanini, F. Adly & D. Brook Napier (Eds.) *Interculturalism, Society and Education*, pp. 95-147. Rotterdam: Sense Publishers.

Pampanini G. (2011): *Intercultural intelligence.* Catania: Cuecm.

Pampanini G. (2012): *A Dialogue Among Civilizations. World Philosophy of Education – En Essay.* Catania: Cuecm.

Pampanini, G. (2013). *Democratizzare l'educazione: Come l'intercultura e la neuropedagogia stanno democratizzando il nostro modo di fare educazione*. Catania: Cuecm.

Richerson P.J., Boyd R. (2001): Culture is Part of Human Biology: Why the Superorganic Concept Serves the Human Sciences Badly, *Science Studies: Probing the Dynamics of Scientific Knowledge*, S. Maasen and M. Winterhager, Ed. Bielefeld: Verlag.

Sousa Santos B. (2009): *Una epistemologia del sur: la reinvencion del conocimiento y la emancipacion social*. Tr. esp. México: Siglo XXI/Clacso.

Varela F., Thompson E., Rosch E. (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.

O ROLEZINHO, DO RAP AO FUNK, COMO EMERGÊNCIA CULTURAL DA PERIFERIA

Susan A. de Oliveira[1]

Resumo

No final de 2013 e início de 2014, ganharam espaço na imprensa brasileira os rolezinhos, passeios e encontros de milhares de jovens das periferias das grandes cidades do Brasil em shoppings. Os rolezinhos foram reprimidos violentamente pela polícia e pela Justiça revelando um racismo institucionalizado. Destacarei neste artigo a periferia de São Paulo abordando o tema através da análise de expressões culturais como o funk e o rap, especialmente os raps dos Racionais MCs, grupo de rap paulistano que será minha principal referência.

Palavras-chave: Rolezinhos; Periferia; Racismo; Funk; Rap.

Abstract

At the end of 2013 and beginning of 2014, the “rolezinhos” gained space in the brazilian press, gatherings and meetings of thousands of young people from the peripherys of Brazil’s big citys in shoppings. The rolezinhos were violently repressed by the police and the Justice, revealing a institutionalized racism. I will highlight in this article São Paulo’s periphery, approaching the subject through the cultural expressions’s analysis such as funk and rap, especially raps from Racionais MCs, a São Paulo’s rap group that will be my main reference.

Keywords: Rolezinho; Periphery; Racism; Funk; Rap.

1 Professora do Curso de Língua e Literatura Vernáculas e do Programa de Pós-graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Pós-doutorado no CES, Universidade de Coimbra, Portugal. Bolsista Capes.

"Talvez seja difícil entender a ostentação
se a merenda escolar não foi a sua única refeição"
(Emerson Alcalde, 2013)

Entre 2013 e 2014, ganharam espaço na imprensa brasileira e internacional os chamados rolezinhos, encontros e passeios de milhares de jovens das periferias em shoppings de algumas grandes cidades do Brasil. Os rolezinhos foram reprimidos violentamente pelos seguranças desses locais e pelas polícias militares dos respectivos estados criminalizando seus participantes. As administrações dos shoppings obtiveram, inclusive, liminares na Justiça para impedir sua realização após rastreio da existência de eventos de rolezinhos partilhados no Facebook. E, note-se que as decisões judiciais apelaram para a falta de segurança nos centros comerciais em relação à multidão que se reuniria nesses eventos, mas abriu uma brecha para que, ao proibir especificamente o rolezinho (e não o excesso de público em geral), os participantes fossem submetidos à identificação por características físicas, estéticas e comportamentais haja vista que, embora um rolezinho seja um encontro coletivo, a chegada ao local não necessariamente se dá em grupos. Desse modo, a evidência da prática do rolezinho num local se dá pela identificação prévia de seus participantes.

Houve rolezinhos em várias cidades brasileiras no período, mas destacarei a periferia da cidade de São Paulo (SP) por ter ocorrido aí o maior número de eventos e liminares contrárias e, sobretudo, pelo enfoque cultural da discussão que pretendo fazer ao retratar o contexto nas periferias paulistanas. Entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014 houve cerca de sete rolezinhos nos seguintes estabelecimentos: Shopping Metrô Itaquera, Shopping Internacional de Guarulhos, Shopping Interlagos, Shopping Tucuruvi, Shopping Campo Limpo e JK Iguatemi. Milhares de jovens estiveram presentes, a polícia foi acionada em todas as situações, houve prisões e denúncias de furtos e roubos sem qualquer ligação comprovada com os rolezinhos. Mesmo assim, os shoppings Campo Limpo, JK Iguatemi e Itaquera obtiveram liminares na Justiça — alegando questões de segurança — que impediam a entrada de jovens nos centros comerciais sob pena de multa de R$ 10 mil para os infratores.[2] No cartaz afixado à porta de entrada do JK Iguatemi lia-se:

> O Shopping Center JK Iguatemi esclarece que obteve liminar no sentido de proibir a realização do movimento ROLEZAUM NO SHOPPIM nos limites do empreendimento, quer em sua parte interna ou externa, sob pena de incorrer cada manifestante identificado na multa de R$ 10 mil por dia. [3]

Dessa forma, a Justiça atuou seletivamente e chancelou as arbitrariedades bem como a violência policial racista e segregacionista cometida contra os jovens, a maioria negra e pobre, criminalizando um tipo de reunião que não se constituiu como ameaça real à segurança

2 Jornal *G1,* "Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo", de 14.01.2014.
3 Jornal *Terra*,"SP: shopping de luxo obtém liminar para barrar rolezinhos", de 11.01.2014.

pessoal ou patrimonial de ninguém. Ou seja, a Justiça não atuou preventivamente como quis demonstrar, pois expediu liminares que tinham o objetivo de serem preventivas quando já existiam comprovações de que as reuniões não promoviam crimes.

Diferentemente de outros acontecimentos em que a violência é apresentada como fato coexistente com a própria realidade inexorável da favela — para o que pouca importância se dá —, durante os rolezinhos a violência policial repercutiu, mas como uma via de mão dupla — ação e reação —, ou seja, a periferia fez emergir seus guetos como se fosse atingir a parte da sociedade acomodada na manutenção dos seus privilégios de recortes classistas e raciais, parte essa à qual caberia produzir uma reação ilibada pelo discurso da segurança pública.

Houve também quem considerasse os rolezinhos efeitos das manifestações de junho de 2013 no Brasil ou da disseminação do funk ostentação, gênero musical produzido nas periferias que expressa o desejo por objetos de luxo e marcas famosas — consideradas inacessíveis para jovens pobres — e que nega simbolicamente o consumo como distinção de classe. Ao contrário dessas abordagens, pretendo argumentar que os rolezinhos não são um fenômeno cultural que se restringe a uma tendência social nova que poderia ser analisada sob uma "teoria geral das manifestações de junho de 2013", embora — apesar da evidência do seu recorte classista e racista — sua repercussão tenha ocorrido a partir do histórico de repressões da polícia e da Justiça, em 2013, que reproduziram mais uma vez o seu *modus operandi* contra manifestações coletivas. Embora haja a evidência de uma disjunção, construiu-se uma imagem de que tanto os rolezinhos poderiam estar alinhados aos protestos como de que a mesma violência policial rotineira contra as periferias estaria sendo direcionada para os pontos centrais em função das manifestações. Com isso, criou-se uma linearidade entre todos os que, de alguma forma, perturbassem a ordem. Se isso é de algum modo plausível, porém, corre-se o risco, com tal linearidade, de se tomar o efeito como explicação da causa, como se os rolezinhos fossem um movimento político. Ao contrário, tornaram-se manifestação política à medida que a polícia fez sua ação repressora. A violência policial deu expressão política a algo que não tinha tal intenção, embora consideremos a política como inerente ao sujeito periférico:

> Jovens como estes que estão nos rolezinhos não necessariamente aceitam se encaixar nesses rótulos, mas, em alguns casos, podem também se encaixar em todos eles ao mesmo tempo. Não se pode simplificar um fenômeno como este. Porém, se pensarmos esse movimento que surge principalmente com o hip hop, de valorizar a periferia como espaço político e de afirmação positiva, é possível ver, sim, ainda que em menor intensidade, uma certa ação política. De dizer: "Somos da quebrada e temos orgulho disso". Um movimento de reversão do estigma em marca positiva. (Pereira, 2013).

Voltando o foco para a violência policial contra a periferia de SP, penso que o que a caracteriza

é uma conduta racista institucionalizada, continuada e contumaz em relação aos pobres e negros que não se presta às equivalências de oportunidade sem o risco de relativizá-la. É a partir dessa constatação que parte minha argumentação de que há uma conformação social particular relacionada à formação dos guetos — como espaços de segregação racial onde a violência policial é a principal política de Estado — e que os rolezinhos expressam, portanto, essa conformação cultural e não somente participam da totalidade evocada pelas repercussões das grandes manifestações, nem são mero efeito da capacidade atual do consumo das classes pobres ou reflexo do funk ostentação. Minha posição é a de que os rolezinhos precedem a tudo isso e são uma prática cultural enraizada nas favelas de SP, constituída por vários elementos agregadores e contraditórios sendo a expressão visibilizada nos últimos meses uma reformulação dessa prática, um movimento que, por novo que pareça ser, não se dissocia cultural e subjetivamente dos elementos constitutivos originários.

Entendo, assim, que por mais que existam motivações dadas pela conjuntura de uma mudança econômica que se reflete no aumento do consumo das classes pobres — mudança produzida nos governos de Lula da Silva de 2003 a 2010 — o processo cultural não é isoladamente determinado pela economia.[4] O campo da cultura nos implica em suas contradições e antagonismos em relação aos fatos econômicos. Dessa forma, não se pode concluir que mudanças na vida econômica e política definam por si só uma alteração imediata na cultura e na memória de um grupo com uma história profunda de segregação e racismo onde a identidade e a pertença ultrapassam a classificação econômica como confirmam as atuais expressões do rolê. A própria ideia de rolê bem como a gíria é criação antiga presente na contracultura dos anos 1970 e presente na cultura de rua da periferia desde os anos seguintes até hoje.

Rolê, na perspectiva que vou analisar, é uma gíria que denomina uma prática existente nas periferias há pelo menos três décadas, conforme registros de outro fenômeno cultural, o rap, sobretudo os raps dos Racionais MC's,[5] grupo paulistano que será minha principal referência sobre a questão, pois explicita a existência dos rolês desde a década de 1980 nas periferias de SP permitindo entendê-lo como elemento-chave do significado da coletividade para os jovens da favela: "Ô, vem com a minha cara e o din-din do seu pai/ Mas no rolê com nós cê não vai / Nós aqui, vocês lá, cada um no seu lugar / Entendeu?".

Nessa estrofe do rap "Da ponte pra cá" (2002a), dos Racionais MC's, o jovem rico — chamado de playboy na gíria da periferia — vai à favela negociar, financiado pelo pai, mas não se mistura ao grupo local. Sair em grupo ou dar um rolê seria, assim, para os jovens de periferia equivalente a uma demonstração de confiança e amizade entre iguais amparada numa forte referência racial e social. Esse rap é a expressão mais simbólica da identidade periférica e marca o *ethos* social através

4 No último decênio surgiram as bases do que agora chamam de nova classe média, que inclui a renda familiar entre R$ 291,00 e R $1.019, 00 e também os microempresários. Segundo o relatório "Vozes da Classe Média" (2013,11), 40 milhões de pessoas entraram para a classe média onde: a renda média dos 20% mais pobres cresceu 84,9%; a dos 20% mais ricos cresceu 28%; a da população negra cresceu 63,9% e da população branca, 41%. Fonte: Ipea/ PNADs 1992-2012 (2013).

5 Racionais MC's é um grupo de rap paulistano, fundado em 1988 e manteve a mesma formação com Mano Brown, Edi Rock, Ice Blue e KL Jay.

do lugar de procedência quando diz que todos estão sob "o mesmo céu e o mesmo CEP no lado sul do mapa". Esse *ethos*, porém, não é somente expressão de unidade, mas se define também pela ambivalência entre a parceria e o individualismo, como mostra a letra: "Da ponte pra cá, antes de tudo é uma escola/ Minha meta é dez, nove e meio nem rola", ou seja, a rua é a escola, é a prova final que desafia o indivíduo e o cobra no seu desempenho pessoal de sobreviver num meio de recursos escassos. Junto ao rolê cantado como gesto de pertença a uma coletividade, em todo o constructo semântico desse rap surgem inúmeros pontos de quebra desse elemento agregador, tais como: individualismo, solidão, competitividade e desconfiança: "Outra vez nós aqui, vai vendo / Lavando o ódio embaixo do sereno / Cada um no seu castelo, cada um na sua função/ Tudo junto, cada qual na sua solidão". Repete-se, nessa outra estrofe, a ambivalência entre o "nós aqui" e o "cada um", que não pode ser desfeita, desarmada, mas está dentro do "tudo junto" como experiência necessária a ser elaborada coletivamente entre os parceiros, pois "cada favelado é um universo em crise", conclui o rap**.** Dessa forma, o rolê é um sintoma e parece-me também ser a cura, tanto quanto o próprio rap, ambos como narrativa necessária diante da angústia partilhada e como antídoto para a individualidade que seria a condição em que o caráter se corrói. (Sennett, 2009).

A crise de que trata a letra desse rap é acolhida e camuflada na configuração do grupo e no rolê como espaço coletivo de sublimação dos desejos, frustrações, culpas e medos do fracasso: "Quem não quer brilhar, quem não? Mostra quem/ Ninguém quer ser coadjuvante de ninguém/ Quantos caras bom, no auge se afundaram por fama/ E tá tirando dez de Havaiana."

Em "Vida Loka II" (2002d), surge o mesmo conflito individual refletido na ambição pessoal, mas sublimado na perspectiva da solidariedade entre irmãos, o que ratifica a ideia de que o rolê fortalece a união de todos contra sentimentos individuais corrosivos ao caráter. Contudo, não são os desejos perniciosos em si mesmos, mas a angústia da impossibilidade de sua realização. A ambição por adquirir bens faz parte do ideal de vida digna que é uma busca comum aos indivíduos que se encontram alijados do direito de escolher e ter. Afinal:

> Não é questão de luxo/ Não é questão de cor/ É questão que fartura alegra o sofredor/ Não é questão de preza, nêgo/ A ideia é essa / Miséria traz tristeza e vice-versa/ Inconscientemente vem na minha mente/ Inteira a loja de tênis/ O olhar do parceiro feliz/ De poder comprar/ O azul, o vermelho/ O balcão, o espelho/ O estoque, a modelo. (Racionais MC's, 2002d).

Notem-se nessa estrofe dois pontos: a constatação do que traz tristeza e a referência a uma imagem do inconsciente que é a do "parceiro feliz'. A expressão de solidariedade contida nessa imagem bem como o desejo reprimido, recalcado, ficam mais transparentes ao ouvinte (leitor) se forem observadas as relações do texto com a sequência imagética do

videoclipe oficial do rap "Vida Loka II"[6] que ilustra a estrofe mostrando exatamente um rolê dos parceiros em uma loja de tênis, portando uma boa quantia em dinheiro, realizando um desejo comum que se mostra como uma frustração de infância no início do vídeo. Nessa cena inicial, com data fictícia de 1983, um menino negro e pobre é humilhado e expulso de uma loja onde viu exposto o objeto sonhado, um tênis All Star: "Ei moça, quanto é que tá esse tênis aqui?", ele pergunta, e tem como resposta o desprezo da vendedora e o vigilante o expulsando com gestos. O sonho de infância de ter um tênis da moda tornou-se ali um desejo reprimido violentamente como se o menino não tivesse direito. E aqui a exclusão do espaço de consumo representa o desdobramento da exclusão social e da segregação racial e vice-versa. A cena busca representar uma situação vivida no ano de 1983 mas é bastante semelhante, portanto, às situações dos jovens dos rolezinhos de 2013, trinta anos depois.

A sequência do videoclipe corta para o ano de 2004, em Capão Redondo, bairro periférico na Zona Sul de SP, onde meninos pobres já são adultos e se encontram num rolê onde brindam: "muita coletividade na quebrada/ dinheiro no bolso, sem miséria". Essa cena comemorativa é a que precede a daquele outro rolê na loja de tênis onde compram vários pares num sentido de reviravolta da mesma situação de miséria e o fazem com a solidariedade entre os parceiros que revela a identificação entre os marginalizados na reparação das exclusões. O objetivo dessa sequência é atingir uma justiça social feita através do "poder comprar" a que a letra se refere e dentro da performance analisada canaliza a redenção das demais humilhações sofridas. Todo o videoclipe reitera a função de fortalecimento coletivo que o rolê tem, mostrando várias cenas de união e parceria. A mais emblemática das cenas é também a última, em que um grupo de jovens desce uma escadaria da favela, com Mano Brown à frente, produzindo um efeito de aproximação em relação ao espectador. A cena descreve por si só o significado principal do rolê, caminhar juntos, olhando na mesma direção, enquanto se ouve a estrofe: "Programado pra morrer nós é/ Certo é, certo é: dê no que der". Ao que se pode constatar, com Sennett, que o "nós é como autodefesa". (Sennett, 2009:65).

Essa mesma ideia de rolê como fortalecimento da coletividade é passada no rap "A fórmula mágica da paz", dos Racionais Mc's (1997a), no qual se diz: "Um rolê com os aliados já me faz feliz/ Respeito mútuo é a chave/ É o que eu sempre quis". Mas esse rap, que enaltece o respeito coletivo no rolê, também revela a ambivalência, ou seja, o caos individual compartilhado e se dirige a um interlocutor ao qual interpela: "Eu sei como é que é/ É foda parceiro/ É a maldade na cabeça o dia inteiro/ Nada de roupa, nada de carro/ Sem emprego, não tem ibope/ Não tem rolê, sem dinheiro." O que se coloca como bom para dar um rolê é a pré-condição proporcionada pelos bens materiais, pelo emprego, pelo dinheiro cuja falta provoca a "maldade na cabeça", aquela corrosão do caráter contra a qual só existe resistência através da igualdade comunitária manifestada em ideias como: "Eu tento adivinhar o que você mais precisa" e "Ninguém é mais que ninguém, absolutamente/ Aqui quem fala é mais um sobrevivente", enunciadas nesse mesmo rap.

6 Racionais MC's (2002d), Videoclipe oficial "Vida Loka II".

Os Racionais MC's, em "Otus 500" (2002c), fazem uma retrospectiva que remonta à escravidão, falando do crime paradoxalmente como efeito e solução da miséria na vida do sujeito favelado e negro. Esse rap retrata a própria década de 1990, auge do neoliberalismo, como momento em que a crise — social e individual — atinge de forma brutal a periferia e produz mais intensamente a criminalidade, seja pelo tráfico ou pelo furto e roubo, como um meio de vida alternativo na ausência de políticas públicas nesse espaço marginalizado pela pobreza, desemprego e pela impossibilidade de sobrevivência com o mínimo de dignidade, condição análoga à guetoização de Wacquant (2008), para quem os anos do neoliberalismo foram aqueles em que se assentaram as bases para a criminalização dos pobres e negros e sua descivilização (conceito invertido a partir da teorização do "processo civilizatório" de Elias) criando, assim, os guetos e suas duas faces, bem como, para ele, "a articulação do conceito de gueto permite desatar os nós entre guetoização, pobreza e segregação, além de elucidar a oposição estrutural e o papel do gueto como motor cultural para a produção de uma identidade marcada e ambivalente [...]." (Wacquant, 2008: 95).

A ambivalência identitária referida por Wacquant como consequência da pobreza e da frustração é recorrente em vários raps, mas em "Otus 500" surge também como meio de dar consequência ao desejo de reparação por uma exploração histórica e esta não tem como parâmetro senão a igualdade com os ricos e com o próprio explorador cujo agravante, como diz a letra, é a ostentação deste. Note-se que já não se trata de uma igualdade ou uma horizontalidade entre os parceiros do rolê, mas uma igualdade seletiva com os ricos, reservada a alguns mais "aptos" e entre "predadores". A vida no crime surge como decorrência dessa seleção e dessa competição que reflete a visão de mundo neoliberal e sua concepção de justiça social:

> Assaltos, sequestros, é só o começo/ A senzala avisou, o Mauricinho hoje paga o preço/ Sem adereço desconto ou perdão/ Quem tem vida decente não precisa usar oitão/ É doutor, seu Titanic afundou/ Quem ontem era a caça/ Hoje, pá, é o predador/ Que cansou de ser o ingênuo humilde e pacato [...]/ Quer sair do compensado e ir pra uma mansão/ Com piscina digna de um patrão [...]/ Possuir igual você/ Ter um Fokker 100/ E ter também na garagem 2 Mercedes Benz/ Voar de helicóptero à beira mar/ Armani e Hugo Boss no guarda-roupa pra variar [...]/ Como agravante a ostentação/ O que ele sonha, até então, tá na sua mão/ De desempregado a homem de negócios/ Pulou o muro, já era/ Agora é o novo sócio. (Racionais MC's, 2002c).

Ao chegar à década de 2000, enquanto a classe média encontra seu auge como sociedade de consumo (Harvey, 2006) e o consumo é incorporado à ideia de cidadania no Brasil[7] — veja-se que o Código de Defesa do Consumidor surge no país entre 1990 e 1998 —, a situação na periferia era ainda marcada por uma imensa massa de pessoas pobres e desempregadas, excluídas há "500 anos" tanto da cidadania formal quanto da almejada sociedade de

7 No Brasil, a sociedade de consumo se constituiu de fato nos anos 1990 acompanhando a globalização que incorporou vários mercados periféricos.

consumo, muitas das quais viam no crime uma possibilidade de enriquecer ou de realizar sonhos muito básicos como ter comida na mesa todos os dias ou paredes de tijolo em lugar do madeirite e do papelão. Isso não significa obviamente que a possibilidade de atuar na criminalidade fosse efetivada com êxito, pois, a probabilidade de ser preso ou morto pela polícia era predominante nessa empreitada de alto risco. No entanto, o crime para muitos era uma espécie de única tentativa válida de mudança diante da "opção" entre ser pobre ou desempregado. É preciso entender que, nesse caso, como bem explicita "Otus 500", a ambição e a competição vinculam-se aos valores da sociedade capitalista e seus níveis de consumo, bem como ações ilícitas como fraudes, furtos e roubos não podem ser consideradas prerrogativas dos sujeitos pobres, mas possibilidade de todo aquele que deseja acumular e ascender financeira e socialmente por outros meios que não sejam o trabalho ou a herança com a diferença de que para os pobres essas duas opções seriam, naquela altura, improváveis.

Sublinhe-se também que o aumento real da criminalidade na periferia na década de 1990 fez crescer um ideário segregacionista sustentado pelo racismo nos anos seguintes, o qual está associado ao aumento desproporcional da intervenção policial nas favelas sob o argumento de "guerra às drogas", o que tornou parte da normalidade o fato de haver um número elevado de mortes, prisões, bem como a discriminação generalizada com todos os indivíduos provenientes da periferia.[8] Em geral, ocorre o ocultamento dos crimes policiais nas periferias em registros como "prisão em flagrante", "bala perdida", "prisão para averiguação" e "resistência à prisão seguida de morte".[9] A banalização da violência é proporcional à do racismo: "Me ver pobre, preso ou morto já é cultural", diz a letra de "Negro Drama" (2002b), dos Racionais.

"Otus 500" narra a criminalidade e o consumo de ostentação como resposta, como cobrança de uma dívida colonial e revela o momento em que toda a história de exclusão e privações transborda na chamada "solução rápida", o crime, que diz respeito não mais somente à satisfação de necessidades básicas, afinal "quem viu a mãe pedindo esmola, tem sangue no raciocínio", como diz a letra do rap do Facção Central, "A minha voz está no ar" (1999a).[10] O roubo para satisfação de uma necessidade básica, tal como a alimentação, é considerado moralmente justificável — "estava com fome" — e seu praticante digno de piedade, enquanto o roubo de um bem considerado supérfluo, como um relógio, não o é. E essa é uma linha divisória que abala diretamente uma estrutura moral cristalizada. No primeiro caso, se há alguma compreensão e piedade, estas geralmente são inversamente egoístas, pois incluem uma demanda pela caridade e à gratificação que ela propicia. Pensa-se, nesses casos, que aquele que rouba um pão, na verdade poderia pedir uma esmola.

Ao pobre caberia, assim, resignar-se e inspirar a piedade dos caridosos. O pobre que lhes rouba

8 . Jornal *Ponte,* "PMs de SP mataram 10 mil pessoas em 19 anos", de 27.06.2014.

9 O Código de Processo Penal brasileiro autoriza a policiais o uso da força contra o suspeito que resista à prisão, mas não autoriza a sua investigação. O PL nº 4471/2012, em tramitação na Câmara Federal, pretende instituir a "morte decorrente de intervenção policial", o que possibilitaria investigar tais ações.

10 Facção Central é um grupo de rap paulistano, criado em 1989, e teve até 2014 quatro formações, sendo a mais importante a parceria entre Eduardo, Dum-Dum e Erick Doze.

algo para matar a fome, por exemplo, rouba-lhes também a possibilidade da autogratificação mediante a esmola dada. O roubo do relógio, do tênis ou do carro difere dessa moral, pois ameaça fazer ruir a própria ética predatória e é compreendido de outra forma haja vista que ataca o direito à propriedade privada, o mérito do outro na competição da vida que o objeto lhe confere e a lógica acumulativa do capitalismo. Não se trata aqui de defender ou relativizar práticas de crimes, mas de suspender a ideia de crime para exatamente não criminalizar o que está para além deste, o desejo humano e comum a qualquer pessoa. Vejamos a mesma estrofe "quem viu a mãe pedindo esmola, tem sangue no raciocínio", por outro ângulo. A esmola não produz a mesma gratificação em quem dá e em quem recebe, e o alívio, momentâneo para um e duradouro para outro, também pode produzir o contrário disso, uma revolta, uma angústia, um trauma e uma disposição no sujeito submetido a essa moral de querer interromper o ciclo vicioso. Assim, ninguém quer ser condenado a pedir esmola a vida toda e para quem a recebe nem sempre a gratidão é o único sentimento a ser criado não sendo desprezível que junto com ela surjam sentimentos como ressentimento e humilhação. Conforme Bataille (1975:43), sobre a moral na relação de classes, "[...] a humilhação cristã é apenas um episódio na luta histórica dos ignóbeis contra os nobres, dos impuros contra os puros.". Ou seja, há um ganho metafísico para a burguesia que se apresenta justificada na meritocracia a partir da construção moral dos valores sociais sobre as ruínas materiais da injustiça social.

O rap "Tô ouvindo alguém me chamar" (1997b), dos Racionais, é um clássico da narrativa da vida e morte de dois parceiros que entraram no mundo do crime e onde a questão da esmola é confrontada na perspectiva de aprofundamento dos traumas e humilhações do indivíduo: "Lembro que um dia o Guina me falou/ Que não sabia bem o que era amor/ Falava quando era criança/ Uma mistura de ódio, frustração e dor/ De como era humilhante ir pra escola/ Usando a roupa dada de esmola."

O que aparece aqui é o transbordamento da revolta com a restrição imposta pela pobreza do sujeito ao depender da esmola. A impotência prolongada de uma situação de miséria pode causar uma fome maior, que vem à tona em algum momento da vida do indivíduo e não se satisfaz mais com a comida e a roupa vindas da esmola. É preciso romper a cadeia. O rap narra, como consequência disso, a entrada dos dois amigos na criminalidade e a ética capitalista dos predadores corroendo a parceria e levando à busca pela mais alta posição na hierarquia do crime. Há desejo do simbólico de ser "bem-sucedido" na vida que o crime traz, e em nada difere do status de ser "bem-sucedido" no ramo empresarial ou político. Para conquistar isso, a vida de um parceiro é um bem de menos valor que o dinheiro e o poder em disputa. A ostentação de riqueza e poder passa a ser o signo do sucesso, não importa o preço e de onde tal riqueza venha. Isso não deveria parecer estranho numa sociedade capitalista em que o caráter predatório da competição predomina. A grande diferença é o legado da violência entre grupos e gangues das periferias as quais o próprio rap, desde a sua origem, relata e procura combater tendo em vista a ideia de que tal enfrentamento se dá contra o inimigo errado. "A gente vive se matando, irmão, por quê?" questiona Mano Brown em "A fórmula mágica da paz" (1997a).

Pelos trechos dos raps citados, percebe-se o desejo frustrado do indivíduo sendo sublimado no coletivo, no rolê que funcionava como partilha dessa angústia e como uma espécie de instância reguladora das contradições até o ponto em que as individualidades e as subjetividades ameaçavam extrapolar tal limite, numa complexidade que postulei como ambivalente. Por isso, os rolês — a celebração da coletividade — podem também abrigar rivalidades com um comportamento de gangue.

Porém, os rolezinhos hoje, pelas mudanças econômicas e sociais, pelo acesso à internet e bens de consumo propiciado por elas, emblematizam menos essa ambivalência e coincidem muito pouco com a ideia de cortejos de jovens atormentados pelo desejo, pela frustração ou pela rivalidade, embora o fenômeno mantenha-se como fortalecimento coletivo na unidade de um destino comum. Faço aqui uma ressalva, pois o aspecto em foco é o rolezinho nos shoppings, o que não significa que outros rolês não possam abarcar outras características.

A reunião dos jovens de periferia em shoppings, shows ou em bailes funk é uma das expressões atuais do rolê e ressignificam a pertença e a coletividade das décadas anteriores com a diferença de que o comando não é mais da solidariedade sobre as frustrações e traumas, mas o desejo de encenar a sua superação, de ostentar tanto material quanto simbolicamente um poder de escolha — que não está mais submetido a julgamentos morais subjacentes aos sentimentos de culpa ou vingança. Ostentar não define mais um desejo reprimido ou um trauma recalcado no inconsciente e sublimado no *ethos* coletivo como nas décadas passadas. Recalque, aliás, é uma palavra usada entre os funkeiros, conforme o sentido que imprimiu MC Daleste na letra "Mais amor, menos recalque" (2013b) que se refere, na verdade, aos sintomas do recalque como a inveja e o ressentimento.

O funk ostentação — gênero nascido nas periferias de SP[11] —, teve projeção midiática a partir de 2008 e seu maior ícone é MC Daleste, assassinado em julho de 2013 enquanto se apresentava em um de seus shows.[12] Nos últimos anos, longe da grande mídia, os MC's do funk começaram a divulgar seu trabalho de forma independente, em inúmeros shows e pela internet. Milhões de visualizações no Youtube em poucos dias levariam os artistas do funk a uma popularidade inaudita, concorrendo marginalmente com o *mainstream*.[13]

O funk é, como o rap, um conjunto performático e, portanto, não pode prescindir da imagem daquilo que oferece aos ouvidos. As letras exaltam o consumo de objetos de marcas caras, ao mesmo tempo em que o MC encarna o personagem que vive o que projeta nas letras e performances. Os cenários do funk ostentação mostram não apenas o consumo enquanto dispêndio, mas, sobretudo como excesso: "O que eles têm, nós têm em dobro/ Nós têm

11 Segue-se ao Funk Carioca surgido na década de 1980, nas periferias do Rio de Janeiro, com temas como a violência e a criminalidade e ao Funk Proibidão, subgênero do Funk Carioca, com críticas diretamente relacionadas à violência policial.

12 MC Daleste é o nome artístico de Daniel Pellegrine, nascido na zona Leste de São Paulo, em 30.10.1992, e assassinado em Campinas, em 07.07.2013, durante um show. Iniciou sua carreira em 2009, com o funk proibidão. Em 2012, adota o funk ostentação no qual obteve seu maior sucesso de público.

13 Termo em inglês, utilizado no meio artístico que designa o que tem sucesso de público e mercado com aporte financeiro da indústria fonográfica e editoras.

tanto dinheiro que tô até enjoando/ De onde ele vem? Tu vai morrer me perguntando", diz a letra de "São Paulo é ostentação" (2013c), de MC Daleste, cujo nome se refere ao seu lugar de origem, a Zona Leste, periferia de SP e que ele utilizou como enunciado ambivalente — "Eu sou Daleste, cheguei mas tô saindo fora" —, no funk "Angra dos Reis" (2012), ao mesmo tempo identificando quem fala e de onde vem.

O funk ostentação que exalta o consumo e a riqueza é tratado paradoxalmente por seus críticos como uma experiência pobre, contendo nessa acepção um duplo sentido que está em ser o pobre, sujeito dela, considerado um sujeito limitado, um alienado que não produz "cultura". Entretanto, como adverte Santos,

> A pobreza da experiência não é a expressão de uma carência, mas a expressão de uma arrogância, a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar. (Santos, 2002: 245).

A exaltação do consumo de luxo no funk ostentação pelo sujeito pobre me leva a compreendê-la enquanto forma de experiência do excesso concentrado na performance que se exaure na vivência do tempo presente (Santos, 2002) e equivale ao consumo improdutivo cujo verdadeiro valor nele representado não está no trabalho, na acumulação ou no bem material em si, mas no plano simbólico. Para Bataille, no consumo improdutivo, "o sujeito abandona seu próprio domínio e se subordina aos objetos da ordem real, visto estar cioso do tempo futuro." (Bataille, 1975: 96). É com isso também que nos confronta a letra de "O filho do dono" (2014), de MC Taz: "Pra quem passou sufoco/ É normal, vê se me entenda/ Compra carro, compra moto/ Até o que não está à venda [...]/ Acumulando riqueza/ Mas não deixo na espera/ Eu gasto mesmo porque/ Ninguém leva nada da terra."

Penso, assim, que consumir e acumular formam um par antitético que define o fenômeno da ostentação de duas formas: a improdutiva exaltada no funk e a ostentação produtivista que caracteriza a acumulação como vocação da burguesia. A diferença é crucial para considerarmos o juízo de valor sobre a ostentação do pobre que é vista pela burguesia como representação do improdutivo que ela rejeita (julga que o pobre não trabalha e não ganha o suficiente para gastar com determinados bens) e inútil (comete um desperdício ao fazê-lo) e em relação contraditória aos lugares sociais determinados e estabelecidos pelas concepções metonímicas de sociedade (Santos, 2002) segundo as quais o pobre deve assumir a posição do sujeito não apenas econômica, mas culturalmente limitado além de produtor a serviço da acumulação do outro e preservação do sistema. Segundo Bataille (1975:40), "conforme uma razão que não se opõe às contas, a burguesia só conseguiu desenvolver a mesquinharia universal", porque não prescinde da acumulação privada, da ostentação "entre quatro paredes" (Bataille, 1975: 38) e seu principal intuito é justamente acumular para que quando gaste isso seja visto como resultado de mais posse, enquanto que o pobre quando ostenta

um bem material faz exatamente o contrário.

> Essa verdade é paradoxal, a ponto de ser exatamente contrária a que de ordinário parece. Esse caráter paradoxal é sublinhado pelo fato de, no ponto culminante da exuberância, seu sentido ser encoberto de todos os modos. Nas condições atuais tudo concorre para obnublar o movimento fundamental que tende a devolver à riqueza sua função, à dádiva, ao desperdício sua contrapartida. (Bataille, 1975:75).

Perceber as nuances morais e culturais do sujeito periférico é necessário para que não prevaleça o julgamento vulgar de que os pobres estão tentando imitar os ricos ou mesmo que os pobres gostam de receber o bolsa-família[14] do governo porque é como receber esmola, que são raciocínios corolários das concepções metonímicas e naturalizantes em que prevalece a autopercepção das elites como centro da emissão do juízo. Se por um lado o consumo individual e até "personalizado" das elites econômicas coroa o princípio da acumulação, por outro, a ostentação dos pobres através do rolezinho celebra seu contrário.

> O movimento que a reivindica é inclusive um protesto contra o luxo das grandes fortunas: assim essa reivindicação é feita em nome da *justiça* sem evidentemente, nada ter contra a justiça, que me seja permitido observar que aqui a palavra dissimula a profunda verdade de seu oposto, que é exatamente a *liberdade*. Sob a máscara da justiça, a verdade é que a liberdade geral se reveste da aparência terna e neutra da existência subjugada às necessidades: é antes uma redução de seus limites *ao mais justo*, não se trata do desencadeamento perigoso, cujo sentido a palavra perdeu. Trata-se de uma garantia contra os riscos da servidão, e não de uma vontade de assumir os riscos sem os quais não há liberdade. (Bataille, 1975:75-76, grifos do autor).

Diante disso, o rolezinho que foi associado rapidamente ao consumo de elite nos permite ver além dele e é justamente o funk de MC Daleste, considerado uma das principais trilhas sonoras dos rolezinhos nos shoppings, "Deixa eu ir" (2013a), que declara e exalta a celebração do encontro, a liberdade e especialmente a união do grupo quando diz "chama geral" e "só quem é quem me acompanha" com o único objetivo de dar um rolê para se divertir, sem qualquer referência a dinheiro ou bens:

> É que hoje eu já tô louco/ Mas hoje tô sem limite/ Naquele pique, vou fazer mais um convite/ Chama geral pra se trombar no baile funk/ É eu que vou bolar mais uma bomba gigante/ Fogo no pavio e um grau e só quem é que me acompanha/ Eita porra, que cheiro de maconha! (MC Daleste, 2013a).

14 Programa de transferência de renda do governo federal.

Esse funk, bastante ouvido e cantado nos rolezinhos, sugere uma reunião entre pessoas compartilhando um mesmo estilo de vida, a mesma diversão, a liberdade e a transgressão de "fumar maconha". Mas o elemento visto como transgressor pela elite que julga e reprime os rolezinhos não é "fumar maconha", como se poderia esperar, e sim a própria diversão desses jovens. Os comentários públicos às matérias de jornais repetiram exaustivamente que os jovens deveriam fazer um rolê na escola, na biblioteca, em um sítio de trabalho braçal, enquanto os próprios leitores e os filhos dos leitores muito provavelmente usufruíam sem questionamentos de seus momentos de diversão. A transgressão social maior é, portanto, o próprio rolê no shopping — como diversão — que afirma uma identidade de grupo enquanto realiza o apagamento da distinção de classe que dita quem pode ter, quem pode ir e aonde. Escapar à lógica metonímica da guetoização nega à elite seu privilégio de produzir valor e distinção.

No entanto, ocorre que o reverso dessa transgressão, a face subjetiva do rolezinho nos shoppings revela que tal "roubo" se realiza através dos dois caminhos do fetiche: o de mostrar que podem adquirir objetos cujo valor não o identificam como pobre, pois, tal como enfatizou Marx sobre a mercadoria, "o valor de uma coisa é precisamente aquilo que ela proporciona" (Marx, 2005, nota 7); e o de tornar-se para o outro o próprio objeto de desejo e consumo, como fazem os ídolos do funk.

Nesses dois caminhos, o fetiche que o indivíduo atribui ao objeto e a si mesmo parece investido pela imagem dos corpos dos ídolos de massa cujo trabalho "consiste em viver uma vida glamorosa (tão empobrecida quanto a de todos nós) e oferecer seu mais-valor de humanidade para nosso consumo em forma de imagem." (Kehl, 2003). Assim, fecha-se um simulacro encobridor de frustrações que nega uma existência que na verdade foi subtraída, mas da qual não se permite sentir a falta que, no entanto, há.

Mas, se a sociedade do consumo transformou a vida em geral, para ricos e pobres, no simulacro de viver produzindo existências alienadas, sobretudo pela reificação das individualidades que "tampouco sustentam-se sobre os laços que as liga a uma comunidade com base em experiências compartilhadas" (Kehl, 2003), o rolezinho, na sua particularidade, parece contradizer essa formulação e escapar à essa ordem individualista que decorre do consumo de elite.[15] Conforme minha explanação, os rolezinhos mantêm — mesmo que transformadas — as representações dos desejos e das identidades periféricas e, assim, a alienação que também é exposta no simulacro da ostentação improdutiva dos rolezeiros nos dá uma possibilidade menos homogênea de compreensão do fenômeno que entendo, se trata, sobretudo, de uma alienação que podemos traduzir pelo conceito de David Harvey (2014), como "um sentimento de que temos capacidade e poder para ser alguém muito diferente do que é definido por nossas possibilidades."

15 O conceito de "consumo de massas" trata do acesso de segmentos mais pobres da sociedade a bens de consumo.

Referências Bibliográficas

Alcalde, Emerson (2013), "Somos todos Daleste". Consultado a 20.09.2014, em https://www.youtube.com/watch?v=uDHYtWJGh9I.

Bataille, George (1975), *A parte maldita. Precedida de "A noção de despesa"*. Rio de Janeiro: Imago.

Facção Central (1999a), "A minha voz está no ar". *Versos Sangrentos*. Sky Blue: São Paulo. Consultado a 20.09.2014, em https://www.youtube.com/watch?v=BNNd_Y8q94M.

Facção Central (1999b), *Versos Sangrentos*. Sky Blue: São Paulo.

Governo Federal. Bolsa Família. Consultado a 20.09.2014, em http://www.mds.gov.br/bolsafamilia.

Governo Federal. Câmara dos Deputados. "Projeto prevê regras rígidas para apuração de violência policial." Consultado a 20.09.2014, em http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/434006-PROJETO-PREVE-REGRAS-RIGIDAS-PARA-APURACAO-DE-VIOLENCIA-POLICIAL.html. Última consulta em 20/09/2014.

Governo Federal. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). "Pobreza e desigualdade, duas décadas de superação. Primeiras Análises Ipea da PNAD 2012". Consultado a 20.09.2014, em http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/comunicado/131001_comunicadoipea159_apresentacao.pdf.

Governo Federal. Secretaria de Assuntos Estratégicos. "Vozes da Classe Média". 2013. Consultado a 20.09.2014, em http://www.sae.gov.br/vozesdaclassemedia/wp-content/uploads/caderno_3_web.pdf.

Harvey, David (2006), *A Condição Pós-Moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola. [15a ed.].

Harvey, David (2014), "As contradições do capitalismo". Entrevista concedida a Jonathan Derbyshire, *Prospect Magazine*. Consultado a 20.09.2014, em http://port.pravda.ru/mundo/29-05-2014/36830-david_harvey-0/.

Jornal *G1*. "Conheça a história dos rolezinhos em São Paulo", de 14.01.2014, consultado a 20.09.2014, em http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/01/conheca-historia-dos-rolezinhos-em-sao-paulo.html.

Jornal *Ponte*. "PMs de SP mataram 10 mil pessoas em 19 anos", de 27.06.2014, consultado a 20.09.2014, em http://ponte.org/policiais-de-sp-mataram-10-mil-desde/.

Jornal *Terra*. "SP: shopping de luxo obtém liminar para barrar rolezinhos", de 11.01.2014, consultado a 20.09.2014, em http://noticias.terra.com.br/brasil/cidades/sp-shopping-de-

luxo-obtem-liminar-para-barrar-rolezinho,50be08e1b1383410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html.

Kehl, Maria Rita. (2003),"Muito além do espetáculo". Consultado a 20.09.2014, em http://www.mariaritakehl.psc.br/conteudo.php?id=76.

Pereira, Alexandre Barbosa (2013), "Os novos 'vândalos' do Brasil". Entrevista concedida a Eliane Brum, Jornal *El País*, de 23.12.2013, consultado a 20.09.2014, em http://brasil.elpais.com/brasil/2013/12/23/opinion/1387799473_348730.html.

Marx, Karl. (2005), *O Capital*. "Mercadoria". *Arquivo Marxista na Internet*/ Sítio da British Library, [=Volume 1. Parte 1. Capítulo 1]. Consultado a 20.09.2014, em https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/ocapital-v1/vol1cap01.htm.

MC Daleste (2012), "Angra dos Reis". Consultado a 20.09.2014, em http://www.youtube.com/watch?v=tu4z9ldfDO8.

MC Daleste (2013a), "Deixa eu ir". Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Mi0kRL-TDHs.

MC Daleste (2013b), "Mais amor, menos recalque". Consultado a 20.09.2014, em http://www.youtube.com/watch?v=sxlontYFCrg.

MC Daleste (2013c), "São Paulo é ostentação". Consultado a 20.09.2014, em http://www.youtube.com/watch?v=Is-opRDniEw.

MC Taz (2014), "O filho do dono". Consultado a 20.09.2014 em http://www.youtube.com/watch?v=aLwsdOOVgxs.

Racionais MC's. (1997a). "A fórmula mágica da paz". *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Cosa Nostra. Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=9nUHk06-bX4.

Racionais MC's. (1997b), "Tô ouvindo alguém me chamar". *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Cosa Nostra. Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=txSXj-F7VX8.

Racionais MC's. (2002a), "Da ponte pra cá". *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra. Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ZynjVkJPOtQ

Racionais MC's. (2002b), "Negro drama". *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra. Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=mrAT_xG-opk.

Racionais MC's. (2002c), "Otus 500". *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra.

Consultado a 20.09.2014, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zBiU81d1fEI.

Racionais MC's. (2002d), "Vida Loka II". *Nada como um dia após o outro dia*. São Paulo: Cosa Nostra. Consultado a 20.09.2014, em https://www.youtube.com/watch?v=Fu5kcgz73TY.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63,237-280, consultado a 20.09.2014, em http://rccs.revues.org/1285#tocto1n2.

Sennett, Richard (2009), *A corrosão do caráter*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Record. [14ª ed].

Wacquant, Loïc (2008), *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo.

O Fórum Social Mundial e a Universidade Popular dos Movimentos Sociais: Breves notas comparativas entre duas experiências de articulação das Epistemologias do Sul

Fábio André Diniz Merladet[1]
Isabella Gonçalves Miranda[2]

Resumo

O objetivo deste trabalho é comparar as diferentes estratégias de tradução e de articulação das epistemologias do sul adotadas pelo Fórum Social Mundial e pela Universidade Popular dos Movimentos Sociais. Com este fim, procede-se a uma breve abordagem teórica de tais estratégias para, em seguida, realizar uma contextualização do Fórum Social Mundial analisando criticamente as experiências de emergência, agregação e articulação dos movimentos sociais por ele possibilitadas. São também analisados os avanços e contribuições da Universidade Popular dos Movimentos Sociais para a construção de uma metodologia da tradução no esforço de criar inteligibilidade recíproca entre a infinita diversidade contra-hegemônica do mundo. Por fim, são avaliadas as divergências e convergências entre as duas experiências bem como os campos em que poderiam colaborar e aprender reciprocamente.

Palavras chave: Fórum Social Mundial; Universidade Popular dos Movimentos Sociais; Epistemologias do Sul; Tradução; Diversidade; Encontro.

Resumen

El objetivo de este estudio es comparar las diferentes estrategias de traducción y articulación de las epistemologías del sur adoptadas por el Foro Social Mundial y la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Con este fin, se procede a una aproximación teórica de estas estrategias para realizar una contextualización del Foro Social Mundial analizando críticamente las experiencias de emergencia, agregación y articulación de los movimientos sociales por ello posibilitados. Este estudio también analiza los avances y aportes de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales para la construcción de una metodología de la traducción en el esfuerzo de crear una inteligibilidad recíproca entre la infinita diversidad contra-hegemónica del mundo. Por último, se evalúan las diferencias y similitudes entre los dos experimentos y los campos en que podrían colaborar y aprender unos de otros.

Palabras clave: Foro Social Mundial; Universidad Popular de los Movimientos Sociales; Epistemologías del Sur; Traducción; Diversidad; Encuentro.

Abstract

The study aims to compare the different strategies of translation and articulation of the epistemologies of the south adopted by the World Social Forum and the Popular University of Social Movements. For this purpose, is made a theoretical approach of such strategiesand ofthe context of the World Social Forum critically analyzing the experiences of emergency, aggregation and articulation of social movements made possible through it. This study also analyzes the progresses and contributions of Popular University of Social Movements for the construction of a translation methodology in the effort to create mutual intelligibility between the infinite counter-hegemonic diversity of the world. Finally, are evaluated divergences and convergences between the two experiments as well as the aspects in which they could collaborate and learn from each other.

Keywords: World Social Forum; Popular University of Social Movements; Epistemologies of the South; Translation; Diversity; Meeting.

1 Doutorando no programa "Pós-Colonialismos e Cidadania Global" do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e ativista da Universidade Popular dos Movimentos Sociais.

2 Doutoranda no programa "Pós-Colonialismos e Cidadania Global" do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, militante pela Reforma Urbana e ativista da Universidade Popular dos Movimentos Sociais.

1. Introdução

O presente artigo parte do que penso ser um conjunto de perguntas fortes que são fonte de grande perplexidade para muitos de nós: como deixar de ver a diversidade como um fator de fragmentação ou isolacionismo e passar a enxergá-la como uma possibilidade histórica de construir novos caminhos compartilhados? Como trazer a tona as mais diversas e impronunciáveis aspirações dos oprimidos para que elas possam dialogar na busca e na luta por um outro mundo possível? Como converter a diferença em um espaço de encontro, de partilha e de solidariedade entre todos? Ou ainda, em outras palavras, quais os saberes que nos faltam para captar e articular a inesgotável diversidade do mundo?

Sabendo não ser possível dar uma resposta suficientemente satisfatória a essas perguntas que nos afligem, nos limitamos neste trabalho a tecer algumas considerações sobre as epistemologias do sul e o trabalho da tradução para, em seguida, realizar uma analise comparativa entre duas das mais significativas experiências de tradução destas emergentes epistemologias: O Fórum Social Mundial (FSM) e a Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS).

O conceito de epistemologias do Sul é utilizado para designar a diversidade epistemológica contra-hegemônica do mundo sendo, portanto:

> [...] o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão [das muitas formas de saber próprias dos povos colonizados], valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. (Santos e Menezes, 2010:13).

No entanto, para dialogar com a pluralidade imensa de saberes e a diversidade infinita de formas de conhecer, experimentar e se relacionar com o mundo é preciso um corajoso trabalho de tradução:

> A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, [...] sem pôr em perigo a sua identidade e autonomia, sem, por outras palavras, as reduzir a entidades homogêneas. (Santos, 2005:119).

É, portanto, a partir da tradução que podemos pensar a emergência das epistemologias do sul tanto no FSM quanto na UPMS. Dado a relevância destas duas experiências e as suas profundas e insuspeitadas conexões, realizo a seguir uma análise delas contextualizando o surgimento de cada uma e comparando as semelhanças e diferenças das estratégias de tradução adotadas por elas.

2. O Fórum Social Mundial e a emergência da diversidade

É em um contexto de ampla hegemonia do capitalismo que, em Janeiro de 2001, no mesmo momento em que ocorria o Fórum Econômico Mundial de Davos,[3] manifestantes, intelectuais, estudantes e ativistas de todo o mundo se reuniram em Porto Alegre dando início à mais abrangente manifestação política contra-hegemônica da história contemporânea: o Fórum Social Mundial (FSM).

Em um contexto em que as políticas neoliberais estavam a ser impostas em boa parte do mundo como o único caminho possível, o Fórum Social Mundial foi capaz de colocarem destaque os movimentos, experiências e alternativas do Sul do mundo dando força, visibilidade e legitimidade a vozes antes impronunciáveis, vozes cujas reivindicações e critérios de emancipação se projetam muito para além dos horizontes da globalização neoliberal. Por vez primeira na história havia um espaço onde a ampla diversidade contra-hegemônica podia se encontrar sem o risco de ser reduzida ou incorporada a outras experiências dominantes e isso fez com que o Fórum fosse capaz de abrigar uma enorme multiplicidade de movimentos, iniciativas, organizações, práticas e alternativas que, das mais inusitadas maneiras, resistem à globalização neoliberal.

De fato, a novidade do FSM foi responsável por uma grande euforia, mas o entusiasmo veio acompanhado de um enorme espanto e perplexidade. A euforia advêm do fato de testemunhar as teses do fim da história e do pensamento único sendo confrontadas por uma ampla e inimaginável diversidade de alternativas que emergiam de todos os cantos. Já o espanto e perplexidade advêm da constatação da impossibilidade de construir uma teoria geral capaz de abarcar coerentemente toda essa imensa diversidade emergente. O Fórum demonstrou que as teorias produzidas pelas ciências sociais eram totalmente impotentes para dar conta da diversidade do mundo e que, longe de captar essa diversidade, a ciência foi, na maioria das vezes, a responsável por sua invisibilidade.

O discurso académico e científico junto com seus métodos, suas variáveis, seu rigor, sua erudição, sua arrogância e sua pretensão de neutralidade, tem se apresentado como o único legítimo produtor de conhecimentos válidos desprezando e invisibilizando todas as demais experiências que têm lugar no mundo, experiências estas que o Fórum soube acolher e dar visibilidade.

É contra este *desperdício da experiência* provocado pela *razão indolente* (Santos 2000), e a partir deste espanto e perplexidade causado pela diversidade emergente no FSM que surge então a pergunta forte: Quais os saberes que nos faltam para captar e articular a inesgotável diversidade do mundo?

Aqui chegamos aos limites do Fórum. Se o FSM foi fecundo em dar voz e visibilidade às

3 Evento símbolo do poder hegemônico, que tradicionalmente congrega, na Suíça, grandes empresários, banqueiros e personalidades do capitalismo para discutir o "futuro do mundo".

infinitas experiências de resistência à globalização hegemônica, ele próprio se viu diante da dificuldade de tornar traduziveis estas mesmas experiências que nele emergiram e não teve a mesma vitalidade para fazer com que essa extraordinária diversidade revelada fosse capaz de construir uma inteligibilidade recíproca, não só entre saberes, mas também entre práticas, formas de organização e objetivos de ação.

Mas como criar inteligibilidade recíproca entre tão diferentes escalas, objetivos, temporalidades, formas de organização e princípios políticos?

> Trata-se de um trabalho muito complexo, não só pelo numero e diversidade de movimentos e organizações envolvidos, como, sobretudo, pelo fato de uns e outras estarem ancorados em culturas e saberes muito diversos. (Santos, 2002:267).

O desafio é imenso porque além de serem muitos e muito diversificados, cada um dos movimentos possui sua própria linguagem e vocabulário, seus próprios discursos e suas próprias formas de ação e de intervenção no mundo que consideram as melhores, quando não as únicas possíveis.

Como se não bastasse, há também muitos preconceitos, conflitos e duras críticas entre os movimentos, sendo que muitos deles se consideram em campos políticos opostos e possuem ressentimentos, disputas e rivalidades entre si, o que torna muito difícil construir espaços de encontro e de tradução que resultem em articulações potencializadoras das lutas sociais levadas a cabo pelos diferentes movimentos.

Mesmo assim o FSM, ao longo de suas sucessivas edições, elaborou e experimentou uma série de estratégias com o intuito tanto de ampliar ainda mais a diversidade infinita do mundo, quanto de tornar possível a articulação dos movimentos que compõem essa diversidade.

A história do Fórum Social Mundial é testemunha do esforço empreendido para criar espaços que promovessem, simultaneamente, a emergência da diversidade contra-hegemônica e a tradução dessa diversidade.

No entanto, apesar de todo o esforço e experimentação empreendidos pelo FSM durante a última década, é preciso reconhecer que os diálogos e as articulações que ele possibilita entre os diferentes movimentos são ainda de baixa intensidade. Isso se deve, entre outros motivos, ao fato de que os movimentos e organizações comparecem ao Fórum em grandes grupos e permanecem fechados em seus grupos ao longo do transcorrer do evento tendo pouco contato com a diversidade presente.

Não estou com isso a dizer que não há intercambio nem articulações no Fórum. É claro que há. O que estou a dizer é, pura e simplesmente, que este intercâmbio e articulação possibilitados pelo FSM podem e merecem ser enormemente ampliados para criar agendas

comuns mais robustas de luta contra a opressão em suas múltiplas formas.

O esforço do Fórum Social Mundial em suas sucessivas edições ao redor do mundo ajudou a criar nos mais diversos movimentos sociais uma sensação de incompletude e uma necessidade que não foi ainda plenamente satisfeita, a necessidade de conhecer e se articular com os demais movimentos que compartilham o inconformismo diante da opressão e a aspiração de um outro mundo possível.

A atual pluralidade de formas de resistência e de concepções de emancipação social exige um espaço onde essa multiplicidade de formas de ser e estar no mundo possa ser traduzida, pois, para fazer frente à hegemonia global do capitalismo e para construir um sistema econômico e político a favor da vida e do ser humano, não basta que a diversidade de alternativas se manifeste, é preciso que essa diversidade se encontre, dialogue, se articule, se reconheça reciprocamente e se solidarize com os demais. É neste contexto de emergência da diversidade possibilitada pelo FSM e de múltiplos esforços para fazer com que essa infinidade de experiências contra-hegemônicas possam ser reciprocamente inteligíveis, que surge a proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais (UPMS).

3. A Universidade Popular dos Movimentos Sociais e a construção de uma metodologia da tradução

Em Janeiro de 2003, Boaventura de Sousa Santos lança, durante a 3ª edição do Fórum Social Mundial, a proposta da Universidade Popular dos Movimentos Sociais,[4] "com o objetivo de proporcionar a auto-educação dos ativistas e dirigentes dos movimentos sociais, bem como dos cientistas sociais, dos investigadores e artistas empenhados na transformação social progressista" (Santos, 2010: 168), e também com o objetivo de "aumentar o conhecimento recíproco entre os movimentos e organizações e tornar possíveis coligações entre eles e ações coletivas conjuntas". (UPMS, 2012:1).

A proposta foi recebida com entusiasmo e desde então, ao longo da última década, a UPMS realizou dezenas de oficinas em diversos países da América Latina, África, Europa e Ásia que contaram com a participação de mais de 500 movimentos, organizações, entidades, ativistas, artistas e intelectuais engajados na transformação social. Nessa trajetória a UPMS cresceu, enriqueceu-se enormemente com a contribuição de toda a diversidade de movimentos, organizações, experiências e sujeitos que, desde os mais diversos contextos políticos, geográficos, sociais e culturais, lutam contra a opressão e suas múltiplas faces.

A diversidade é o rosto dessa estranha Universidade. Nela sentam-se lado a lado indígenas, feministas, lideranças do movimento estudantil, ambientalistas, militantes da luta pela diversidade sexual, trabalhadores da economia solidária, população de rua, sem-terra, sem-

4 A proposta original da UPMS foi publicada pela primeira vez no jornal *Terraviva* em 14 de janeiro de 2003 (Santos, 2003). Para versões revistas e ampliadas da proposta ver Santos (2005) e Santos (2010). Para uma analise comparativa entre a UPMS e outras experiências de Universidade Popular ver Benzaquen (2012).

teto, quilombolas, ativistas da reforma urbana, sindicalistas, ocuppiers, indignados, pacifistas, migrantes e militantes do movimento negro, todos sem qualquer hierarquia. Toda essa imensa diversidade, a princípio, possui muito pouco em comum. A princípio, há muito mais motivos que os separam do que motivos que os unem, mas nas oficinas da UPMS todos são convidados a ouvir reciprocamente os argumentos uns dos outros, a escutar a legitimidade das aspirações dos demais e a criar plataformas e agendas comuns.

Sendo iguais na diversidade, os movimentos terão que dialogar e desse diálogo fraterno e humano que nada tem haver com os diálogos imperiais que reproduzem a opressão, desse diálogo de alta intensidade que é também tensão e conflito surge a possibilidade do Encontro com o Outro, a possibilidade do reconhecimento das divergências e de construção das convergências, a possibilidade de avaliar o que os separa e mesmo assim apostar no que os une, enfim, a possibilidade de uma verdadeira articulação entre as epistemologias do sul capaz de criar a partir das aprendizagens plurais e recíprocas, novos caminhos de transformação e emancipação.

Se o FSM aumenta enormemente o número e diversidade das experiências disponíveis e possíveis, a UPMS visa criar inteligibilidade, coerência e articulação num mundo enriquecido por uma tal multiplicidade e diversidade de experiências. Tendo nascido no FSM, a UPMS é constituída pelo mesmo espírito e princípios que movem o Fórum e surge como uma experiência que visa expandir e aprofundar os espaços de tradução por ele promovidos intensificando a construção de um processo de interconhecimento entre movimentos sociais envolvidos com a transformação social para impulsionar ações, campanhas e políticas intermovimentos.

A UPMS faz um uso pragmático da tradução orientando-a para um fim político, ou seja, concebe a tradução enquanto ferramenta a serviço das experiências contra-hegemônicas, ferramenta esta que pode e deve ser utilizada para construir novas e plurais concepções de emancipação social. A UPMS se esforça para criar novos espaços e metodologias de tradução porque entende que "só através da inteligibilidade recíproca e conseqüente possibilidade de agregação entre saberes não-hegemónicos é possível construir a contra-hegemonia." (Santos, 2002:265).

No entanto, diferentemente do Fórum Social Mundial, a Universidade Popular dos Movimentos Sociais não é um espaço aberto (muito embora se reivindique como tal), em outras palavras, não é qualquer pessoa ou movimento que pode, por espontânea vontade, participar das oficinas realizadas pela UPMS. Este é um fator fundamental que simultaneamente limita e potencializa a UPMS e que é decisivo para compreender as diferenças entre as duas experiências de tradução. Se é verdade que o *espaço aberto* do FSM torna possível a emergência de uma diversidade infinita de experiências, não é menos verdade que este mesmo espaço aberto torna muito difícil a tradução tal como foi exposto no capítulo acima.

A UPMS, buscando viabilizar os processos de tradução entre os movimentos, opta por

convidar os participantes de suas oficinas baseando-se em critérios de diversidade temática, diversidade organizativa, diversidade de escalas e de atuação, diversidade de práticas e de concepções políticas, raça, classe, idade, sexo, localização geográfica, etc... Critérios que têm como objetivo fazer com que um pequeno grupo de 30 a 50 participantes convidados seja portador da maior diversidade possível. Este pequeno grupo fechado tem a fraqueza de não abarcar toda a multiplicidade de experiências existentes, mas tem a vantagem de criar as condições necessárias para um diálogo e um interconhecimento minimamente coerente entre a diversidade presente.

A metodologia da UPMS se inspira em Paulo Freire e na longa tradição de educação popular que existe na América Latina, mas inova ao dissolver por completo a distinção entre educador e educandos dando um passo adiante na proposta de Freire. Claro está que Freire reconhece os educandos como sujeitos de saber, não por acaso, um dos capítulos de sua *Pedagogia do Oprimido* chama-se "Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, os homens se libertam em comunhão" (Freire, 2011:71). No entanto, é inegável que no método proposto por Freire há um educador que se diferencia dos educandos, um educador que troca, que dialoga, que aprende com os educandos, mas que é, em última instância, o educador. Na UPMS não há essa distinção, pois parte-se de um princípio de horizontalidade, de modo que não há sequer a figura de alguém que coordene o espaço e as atividades, há tão somente facilitadores que são definidos entre os próprios participantes no início da oficina.

Há, obviamente, que se levar em conta o fato de que os contextos de Freire e da UPMS são distintos e que é o próprio Freire quem muito sabiamente já dizia: "a única maneira que alguém tem de aplicar, no seu contexto, alguma das proposições que fiz é exatamente refazer-me, quer dizer, não seguir-me. Para seguir-me, o fundamental é não me seguir." (Freire e Faundez, 1985:41). No contexto de Freire, a figura do educador é, de fato, imprescindível, porque há uma condição de assimetria, há pessoas que estão sendo alfabetizadas e, portanto, é necessário que exista um educador. O contexto em que a UPMS ocorre é diferente, não é um contexto de ensino ou de alfabetização, é um contexto em que todos já partem de uma condição de horizontalidade, pois possuem uma robusta experiência de resistência e de lutas sociais. É esse contexto de horizontalidade que torna possível a supressão da figura do educador reinventando a proposta de Freire sem se contrapor a ela. Na UPMS todos os participantes são igualmente reconhecidos como portadores de saberes e práticas que interessam aos demais, ou seja, há o reconhecimento de que o Outro diante de nós tem algo que nos falta. Se somos todos incompletos e se temos todos o que aprender com os demais, não faz qualquer sentido a ideia de que uns estejam a educar e outros a aprender.

Quanto maior a qualidade das traduções, menores serão os preconceitos mútuos entre os movimentos e, portanto, maiores e mais diversificadas serão as zonas de contato entre eles. É, por exemplo, muito comum durante o trabalho de tradução nas oficinas, os movimentos perceberem a proximidade de práticas que, entretanto, nomeiam de diferentes maneiras em suas lutas concretas. De fato, o que ocorre muitas vezes é que diferentes movimentos

utilizam terminologias distintas para nomear práticas bastante semelhantes.

Não é raro, portanto, que ao longo do trabalho de tradução um dado movimento se aproprie de determinadas práticas ou terminologias de outros movimentos em um contexto totalmente diverso tendo em sua utilização outros objetivos e produções de sentido, diferentes do inicial.

Obviamente que essa inteligibilidade recíproca tem seus limites, afinal, como nos recorda Said, a tradução é:

> Um processo pelo qual todos nós nos enfrentamos com nossa própria falta de habilidade para compreender a experiência dos outros, inclusive quando reconhecemos a absoluta necessidade de seguir empenhados nessa tarefa. (Said *apud* Rodriguez, 2006).

Podemos traduzir os conceitos de "Sumak Kawsay" ou de "Pachamama" para a nossa realidade, mas isso não nos torna capazes de compreender o significado profundo que eles possuem na cosmovisão andina. Por maior que seja a nossa abertura e a intensidade dos diálogos estabelecidos, não há nem haverá nunca tradução para o genocídio cometido contra os povos indígenas ou para a escravidão imposta durante séculos aos negros. A UPMS reconhece estes limites da tradução e é justamente sobre eles que se tenta atuar durante as oficinas, não necessariamente para superá-los, mas para ao menos conhecê-los.

A tradução é sempre uma luta contra o intraduzível assim como o diálogo, quando verdadeiro, é sempre conflitual. Quando entramos em um processo de tradução somos obrigados a por em causa nossos próprios quadros de referência, nossa linguagem, nossas práticas e, no limite, nossas formas de conceber o mundo. Obviamente, um processo exigente como este não poderia ocorrer sem ser permeado por conflitos, tensões e fortes contradições, não sendo de esperar outra coisa das relações estabelecidas entre os movimentos na UPMS.

Os limites da tradução se tornam ainda mais evidentes quando se tenta passar da inteligibilidade recíproca para a articulação de ações comuns entre os movimentos. Para além do que podemos aprender uns com os outros é preciso avançar para o que podemos realizar em conjunto e este é, sem dúvida, o momento mais difícil da tradução, porque as ações conjuntas implicam o investimento de tempo e de recursos dos diferentes movimentos, o que exige um alto nível de confiança recíproca entre eles para que assumam os riscos inerentes às ações deste tipo.

Consciente destas dificuldades, a UPMS se esforça para que a metodologia de tradução desenvolvida em suas oficinas resulte em ações concretas de transformação social sabendo que:

> O que continua difícil de conseguir é uma coalizão forte entre comunidades minoritárias e formações políticas baseada no reconhecimento de um

conjunto de objetivos comuns. (Butler, 2000:168).

4. Conclusão

O objetivo deste trabalho foi estabelecer comparações possíveis entre duas experiências de tradução e de articulação das epistemologias do sul que comungam a utopia de um outro mundo possível. Duas experiências quixotescas, no sentido de que se encontram, tal como o célebre personagem de Cervantes (1605), entre a aspiração aos valores ideais e a impossibilidade de realizá-los plenamente.

Longe de reduzir-se à linguagem ou mesmo ao intercambio cultural, no FSM e na UPMS a tradução assume o caráter de um instrumento político a serviço das lutas contra-hegemônicas. Nas duas experiências o trabalho da tradução tem o objetivo político de tornar possível a articulação dos movimentos sociais de forma a constituírem objetivos comuns de resistência e de luta contra as múltiplas formas de opressão perpetuadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado.

O FSM foi capaz de trazer a tona as mais diversas e impronunciáveis aspirações de justiça e dignidade tornando visíveis e credíveis as alternativas emergentes. Foi também capaz de as congregar em um mesmo espaço, mas tem sido pouco eficaz em promover processos de tradução e diálogos de alta intensidade entre essas mesmas alternativas. A UPMS não tem a amplitude, nem a escala, nem o poder de alcance, atração e agregação do FSM, mas avança ao propor um método de tradução que possibilita a inteligibilidade recíproca e maximiza as chances de articulação entre os movimentos que nela participam. Embora tenham tornado possíveis constelações de lutas que há poucos anos atrás seriam impensáveis, o limite das duas experiências é não terem sido suficientemente capazes de transformar a riqueza da diversidade e os resultados da tradução em ações efetivamente transformadoras.

Por fim, vale recordar que este artigo começou com uma pergunta forte: “Quais os saberes que nos faltam para captar e articular a diversidade do mundo?” Após a análise comparativa entre o Fórum e a UPMS, podemos alargar e complexificar a pergunta forte que deu origem a este trabalho perguntando: “Quais as sensibilidades que nos faltam para captar e articular a diversidade infinita do mundo?” Porque se é certo que nos faltam conhecimentos, é igualmente certo que o conhecimento não basta para captar a diversidade e muito menos para articulá-la.

É preciso debater quais as estratégias políticas necessárias para construir um outro mundo possível, sem dúvida que sim, mas é preciso também debater quais paixões e utopias são necessárias para construir um outro mundo possível. Quais os sonhos, poesias, valores, éticas, cores, cheiros e sabores darão consistência a este outro mundo?De quantas lutas,afetos e ternuras será feito um outro mundo possível? De quantas esperanças e desejos, beijos

e abraços, gentilezas e entregas, carinhos, encontros e solidariedades será feito um outro mundo possível? Em outras palavras, qual o Amor que nos falta para articular a diversidade rumo à construção dos outros mundos que desejamos?

O que está em jogo nos processos levados a cabo pelo FSM e pela UPMS é como contribuir para a criação de laços fortes de solidariedade e para o encontro fraterno e humano das comunidades, dos movimentos, dos oprimidos do mundo. O que está em jogo é a construção coletiva de processos de tradução capazes de ir mais além do desejo de reconhecermos a nós mesmos no Outro, por que ao fim e ao cabo, ninguém luta para ouvir o próprio eco, nem para ver a própria imagem em um espelho.

5. Referências Bibliográficas

Butler, Judith (2000), "Competing Universalities", *in,* Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary dialogues on the left.* New York: Verso., 136-181.

Benzaquen, Júlia Fiqueiredo (2012), Universidades dos Movimentos Sociais: apostas em saberes, práticas e sujeitos descoloniais. (Tese de doutorado). Coimbra: UC.

Cervantes, Miguel de (1605), *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Juan de la Cuesta.

Freire, Paulo (2011), *Pedagogia do Oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 50 ª Ed.

Freire, Paulo; Faundez, Antonio (1985), *Por uma pedagogia da pergunta*. São Paulo: Paz e Terra.

Rodriguez, Encarnación Gutiérrez (2006), "Translating Positionality: On Post-Colonial Conjunctures and Transversal Understanding", *Transversal*. Consultado a 12.01.2014 em http://translate.eipcp.net/transversal/0606/gutierrez-rodriguez/en.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política.* São Paulo: Cortez, 3ª Ed.

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Cortez, 7ª Ed.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 63, 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), "Proposta de auto-aprendizagem coletiva e transformadora: a Universidade Popular dos Movimentos Sociais", *Terraviva*, 78-83.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), *Fórum Social Mundial: Manual de uso.* São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.) (2010), *Epistemologias do Sul.*

Coimbra: Almedina.

UPMS (Universidade Popular dos Movimentos Sociais) (2012), *Orientações metodológicas das oficinas da Universidade Popular dos Movimentos Sociais*. Consultado a 10.01.2014 em http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Orientacoes_metodologicas_UPMS_-_portugues.pdf.

El Canon del Arte: Poder, Colonialidad y Androcentrismo

Ana María Castro Sánchez[1]

Resumen

En esta comunicación "El canon del arte: poder, colonialidad y androcentrismo" propongo analizar los fundamentos del canon artístico en occidente y las maneras como ha sido producida e impuesta la idea de lo que es el arte. Para ello acudo a las propuestas que desde el pensamiento poscolonial analizan las nociones hegemónicas de estética y arte y sus repercusiones en la colonialidad del ser; asimismo relevo las críticas y propuestas del arte feminista que cuestionan y hacen visible la matriz eurocéntrica, patriarcal, androcentrista y sexista del canon artístico, lo que ha permitido hoy en día contar con nociones diversas del arte, en particular de las prácticas artísticas y su relación con la política.

Palabras clave: Canon artístico, colonialidad del ser, arte feminista, estética, androcentrismo.

Abstract

In this paper I propose to analyze the fundamentals of the artistic canon in the west and the ways it has been produced and imposed upon the idea of what is art. For this I make use of proposals from postcolonial thought in order to analyzehegemonic notions of aesthetics and art and their impact on the coloniality of being. I would appeal to the criticisms and proposals of feminist art that challenge and make visible the eurocentric, patriarchal, male-centered and sexist dimensions of the artistic canon, which today counts on various notions of art and in particular of artistic practices and their relationship to policy.

Keywords: artistic canon, coloniality of being, feminist art, aesthetics, power, male-centered.

---

1 Profesional en Ciencias Sociales, Magíster en Estudios de la Cultura, Máster en Género y Desarrollo. Actualmente es candidata al Doctorado en Sociología de la Universidad de Coimbra con una investigación donde analiza la configuración de la acción política que se realiza por medio del activismo feminista que se centra en el arte como práctica política. Es profesora de la Facultad de Ciencias Humanas y Artes de la Universidad del Tolima en Colombia.

El arte es muchas veces un debate enmascarado sobre el género

Griselda Pollock

De "lo bello" a "lo indefinible"

Para comprender el canon artístico considero necesario empezar con un breve recorrido por la historia de la idea del arte, sin la pretensión de llegar a una definición estática y cerrada de lo que es o no arte pues, como veremos, es justamente esta pretensión la que esta en juego en dicha historia y que paradógicamente el canon artístico intenta sostener. Para la construcción de la idea de arte que es impuesta como canon, según lo propuesto por Tatarkiewics (2001) ha sido fundamental el pensamiento que, construido desde Europa, ha generado a lo largo de su historia divisiones y clasificaciones de los fenómenos que han persistido, imponiéndolas como categorías fundamentales con las que se piensa el mundo en occidente.

Entre ellas tenemos, siguiendo al autor, las ideas asociadas con los valores como son el bien, la belleza y la verdad, con las funciones y estilos de vida representadas en la teoría, la acción y la creatividad, en relación a la filosofía aparecen las nociones de lógica, ética y estética, asimismo la idea de la ciencia, la moralidad y el arte. De esta forma de organizar el pensamiento y el mundo devienen las dicotomías entre supuestos opuestos contrarios como teoría/práctica, ciencia/tecnología, sujeto/objeto, dos tipos de conocimiento el mental y el sensual -relacionado con los sentidos-, dos factores del ser, los elementos y la forma, y la organización del mundo y el lenguaje entre cosas y símbolos. En este marco, para la consolidación del canon artístico van a ser importantes las nociones de belleza, creatividad, estética, objeto, los sentidos, la forma, las cosas, y en particular las dicotomías creatividad/conocimiento y cosas/símbolos.

Es así como la idea de lo que es arte deviene de considerarla como la habilidad para elaborar un objeto, que implicaba el conocimiento de unas reglas, una acción racional y oficios manuales, por lo que se consideraba arte la destreza en el manejo de lo que en su momento era visto como una ciencia. Posteriormente, se construye la división entre las "bellas artes" -consideradas liberales y liberadas- y "las artesanías" -consideradas vulgares y comunes-, así, eliminados los oficios y las que en su momento se consideraban ciencias, quedaron las actividades que hoy conocemos como arte, una clase separada de destrezas, funciones y producciones humanas, que permitieron separar a los artistas -siempre hombres- definiéndolos como "superiores" frente a los artesanos, generalmente hombres, aunque es aquí donde se reconocen a algunas mujeres, ya que éstos elaboraban objetos con propósitos utilitarios, fuera del marco del arte cuyo propósito se va estrechando para reducirlo a la expresión y los sentidos.[2]

2 La idea de El artista reducida a la figura hombre va a ser cuestionada por las historiadoras del arte y las artistas feministas, igualmente, la relación de las producciones artísticas de las mujeres consideradas despectivamente como artesanía y no arte por su relación a los roles tradicionales de género, como veremos más adelante.

Lo que se encuentra en esta intención histórica de definir el arte, sus límites, funciones y características es una necesidad de diferenciarla tanto de otras actividades humanas como entre las que se pueden o no considerar como arte, por eso el uso de términos como artes del diseño, artes visuales, con los cuales se intentan definir y diferenciar las artes. En estos esfuerzos de definición y diferenciación la idea de belleza, concebida inicialmente como objetiva al residir en la naturaleza de las cosas y por ello independiente del tiempo y las circunstancias, que luego se transformará en la idea de algo subjetivo, relativo y variable según los contextos y los momentos históricos, continúa siendo considerada -al punto de ser institucionalizada por medio de estereotipos- como característica esencial y rasgo indispensable del canon artístico. Otro aspecto que también va a ser fundamental para dicho canon y que va a ser considerado como rasgo distintivo del arte es la búsqueda de la reproducción de la realidad, de allí su relación con la idea de perfección; igualmente, el canon va a reconocer como arte la creación de formas que simbolizan emociones humanas, la expresión y la producción de la denominada experiencia estética (Tatarkiewics, 2001).

De los varios siglos en los cuales se ha intentado definir el arte, lo que queda claro es que es un concepto que fluye en la práctica, que no se puede reducir a una sola idea pues es volátil, demostrando que para hacer arte no es necesaria una definición previa a la cual circunscribirse. En este sentido, más que la definición del arte, el problema es de la definición del arte (Eco, 2011). Sin embargo, la necesidad de producir y sostener un canon, que como su nombre lo indica implica hegemonía y poder de un modelo o regla a seguir, nos advierte que el arte tiene una potencialidad no solo creativa sino política que debe ser controlada, por ello será necesario definir qué es y qué no es arte, imponiendo criterios selectivos de lo qué puede ser reconocido como tal, y que por lo tanto se constituye en la referencia que se debe seguir para estar dentro de los límites canon.

Es justamente contra las limitaciones que impone el canon artístico que surgen las propuestas expresadas en consignas como “el arte ha muerto”, que alude al fin de la idea del arte “bello y perfecto”, pues el arte se mueve y se transforma con el tiempo y en cada contexto, ya que es innegable la

> transmutación de las varias ideas de arte en diferentes contexto culturales, donde la palabra «muerte» adquiere la connotación positiva que tiene, ya que en el pensamiento dialéctico se piensa en el momento triádico de la «negación» como la etapa de un proceso que, a través de la «negación de la negación», abre camino para una nueva vida y establece el punto de partida para una oposición sucesiva (Eco, 2011:132).[3]

La idea de muerte entonces, no estaría relacionada con el fin sino con el cambio, que para ser posible precisa romper con lo preestablecido, de allí que los intentos por definiciones rígidas del arte, aunque imperen, sean susceptibles de ser cuestionados, ya que

3 Todas las traducciones del original son responsabilidad de la autora.

> se vuelve imposible fijar la naturaleza del arte en una definición teórica tal como es propuesta por muchas estéticas filosóficas, del tipo «el arte es Belleza», «el arte es Forma», «el arte es Comunicación» y así sucesivamente. Estas definiciones siempre son históricas, ligadas con un universo de valores culturales en relación a los cuales la experiencia estética subsecuente es fatalmente enfrentada como «la muerte» de todo cuanto había sido definido y celebrado [...] no se pueden aceptar como contribuciones teóricas las definiciones generales del arte a través de las cuales varias estéticas filosóficas intentaron unificar en una fórmula la complejidad de una experiencia cuya mutabilidad nadie ponía en duda (Eco, 2011:132-133).

Si la experiencia del arte esta en constante movimiento, no puede haber en consecuencia un solo lugar o espacio donde tenga sentido su existencia, así como tampoco puede ser realizada por una persona en específico, cuyas características también serían definidas de manera rígida. Es por ello que surge la propuesta que "el arte esta en la calle", contra la idea de el artista como genio que tiene un talento innato que solo parece pertenecer a los varones, basada en un individualismo que el canon sostiene bajo la ideas hegemónicas de cualidad, originalidad y estilo.

La contrapropuesta será entonces reconocer el hecho que cualquier persona puede ser artista, así como se cuestionará el lugar del arte que ha sido aislado en marcos, pedestales, museos, etc. Asimismo, la pregunta por las condiciones institucionales y sociales en las que ocurre la creación artística y tanto las oportunidades como los obstáculos que éstas generan para el desarrollo creativo, permite que aparezcan otros elementos que también hacen parte del canon artístico y que no se reducen a las obras de arte ni a la labor de las y los artistas, como son las instituciones de producción y divulgación artística -principalmente los museos, las galerías, las colecciones-, la diversidad de actividades que son artísticas, los aspectos sociales, políticos, económicos del arte, los públicos, la noción hegemónica de estética y por supuesto las disciplinas que estudian las artes y las escuelas, muchas de las cuales aún hoy en día se siguen denominado como Bellas Artes.

El lugar del "arte universal"

El pensamiento poscolonial como matriz teórica de análisis, también identifica la noción de arte como parte de las normas de regulación de los saberes y las subjetividades que son impuestas como universales en los procesos colonizadores. El lugar del denominado "arte universal" se pone bajo sospecha, al hacer evidente que la idea que tenemos del arte también ha sido forzada y que el canon artístico ha constituido un modelo en el que no se ajusta gran parte de lo que también podemos considerar arte.

Para Mignolo (2010) el concepto de arte como práctica y la estética como teoría nace

de la limitación que a partir del siglo XVII se hace de la noción de *aesthesis* que pasará a significar "sensación de lo bello", en particular la reorientación que Kant le dará a la misma transformándola en estética,

> Esta operación cognitiva constituyó, nada más y nada menos, la colonización de la *aesthesis* por la estética; puesto que si *aesthesis* es un fenómeno común a todos los organismos vivientes con sistema nervioso, la estética es una versión o teoría particular de tales sensaciones relacionadas con la belleza. Es decir, que no hay ninguna ley universal que haga necesaria la relación entre *aesthesis* y belleza. Esta fue una ocurrencia del siglo XVIII europeo. Y en buena hora que así lo fuera. El problema es que la experiencia singular del corazón de Europa traslada a una teoría que "descubrió" la verdad de la *aesthesis* para una comunidad particular (por ejemplo, la etnoclase que hoy conocemos con el nombre de burguesía), que no es universalizable. [...] Así, la mutación de la *aeshtesis* en estética sentó las bases para la construcción de su propia historia, y para la devaluación de toda experiencia aesthésica que no hubiera sido conceptualizada en los términos en los que Europa conceptualizó su propia y regional experiencia sensorial (Mignolo, 2010:13-14).

Es así como arte y estética estarán en adelante interrelacionadas imponiendo un patrón ideal de belleza, con el cual se construyen jerarquías, clasificaciones, criterios de exclusión en relación al arte, de allí que, como afirma Mignolo (2009), la estética y el arte fueron y continúan siendo instrumentos institucionales de colonialidad. La estética, no será concebida de manera abstracta sino como disciplina, lo que permite que incida en la ideología imperial y en los proyectos de regulación de subjetividades y saberes impuestos como norma, al igual que la filosofía y la ciencia.

Otro criterio sobre el arte que la teoría occidental -representada en este caso en el pensamiento de Kant- va a imponer, y que va a tener repercusiones para las comunidades no occidentales, es la separación entre forma y función, definiendo sólo como artísticas aquellas obras donde impera la forma, ya que la función -sea ritual, económica, política, etc.-, supuestamente retira la apariencia de arte, es por ello que

> cuando se habla de arte se habla de un conjunto de objetos y prácticas que recalcan sus formas para producir una inferencia en la significación ordinaria de las cosas e intensificar la experiencia del mundo [...] desde Kant la teoría occidental del arte autonomiza el espacio del arte separando forma y función mediante una sentencia definitiva y grave: sólo son artísticos los fenómenos en los que la primera se impone sobre las funciones que enturbian su apariencia [...] Por eso, ciertas notas que definen el arte realizado durante un trecho corto de su extenso derrotero (siglo XVI al XX), devienen arquetipos normativos y requisitos ineludibles

> de toda producción que aspire al título de artística (Escobar, 2011:32-33).

En consecuencia, la separación entre forma y función se va a constituir en un criterio sobre el cual los objetos van a ser considerados como artísticos o no a partir de referentes eurocentrados, así el canon del arte se va haciendo cada vez más estrecho pues expresiones artísticas que cumplan otras funciones, por ejemplo políticas, no van a ser reconocidas como arte, de allí deviene la crítica al canon que propone que el arte debe ser útil en sentido político y no simplemente justificarse por sí mismo.

Muestra de ello es como el arte occidental moderno requiere el cumplimiento de otros requisitos como la autonomía, la genialidad individual -creada a partir del punto de vista del hombre blanco occidental-, la renovación constante, la innovación transgresora y el carácter único y original de cada obra; sin embargo el arte feminista que contiene, entre otras propuestas, las valorizadas características de originalidad e innovación, no es reconocido y por el contrario ha sido ignorado, ello demuestra que no se trata solo de cumplir con ciertos parámetros sino del poder de las ideas hegemónicas.

El problema es que estos requerimientos del canon, en realidad son específicos de un modelo histórico, sin embargo pasan a funcionar como canon universal de toda producción artística y como argumento para descalificar aquella que no se adecuase a éstos. Todo ello es posible por las razones fatales de la hegemonía, que convierten la perspectiva de un sector en manera única de mirar el mundo y de enunciarlo (Escobar, 2011:31-33).

Para Boaventura de Sousa Santos, que el canon artístico se atribuya como exclusivo para la producción de creación artística, se explica por la lógica que resulta de la imposición de la monocultura y del rigor del saber que

> consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que una las "dos culturas" reside en el hecho que ambas se atribuyan ser, cada una en su campo, cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no-existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura (Santos, 2002:247).

Es así como el canon artístico se convierte en la principal herramienta política para valorar también los "niveles" de cultura y por lo tanto de incultura de las diferentes comunidades que, a pesar de su amplia diversidad, se ven sometidas a la negación tanto de sus saberes como de sus creaciones, reduciendo lo que para éstas puede tener un valor social importante en algo que puede no solo ser invisibilizado y negado sino incluso destruido supuestamente sin tener resonancia en la vida de las comunidades.

En este sentido, la imposición del canon artístico como universal, tuvo repercusiones en las culturas sometidas en las colonias a las cuales no solo se les negaron sus formas de vida sino su producciones materiales y culturales. Como sostiene Zulma Palermo (2009), esta violencia también borró los modos de aprendizaje, transmisión de técnicas y del uso de materiales propios para sustituirlos por las miradas, los instrumentos y los materiales de una supuesta superior y avanzada civilización. Es así como las oposiciones valorativas superioridad vs. inferioridad, primitivo vs. civilizado, habrán de regir también los criterios estéticos que imperan en adelante en la vida de los pueblos colonizados.

A esta violenta imposición se le suma la instalación de escuelas artísticas en las colonias en las cuales se enseñaba la "verdadera" forma como se hace arte[4], imponiendo los criterios de validación de la misma, con lo cual se crea una diferencia entre lo propio y lo adquirido como "lo que debe ser.[5]" Todo ello se va a ver representado en las dicotomías que aún se sostienen al valorar objetos artísticos como arte o artesanía, lo que expresa claramente la imposición colonial del canon artístico que busca diferenciar entre arte puro e impuro, artes superiores o inferiores, arte elitista o popular, con la carga peyorativa, negativa y de segregación que ello representa.

La imposición colonial trae consigo, como hemos visto, la noción hegemónica de lo estético, a partir de la cual se valora y por lo tanto devalúan y jerarquizan las actividades artísticas, materiales y creativas de las culturas sometidas. Los objetos que para éstas podrían tener otros valores, incluso relacionados con los usos cotidianos o sagrados, van a ser reducidas al objeto "artesanía" que no es arte y que por lo tanto no tiene valor estético, sin embargo

> Esta extrapolación abusiva de los rasgos de la modernidad introduce una paradoja en el seno mismo de lo artístico. En principio, la clásica teoría occidental del arte entiende que éste se construye a partir de un misterioso cruce entre el momento estético (el de la forma sensible, el lugar de la belleza) y el poético (el del contenido: el relámpago de un indicio de lo real, la fugaz manifestación de una verdad sustraída). Según esta definición, el arte resulta expresión esencial de la condición humana desde sus mismos orígenes y a través de todo su periplo largo; pero a la hora de aplicar esta definición sólo registra como legítimamente artísticos los productos que cumplen las exigencias del estricto formulario moderno (Escobar, 2011:33).

Esta paradoja es visible, cuando las denominadas artesanías son sacadas de sus contextos para convertirse ahora si en objetos artísticos que logran dicho estatus en una exposición "étnica" que es posible en el espacio legitimador del canon artístico: el museo. Las "piezas"

4 Un ejemplo es la denominada Escuela Quiteña, reconocida como un conjunto de obras representativas del aprendizaje artístico impartido en la colonia en la línea considerada correcta, que no sólo fue importante en términos artísticos sino económicos.

5 Sin duda este proceso a pesar de la violencia simbólica que implicó no fue pasivo, por el contrario generó múltiples resistencias y respuestas expresadas de diversas maneras, entre otras, en el sincretismo y en las diferentes estrategias utilizadas para seguir representando lo propio, así fuera con los materiales o formas impuestas.

que son expuestas ganan su lugar si cumplen con los criterios de dicho canon, como la belleza, la perfección, la originalidad, la pureza (que no representen nada "obsceno"), etc., sólo las que cumplen con estas características, definidas desde la mirada del/la curador/a formado académicamente bajo el canon del arte occidental, podrán exhibirse como muestra de esta "otra cultura" que seguirá siendo mirada y valorada desde los ojos de occidente, ahora tras una vitrina.

Podemos afirmar entonces que la imposición del canon artístico, que también fue posible por la colonización, es una expresión de colonialidad del ser ya que, además de la descalificación epistémica como instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la subalterización (Maldonado-Torres, 2007), podríamos hablar de una descalificación que desde la estética dominante representada en el canon artístico niega, junto con el pensamiento, la capacidad de creación artística de los sujetos racializados.

Como experiencia vivida de la colonización, la colonialidad del ser tendría entonces impactos en lo que consideramos como experiencias estéticas y producciones artísticas, que serían no solo subvaloradas sino consideradas irrealizables por sujetos que se suponen no tienen la capacidad necesaria para ello, en la medida en que "opresión y negación son dos aspectos de la lógica de la colonialidad. El primero opera en la acción de un individuo sobre otro, en relaciones desiguales de poder. El segundo lo hace sobre los individuos, en la manera en que niegan lo que en el fondo saben" (Mignolo, 2010:18), y para nuestro caso crean, hacen y sienten.

No obstante, el arte se abre también como una posibilidad para construir proyectos contrahegemónicos, con los cuales se cuestionan la violencia, por ejemplo, de las representaciones que se han hecho sobre los sujetos racializados. Si consideramos, como afirma Mignolo, que la estética también puede ser abiertamente política y decolonizadora, desde el arte se puede romper con los limites de lo que "debe ser", es por lo tanto posible una decolonización del arte y la estética imperial que "consiste en crear y hacer que lo creado no pueda ser cooptado, enflaquecido y achatado mediante el concepto de representación" (2010:18); para que esto sea posible, continúa afirmando el autor, es necesario deconstruir el canon artístico desde el que se ha impuesto una lógica particular de la representación y con ello, además de desplazar y desarmar el montaje de las estéticas imperiales sometidas hoy en día al mercado, se construyen subjetividades decoloniales (2010:24).

Arte feminista: respuesta radical al canon

En el campo de la producción artística han sido diversas las maneras como se ha puesto en cuestión el canon del arte. En este sentido, considero importante reconocer los aportes de las vanguardias artísticas que en su momento realizaron importantes rupturas, sobrepasando los límites y haciendo visibles las estrategias del canon artístico con las cuales definía qué era aceptado como arte en términos de la estética dominante, haciendo evidente que el arte

no se podía reducir a una sola expresión, un material, una determinada forma o contenido, proponiendo fortalecer la relación del arte con la vida a manera de práxis como posición política para entender el arte y superar así la idea imperante del estetisimo y la autonomía del arte.

El análisis de las rupturas que realizan las vanguardias sobrepasaría los límites de esta presentación, en particular frente a la paradoja que contienen ya que, aunque las vanguardias rompen con el canon, siguen sin cuestionar las formas impuestas de representación de "lo femenino", del sexo y del género, en las cuales sigue imperando la mirada patriarcal del artista, ya que

> en cuanto al género y la sexualidad, la vanguardia histórica ha sido por lo general tan patriarcal, misógina o machista como la mayoría de las tendencias del modernismo [...]. Sin embargo, el ataque vanguardista contra la estética de la autonomía, su crítica política de la sublimidad del arte elevado y su urgencia por validar otras formas de expresión cultural antes desdeñadas o confinadas al ostracismo, crearon un clima estético en el que la estética política del feminismo podría florecer y desarrollar su crítica a la mirada y caligrafía patriarcales (Huyssen, 2006:117-118).

Es en este contexto en el que las artistas feministas han entrado tanto en relación como en contradicción con el canon del arte. La relación con éste se establece en el trabajo que han realizado tanto las artistas, como las activistas, las historiadoras y teóricas del arte feministas, que ha consistido en reconocer, hacer visibles, destacar a las mujeres artistas que la historia oficial del arte había desconocido, subvalorado o simplemente borrado como si no existiesen. Esta lucha nos permite contar hoy en día con una larga lista de mujeres artistas, con sus obras y sus aportes al devenir de las diferentes expresiones artísticas, una estrategia táctica necesaria en su momento, al igual que en todos los escenarios políticos y de los saberes.

Sin embargo, la crítica feminista al canon no se limita a completar la lista de "los grandes artistas" con nombres de mujeres, por el contrario se van generado contradicciones que se concretan en las diversas formas de abordar el tema del canon artístico desde las propuestas feministas, entre ellas las formas de ver y leer las prácticas artísticas, las posibilidades no solo de rehacer, sino de construir otra historia y teoría del arte, además de la crítica concreta por medio de las propuestas artísticas que rompen directamente los límites y el confinamiento impuesto al arte por el canon, deshaciendo sus pilares.

El encuentro del feminismo con el canon, como lo denomina Griselda Pollock (2001), puede ser analizado, siguiendo a la autora, desde tres posturas. Las primera considera el canon como una estructura de exclusión, para ello se propone rectificar la consciente omisión de las mujeres de todas las culturas en la historia del arte, en este sentido

> una perspectiva feminista de la historia del arte durante esta face inicial tenía que debatirse con la ausencia de textos o de obras a partir de las cuales edificar su trabajo. Antes del análisis del objeto de estudio había aún, simplemente, que encontrarlo. Más allá de la invisibilidad, del silencio, de la página en blanco, había que identificar las obras de las artistas y los discursos sobre las mismas - era preciso encontrar el arte para hacer la historia (Lowndes, 2012:37).

Este punto de partida revela el hecho que, a pesar de la indudable existencia de mujeres artistas con su diversidad de propuestas y lugares de enunciación, el canon artístico se aboga el derecho a seleccionarlas o no dentro de su historia, imponiendo como criterios los prejuicios de género (las mujeres no pueden hacer arte), el sexismo (es mas valioso lo que hacen los hombres) y el androcentrismo (el único referente es "el hombre"). El principal problema identificado en esta postura es que a pesar de la inclusión de las mujeres la tradición impuesta por el canon se mantiene y solo se complementa con mujeres, las mujeres artistas son entonces sumadas como suplementos y, a pesar de este avance, en el relato oficial, tradicional y canónico del arte las mujeres artistas terminan siendo, una adición incomprensible (Pollock 2001). Sin embargo, esta postura demuestra como la historia del arte, no se ocupa en realidad de lo que podría ser el arte y sus historias sino del

> sujeto occidental masculino, sus soportes míticos y sus necesidades psíquicas. El Relato del Arte es un Relato ilustrado del Hombre. Para dicho fin, y paradójicamente, necesita invocar constantemente una femineidad como el otro negado que por sí solo permite la nunca explicada sinonimia de hombre y artista (Pollock, 2001:143).

Esta sinonimia hombre=artista, manifiesta que la exclusión de las mujeres artistas en la historia del arte no es una mera omisión, pues para poder sostener la idea canónica de la genialidad se necesita construir la imagen de un "maestro" que no puede ser sino la de un hombre. Cuando se habla del artista es clara la referencia masculina, por ello cuando mencionamos a las artistas es necesario decir mujeres artistas, como consecuencia de dicha exclusión. De esta manera, el canon también selecciona el discurso que debemos estudiar, es decir las historias de los que considera grandes artistas/hombres y sus obras, ya que "políticamente, el canon está "en lo masculino", así como culturalmente es "de lo masculino"" (Pollock, 2001:143).

En relación a la segunda postura que presenta la autora, las propuestas feministas consideran el canon como una estructura de subordinación y dominio que margina y relativiza a todas las mujeres de acuerdo al poder, la etnia, el género, la clase y la opción sexual. Además de la exclusión de las artistas se denuncia una sistemática devaluación de cualquier objeto artístico/estético relacionado con las mujeres. Es por ello que, desde esta postura, se han

valorado las prácticas y procedimientos realizados por mujeres o relacionados con los roles de género considerados tradicionalmente como femeninos -como los textiles y la cerámica, por ejemplo- y que no tienen reconocimiento dentro del canon.

Al valorar de otra manera los trabajos realizados por las mujeres o relacionados con sus roles tradicionales dentro del sistema sexo/género, se evidencia como el canon ha valorado lo que considera como arte a partir de una jerarquía de recursos, materiales y medios también basados en dicho sistema, sobre la que se consolida la diferenciación que establece entre artes intelectuales y manuales, entre lo creativo y lo decorativo. Así, para que algo no sea valorado como arte basta con feminizarlo, no profesionalizarlo y reducirlo a la esfera doméstica. Hay por tanto una estrecha relación entre valor y género, despreciando las artes relacionadas con lo construido cultural, histórica y socialmente como femenino, es decir: lo que tiene uso doméstico o decorativo y que implica una destreza manual -sea o no elaborado por mujeres-, que por supuesto no se valora como saber ni se reconoce su complejidad. Es así como éstas prácticas artísticas bajo la lógica patriarcal "aparecen como meras instancias de diferencia, y paradójicamente confirman (más que desafiar) el estatus canónico -normativo- de otras prácticas realizadas por hombres" (Pollock, 2001:144-145).

La principal crítica a esta postura radica, como sostiene Pollock, en que seguimos atrapadas/os en un sistema binario, que no se destruye solo dando un valor diferente a lo devaluado; aunque se desafían las jerarquías esto no es suficiente. Las diferentes marcas identitarias de quienes producen arte siguen teniendo un papel determinante en la valoración de su trabajo, lo que no cambia simplemente con otro tipo de valoración o reconocimiento, ya que se corre el riesgo de confirmar la noción patriarcal de que "la mujer es el otro", así como atar sus propuestas al ámbito doméstico y por lo tanto a los roles que allí cumple, lo que repercute en que las propuestas artísticas de las mujeres presuntamente solo puedan hablar de aspectos relacionados con su condición y posición de género.

En cuanto a la tercera postura del feminismo frente al canon artístico, éste se comprende como estrategia discursiva en la producción y reproducción de la diferencia sexual y sus complejas configuraciones con el género y el poder:

> en el mismo gesto mientras confirmamos que la diferencia sexual estructura las posiciones sociales de las mujeres, las prácticas culturales y las representaciones estéticas, también sexualizamos, por tanto desuniversalizamos, a lo masculino, exigiendo que el canon sea reconocido como un discurso generizado [*gendered*] y generizador [*en-gendering*] (Pollock, 2001:145-146).

De esta manera se busca identificar las estructuras que generan diferencias sobre las que se instituye el canon, particularmente las maneras como mantiene la idea de "la mujer como el otro". Por ello, esta postura va más allá de la necesidad de corregir la historia del arte o

buscar la equidad para las artistas, ya que supone una reconfiguración radical de la historia y la teoría del arte, donde las mujeres tengan un lugar propio que no es aparte o una mera suma sino que debe estar en todos los discursos y las instituciones relacionadas con el arte, así "el feminismo no será únicamente un acercamiento más a la caótica pluralización hacia la que una historia del arte amenazada se torna desesperadamente con la esperanza de mantener su hegemonía por incorporación táctica" (Pollock, 2001:146).

Justamente para que el feminismo no sea algo más que se agrega a la historia del arte dejando intacta su matriz patriarcal, es que es necesaria la construcción de otra historia y teoría del arte que permita ir más allá del canon, pues no se trata solo de rescatar una ausencia o nombrar y dar sonoridad a un silencio, sino de hacer visibles y cuestionar los limites del arte como institución y de las condiciones de la práctica artística, poderes que son determinantes y que no se ven si sólo se estudian escuelas, estilos o movimientos como lo hace la historia del arte tradicional.

En este sentido, la deconstrucción radical del discurso hegemónico de la historia del arte implica reconocer que

> las estructuras de nuestro saber son de hecho sistemáticamente sexistas. Así, el verdadero proyecto del discurso de la historia del arte es proponer una celebración de la masculinidad [...] la historia del arte moderno es profesional, en tanto que institución oficial establecida en las universidades, la prensa y los museos, ha hecho desaparecer las mujeres del discurso dominante. Esto no ocurre ni por olvido ni por negligencia, pero si por un esfuerzo sistemático, político, queriendo afirmar la dominación masculina en el dominio del arte y de la cultura. Han creado así una identidad casi absoluta entre creatividad, cultura, belleza, verdad y masculinidad. No es necesario decir el arte de los hombres; sabemos bien, en efecto, que el arte es de los hombres [...] podemos reescribir toda la historia del arte poniendo el acento sobre los efectos de la ideología de la diferencia de los sexos [no se trata de] reinscribir las mujeres en un modelo de historia escrito con el solo fin de afirmar la dominación masculina (Pollock, 1995:1-5).

Esta es justamente la tarea que emprendieron las historiadoras y teóricas del arte feministas, para las cuales han sido fundamentales los aportes del arte y las artistas feministas y los análisis que de el se desprenden, con lo cual se ha llevado a la práctica la propuesta de construir otra historia del arte que supere el estudio formal de una determinada obra, para confirmar que cumpla con lo establecido por el canon. Se avanza por el contrario en el análisis, en la lectura como práctica crítica, tanto de lo que se dice como de lo que no es expresado en las diferentes obras y propuestas en su diversidad de formatos, materiales, tiempos, escenarios, soportes, etc. Así, se deconstruye también el "aura mística" que el

poder de la historia canónica del arte le otorga a los objetos artísticos, para mostrarlos como producciones humanas que son situados y expresan determinadas posturas, por lo que puede ser incluso, si así se lo proponen, contrahegemónicos.

Las apuestas del arte feminista

Desde sus orígenes el arte feminista tuvo que enfrentar directamente el canon artístico, ya que, al igual que en otros espacios de la vida social, éste se había consolidado bajo premisas estrechamente patriarcales, androcéntricas y sexistas. El feminismo como movimiento político ha tenido una amplia repercusión sobre el arte hecho por mujeres que se posiciona como feminista y que por lo tanto se puede pensar como un "arte usado por mujeres artistas como testimonio de las ideas feministas" (Lowndes, 2012:44-45) ya que ellas reflexionan sobre su condición y posición de género, sobre su experiencia como mujeres diversas poniendo en práctica la apuesta de que lo personal es político y rompiendo de paso con el formalismo que establece el canon, creando así un tipo de arte subversivo que recupera, retoma los espacios negados a las mujeres y la potencia de la representación. Es por ello que la fuerza del arte feminista es producto de la acción política y no del "mundo del arte", pues en éste los espacios para las mujeres eran reducidos, no autónomos o inexistentes.

La acción política feminista con todas sus estrategias así como las teorías feministas van a constituirse en fuentes importantes para el trabajo de las artistas feministas, estrechando la relación entre pensamiento feminista y creación artística para poner en escena los silencios, lo silenciado, lo invisibilizado, lo subvalorado, otorgándoles otros significados. Es así como el considerado "mundo de la mujer", lo cotidiano va a salir del hogar, de lo privado, para transformarse en objeto estético público, como producto de la relación dialéctica entre el análisis político y las propuestas estéticas, a partir de la cual se crítica al sujeto de la representación y al objeto representado, así "lo femenino" se redimensiona significativamente por medio del arte.

Las artistas feministas excluidas, autoexcluidas, o incluso incluidas en el obtuso "mundo del arte", van a criticar las maneras como han sido representadas las mujeres al ser subsumidas a la lógica patriarcal de la feminidad, para ello van a reivindicar sus propios trabajos y la mirada sobre sí mismas, cuestionando de esta manera el poder patriarcal subyacente en el arte. Para esta confrontación las artistas feministas van disponer de lo que esta fuera o es marginal dentro del canon, con lo cual van a transformar las formas, los medios, las estrategias discursivas, lo que se considera objeto artístico, por medio de los excesos, el sarcasmo, la crueldad, la ironía, el cuerpo descarnado, la subjetividad, etc., así como el uso de nuevos e inimaginables materiales con los cuales también se pueden hacer obras de arte, además de otros que van a ser reivindicados como los tejidos, los alimentos, controvirtiendo el estatus jerarquizante de las llamadas artes menores, el mal arte, el arte degradado, en últimas lo que es o no arte.

En particular, sobre la relación objeto y sujeto impuesta, las artistas feministas van a usar el cuerpo como una especie de signo que va a permitir repensar dicha relación, así como la "identidad femenina" determinada por su cuerpo sexuado, básicamente por su capacidad reproductiva. Las propuestas artísticas feministas van a diluir estas relaciones impuestas como absolutas en su pretensión de normar la subjetividad de las mujeres, lo que las lleva más allá del acto artístico sublevando el pensamiento, como sostiene Fabiana Barreda:

> expandir y cuestionar los sistemas de representación sobre el cuerpo y las identidades sexuales implican penetrar transversalmente los campos de conocimiento hasta transmutarlos completamente, esa es la posibilidad del acto artístico como pensamiento crítico [...] crear una nueva topología perceptiva para el cuerpo, desconstruyendo los sistemas euclidianos del pensamiento clásico, desarmando sus pares opositivos, unidireccionales y excluyentes [...] así se van derribado y desmantelando "a prioris" académicos de formas de sensibilidad y construcción de lo real, logrando abrir fronteras inéditas para la noción de cuerpo y sujeto (Barreda, 2011:327).

Otro aspecto que las artistas feministas van a trabajar para contestar el canon es la categoría "genio" asociada directamente a la masculinidad, el cual va a ser rechazado categóricamente, para ello contraponen propuestas como los trabajos de colaboración entre diferentes artistas, lo que va a hacer posible la consolidación de grupos, colectivos de mujeres, que van a ser antijerárquicos, trascendiendo así el trabajo individual con el que se relaciona al artista/hombre y su supuesta genialidad.

Asimismo, las propuestas del arte feminista van a ser enfáticas en develar el poder que ha tenido el arte en el refuerzo de las representaciones patriarcales de los estereotipos de "lo femenino", fácilmente identificables en las maneras como las mujeres han sido representadas a lo largo de la historia hegemónica del arte, sujetándolas a las imágenes de madre, puta, mujer fatal, sirvienta, loca, angelical, bruja, naturaleza, musa, diosa, todo ello desde la mirada masculina, la moral burguesa, el deseo heterosexual, y por supuesto las relaciones de clase, género y etnia dominantes en cada época.

En suma, las artistas feministas realizan un vehemente y controvertido trabajo en la medida en que develan las prácticas sociales que sostienen y legitiman el lugar de las mujeres en el arte y la mirada sobre su trabajo artístico. Pero no se queda solo allí, pues también van a ser agudas en la crítica a las condiciones históricas, sociales, políticas, económicas del arte y su canon, así como al campo de la cultura, sus prácticas legitimadas de acceso, producción, circulación y recepción, con todo lo que ello ha implicado para las mujeres.

En consecuencia, las propuestas de las artistas feministas reflejan la necesidad de un arte comprometido con la transformación social, en especial con la vida de las mujeres, cuyos

cambios profundos tendrán repercusiones positivas para toda la sociedad, lo que tiene una potencialidad política que se pretende acallar al desvalorizar y ocultar la creación de las artistas feministas que hacen los discursos culturales oficiales.

Como hemos visto, la denuncia del androcentrismo, el sexismo y la imposición patriarcal que prevalecen en la ideología y la práctica artísticas, es realizada por las artistas feministas reivindicando otras formas no canónicas de hacer arte en contenido, forma e intención política, así como con otra producción en relación a la historia y la teoría del arte, ya que existen "modos productivos y transgresivos de releer el canon y los deseos que representa; de hacer lecturas deconstructivas de la formación disciplinaria que establece y mantiene bajo vigilancia el canon" (Pollock, 2001:156). El arte feminista se constituye entonces no como lo contrario al arte "masculino" sino de la noción hegemónica del arte que se posiciona como supuestamente neutral y universal.

Referencias Bibliográficas

Barreda, Fabiana (2011), "La construcción del cuerpo: estrategias visuales de lo femenino (o la historia de como Sally, la chica de Jack, la novia de Frankenstein y Björk fueron de shopping), *in* José Jiménez (ed.) *Una teoría del arte desde América Latina*. Madrid: Turner, 327-344.

Eco, Humberto (2011), *A definição da arte*. Lisboa: Edições 70. Tradução de José Mendes Ferreira.

Escobar, Ticio (2011), "Arte indígena: el desafío de lo universal", *in* José Jiménez (ed.) *Una teoría del arte desde América Latina*. Madrid: Turner, 31-52.

Huyssen, Andreas (2006), *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora. [1ª ed.; 1ª reimp.; org. 1986]

Lowndes Vicente, Filipa (2012), *A arte sem história. Mulheres e cultura artística (Séculos XVI-XX).* Lisboa: Babel.

Maldonado-Torres T., Nelson (2007), "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *in* Santiago Castro-Gómez y Ramon Grosfoguel (orgs.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 127-167.

Mignolo, Walter (2010), "Aiesthesis decolonial", *CALLE 14 Revista de investigación en el campo del arte.* Bogotá: Universidad Francisco José de Caldas, [= volumen 4, número 4] 10-25.

Mignolo, Walter (2009), Prefacio, *in* Zulma Palermo (comp.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial.* Buenos Aires: Del signo.

Palermo, Zulma (comp.) (2009), *Arte y estética en la encrucijada descolonial.* Buenos Aires:

Del signo.

Pollock, Griselda (2001), “Diferenciando: el encuentro del feminismo con el canon”, *in* Karen Cordero R. e Inda Sáenz (comp.) *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México D.F.U: Universidad Iberoamericana-PUEG, 241-160.

Pollock, Griselda (1995), Puede la historia del arte sobrevivir al feminismo, *in* Yves Michaud, (ed). *Feminisme, art et histoire de l’art. Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, Paris. Espaces de l’art.* Versión electrónica, consultada el 30.12.2013, en http://www.estudiosonline.net/texts/pollock.htm.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* 63, 237-280.

Tatarkiewics, Wladislaw (2001), *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mímesis, experiencia estética*. Madrid: Edigrafos. [6ª ed.; org. 1976].S

O RENASCIMENTO DO PARTO NA BLOGOSFERA BRASILEIRA

Lia Luz[1]
Vânia de Vasconcelos Gico[2]

Resumo

Configura-se uma cartografia simbólica do ativismo pela humanização do parto na blogosfera brasileira, mediante elaboração de mapa analítico com síntese das principais bandeiras defendidas pelo movimento, apontando ser necessário reforçar três medidas principais para possibilitar uma virada paradigmática na assistência ao parto na contemporaneidade: pavimentar o caminho para a assistência humanizada, desnaturalizar a violência obstétrica e reforçar iniciativas de parto domiciliar planejado, local mais viável para ocorrência das experiências holísticas de nascimento. Conclui-se que as ferramentas da Internet têm permitido uma mobilização inédita em prol do respeito aos direitos reprodutivos das mulheres no Brasil, tornando tais canais em hegemônicos enquanto vias alternativas para alcançar novas formas mais democráticas de organização social.

Palavras-chave: Canais alternativos de comunicação – Blogs. Modelos de assistência ao parto. Humanização do parto. Sociologia das ausências e das emergências. Cartografia simbólica

Resumen

Se produce una cartografía simbólica del activismo pela humanización del parto en la blogosfera brasileña, ante la elaboración de un mapa analítico con síntesis de las principales banderas defendidas por el movimiento, apuntando ser necesario reforzar tres medidas principales para posibilitar la virada paradigmática en la asistencia al parto en la contemporaneidad: pavimentar el camino para la asistencia humanizada, desnaturalizar la violencia obstétrica e reforzar las iniciativas de parto domiciliar planeado, local más viable para la ocurrencia de las experiencias holísticas de nacimiento. Concluyese que las herramientas de la Internet ten permitido una movilización inédita en favor de lo respeto a los derechos reproductivos das mujeres no Brasil.

Palabras-clave: Canales alternativos de comunicación – Blogs. Modelos de asistencia al parto. Humanización del parto. Sociología de las ausencias y das emergencias. Cartografía simbólica.

Abstract

A symbolic cartography of the activism for humanizing birth on the Brazilian blogosphere is configured, by the elaboration of an analytical map synthetizing the main mottos defended by the movement, indicating to be necessary to reinforce three main measures in order to make a paradigmatic turn in contemporary birth models of care possible: pave the way for the humanistic care of assistance in normal birth, denaturalize obstetric violence, and motivate initiatives of planned home birth, the best place for the occurrence of holistic experiences of birth. It is concluded that Internet tools have allowed a pioneer mobilization in respecting women's reproductive rights in Brazil, turning blogs into a potential hegemonic alternative way to reach more democratic forms of social organization.

Keywords: Alternative channels of communication – Blogs. Birth models of care. Humanizing birth. Sociology of absences and emergences. Symbolic cartography

---

1 Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGCS-UFRN), com estágio de doutoramento no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, entre março e agosto de 2013. Pesquisadora do Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais (PGCC/UFRN). Mestre pelo Programa de Pós--Graduação em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, RS, Brasil).

2 Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pós-Doutora em Sociologia da Cultura, Criação e Gestão do Conhecimento e Antropologia Cultural pela Universidade Nova de Lisboa. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Líder do Grupo de Pesquisa Cultura, Política e Educação e coordenadora do Observatório Boa-Ventura de Estudos Sociais, parceria entre UFRN e Centro de Estudos Sociais (CES).

1. Introdução

Vivemos hoje sob o prisma da institucionalização da atenção à saúde feminina, em específico no que diz respeito à sexualidade da mulher como veículo de reprodução. O processo de hospitalização do parto foi fundamental para a apropriação do saber nesta área, culminando com o estabelecimento da hegemonia do poder médico e da medicalização do corpo feminino, processo pelo qual aspectos da vida cotidiana são transformados em objetos da medicina, de forma a assegurar conformidade às normas sociais (Nagahama; Santiago, 2005).

Historicamente, porém, partejar era uma tradição exclusiva de mulheres, exercida somente por curandeiras, parteiras ou comadres, ou seja, mulheres de confiança da gestante ou de experiência reconhecida pela comunidade. Tais mulheres, por dedicarem-se à atividade como um sacerdócio, eram familiarizadas com manobras para facilitar o parto, conheciam a gravidez e o puerpério por experiência própria e eram encarregadas de confortar a parturiente com alimentos, bebidas e palavras agradáveis. O atendimento ao nascimento era considerado atividade desvalorizada e, portanto, poderia ser deixado aos cuidados femininos, pois não estava à altura do cirurgião. O trabalho de parto e o parto eram vistos como eventos fisiológicos, centrado no protagonismo das parturientes (Nagahama; Santiago, 2005).

Porém, com a apropriação do saber médico, a atenção foi organizada como uma linha de produção, e a mulher transformou-se em propriedade institucional. O preço da melhoria das condições do parto, portanto, foi a sua desumanização e a transformação do papel da mulher de sujeito para objeto no processo do parto e nascimento. Nas últimas décadas, assistimos a uma rápida expansão no uso de uma série de práticas e técnicas designadas para começar, aumentar, acelerar, regular ou monitorar o processo fisiológico do parto, com o objetivo de melhorar os resultados para mães e bebês. Essa proliferação de intervenções fez surgir um movimento em sentido contrário na Medicina, que foi denominado Medicina Baseada em Evidências (Antunes, 2003), e que tem sido muito difundido pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

Nesse sentido, no campo da atenção perinatal, foi criada a Biblioteca de Saúde Reprodutiva da OMS que, em parceria com a Colaboração Cochrane (Enkin et al., 2000), estudou as práticas adotadas na atenção a partos e nascimentos, concluindo que muitas dessas, embora utilizadas há anos, eram inefetivas, ou mesmo capazes de provocarem problemas maiores do que os que se destinavam a tratar, caso do uso indiscriminado da episiotomia e da anestesia peridural. Na ocasião, a OMS publicou um manual (OMS, 1996) classificando as práticas da assistência obstétrica em quatro grupos: 1) práticas que são benéficas e merecem ser incentivadas; 2) práticas que são danosas ou inefetivas e merecem ser abandonadas; 3) práticas para as quais ainda não há evidências suficientes e que necessitam mais pesquisas; e 4) práticas que até são benéficas, mas que frequentemente têm sido utilizadas de maneira inadequada.

A partir de pesquisa empreendida ao território digital desenhado por mulheres blogueiras que desenvolvem/divulgam conhecimentos não hegemônicos na detenção de saberes e práticas cotidianas relacionadas ao trabalho de parto e parto, dando-lhes voz e oportunidade de revelar emergências do parto natural, evidenciamos o Movimento pela Humanização do Parto no Brasil. Trata-se, portanto, de investigação teórico-empírica, cujo ponto de partida é se contrapor às formas de pensar e promover invisibilidades construídas pela lógica do pensamento dominante, tendo como objetivo geral dar voz aos saberes não hegemônicos sobre o parto humanizado na blogosfera brasileira.

Optamos por adotar a estratégia metodológica da cartografia simbólica (Santos, 2011), que possibilita sintetizar analiticamente a realidade estudada, nos perfilando ao novo modelo de racionalidade designado por Boaventura de Sousa Santos (2002, 2003) como razão cosmopolita. Nesse sentido, o autor referido começa por um procedimento que designa por sociologia das ausências, investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, como uma alternativa não-credível ao que existe. Este procedimento é complementado por uma sociologia das emergências, que consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um presente de possibilidades plurais e concretas. A sociologia das emergências é, portanto, a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades.

Nessa reflexão das sociologias das ausências e emergências, invoca-se o pensamento pós-abissal, caracterizado como aquele que tenta fazer justiça ao pensamento dicotomizado, baseando-se no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, e que tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo e o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Segundo propõe o autor referenciado, para captar a totalidade do que ocorre no mundo, é necessário um pensamento pós-abissal, que pode ser resumido em um movimento de aprender com o Sul usando epistemologias do Sul (Santos; Meneses, 2010), confrontando a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes.

2. A Assistência Obstétrica Brasileira

Entre outras características, a assistência obstétrica brasileira é marcada pelo uso de uma cascata de intervenções, ainda rotineiras, e que se enquadram nos grupos 2 e 4, quais sejam: *práticas que são danosas ou inefetivas e merecem ser abandonadas; práticas que até são benéficas, mas que frequentemente têm sido utilizadas de maneira inadequada*; trazendo riscos ao binômio mãe-bebê e diminuindo as chances de uma experiência satisfatória de parto e nascimento, em aspectos físicos e emocionais. Além disso, o Brasil tem um dos mais altos índices de cesariana do mundo, com mais da metade dos nascimentos já ocorrendo por meio da cirurgia, um percentual três vezes maior do que os 15% recomendados pela OMS (1996; Rattner et al., 2012).

Em razão desse cenário, as mulheres brasileiras inevitavelmente têm sido alvo da chamada violência obstétrica, cujo conceito internacional define qualquer ato ou intervenção direcionado à mulher grávida, parturiente ou puérpera (que deu à luz recentemente), ou ao seu bebê, praticado sem o consentimento explícito e informado da mulher e/ou em desrespeito a sua autonomia, integridade física e mental, aos seus sentimentos, opções e preferências.

Um dos casos mais recentes e polêmicos de uma forma grave de violência obstétrica foi o da brasileira Adelir Carmen Lemos de Góes, amplamente debatido nas redes sociais, e divulgado na imprensa, com repercussão nacional e internacional e mobilização nas ruas. Numa medida extrema, a Justiça do Rio Grande do Sul determinou que a gestante fosse submetida a uma cesariana contra sua vontade, por considerar que ela e o bebê corriam risco iminente de morte, em razão de suposto pós-datismo, posição fetal pélvica e de duas cesáreas prévias, fatores de risco que, segundo medicina baseada em evidência, não configuram indicação absoluta do procedimento cirúrgico (Acog, 2010).

Produzido como ausência, o direito da mulher sobre o seu próprio parto é uma das principais bandeiras de um movimento feminino que cresce a cada dia no Brasil, principalmente através de blogs e redes sociais. São mulheres que se articulam, movidas por uma grande contrariedade e insatisfação em relação à institucionalização do corpo feminino e à violência obstétrica, com o objetivo de mostrar e consolidar novas alternativas ao atual modelo tecnocrático de assistência obstétrica (Davis-Floyd, 1992, 2001), tais como: o parto domiciliar planejado e o parto normal humanizado, com o mínimo de intervenções possíveis.

3. Movimento De Humanização Do Parto

Ao nos embrenhar no Movimento de Humanização do Parto a partir da cartográfia simbólica, sintetizando analiticamente a realidade, nos perfilamos ao novo modelo de racionalidade designado por Santos (2002; 2003) como razão cosmopolita, no ensejo de trazer à luz o discurso (do ativismo) pela humanização do parto na blogosfera.

O neoliberalismo, atual organização global da economia capitalista, assenta, entre outros pontos, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de fato, em hierarquia epistemológica, gerando marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos.

A frente crítica defendida por Santos, em contrapartida, adota uma perspectiva multicultural, vindo a permitir o reconhecimento da existência de sistemas de saberes plurais, alternativos à ciência moderna ou que com esta se articulam em novas configurações de conhecimentos. Nesse sentido, lutamos por uma maior abertura epistêmica, buscando tornar visíveis campos de saber que o privilégio epistemológico da ciência e tecnologia moderna tendeu a

neutralizar, e mesmo ocultar.

Ao longo dos séculos, assevera o pensador português, as constelações de saberes foram desenvolvendo formas de articulação entre si, e hoje, mais do que nunca, importa construir um modo verdadeiramente dialógico de engajamento permanente, articulando as estruturas do saber moderno/científico/ocidental às formações nativas/locais/tradicionais de conhecimento. O desafio é, pois, de luta contra uma monocultura do saber, não apenas na teoria, mas como uma prática constante do processo de estudo, de pesquisa-ação. Ora, a diversidade epistêmica do mundo é potencialmente infinita, visto que todos os conhecimentos devem ser contextuais.

Porém, na contemporaneidade, é como se houvesse apenas um lugar passível de conhecimento. E este lugar é a esfera técnica, pautada pela racionalidade científica, pelo avanço tecnológico e pela lógica mercantil. Fora dela, é o lugar da ignorância. Segundo propõe o autor referenciado, para captar a totalidade do que ocorre no mundo, é necessário um pensamento pós-abissal, que pode ser resumido em um movimento de aprender com o Sul usando epistemologias do Sul (Santos; Meneses, 2010), confrontando a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, baseada no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos, e que tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo e o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico.

No caso do parto, hoje institucionalizado, hospitalizado e, cada vez mais medicalizado e cirúrgico, consiste, sucintamente, em tornar visivel a possibilidade do nascimento normal e natural, humanizado, caseiro, ato íntimo, privativo e de poder da mulher; e mais ligado ao conceito de saúde e prazer, do que dor e sofrimento.

Nessa reflexão, o pensamento pós-abissal, caracterizado como aquele que tenta fazer justiça e evidenciar um conhecimento dicotomizado, começa por um procedimento que Santos designa por sociologia das ausências, investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, como uma alternativa não-credível ao que existe. Este procedimento é complementado por uma sociologia das emergências, que consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um presente de possibilidades plurais e concretas. A sociologia das emergências é, portanto, a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas.

Desse modo, esta pesquisa procura exercitar uma dupla sociologia das ausências e das emergências, assente, de um lado, na tradução de experiências de conhecimentos, e de outro, na tradução de experiências de comunicação e informação, ao mostrar o movimento que se articula entre mulheres brasileiras na blogosfera, com o intuito de defender e dar visibilidade a iniciativas de reinvenção do parto natural e humanizado, promovendo o renascimento do parto.

Contrapor o parto natural à institucionalização da saúde da mulher é possibilitar os diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento, qual seja, entre uma medicina mais tecnológica e outra mais tradicional. Tomar os blogs de mulheres ativistas como ponto de partida para trazer à luz essas leituras não-hegemônicas da saúde reprodutiva consiste, ao mesmo tempo, em tensionar conflitos entre os meios de comunicação social massivos e as redes de comunicação independentes.

4. Meios De Comunicação Alternativos e Redes Sociais

Os canais alternativos de comunicação, nos quais podem se inserir os blogs dessas ativistas, caracterizam-se por apresentar um grau maior de independência política e econômica dos poderes constituídos, publicando discursos que criticam as formas hegemônicas de poder. Nessa medida, tais blogs tornam-se uma alternativa à grande imprensa, ainda que não se configurem em espaços jornalísticos propriamente ditos.

Durante o percurso de cartografia das ideias temáticas sobre a atenção ao parto na contemporaneidade e de avaliação das virtualidades e potencialidades dos blogs enquanto canais contra-hegemônicos de comunicação para o renascimento do parto e da (reinvenção da) emancipação social (Luz, 2014), identificou-se uma peculiaridade da assistência obstétrica contemporânea determinante para a compreensão do território de pesquisa: esta – a assistência obstétrica – fundamenta-se no intrigante paradoxo de supervalorizar o rigor científico, no campo ideológico, e basicamente desvalorizar seus resultados, no campo prático, no tocante ao parto normal.

O louvor à tecnologia encontra, principalmente, duas fortes raízes: a lógica mercantil da sociedade de consumo globalizada, e a monocultura do tempo linear. A monocultura do tempo linear produz ausências na medida em que se sustenta na premissa básica de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos, os quais, pontua Boaventura de S. Santos, têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização.

No campo da assistência obstétrica contemporânea, portanto, não é apenas o comprometimento da biomedicina com os interesses da indústria farmacêutica, de equipamentos médicos e da saúde suplementar que ajuda a explicar por que a maioria dos procedimentos de rotina em obstetrícia no trabalho de parto e parto continuam a ser usados sem respaldo científico; é também, entre outros aspectos, o viés ideológico do progresso da técnica que mantém como corriqueiras práticas desaconselhadas pela medicina baseada em evidências, construindo ausências de conhecimento para a população.

Ora, se a nova racionalidade crítica da razão cosmopolita aponta que a monocultura do tempo linear é um dos importantes modos de produção de ausências no atendimento ao parto e ao trabalho de parto, gerando desperdício de experiências com potencial de serem mais

satisfatórias para mães e bebês, é preciso empreender uma ecologia das temporalidades com vias a libertar as práticas e os saberes humanistas e holísticos do seu estatuto de resíduo.

Aqui, porém, o principal trabalho de tradução entre experiências de conhecimento não é somente entre a ciência e outras formas de saber marginalizadas, visto a ciência, ela própria, estar numa condição de invisibilidade na prática obstétrica, ainda que valorizada em teoria; é também entre todas as formas de saber marginalizadas, ou contra-hegemônicas, desse território – a ciência entre elas –, e a assistência obstétrica hegemônica, ou tecnocrática.

Talvez seja preciso apoiar-se no saber leigo e tradicional para presumivelmente ajudar a validar o saber científico, tirando-o do ostracismo, em um trabalho de tradução diferenciado, valendo-se da experiência empírica, do senso comum, do saber das parteiras, para reforçar o que já diz a ciência, fortalecendo-a – ela que nunca abandona seu espaço no olimpo enquanto detentora da verdade – no embate contra a mercantilização dessa tarefa tão humana que é a procriação.

A preferência pela tecnologia, em detrimento da medicina baseada em evidências, tem trazido como consequência altas taxas de parto vaginal com intervenções e de cesarianas, causando muitas vezes mortalidade, morbidade e experiências não satisfatórias de parto para o binômio mãe-bebê. É o sistema de assistência ao parto que reflete os principais valores das sociedades ocidentais contemporâneas, as quais, regidas pelo sistema econômico neoliberal, visam o lucro econômico, estimulam o consumo e a adoção de tecnologia de ponta.

É um sistema que se relacionada também às monoculturas da naturalização das diferenças, da produtividade capitalista e da escala dominante, na medida em que privilegia o saber e a autoridade médica, em detrimento do conhecimento das parteiras e da autonomia das próprias mulheres, e em que transforma o nascimento em linha de produção fabril, repreendendo iniciativas locais que subvertem à lógica do sistema estabelecido. São fatos que causam desconforto e indignação, ao mostrar como o nascimento, uma das mais poderosas experiências humanas, pode ser transformado em uma das situações mais desempoderadoras, que impelem a busca de alternativas.

5. Considerações Finais

A investigação cartográfica desenvolvida por Luz (2014), já referida, aponta teórico e empíricamente que, ao redor do mundo, há exemplos de sociedades que proporcionam às mulheres escolha verdadeira, em que seus desejos são honrados, respeitados e confiados.

Nesses modelos, ciência, medicina tradicional e saber prático convergem para uma assistência mais acolhedora, centrada na fisiologia do parto e mais satisfatória para mães e bebês, sendo tais modelos, portanto, considerados expressão da ecologia dos saberes. Em síntese, são experiências baseadas em evidências que refletem uma constelação de saberes e práticas, estando aquém da tradição médica e dos interesses de mercado. Ora, como bem

pontua Boaventura de S. Santos (2002:245), a pobreza da experiência não é expressão de uma carência, mas da "arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca", simplesmente porque a mesma está fora da razão que a podemos identificar e valorizar.

A cartografia referida demonstra ainda que, para trazer à luz esses exemplos de modelos de nascimento que funcionam satisfatoriamente, ou seja, a diversidade e multiplicidade das práticas sociais de assistência ao parto em curso na contemporaneidade, é preciso focar canais alternativos de comunicação e informação. Afinal, a imprensa massiva costuma alinhar-se, ela própria, aos interesses mercadológicos, que se situam do lado visível da linha abissal, estando mais preocupada em atingir melhores resultados econômicos do que com sua tradicional missão jornalística de esclarecer os fatos e promover a formação de uma opinião pública e a construção de uma sociedade mais cidadã.

Confirma-se ainda, nesta investigação, o papel empoderador de meios alternativos de comunicação e informação, como blogs e redes sociais, que vêm se constituindo em formas de resistência ao pensamento único, neoliberal, sendo utilizados enquanto canais de organização coletiva contra o sistema de poder estabelecido e de contestação contra a produção de invisibilidades.

As redes sociais vêm se consolidando como uma das principais linhas de atuação dos grupos do lado de lá da linha abissal (Castells, 2013). No caso específico do renascimento do parto normal, humanizado, percebe-se como as ferramentas da Internet têm permitido uma mobilização inédita em prol do respeito aos direitos reprodutivos das mulheres no Brasil.

Nesse sentido, destaca-se, em específico: as postagens coletivas, textos autorais publicados nos espaços pessoais em data pré determinada, geralmente celebrativa, para alcançar uma maior mobilização em torno do assunto; o compartilhamento fácil e virtualmente sem custo de informações, o que pode possibilitar uma disseminação de conteúdos de longo alcance e instantânea; e os canais para troca de mensagens entre pessoas ou grupos, possibilitando a fácil articulação e a organização de mobilizações.

Agindo coletivamente, as ativistas pela humanização do parto formam uma esfera pública única, mais visível e com mais probabilidade de desafiar o discurso dominante. Embora origine-se na classe média, que conta com o privilégio de poder arcar com os custos particulares de uma assistência mais humanizada, a mobilização se guia por princípios de solidariedade, lutando pela melhoria da assistência no Sistema Único de Saúde (SUS).

Essas mulheres estão organizadas e estão se organizando, para buscar uma assistência ao parto mais humanizada, seja na rede pública ou privada, fortalecendo-se enquanto coletivo contra outros coletivos que não interpretam a violência obstétrica como pauta feminista (Sena, 2013b), e conquistando inúmeras vitórias, conforme delineado nos ramos do mapa analítico (Luz, 2014:125), mediante a síntese das principais bandeiras defendidas. Em janeiro

de 2013, estas blogueiras alcançaram um feito até então inédito: o ajuizamento da primeira ação de indenização contra a violência obstétrica da justiça brasileira (Sena, 2013a).

No caso específico do ativismo pela humanização do parto na blogosfera brasileira, os resultados apontam para um dado surpreendente, qual seja: o potencial de biopotência da multidão que reside na blogosfera poder se revelar – e já vem se revelando (Roy, 2011) – de maneira inédita, tornando tais canais – ora, vejam – em hegemônicos enquanto caminho para alcançar novas formas mais democráticas de organização social e (reinvenção da) emancipação social.

Nessa condição de virtualmente hegemônicos na contestação do poder estabelecido, os blogs configuram-se, assim, em canais com grande potencial contra-hegemônico para o renascimento do parto e da (reinvenção da) emancipação social, na medida em que suas autoras se articulam e se organizam para combater o desperdício das experiências, buscando criar inteligibilidade recíproca entre diferentes experiências de mundo.

Ora, se não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado para conferir sentido e direção à história, como ensina Boaventura de S. Santos (2002, 2003), o trabalho de tradução – seja este entre experiências de conhecimento, seja entre experiências de comunicação, ou em ambas, como ocorre aqui, no solo fértil da blogosfera pela humanização do parto – torna-se decisivo para definir, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de práticas com maior potencial contra-hegemônico.

Neste caso, uma virada paradigmática, reforçando pelo menos três emergências: a) desnaturalizar a violência obstétrica, ao mostrar como procedimentos e intervenções de rotina do modelo tecnocrático são, em realidade, formas de agressão, que colocam em xeque a autonomia, o protagonismo e o respeito à mulher; b) pavimentar o caminho para a assistência humanizada ao parto normal, ao defender e dar visibilidade a práticas e profissionais que atuam de acordo com a medicina baseada em evidências e, portanto, com o (que se preconizou chamar de) modelo de atuação das parteiras, ainda que este possa ser assistido por médico; c) e reforçar também iniciativas de parto domiciliar planejado, local mais viável para ocorrência das experiências holísticas de nascimento.

Referências Bibliográficas

American College of Obstetricians and Gynecologists (2010), "*Practice bulletin n. 115: Vaginal birth after previous cesarean delivery*". Consultado a 06.04.2014", em http://www.acog.org/~/media/Practice%20Bulletins/Committee%20on%20Practice%20Bulletins%20--%20Obstetrics/pb115.pdf?dmc=1&ts=20130415T1216109630.

Antunes, João Lobo (2003), "A profissão de médico". *Análise Social*, Lisboa, 36 (166), 77-99.

Castells, Manuel (2013), *Redes de indignação e esperança*: movimentos sociais na era da

internet. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar.

Davis-Floyd, Robbie E (1992), *Birth as an american rite of passage.* Berkeley: University of California Press.

Davis-Floyd, Robbie E (2001), The technocratic, humanistic, and holistic paradigms of childbirth. *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, Chicago, 75(1), S5-S23.

Enkin, Murray et al (2000), *A guide to effective care in pregnancy and childbirth*. 3.ed. Oxford: Oxford University Press.

Luz, Lia Hecker (2014), *O renascimento do parto e a reinvenção da emancipação social na blogosfera brasileira*: *contra o desperdício das experiências.* Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN. Orientadora: Professora Doutora Vânia de Vasconcelos Gico.

Nagahama, Elizabeth Eriko Ishida; Santiago, Silvia Maria (2005), "A institucionalização médica do parto no Brasil", *Ciênc. Saúde Coletiva [online]*, Manguinhos, 10(3), 651-657.

Organização Mundial Da Saúde (1996), *Assistência ao parto normal: um guia prático*. Consultado a 06.04.2014, em http://www.abcdoparto.com.br Assistencia /Assistencia Parto Normal-OMS.htm.

Rattner, Daphne et al (2012), "As cesarianas no Brasil: situação no ano de 2010, tendências e perspectivas.", *in* Brasil, Ministério da Saúde. *Saúde Brasil 2011: uma análise da situação de saúde e a vigilância da saúde da mulher.* Brasília: Ministério da Saúde, 1, 371-397. Consultado a 20.08.2013, em http://portalsaude.saude.gov.br/portalsaude/arquivos/pdf/2013/Fev/21/saudebrasil2011_parte2_cap16.pdf.

Roy, Deb (2011), "The birth of a word". *Ted Talk. 2011*. Consultado a 20.08.2013, em http://www.ted.com/talks/deb_roy_the_birth_of_a_word

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, 63, 237-280.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), "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*. Porto: Afrontamento, 735-775

Santos, Boaventura de Sousa (2011), *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, v. 1

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Org.) (2010), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Sena, Ligia Moreiras (2013a). ""A vida é assim (...) o que ela quer da gente é coragem": Guimarães Rosa". *Cientista que virou mãe.* Florianópolis. Consultado a 23.03.2014, em http://

www.cientistaqueviroumae.com.br/2013/01/a-vida-e-assim-o-que-ela-quer-da-gente.html

Sena, Ligia Moreiras (2013b). "Maternidade e violência obstétrica: pautas feministas". *Cientista que virou mãe.* Florianópolis. Consultado a 23.03.2014, em http://www.cientistaqueviroumae.com.br/2013/12/maternidade-e-violencia-obstetrica.html

Education and the Right to Difference: Across Lands, Between Knowledges and Among Peoples

Miye Nadya Tom[1]
Mónica Faria[2]

Abstract

Education, schooling and knowledge-production compose sites of struggle against, resistance to and transformations of epistemic monocultures that have historically excluded the knowledge of peoples from outside the Western tradition. The struggle for education is therefore essential for claiming the right to difference, requiring the translation of various experiences, routines, cultures, languages, and traditions into methods of learning/conveying knowledge. We create a dialogue on the question of community and mediums for conveying cultural knowledge and languages across generations. Monica has co-developed her research on differentiated curriculum with the community, Conceição das Crioulas in Pernambuco, Brazil. Miye uses the global medium of hip-hop culture to broadly explore the relevance of these concerns among Native Americans in North America and among communities of Cape Verdean origin in Portugal. We aim to critically rethink the process of knowledge production by taking a youth-centered approach.

Keywords: Differentiated Curricula, Dialogical Learning, Diversity and Education, Post-/Colonialism, Race/Ethnicity

Resumo

Educação, escolarização e produção de conhecimento compõe campos de luta contra, resistência a e transformação de monoculturas epistémicas que historicamente excluíram o conhecimento de povos fora da tradição ocidental. A luta pela educação é, portanto, crucial para reivindicar o direito à diferença, que requer a tradução de várias experiências, rotinas, culturas, linguagens e tradições em métodos de aprendizagem/transmissão de conhecimento. Aqui, apresentamos um diálogo sobre a questão de comunidade e os meios de transmissão de conhecimento cultural e linguagens através de gerações. Mónica desenvolve a sua investigação sobre currículo diferenciado, com a comunidade quilombola de Conceição das Crioulas em Pernambuco, Brasil. Miye utiliza o meio global da cultura hip-hop para explorar a relevância dessas preocupações que afectam as comuniades indígenas nos EUA e comunidades de origem cabo-verdiana em Portugal. Visamos repensar, criticamente, o processo de produção de conhecimento através de uma abordagem centrada nos jovens.

Palavras-chave: Currículo diferenciado, aprendizagem dialógico, diversidade e educação, pós/colonialismos, raça/etnicidade

1 Dr. Miye Nadya Tom, received her B.A. in International Studies with a regional emphasis on Europe. She obtained her Ph.D. in Post-Colonialisms and Global Citizenship from the Center of Social studies, University of Coimbra. Email: miyetom@gmail.com

2 Mónica Faria received her B.A. in Fine Arts and Sculpture at the Faculty of Fine Arts from the University of Oporto. She holds an M.A. in Visual Arts Education from the Faculty of Psychology and Education Sciences and the Faculty of Fine Arts at the University of Oporto. She currently is pursuing her Ph.D. in Arts Education, at the Faculty of Fine Arts the University of Porto, where she also belongs to Center for Research on Arts Education i2Ads. Mónica is currently developing her research in the quilombola community, Conceição das Crioulas for which she has received a fellowship from the Foundation of Science and Technology (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal). Email: amonicafaria@gmail.com

Knowledge in Movement and Knowledge in Dialogue

We cannot discuss our work without first informally presenting ourselves as eternal students and researchers. As young researchers we have had the opportunity to learn the art of migrating and moving among peoples, places and knowledges. It was during one of these movements that we came into contact at the VIII International Meeting of the Paulo Freire Forum at the University of California, Los Angeles in 2012. From that day forward we have discussed our research in depth, sharing relationships of learning so central to our work. Dialogue is also foundational – whether between "myself" and "you" or "you" and "myself", we learn about ourselves. We acquire knowledge from relationships of exchange, be they at home with family or within a community, or among others. Nevertheless, knowledge derived from non-formal educational experiences – so intricate to us as individual beings and as part of a collective – is often marginalized.

In these pages, we undertake a broad-reaching effort to interrogate the politics of knowledge across continents and within different historical legacies to create dialogue between places as distinct as the San Francisco-Oakland Bay Area, USA and Lisbon, Portugal, where Miye's research was conducted, and Conceição das Crioulas in Brazil, where Monica's research was conducted. Perhaps there is little that can be compared between settler colonial nation-states, such as the USA and Brazil, and a post-colonial metropoles, such as Portugal. However, by inverting the discussion and examine an "Other" side to these national projects, we can observe common struggles among Native American communities and members of the African Diaspora in Portugal and Brazil: the right to education is not only central to achieve the promise of democratically inclusive and just societies in the countries and contexts we examine, but to also affirm their human right to difference.

Education, schooling and knowledge-production compose sites of struggle against, resistance to and transformations of Western epistemology that has historically excluded the knowledge of peoples from outside the Western tradition. Schools have come to be regarded as a beacon of democracy, social inclusion and social mobility, yet they have neither been egalitarian nor purely emancipatory. Since the seminal work of Pierre Bourdieu, which was published in the 1970s, for instance, literature from the Sociology of Education has explored the role schools play in reproducing social relations. The institutionalized and standardized criteria of assessment which benefit some students over others, for what is considered "official" or "legitimate knowledge" at the level of curriculum, pedagogy, and forms of classroom (and national) evaluation may more often disqualify or marginalize the knowledge, histories, languages, and cultures of others (Apple [1979] 2004). It also may be argued that racial/ethnic "othering" is inherent in modern schooling and associated academic discourses (Dei 1999). Should we consider Araújo's (2008) observation that each Western country has its own depoliticizing myths of anti-racism often deeply embedded in colonial discourses, how are these debates taken up in various national contexts and among the communities in

question?

As opposed to merely "studying" the communities in question, our work necessitated an approach that could dialogue with varying perspectives, subaltern histories, cultures and age groups, which, historically speaking, have rarely appeared at the level of academic inquiry. Through our different trajectories as researchers specializing in Education, a shared goal was to locate and describe methods to challenge monocultures of knowledge.

Conceição das Crioulas, Pernambuco Brazil

As a researcher, Mónica (Portuguese) challenges the model of schooling that she came to know during her training as an educator, as it offers a repeated collection of knowledge associated with a culture that is imagined to be "worth" transmitting. She has continued to critically reflect on this model in her research on differentiated curricula, which she conducted with the quilombola community, Conceição das Crioulas in the state of Pernambuco, Brazil. In her experiences, the words of the political leader of PAICG[3], Amílcar Cabral remain pertinent to this very day. His thought largely defines the struggle for liberation that belongs to the colonized and colonizer:

> "I can have my opinion about many themes, about the way to organize the fight [for liberation/anti-colonial struggle]; of organizing a party, an opinion that I create from within. For example, in Europe, in Asia or even in other countries in Africa, according to books, documents and meetings that influenced me. I cannot organize a party, a struggle from my ideas alone. I must do so from the concrete reality of my country" (*apud* Freire, 1978: 4)[4] [5]

Nearly forty years later, the imposition of Western culture has not waned in what is, at least historically and politically speaking, the post-colonial era. The West embodies a monoculture of knowledge, which continues to preserve the invisibility of the "Other" by applying hierarchies of knowledge, and refuses to recognize the knowledge of the "Other" as valid (Santos, 2009). This "Other" remains the listener and never a speaker – a factor that needs urgent revision in order to engage diverse knowledges in dialogue. As Guy Berger (2009) notes: "hearing does not exist without a relationship, a bond between two subjects" (p. 190). If we listen to each other everyday, then we gain the ability to ask each other questions, to understand each other and to keep moving in the same direction. We become conscious and critical as we grow in the search for knowledge – a practice that can be taken at various levels.

3 Partido Africano para a Independencia da Guiné e Cabo Verde

4 As the opening quote to Paulo Freire's book, *Cartas à Guiné Bissau: registros de uma experiência em Processo*, we find it important to note that, while Freire never personally met Amilcar Cabral, he had a deep admiration and appreciation for the revolutionary, anti-colonial thinker.

5 Translation made by authors.

The community of Conceição das Crioulas is comprised of African descendants (Quilombo) and Indigenous peoples (Atikum). In historical terms, it is possible to study the definition of *quilombos* or *quilombola* communities. Quilombo communities were established by escaped slaves who were able to flee to well-hidden and fortified locations in the wilderness during the 17th and 18th centuries, which was the peak of African slavery in Brazil. In *AFROCENTRIDADE: uma abordagem epistemológica inovadora* (2009), we can read about "*quilombismo*" as an innovative epistemological approach developed by Elisa Larkin Nascimento. As her late husband, Abdias Nascimento, stated: "Quilombo does not mean a runaway slave. Quilombo means a free and fraternal reunion, solidarity, intimacy, existential communion." (p. 204). The remnants of African culture preserved in *quilombos* have contributed greatly to the formation of Afro-Brazilian culture. Monica refers to the *quilombola* community according to this definition to acknowledge this cultural and historical legacy.

Conceição das Crioulas is composed of various *sítios* (hamlets**)**. As indicated in its name, Vila Centro is the heart of the community, where the Associação Quilombola da Conceição das Crioulas (AQCC), the Casa da Juventude Girlene Rosa, the Afroindigenous Library, market, cemetery, church and craft center are located. Three of the four quilombola schools are also found in Vila Centro: the primary schools, José Néu de Carvalho, the Professor José Mendes School, and the secondary school, Quilombola Rosa Doralina Menses, which is the first public quilombola high school in Brazil. The fourth school, Bevenuto Simão de Oliveira, is an elementary school in Sítio Paula, which is about six kilometers from Vila Centro.

The schools' Political Pedagogical Project – or the development of differentiated curriculum – is constantly constructed and elaborated by community members. Everyone is heard and everyone has a right to give their opinion regardless of their age or profession. This is because differentiated curriculum is based on quilombola culture, history and values as determined by the older community members who seek to pass this knowledge on to younger generations. Conveying traditional knowledge requires a "mode of teaching-learning" that emphasizes the voices and perspectives of young people to ensure they remain engaged in their education and within the community.

Differentiated curriculum also involves the management of quilombola schools tailored to the material realities of the quilombola (e.g. the schedule, infrastructure, meals, and sharing knowledges, etc.). The classes may vary in time or take place outside of schools because the students are dispersed in different *sítios* outside of Vila Centro and Sítio Paula. School meals, which are also a cultural and pedagogical reflection, continue to be prepared by community members. School meals also might be the only complete meal that some students eat in a day.

Quilombola schools nevertheless belong to a circuit of public schools. There appears to be little to differentiate quilombola schools from other public schools created by the government despite these unique pedagogical methods and forms of organization. Schools may appear

more "mainstream" in terms of class records and reports that are overseen by the Municipal government, which has a difficult time accepting the approaches of quilombola schools. Those who frequent quilombola schools, however, experience this difference on a daily basis.

Mónica's research specifically focuses on the schools and how the community believes differentiated curriculum based on artistic expression is is essential not only for the conveyance of traditional knowledge, but for their struggles for land rights. The struggle to exist is also a struggle to challenge dangerous colonial discourses, such as those perpetuating an image of quilombola residents as unwilling to integrate into and partake in the Brazilian national project. The evolution of this narrative must come from the reality of their people, hence exhibiting how quilombola communities have contributed to Brazilian national history.

Art and multimedia help create a space where young people can speak and consciously participate in community struggles. Such was the incentive behind the 2005 project "Crioulas Video," which was headed by a team of six young documentary filmmakers. The filmmakers remain active with the project today. In 2008, quilombo educators created a "continued training in arts" with help from the Secretary of Education of Salgueiro and the University of Porto. The incentive, which was developed for the community, also sought to create didactical material so that this history could be incorporated in school textbooks. Community members of Conceição das Crioulas have continued to bring their ideas to fruition by working collectively and through dialogue. As these stories gain visibility in the national political landscape they construct knowledge about Afro-Brazilian history and the survival of African knowledge in Brazil, which community-based approaches of Conceição das Crioulas seek to maintain through differentiated curriculum.

Members of quilombo communities have themselves embarked on a journey to interact and dialogue with other peoples from Africa and of African descent. In 2009, the Faculty of Fine Arts, University of Oporto (where Monica was studying) held an exchange with arts educators from Mozambique, Cape Verde and Brazil in which three young quilombo professors participated. Following the exchange, a quimlombola educator went to Cape Verde in 2010 to participate in the First International Encounter on Arts Education at MINDELO International Art School. Young quilombola community members will continue to make connections that will contribute to the needs of their community, especially in the education of children and youth. Finally, these encounters allow educators to share their ideas and to develop their thought on a geographical space so inherit to quilombola identity, bringing unique contributions to the development of differentiated curriculum. Monica contends that dialogue and personal participation help deconstruct hegemonic knowledge – a process in which everyone can participate.

Global Hip-Hop Culture as a Means of Dialogue

Miye is a researcher of Russian and Native American descent (Paiute and Pomo) who was

raised in the urban Native American environment of Los Angeles, California. She speaks from a set of historical experiences in which schools were used as much as efforts to attract Native American populations to cities as they were used as tools for ethnocide – to isolate, "de-tribalize" and assimilate them into mainstream society. In these cases where "primitive" cultures and languages were eradicated through such state-sanctioned measures for assimilation in the name of modern progress, research can be an important tool to undo some of the impacts of history.

Bearing these historical experiences in mind, Miye places education at the center of a post-colonial critique of knowledge to challenge the idea of a single macro-educational project. On one hand, she brings forth Indigenous challenges to "decolonize" and reclaim knowledge of and for communities (Smith, [1999] 2012) while, on the other hand, she acknowledges and seeks to create dialogue within the diversity of knowledges for which translation is central (Santos, 2009). Her doctoral work used the trans-local medium of hip-hop culture to explore youth-centric practices that translate various socio-historical experiences and forms of resistance based on young peoples' demands for an "Other" knowledge not taught in schools, especially for creating alternative models of education.

Hip-hop is a cultural movement that emerged from experiences of marginalization among African Americans (and other racial/ethnicized "minorities") in the post-civil rights United States (Perry, 2009). Rap music (its oral, storytelling element) impressed much of the mainstream society as a cultural manifestation of urban decadence, criminality, misogyny and materialism. Hip-hop and rap music are nevertheless about claiming voice and speaking out against oppression. While it is situated within global framings of Black Identity, hip-hop also transcends a single ethnic or racial identity because it identifies with what has been stigmatized in American society and creates space to interrogate and identify with socio-economic injustices as well as with other historically marginalized groups throughout the world. As an approach, it could undercut the colonial metanarrative of knowledge wherein proclaiming presence and asserting the right to difference – among members of the urban Native community in the USA and among African-originary (predominantly Cape Verdean) communities in Lisbon – took place beyond the confines of formal schooling.

In the urban Native community of the San Francisco-Oakland Bay Area, Miye focused on two projects: SNAG Magazine (Seventh Native American Generation), a Native youth magazine/multimedia project, and S.A.V.A.G.E. Family (Standing Against Violent Adversaries and Genocidal Environments), a "headless and faceless" movement that used rap music to speak as one united voice. Both projects shared in their efforts to speak and teach from the contemporary presences and realities of Native American communities. The question of youth and community were placed at the center of these projects, and, in the spirit of hip-hop, so was claiming voice. The co-founder of SNAG Magazine, Ras K'Dee (Pomo) melded his love of music, radio programming, youth/street culture, and youth media into community dynamics. Young people from different tribal affiliations, many of who in addition to being

Native American, also come from various ethnic/racial backgrounds could claim and take part in a dynamic, urban inter-tribal Native American community. As a part of the Bay Area ambience, there were plenty of activities, e.g. magazine workshops, magazine events, performances by Ras K'Dee (and his group, Audiopharmacy), powwows[6], weekly powwow dance practice[7], a film festival, etc. Their presence in the city was not silenced.

SNAG Magazine offered outlets that nuanced various afterschool and counseling programs available to Native youth. As Grande (2004) notes, issues facing Native America are often "culturalized" into mere questions of "Indian-ness" and identity. On this basis the approaches of S.A.V.A.G.E. Family sought to reflect upon, recover, revive and reimagine Indigenous ways of being by re-creating a sense of family that many young people lacked. Founders of both projects were highly critical of problems afflicting young people, especially the potential ramifications of young people not being heard. Although Hip-hop could never replace traditions, the insertion and use of hip-hop and/or street culture into their approaches nevertheless helped young people build their knowledge of "self." Through incentives to help youth and Native communities at large to reflect up who "we" are as peoples, what "we" have become today and "who" we are "meant to be" both projects sought to offer youth the tools necessary to confront the day-to-day hardships and isolation they experienced at home, in school or among their peers.

Miye wanted to explore these themes through the lens of other historical legacies (both past and present) under the conviction that, should this discussion merely focus on one side the picture, Europe remains, in the words of Chakrabarty (2000), a "sovereign theoretical subject" or abstract and imagined entity from which profound global inequalities and ongoing forms of violence have been contrived.[8] Turning her gaze to the enduring colonial question in Lisbon, Miye's research focused on how hip-hop and the production of rap music were used in Portugal as part of a national program directed towards "social integration."[9]

At the time of her study there were a number of State-sponsored studios in neighborhoods that made the production of rap music accessible and supported local community shows and workshops that MCs from different neighborhoods would attend, participate in and/or direct. The institutionalization of hip-hop created an infrastructure of access for the arts, for producing rap music and local shows; however, the politics of its use remained debatable.

6 Powwows originated from the peoples of the Plains. In contemporary times, they have become a form of intertribal social gathering (if not pan-Indian popular culture) that includes dance, drum music, and the selling of goods.

7 While powwows were not traditional to many of the youths' tribal origins in the San Francisco-Oakland Bay Area context, learning to dance and putting a dance outfit together was a relatively free space of interaction.

8 According Chakrabarty's argument for the provincialization of Europe, Europe is "an imaginary" enmeshed in all political and institutional facets of modernity – the modern nation-state and hegemonic conceptions of race, place, belonging and citizenship. As the birthplace of the "modern", Europe remains the center of all histories. To provincialize Europe and expose these asymmetrical ignorances involves a "subaltern historiography" that pluralizes histories of global power.

9 The enduring legacies from colonial contact in the Portuguese- speaking world to be virtually absent from "mainstream" discussions on colonialism in the US academy, which tend to emphasize clichéd references to Spanish conquest and, at least how I perceived it at the time, identity politics recycled to exhaustion from the Civil Rights Era. Bridges needed be constructed to expand the conversation.

The national program was primarily a means of crime prevention directed towards disfavored classes, immigrants and descendants of immigrants, as well as ethnic minorities; hence, negatively associated these populations with crime (Maeso et. al, 2010).

The use of hip-hop as a means of intervention initially started among MCs living in the greater Lisbon area or peripheries of Lisbon as they came to perceive it as a tool for education and community development. One MC, Chullage, stated that hip-hop was his first sociology course as it helped him perceive his situation and those of other Black youth in Portugal. For Chullage and others, hip-hop was a means of re-education that could construct positive self-esteem among youth while also recovering "Our History, our Black History" and sense of culture. Finally, most of the rap produced in Lisbon's peripheries largely consists of rap in Creole (or *kriolu*) due to the high concentration Cape Verdean communities, although non-Cape Verdean practitioners may also produce rap in creole, including other youth and young adults of African descent (e.g. Angolan), Portuguese youth, and even one MC of Romani/Gypsy ethnicity. These linguistic distinctions also created rifts between national mainstream and underground hip-hop.

According to the analytical perspective of Pardue (2012) *rap kriolu* is not only articulated from local sociolinguistic realities, but reflects forms of continuity based on complex experiences of "dis(em)placement." That is to say, its producers articulate experiences of difference at the same time they claim presence and seek political, social and cultural recognition and inclusion in Portugal. The use of *kriolu* claimed an unapologetic presence – for as a number young MCs asserted: it was Cape Verdeans who rebuilt Lisbon when, upon joining the European Union in 1986, Portugal imported workers to modernize and "catch up" to other European member-states. They had a right to be in Portugal and, rather than aspiring to be ethnically Portuguese, they could create their own ways of being – and to do so in a language which, at the time of research, was not included in schools.

MCs in Lisbon expose what Chakrabarty's calls the "asymmetrical ignorances" by which metropolitan "Europe remains the sovereign theoretical subject of all histories [...and] as the scene of the birth of the modern, continues to dominate the discourse of history" (ibid:27-28). They partake in legacies of anti-colonial struggle in a remapping of Africa through the circulation of knowledge, history and language. Hip-hop has not only framed a way of being in Portugal, but is a global pedagogy that offered a means and a medium to do so.[10] Africa remains a central point of reference in their efforts to proclaim part of what they envision to be a decolonized Portuguese society that might acknowledge and permit Cape Verdean and African-originary communities to partake in the national project – on their own terms.

Through hip-hop, youth of Cape Verdean descent in Lisbon and urban Natives in San Francisco attest to the reality of the Global South in the Global North, exhibiting that decolonization

10 Hip-hop also had its limits. On one hand, it perpetuated the silences of Romani/Gypsy populations, another historical presence in Portugal (on the Iberian Peninsula, Europe, and worldwide) and, on the other hand, women and gender (which are not discussed in this paper).

has yet to truly be undertaken in the Global North. Their relationships with hip-hop and their varied forms of participation in educational projects exhibit hip-hop as a space for translation. In other words, it created a space where dialogues based on socio-historical experiences of marginalization may take place in its practitioners search to value languages, knowledges and cultures that have been overwritten by "History" and ignored in classrooms. In their pursuit of another knowledge, young people become teachers who use the medium to re-affirm people and place. In both contexts we see how they have nevertheless struggled to be heard. Offering challenging insight, Moraga and Solorzano (2005:100) [11] affirm that youth are an often-stigmatized yet important sector of society: "the unfamiliarity with and non-valorization of youth expression is a social obstacle imposed by knowledge and the institutions". Miye contends that, as part of a decolonizing approach knowledge, it is of utmost importance to explore the role youth may and do play in knowledge production.

Dialogue and Contributions of Young People to Another Knowledge

We have presented and discussed unique educational projects related to the experiences and necessities of various communities. This effort was based on the premise that education, rather than being an instrument of homogenization/assimilation, is a space of struggle and transformation. The right to education is not only central to achieve the promise of democratic national projects, but to affirm these communities' human right to difference.

While the experiences and contemporary realities of Native Americans in the USA and members of the African Diaspora in Brazil and Portugal may be distinct, education is an essential space to claims selves from historical legacies, which have suppressed, denigrated and even sought to eradicate these differences. Most importantly, we have sought to illustrate and acknowledge the unique role young people have in these respective communities. Youth are not only central to keeping cultures, traditions and languages alive; therein upholding their communities' struggles, but also make unique contributions that are often overlooked.

As young researchers, we admit that we find a certain sense of solidarity with the young people who have contributed to our work. A common objective that we all share has been to interrogate and challenge, in the words of Monica, the "repeated collection of knowledge associated with a culture that is imagined to be 'worth' transmitting". Taking a comparative approach, Miye's work further illustrates how young people use different mediums to gain access to knowledge, languages and histories excluded from standarized education and to convey that information.

As we find ourselves among a group of scholars whose work challenges supremacy of one knowledge system over an "Other's", we also find ourselves in a part of broad-ranging incentives to exert – in the words of Boaventura de Sousa Santos – "alternative ways of thinking about alternatives". We ascertain that youth must be engaged in this dialogue.

11 Translation made by authors.

From generation to generation, across lands, between knowledges and among peoples, our work has shown how alternative approaches through hip-hop culture, multimedia and differentiated curricula exhibit that another knowledge is not only possible, but thrives in day-to-day community dynamics. This rich community-based knowledge also continues to be developed by the participation of young people – even though they may often have to struggle to be heard. Dialogue helps us collaborate in creating a world where diversity can flourish.

References

Apple, Michael W. (2004), *Ideology and Curriculum*. New York and London: Routledge Falmer.

Araújo, Marta (2008), "Racismo.pt", *in* Teresa Cunha and Sandra Silvestre (orgs.) *Somos Diferentes, Somos Iguais: Diversidade, Cidadania, e Educação*. Santa Maria da Feira: Acção para a Justiça e Paz, 25 - 49

Berger, Guy (2009), "From the epistemology of seeing to the epistemology of hearing" *Educação, Sociedade & Culturas, no. 28. CIIE/EdiçõesAfrontamento,* 175-192.

Chakrabarty, Dipesh (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Freire, Paulo (1978), *Cartas à Guiné Bissau: registros de uma experiência em Processo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Grande, Sandy (2004), *Red Pedagogy: Native American Social and Political Thought*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Maeso, Silvia Rodríguez; Araújo, Marta; Guiot, Olivier (2010), "(Anti-)Racism in Portuguese Policies and Institutions: 'Integration' and 'Accountability' of Immigrants/Minorities as a Solution", CES: TOLERACE Project (workingpaper). Accessed on 5.10.2011, at www.ces.uc.pt/projectos/tolerace/pages/en/publications/working

Moraga, Mario; Solórzano, Héctor (2005), "Cultura Urbana Hip-Hop: Movimiento Contracultural Emergente en los Jóvens de Iquique", *Ultima Década*. 13(23),77-101.

Nascimento, Abdias (2009), "Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira" in Elisa Larkin Nascimento (org.), *AFROCENTRICIDADE: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 197-218.

Pardue, Derek (2012), "Cape Verdean Creole and the Politics of Scene-Making in Lisbon", *Journal of Linguistic Anthropology*, 22.2, E42 – E60

Perry, Marc D. (2009), "Hip Hop's Diasporic Landscapes of Blackness" *in* West, Michael O.; Martin, William G. Wilkins, Fanon Che (eds.) *From Toussaint to Tupac: the Black International*

Since the Age of Revolution. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 232 – 258.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Boaventura de Sousa Santos and Maria Paula Meneses (eds). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Portugal: Editora Almedina,23 – 71.

Sefa Dei, George J. (1999), "Knowledge and Politics of Social Change: The Implication of AntiRacism", *The British Journal of Sociology of Education,* 20(3), 395-40

Smith, Linda, (2012), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2nd ed.). New York: Zed Books.

Bases Teórico-Metodológicas de uma Educação em Direitos Humanos Crítica: Problematizando uma Concepção Libertadora com e a Partir de Paulo Freire

Maria Creusa de Araújo Borges[1]

Resumo

Problematiza-se uma concepção de educação em direitos humanos, com e a partir de Freire, tendo como referência os textos do exílio, produzidos no Chile e em Cambridge, no período de 1968 a 1969, e o livro *Pedagogia da Autonomia* (1997). Parte-se das categorias da abordagem freireana para se pensar uma proposta de educação em direitos humanos libertadora, voltada para a conscientização e que se fundamenta na autonomia dos oprimidos. Destaca-se que o projeto freireano de educação se insere no contexto de crítica da educação bancária. Esta última compromissada com a realidade social opressora. Parte-se do pressuposto que as categorias de análise freireana constituem um arcabouço teórico ainda passível de exploração, sobretudo a sua concepção de autonomia, central à prática educativa crítica, e que, na verdade, consiste num projeto, num *vir-a-ser mais*, sintetizando a sua concepção de ser humano como um ser omnilateral.

Palavras-chave: Educação em Direitos Humanos. Educação Libertadora. Autonomia. Projeto. Paulo Freire.

Abstract

An educational concept is problematized in human rights, and from Freire, with reference to the exile of the texts produced in Chile and in Cambridge, from 1968 to 1969, and the book Pedagogy of Autonomy (1997). It starts with the categories of Freire's approach to think about a proposal for a liberating education in human rights, aimed at awareness and is based on the autonomy of the oppressed. It is noteworthy that the education Freire's project falls within the critical context of banking education. This latter committed to the oppressive social reality. Start from the assumption that Freire's analysis categories constitute a theoretical framework still liable to exploitation, particularly his conception of autonomy, central to critical educational practice, and that, in fact, is a project, a coming-to-be summarizing his view of man as a being omnilateral.

Keywords: Human Rights Education. Liberating education.Autonomy.Project. Paulo Freire.

1 Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação e Direitos Humanos (GEPEDH/UFPB/CNPq). Editora da Revista *Prima Facie International Law*.

Exílio e a concepção da autonomia em Freire

Problematizar uma concepção de educação em direitos humanos crítica e libertadora (EDHCL), com fundamento nos textos escritos por Paulo Freire, em seu período de exílio (1964-1980), requer articular essa perspectiva com a questão do lugar da*autonomia* no pensamento político-pedagógico freireano.Essa problematização toma como ponto inicial de análiseos textos produzidos no período de exílio[2], sobretudo os escritos em 1968 e 1969, elaborados no Chile e em Cambridge, Estados Unidos da América. Referem-se a textos que, como enfatiza o próprio Freire (1969), traduzem a postura teórica do educador, o processo pelo qual os seres humanos, na condição de seres históricos, inseridos no tempo e não, simplesmente, imersos nele, assumem sua co-presença no mundo, elaborando projetos, assumindo finalidades e optando por valores.Nessa perspectiva, a ação humana, compreendida como *práxis*, não é neutra, pois toda prática educativa está intrinsecamente ligada a uma concepção de ser humano e de mundo.

Este artigo não restringe a sua reflexão aos textos do exílio freireano supracitados. Mas, partindo destes, e tendo como categoria central de análise a autonomia, alcança as reflexões do livro *Pedagogia da Autonomia* (1997), por entendermos que a reflexão sobre a autonomia constitui um projeto, que perpassa a obra freireana.

Assim, é necessário problematizar a autonomia no contexto de crítica da concepção de educação 'bancária' e de problematização da educação libertadora. A educação 'bancária', contrariamente a uma posição crítica, é acionada pela ideologia da classe dominante, constituindo-se como um instrumento eficiente para a reprodução dessa mesma ideologia. Uma educação que considera os educandos de determinadas classes ou grupos sociais como seres inferiores, marginais. Como enfatiza Germano (1981), em sua dissertação de mestrado sobre a campanha de alfabetização de adultos "De Pé no Chão também se Aprende a Ler", defendida na Universidade Estadual de Campinas, em 1981, o homem marginal é o que não opina, não participa e não é consultado sobre a direção do país. No pensamento freireano, a questão da marginalidade de certos homens e mulheres é tratada como vinculada à estrutura da sociedade, com os seus condicionantes históricos, econômicos, sociais e culturais, que impõe essa marginalização. Esta última é compreendida como 'o estar fora de alguma coisa', a qual não resulta de uma opção dos marginalizados que supostamente decidiram em fazer o movimento do centro para a periferia com todas as consequências que essa 'decisão' implica. Assim, para Freire (1969:47 ss.), "[...]os chamados marginais foram expulsos, objetos, portanto de uma violência. [...] Encontram-se dentro da realidade social, como grupos ou classes dominadas, em relação de dependência com a classe dominante".

No caso específico do processo de alfabetização de adultos, questionado por Freire no texto *Ação Cultural para a Libertação*, escrito em fins de 1969, em Cambridge, Estados Unidos da América, e publicado, pela primeira vez, na *Harvard Educational Review*, em 1970, o autor

2 Foram quase dezesseis anos de exílio de Paulo Freire. O mesmo retorna ao Brasil em 1980.

analisa criticamente processos de alfabetização de adultos a partir dos textos de leitura e dos métodos utilizados por educadores, tendo como referência as campanhas de alfabetização desencadeadas na América Latina nas décadas de sessenta do século XX.

Em primeiro lugar, Freire (1969) pontua que as cartilhas utilizadas nessas campanhas sintetizam uma determinada visão de ser humano, mesmo que os autores não tenham consciência disto. Dessa forma, coadunam-se com uma concepção de educação 'bancária', a qual considera o analfabetismo como uma 'erva daninha' a ser erradicada, sem relacioná-lo com a estrutura de classe, com as desigualdades e com os conflitos que permeiam a sociedade capitalista.Assim, se expressa Freire (1969:46 ss.): "[...] é como se o analfabetismo fosse um fenômeno aparte da realidade concreta ou a expressão da inferioridade intrínseca de certas classes ou grupos sociais".

Em segundo lugar, a concepção de educação 'bancária' traz em seu bojo uma visão digestiva de conhecimento, considerando os analfabetos como subnutridos. Nessa visão, o processo de alfabetização de adultos consiste no ato de depósito de palavras nas mentes dos educandos. Palavra que deve ser levada até os educandos, homens e mulheres, "e não nascida do esforço criador dos alfabetizandos" (Freire, 1969:45 ss.).

Em terceiro lugar, a visão de educação 'bancária' considera o educador como um conselheiro humanitário, destinado a convencer os analfabetos e marginais a abandonarem a periferia da sociedade, como se isso fosse possível sem a superação da situação de exploração que vivenciam. Enfatiza Freire (1969:48 ss.) que "[...] analfabetos ou não, os oprimidos, enquanto classe, não superarão sua situação de explorados a não ser com a transformação radical, revolucionária, da sociedade de classes [...]".

É no processo de crítica à concepção de educação 'bancária' e de demarcação do lugar de uma educação libertadora que se coloca a necessária autonomia do educador, dos educandos, homens e mulheres.Dessa forma, não se pode falar em autonomia na perspectiva da educação 'bancária' e, sim, pensar a autonomia numa perspectiva de educação libertadora, em que educadores e educandos constroem uma relação dialógica com vistas à emancipação humana.

Numa concepção de educação libertadora, faz-se necessário pensar que os seres humanos são inconclusos, seres inacabados que estão no mundo e com o mundo. Sujeitos históricos, transformadores e eminentemente éticos. Exige-se pensar a necessária vocação ontológica do ser humano de ser mais. A condição omnilateral do ser humano está intimamente ligada à questão da autonomia. Assim, se exige a pergunta (postura questionadora): autonomia para quê? Trata-se de um compromisso ético-político com a transformação social, superação da condição de opressão. Significa pensar o ser humano como um sujeito na História e construtor da própria história. Implica em dizer que os seres humanos são "seres *condicionados* mas não *determinados*" (Freire, 1997:21 ss.).

A *Pedagogia da Autonomia*, escrita em 1997, representa a síntese de uma construção teórico-prática em que não podem ser deixados à margem os escritos da década de sessenta do século XX, especialmente, os de 1968 e 1969, escritos no Chile e Cambridge. Destaca-se, aqui, o texto elaborado no Chile, em 1968, intitulado *Considerações em torno do ato de estudar*. Trata-se de um texto que abarca orientações de cunho teórico-metodológico. Assim, enfatiza-se que, não obstante a palavra autonomia não apareça de forma explícita, pode-se inferir, a partir da problematização freireana sobre o ato de estudar, que este não é possível sem a existência de um sujeito, de uma 'autonomia'.

Em suas críticas à concepção de educação 'bancária', Freire (1968c) afirma: "[...] sua tônica reside fundamentalmente em matar nos educandos a curiosidade, o espírito investigador, a criatividade. Sua 'disciplina' é a disciplina para a ingenuidade em face do texto, não para a indispensável criticidade" (9-10 ss.). Portanto, pensar a autonomia, os educandos e educadores como sujeitos do processo,significa problematizar que concepção de ser humano orienta a prática educativa, pois esta não é neutra, mas intimamente política. Assim, na esteira da crítica da educação 'bancária', pois esta 'forma', para não dizer treina os educandos e educadores para a manutenção do *status quo* dominante, para a manutenção da relação de exploração entre opressores e oprimidos. Freire, não há dúvida, e isto parece óbvio, mas uma obviedade que tem que ser dita, *pronunciada*, parte da perspectiva dos oprimidos, dos "esfarrapados do mundo", dos "condenados da Terra", dos "excluídos", como o próprio Freire afirma em sua *Pedagogia da Autonomia* (1997), em várias passagens.

Infere-se, dessa forma, e a partir das problematizações em torno do ato de estudar, que a construção da autonomia dos sujeitos da prática educativa exige a superação de uma educação 'bancária' e a construção de uma outra*práxis* educativa, a educação libertadora. Esta e autonomia encontram-se intimamente ligadas.

Pensar a autonomia, nesses termos, exige uma postura teórico-metodológica. Primeiramente, considerar os educandos e educadores como sujeitos do ato de estudar e da prática educativa crítica e libertadora. Significa não se comportar de forma passiva, domesticada, postura esta própria da educação 'bancária'.

Segundo, exige-se a unidade teoria e prática orientada para uma concepção de educação libertadora. Significa pensar a prática como a "melhor maneira de pensar certo", a qual exige uma postura indagativa, uma *pedagogia da pergunta*.Terceiro, exige pensar o condicionamento histórico e sociológico da produção do conhecimento, bem como o caráter ideológico do mesmo.

Em texto escrito em 1968, em Santiago, intitulado *A Alfabetização de Adultos – crítica de sua visão ingênua; compreensão de sua visão crítica*, Freire problematiza a concepção de alfabetização que traz em seu bojo uma visão ingênua ou astuta, que reduz o ato pedagógico-político a um ato de depósito de palavras nos alfabetizandos. Ato este que limita a prática educativa a uma prática mecânica, voltada para a alienação dos alfabetizandos. Em sua crítica

dessa visão, Freire pensa uma prática de alfabetização crítica em que os alfabetizandos*dizem* a palavra, a *pronunciam* em sua relação no e com o mundo. Assim, infere-se que o ser humano que não pronuncia a palavra, que não a diz não é reconhecido como um sujeito de práticas e saberes. Como o próprio Freire (1968c: 14 ss.) afirma: "não se lhes reconhece a experiência existencial bem como o acúmulo de conhecimentos que esta experiência lhes deu e continua dando".Assim, conclui Freire:

> [...] reforçando o 'silêncio' em que se acham as massas populares dominadas pela prescrição de uma palavra veiculadora de uma ideologia da acomodação, não pode jamais um tal trabalho constituir-se como um instrumento auxiliar da transformação da realidade (1968c:15 ss.).

Contrapondo *formação* a *treinamento,* Freire problematiza a necessária compreensão da realidade concreta de opressão em que se encontram os oprimidos para que homens e mulheres possam ser considerados como sujeitos do seu "[...] quefazer no mundo" (1968c:15 ss.). Uma problematização que envolve leitura crítica do mundo, e, para isso, seres humanos autônomos. Pensar a autonomia, nessa perspectiva crítica, significa considerar que os seres humanos, no e com o mundo, tomem a história em suas próprias mãos, "[...] para, fazendo-a, por ela serem feitos e refeitos" (1968c:16 ss.).

Nesse processo de construção e de reconstrução da concepção de autonomia, Freire problematiza a questão da necessária politicidade, portanto, não neutralidade, da prática educativa e que esta se realiza "[...] num contexto concreto, histórico, social, cultural, econômico, político, não necessariamente idêntico a outro contexto" (1968c:17 ss.). Assim, a compreensão de uma prática educativa exige a compreensão do contexto em que ela se realiza, que Freire denomina de "a inteligência do clima histórico" (1968c:18 ss.) em que se concretiza a prática. Assim, a concepção de alfabetização crítica funda-se na compreensão do contexto social em que se inserem os alfabetizandos e volta-se para a problematização de sua prática social fundamentada na opressão e na exclusão, exercitando, continuamente, a postura crítica e de sujeito diante dessa realidade.

Em texto de 1968, escrito em Santiago, intitulado *Ação Cultural e Reforma Agrária,* Freire afirma que são necessários uma atitude e um pensar críticos em torno da ação transformadora e dos resultados que ela pode alcançar. Assim, pensar uma prática educativa críticaexige que esta esteja empenhada para a superação da "[...] cultura do silêncio, gerada nas condições objetivas de uma realidade opressora" (1968b: 33 ss.).

Em *Ação Cultural para a Libertação,* Freire problematiza as bases/orientações de uma prática educativa libertadora, fundada numa concepção de ser humano e de mundo. Assim, afirma que "[...] toda prática educativa envolve uma postura teórica por parte do educador" (1969:42 ss.),sinalizando para uma necessária formação do educador para que se efetive "[...] o processo de orientação dos seres humanos no mundo", o qual exige "trabalho-ação

transformadora sobre o mundo, de que resulta o conhecimento do mundo transformado" (1969:42 ss.). Pensamos ser uma das passagens do pensamento freireano, da década de sessenta, em que são problematizadas as bases para a construção da pauta dos "saberes necessários à prática educativa", que se faz presente na *Pedagogia da Autonomia* (1997).

A concepção de ser humano, específica de uma educação libertadora, exige a compreensão da historicidade dos seres humanos, pois que estão "[...] inseridos no tempo e não imersos nele" (Freire, 1969:43 ss.). Em contraste com a condição de animais, o ser humano projeta, pois a base da sua ação é o planificar, traduzido na "[...] consciência do projeto proposto e o processo no qual se busca sua concretização" (Freire, 1969:43 ss.).

São essas bases/orientações a partir das quais se pode problematizar a autonomia no pensamento freireano. O fazer docente é eminentemente político. Assim, pensar a autonomia no bojo dessa politicidade exige partir das problematizações desses escritos, uma escrita situada num contexto específico que é o da década de sessenta e no interior de uma concepção de educação libertadora, em confronto com a concepção de educação 'bancária'.

Considerações Finais

A partir da compreensão da concepção de autonomia no pensamento político-pedagógico freireano,com fundamento nos textos produzidos no período de exílio, os quais constituem os pilares a partir dos quais se constróia pauta do livro *Pedagogia da Autonomia* (1997), são colocadas as bases teórico-metodológicas de uma educação em direitos humanos crítica e libertadora (EDHCL).

Primeiramente,importa reafirmar a ideia de que toda prática educativa se efetiva num contexto histórico, com seus condicionantes econômicos, políticos e culturais, marcado pela sua singularidade e especificidade. Assim, na abordagem de EDHCL, se faz necessário que os educandos e educadores leiam a sua realidade concreta opressora, tomando "[...]a história nas mãos para, fazendo-a, por ela serem feitos e refeitos" (Freire, 1968c:16 ss.). Segundo, uma abordagem de EDHCLrequer situá-la no contexto de crítica da educação 'bancária' e de problematização de uma educação libertadora. Assim, a partir do confronto com a educação 'bancária', a EDHCL, cujo cerne se encontra na construção da autonomia do ser humano (educadores e educandos), significa pensá-la com base nos seguintes eixos: autonomia como um projeto; autonomia com uma tarefa coletiva; como *práxis* e como um vir-a-ser-mais.

De fato, a autonomia está intimamente relacionada a um projeto. Nesse sentido, são necessários uma consciência do projeto proposto e do processo em que se busca a sua concretização. Sem projeto, não cabe pensar em formação de sujeitos autônomos. Nesse sentido, a EDHCL constitui um projeto de formação de seres humanos críticos, capazes de dizer a sua palavra e de transformar a sua realidade concreta opressora. Esse projeto não se realiza sem uma prática educativa transformadora, como é a abordagem da EDHCL.

Essa construção constitui um processo, no qual se requer unidade teoria e prática, *práxis*. Toda prática educativa implica numa finalidade, numa opção de valores, uma concepção de ser humano e de mundo. Assim, a autonomia só tem lugar quando se pauta na necessária transformação da realidade concreta opressora. Nessa realidade, a autonomia é restrita. Dessa forma, a EDHCL se constitui numa *práxis* orientada ao projeto político de superação da marginalização vivenciada por seres humanos em sua realidade concreta.

Nesse âmbito, a construção da autonomia constitui um projeto coletivo construído no mundo, a partir da experiência de vida dos oprimidos, mas com os seres humanos. No mundo e com os outros. Assim, as relações dos sereshumanos e mundo devem ser constantemente problematizadas na abordagem da EDHCL, pois a autonomia não tem lugar (não se estabelece) sem a necessária consideração de que os seres humanos constroem a sua co-presença no e com o mundo.

Por fim, a autonomia significa para o sujeito um *vir-a-ser-mais*. Traduz e sintetiza a condição omnilateral do ser humano e sua necessária humanização. Assim, a proposta de EDHCL tem como fundamento principal a efetivação de uma pauta de formação centrada na humanização crescente do ser humano, com fundamento no diálogo crítico dos seres humanos no mundo e com o mundo. Trata-se, sem dúvida, de um projeto coletivo e dialógico que, ainda, precisa ser explorado e problematizado.

Referências bibliográficas

Freire, Paulo (1968a),"A alfabetização de adultos – crítica de sua visão ingênua; compreensão de sua visão crítica", *in* Paulo Freire (org.), *Ação cultural para a libertação e outros escritos*.6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 13-23.

Freire, Paulo (1968b),"Ação cultural e reforma agrária",*in* Paulo Freire (org.), *Ação cultural para a libertação e outros escritos*.6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 31-36.

Freire, Paulo (1968c),"Considerações em torno do ato de estudar", *in* Paulo Freire(org.), *Ação cultural para a libertação e outros escritos*.6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 9-12.

Freire, Paulo (1969),"Ação cultural para a libertação",*in* Paulo Freire (org.), *Ação cultural para a libertação e outros escritos*.6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Freire, Paulo (1997), *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à práticaeducativa*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Germano, José Willington. (1981), *De pé no chão também se aprende a ler: política e educação no Rio Grande do Norte. 1960 – 1964.* Dissertação de Mestrado. São Paulo/Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

HIV/AIDS and Engaged Social-Science in Brazil and South Africa

José Katito[1]

Abstract

This article addresses the ways in which social scientists in Brazil and South Africa seek to contrast the HIV/AIDS epidemic through concrete actions that go beyond theoretical enterprises. These consist essentially in harm reduction in Injecting Drug Users (IDUs) in Brazil, teachers training for effective school-based anti-AIDS initiatives in South Africa, and peer education in both countries. This is to argue in favor of the necessity of social scientists' to contribute to national development as a matter of their social responsibility.
Keywords: HIV/AIDS, Social-Science, Brazil, South Africa, Social Responsibility

Resumo

Este artigo discute as actividades práticas dos cientistas sociais Brasileiros e sul-africanos no combate à epidemia de HIV/SIDA. As consistem essencialmente na Redução dos Danos em usuários de drogas injectáveis no Brasil, capacitação de professores para para actividades anti-SIDA efectivas na África do Sul, assim como educação entre pares em ambos os países. Tal abordagem permite sustentar que os cientistas sociais podem e devem contribuir ao desenvolvimento national como forma de responsabilidade social.
Palavras-chave: HIV/SIDA, Ciência Social, Brasil, South Africa, Responsabilidade Social

1 José Katito is a researcher at the University of Barcelona, Spain. His main research interest fall into the field of the history and sociology of the social sciences in relation to pressing social problems. He has particularly explored the role of social-science knowledge in health policy in Brazil and South Africa, comparatively, with an especial emphasis on the HIV/AIDS epidemic. jose.katito4studies@gmail.com

1. Introduction: theoretical framework

The theoretical framework that informs the present work is essentially constituted by sociological approaches that emphasize the role of social-science knowledge in problem-solving, state building, and social development. Prominent scholars in this line include Alain Touraine (1965), Michael Burawoy (2004), and John Goldthorpe (2000). Touraine, Burawoy believe in the transformative power of sociology and urge for public sociology. Public sociology is grounded in moral, critical and emancipatory thinking and is aimed at supporting social justice-prone activities of common interest which are carried out by civil society organizations such as academic communities, often in resistance to dominant structures of the state and market. Such support can be either theoretical or practical, external or organic. In this line, Goldthorpe is in favor of cameral sociology, which was previously conceptualized by Raymond Boudon (2002) as a set of sociological enterprises that are devoted to programing, supporting and evaluating public policies, thus being connected to politico-administrative power.

2a. IDUs and harm reduction in Brazil

Harm reduction policies oriented to IDUs concern primarily supply of kits of clean needles and syringes to IDUs, and condoms. These policies emphasize the rights dimension, both in terms of health protection of marginalized and vulnerable people, and in terms of their participation in health promoting initiatives. This way, harm reduction policies for IDUs operate against inequalities and exclusion, violence, stigma, and decriminalization that underpin vulnerability to the HIV/AIDS epidemic. Harm reduction studies and action-research follow this reasoning.

In Brazil, the studies about the association between injecting drugs use and HIV transmission emerged in late 1980s within UNAIDS centers located in Rio de Janeiro and Santos. These studies seek to explore IDUs behaviors with regard to needles exchange, the psychosocial effects of drugs consumption, sex, as IDUs condition of marginality. Strategies to achieve such endeavor include revealing serological markers of HIV in IDUs' and an assessment of their demographic profiles. This scholarship has historically been associated with researchers' claims for the provision of comprehensive care to drug-addicted people who are HIV-infected. By mid-1990s various IDU-HIV research and teaching programs were established at numerous Brazilian HEIs. These triggered massive studies and research-action programs on various issues related to harm reduction (i.e. Delbon, 2006; Nardi and Rigoni, 2009; Piccolo, 2002). There are currently over a hundred harm reduction programs for IDUs in Brazil, a significant number of which is carried out by HEIs (Acselrad, 2005:304).

The rise of harm reduction studies in Brazil was also associated with the state's willing to set up harm reduction policies to prevent undue use of drugs and mitigate the transmission of HIV, Hepatitis B and C (caused by needles sharing, drug abuse-related sex and IDUs reluctance to seek health services, given their marginal conditions), as well as physical, psychological

and social harms caused by drug abuse. Financed by WHO, the UERJ-based *Núcleo de Estudos e Pesquisas em Atenção ao Uso de Drogas* played a crucial role in the establishment of these studies in the early 1990s. So did the works done in Santos, which were jointly financed by WHO and the local Municipality Health Secretariat. In turn, the political will to mitigate the impact of drugs use on health was a response to a rapid spread of HIV infection among excluded and criminalized demographic segments, women, children and the elderly. In particular, IDU-HIV studies in Brazil revealed that the nation was experiencing an AIDS epidemic among IDUs and the correlation between injecting drug and susceptibility to HIV infection had not yet been understood (Mesquita and Sibel, 2000). Therefore, researchers urged massive inquiries and policies in the states that had the country's highest incidence rates of HIV: São Paulo, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul, Bahia, and Rio Grande do Sul. Soon, with the participation of with university institutions, a nationwide initiative called *Projeto Brasil* was ran in the period 1990-1997 in order to raise awareness about the interface between drugs use and HIV transmission. Commissioned by the Ministry of Health and carried out by a social scientists multidisciplinary team, the study revealed that, indeed, a 10% of HIV positive cases were related to injecting drugs use and, most IDUs had unprotected sex with non-IDU partners. Among other consequences for PLWH, injecting drug use is associated with a more rapid CD4 cell decline.

Importantly, harm reduction initiatives constitute an essential strategy for motivating drug consumers' to seek health services and, by implication, ameliorate their condition of "hard to reach" group. The basic idea of the harm reduction movement is articulated in three interrelated arguments. The first argument suggests that drugs consumption has a long history in human communities and cannot be eliminated. Furthermore, the argument goes on, drugs consumption is a manifestation of contemporary society, characterized by pronounced individualism, anxiety and depression, which some people try to combat by consuming drugs. The implication is that it is necessary to open up a debate about drugs decriminalization and legalization in order to protect consumers from various forms of associated risk. One pragmatic solution suggested by harm reduction movement concerns selling drugs in pharmacies. The second argument underpinning hard reduction thinking is that drugs consumption is a rather heterogeneous world, which reflects varying economic and social dynamics, for the context in which drug consumption and associated risks occur needs to be emphasized – so as to understand the causes, values and languages of drug consumption and respond to the problem with social justice-prone policies. In particular, it is suggested that the endemic drugs economy ruling various Brazilian shanty towns – the chief source of violence and unprotected sex attitudes – is very much connected to social injustice and lack of alternatives, for which reason the government repression policies are unlikely to bring about positive change if structural poverty and inequalities are not effectively addressed. Finally, in relation to HIV/AIDS, the third basic idea motivating harm reduction movement is that treating HIV is economically much more costly than distributing kits of

needles and syringes. In this sense, harm reduction arguments and initiatives are based on social medicine principles and advocacy for social justice (say, full exercise of individuals' citizenship), which are in turn infused with realistic, pragmatic and non-moralistic discourses that, among other aspects, consider that there are people who cannot or do not want to conduct their existence without consuming drugs. In this sense, harm reduction programs render possible the materialization of universal health principles, that is, protection and defense of all citizens' health. Also, pulling back used – potentially infected – needles and syringes from communities provides a symbolic dimension to health that reinforces the citizens' perception of preoccupation with the health status of marginalized people on the part of public power. Accordingly, harm reduction strategies lead to drug-addicted people willing to openly express their thoughts, which in turn encourages them to actively commit themselves to responsible life projects and, consequently, avoid risky situations. Briefly, scholars committed to harm reduction posit that drugs consumption must be addressed as a public health problem, rather than a solely criminal justice matter. Hence, disciplinary and abstinence discourses, which to a large extent dominate Brazil's security and health systems, are weak prevention measures.

On its part, until very recently, crack did not constitute a national emergency in Brazil, but it increasingly is so, partly due to its association with high incidence rates of HIV/STIs and TB in crack-addicted populations. In general terms, injecting drug use in Brazil has declined over the last decade and HIV transmission through infected material is almost insignificant (i.e. Bastos and Malta, 2012:190). However, although scientific evidence is still confined in Rio de Janeiro, São Paulo, and Rio Grande do Sul states, the association between crack use and HIV risks seems to have increased. Fernando Bastos is a leading scholar in the field of drugs and public health in Brazil. In a book of 2003 that he edited with his peers, *Drogas, dignidade & inclusão social: a lei e a prática de redução dos danos*, Bastos warns against the crack emergency in Brazil, especially among young people, most of whom seem to come from disadvantaged backgrounds. In order to mitigate TB contagion among crack users – and so slow down the speed of AIDS in HIV-infected individuals – some initiatives have sought to provide crack users with filters to be applied to pipes so to reduce the quantity of smut and other vaporized impurities. However, a crack piece can be vaporized in a variety of manners and there are not yet filters which are adaptable to the different items used to smoke crack. The high level of contagion of HIV among crack users is facilitated by needles sharing, inconsistent use of condom and commercial sex, the latter often being essential for them to self-finance crack consumption. On the other hand, TB, the chief AIDS-related opportunistic infection, is facilitated by constant coughing that accompanies smoking, especially in promiscuous and non-ventilated closed environments.

Hence, harm reduction scholars pose the question about the kind of social-science knowledge about human beings that should be addressed in order to nourish the hope of effectively contributing to the formulation of new paradigms of anti-AIDS policy with particular

attention to harm reduction. The response resides in the centrality of humanhood as being the focus of use-inspired knowledge production in the field of public health. In order to grasp the complexity of the drug-HIV problem and suggest integrated intervention approaches, scholars have increasingly viewed the interface between injecting drug use and HIV as a "double human tragedy", encompassing pleasure and harm, life and death, repressors and pseudo-humanists, intolerance, misinformation and discrimination (i.e. Elias and Bastos, 2011; Acselrad, 2005; Bastos, 2002; Mesquita and Sibel, 2000). It is important noting that most of these scholars operated in institutions devoted to studies or policy planning in the drugs-health fields. This is the case of the *Núcleo de Estudos Drogas/AIDS e Direitos Humanos* (within the *Laboratório de Políticas Públicas* at *UERJ)*, *Secretaria Nacional de Políticas sobre Drogas* (SENAD), and *Fundação Osvaldo Cruz* (FIOCRUZ). The tittles of published outcomes of such scholarship reflect the high attention to human rights on the part of these scholars. This is the case of Acselrad's book of 2005 *Avessos do prazer: drogas, AIDS e direitos humanos*.

Scholars argue that by adopting the harm reduction pertain Brazil has made progress in limiting the consequences of HIV transmission related to intravenous drug use and giving visibility to IDUs in the health system. They have also contributed to the revision of drugs related laws, and boosted reflections upon mental health and have improved legal and social protection to the sufferers, including longtime PLWHA, transvestites and other groups which are subject to violence, discrimination and marginalization. However, the authors suggest, a lot remains to be done in terms of adoption of democratic alternatives. With this critique scholars denounce the oppressive – thus inefficient and unjust – nature of most of Brazil's public policies regarding drugs commercialization and consumption. More broadly, they denounce the problems against which alternative democratic strategies should operate: the prohibitionist, repressive and often violent strategies by the police and the judiciary against drug consumers (in the case of illicit drugs); the negligence of the harmfulness of licit drugs (alcohol, tobacco, psychopharmacological drugs); and the inappropriate societal generalization of drug consumption, as if this conduct were not dependent on socio-economic status, among other aspects.

Illegal narcotics market is particularly emphasized in these debates. The role of poverty and inequality in the flourishing of narcotrafficking has been stressed, suggesting that recent history of drug dealing is strictly linked to the history of capitalist economy, whereby drug consumption and addiction are largely a result of the contradictions of the current social relations of production (Acselrad, 2005:240). The thrust of the argument is that if we take seriously the addiction issue, for example, it becomes clear that most people become addicted to drugs because of habitual consumption for mitigating sentiments of anxiety, angst or depression. According to this view, demanding extremely high personal performances, either mental or physical, the current capitalist economic system forces people to consume drugs in order to increase their ability to accomplish arduous tasks demanded by, the labor market. Furthermore, as for recreational drugs consumption, contemporary messages which foment

the exasperated search for excitation and pleasure in also one way in which people can get addicted to narcotics.

As for knowledge production and symbiosis between disciplinary areas, the analysis of the interface between drugs and HIV-risks and the associated harm reduction research programs in Brazil constitute a good example of interdisciplinary and inter-sectorial studies: they transcend psychology, sociology, law and jurisprudence, ethnography, ethics and religious studies, and popular knowledge. Nevertheless, it is observed, disciplines' disputes claiming the possession of "better" comprehension of, and solutions to, the phenomenon, in the name of a certain truth, still a big challenge for applied social-science oriented to drug-HIV policy.

Brazil's experience with drugs harm reduction is now a blueprint for other Latin American countries, to which Brazil offers university-based internship programs and support for the reform of their drug related law systems.

2b. Teachers training at South Africa's Higher Education Institutions (HEIs)

Various anti-AIDS activities are carried at South Africa's HEIs by specialized entities, including HEAIDS, as noted above. HEAIDS activities include teaching, applied research, peer educators training, and commitment to non-academic communities. Teacher Education Pilot Project is one important initiative undertaken by HEAIDS to equip teacher educators to take an informed and stronger lead in the fight against HIV/AIDS. The initiative undertakes investigative and reflective activities in school settings to ensure that principals and teachers can be highly motivated to provide proactive leadership in the struggle against HIV/AIDS crisis, so to provide care and support to HIV affected students and teachers (Holderness, 2012). Teacher Education Pilot Project has included the development of learning materials to address HIV/AIDS in pre-service and in-service teacher education courses (Holderness, 2012:S52). The development of these materials involved various organizations, including the South African Institute for Distance Education and SAUVCA. A full version of the course material, *Being a teacher in the context of the HIV/AIDS pandemic*, was produced in 2006 and published in 2008 (ibid). By 2010 over 6000 pre-service and in-service teachers benefited from the project. HEAIDS (2010) sees relative success of the project over the last decade and posits that at South Africa's HEIs several student-teachers (peer educators) are reported to have been enlightened and influenced by the project, providing them with knowledge, skills, support and material resources to carry out prevention programs in school settings and students communities. Within the academic realm dissertations addressing HIV/AIDS issues have increased at masters' and doctoral degrees, and doctoral students have increasingly undertaken research-action programs aimed to enhance self-esteem in, and assertiveness among, graduate students in their marginalized communities (Didloft, 2010; Geduld, 2010). This scholarship seems to validate the argument according to which enhancement of self-esteem can produce long-term benefits in students personal lives in terms of quality of

relating, educational performances and future careers. High self-esteem provides positive self-images for self-actualization, which, in the sphere of health "can also assist the learners to resist peer pressure and to be more assertive and goal-directed when urged to participate in sexual activities that could put them at risk of contracting HIV" (Holderness, 2012:S53).

Overall, HEAIDS projects seem to have contributed to raising open debate about the epidemic, not only at HEIs but also in schools contexts. In particular, the context-specific nature of the projects is reported as having helped to open acknowledgment of the existence of severe HIV epidemics in schools and communities on the part of school principals. These school officials tended to deny the existence of the problem but, thanks to HEAIDS projects, they are now increasingly eager to proactively address the HIV/AIDS challenges.

However, "despite the success of the [Teacher Education Pilot] project, the challenge remains for education to sustain prominence and importance alongside the equally important biomedical aspects of prevention and intervention" (ibid). De Lange et al. refer to a series of constraining factors that seriously limit HEIs to provide support in HIV/AIDS education in South Africa. One constraint concerns the need to reach satisfying numbers of motivated and appropriately trained teacher-educators and student-teachers, since there are usually few incentives and very few opportunities for HEI academics to further their studies in the field of HIV/AIDS. The difficulty of gaining time and status for HIV/AIDS education in South African educational settings is another constraint: long-established, high-status subjects that are supported by examinations tend to take precedence in the curriculum and timetable, for HIV/AIDS education is frequently not given the recognition it requires and respect it deserves (Holderness, 2012:S5). A further obstacle to implementing HIV/AIDS education programs and research-action concerns the confidential nature and ethical problems surrounding most HIV related issues, including the rights of individuals to not disclose their HIV status.

3. Peer education in educational contexts

Peer education is globally recognized as a key strategy in health promotion. In Brazil and, to a larger extent, South Africa, there are now several HIV/AIDS peer education programs at HEIs aimed to reverse the course of the HIV/AIDS epidemic among students, primarily. One starting point is precisely the aforementioned students' difficulties to manage their relative sense of freedom and independence in a HIV affected milieu, somehow in association with the often overwhelming physical, emotional, cognitive and spiritual changes that may accompany students' shift from late adolescence and early adulthood (Brouard, 2012:38). One further challenge for peer education at HEIs, especially in the case of South Africa, concerns students' conservative beliefs – acquired from their parents and communities – which prevent them from finding out about sex and sexuality, leaving them vulnerable when they are in sexual contexts (ibid).

In general terms, rather than theory, the guidelines of HIV/AIDS peer education were initially

predominantly based on experience and hypothesis, partly because peer education was associated with its potentiality to create major credibility and facilitate communication about health-enhancing practices among individuals of small groups. In any case, empirically-oriented peer education programs for HIV/AIDS prevention and treatment literacy have constituted the milestones both for fully intervention initiatives and for research programs on the issue to emerge. This is especially true in the case of Brazil, where the government supported such kind of initiatives.

In Brazil HIV/AIDS peer education dates back to the 1980s and gained prominence in the 1990s, principally in the LGBT communities, organized sex workers, IDUs, inmates and adolescents. School settings have also been targeted. But most initiatives have taken places in informal contexts: entertainment and convivial places such as bars, dancing clubs, porn cinemas drive-in, informal soccer fields and stadiums, and women meetings (Oliveira and Silva, 2012:271). Initially, Santos and Salvador cities led peer education policy and their initiatives had impact on the federal AIDS/STIs teaching documents called *Manual do Multiplicador: Prevenção às DST e AIDS*, whose first publication dates back to 1996. The *multiplicador* is a professional – either in health, education or other field - deputed to recruit, train and evaluate *monitores (*peer educators) in specific groups (Calazans, 2012:145). Today, the terms *multiplicador* and *monitor* are generally used interchangeably in Brazil, the former being more common. However, in the present discussion I opt for the more common expression "peer educator".

There are now several curricula module that examine how HEIs can develop effective policies and strategies for mitigating the impact of HIV/AIDS in South Africa. The modules are concerned with how members of HEIs can be equipped with the knowledge and skills to address HIV/AIDS in the process of the three academic missions (teaching, doing pure research and engagement), as well as in staff recruitment and retention.

It is against this background that HEIs in Brazil and South Africa feel ethical and intellectual responsibilities to finding effective and sustained responses to HIV/AIDS at HEIs and communities levels. The prime goal of such response to make the campuses safe for students and staff, especially women, in terms of reducing the likelihood of HIV transmission. Practical peer education in campuses contexts generally consist in promoting VCT, the negotiated use of condom, and the provision of knowledge about social and biological aspects of HIV.

Students constitute the chief group involved in peer education programs at HEIs, which ideally seek first and foremost to fuel students with critical consciousness with regard to the status quo, dealing with ideas, vision and reflection that fuel hope for the possibility of social change (Cal Volks, 2012:9; Campbell and Foulis, 2002:319).

In South Africa the proliferation of peer education in HIV/AIDS programs has resulted in notable debate about the contexts in which peer education typically take place, namely, education settings, local communities, sex industry (i.e. 2003; Satande, 2008). The potential of peer education to both employ and generate concepts such as human/social capital

and critical consciousness has been part of the debate (i.e. Campbell and MacPhail, 2002; Dickinson, 2009).

4. Playful and other innovative approaches to HIV/AIDS peer education

Besides the improvement of economic circumstances, engaged researchers have made effort to explore the potential of innovative educational strategies in the primary school system, including collaborative learning, which address sex, sexuality and HIV prevention before adolescents start having sex. Drawing on a vast range of research-action experiences, these scholars posit that such innovative didactic methods should provide children with capacities to negotiate significances and deeply internalize the most useful skills for mastering individual sexual life responsibly and respectfully. These skills include the ability to negotiate the "no", persistence, optimism in cases of failure, as well as ability to seek alternatives or help and manage solitude (Schall et al. 1999). The combination between self-learning and co-operative learning is particularly emphasized. The former is deemed to provide individual autonomy, whilst the latter is encouraged by virtue of its potentiality to provide a sense of belonging, critical-freedom slant in education (conscientization), and articulation between individual and collective responsibility in social interactions.

It is believed that, in the field of HIV/AIDS peer education, playful-affective approaches are the innovative methods most appropriate to infuse individual and social responsibilities in school learners. It is assumed that games and sports may facilitate access to HIV&AIDS messages because they do not simply constitute well-loved pastime, but are also considered to be a good way of promoting sound moral principles of respect for diversity, tolerance, non-discrimination, solidarity, co-operation and negotiation (Esau, 2012:S9). In other terms, playful-affective approaches are based on pedagogical insights that emphasize groups potential to enhance the construction and negotiation of learning methods, collective identity and collective action – say, social capital. This implies empowering process that creates supportive networks through commonality of needs, objectives and mutual aid. In HIV/AIDS prevention programs, using groups as forums for education and empowerment is particularly essential to erode the 'culture of silence' around sexual discourses and HIV/AIDS, oppression and apathy. Silence around HIV/AIDS is associated with stigma and discrimination, fear, and denial, which inevitably lead to ignorance, misinformation. These social processes create fertile grounds for the epidemic to flourish, since they prevent counseling and appropriate treatment being accessed by those people who are affected by HIV (Holderness, 2012:S48). It is not by chance that 'how to break the silence' was the major theme that challenged the 13th International AIDS Conference delegates in 2000 in Durban.

In Brazil and South Africa, the HIV/AIDS education policy guidelines indicate opportunities for integration across teaching curricula. This is a major concern and focus among academics and teachers, especially in South Africa, where stand-alone academic modules have thus

far constituted the major vehicle of HIV/AIDS education in educational institutions. There are plenty of differences of interpretations concerning how to integrate innovative initiatives in individual teaching programs and in the mainstream HIV/AIDS educational policies. But education systems in Brazil and South Africa seem to concur on the fact that integration increases students' opportunities to attain and expand knowledge, skills, attitudes and values. In South Africa, particularly, information overload and repetitiveness have led to what experts denominate "HIV/AIDS fatigue": "young people are sick and tired of HIV/AIDS messages and do not care anymore about them, because we have delivered them repeatedly the same kind of message and in the same way" (David Dickinson, interview 23 May 2013). Well, alternative-integrative didactic methods grounded in games and sport codes projects are regarded as able to contrast "HIV/AIDS fatigue" (Interviews: Furrah Simbeku, 23 May 2013; Kammila Naidoo, 16 May 2013; Niger, 17 May 2013).

In the debates about intellectuals commitment to social development, integrative playful projects portray the role of the teacher as a researcher and critical change agent in a HIV/AIDS-challenged society (Esau, 2012:S27). These initiatives bring new insights into the debate about trans-disciplinarity in the sense that they constitute an illustrative example of how social aspects of HIV/AIDS can be taught in educational programs which are otherwise generally regarded as purely technical (i.e. mathematics) or purely creative past-time (i.e. chess). This is the guiding idea of innovative didactic methods and games to be discussed in the next pages.

4.1 "Zig-Zaids" and "Jogo da Onda" in Brazil

Zig-Zaids and *Jogo da Onda* – the latter standing for "Wave Game", alluding to drug's disorienting effects – are among the most popular HIV/AIDS playful-affective methods in Brazil. *Zig-Zaids* and *Jogo da Onda* were designed to raise, respectively, HIV and drugs awareness, respectively, in school children. They have been developed and experimented since the early 1980s by a FIOCRUZ research team operating in the *Laboratório de Ambiente e Saúde (LEAS)*, in Rio de Janeiro, and then supported since 1998 by another scientific community based in the *Laboratório de Educação em Saúde (LABES),* in Belo Horizonte (Acselrad, 2005:224). *Zig-Zaids* and *Jogo da Onda* are played with card decks that creatively ask questions and give answers and explanations about sex and HIV (in the case of the *Zig-Zaids*) and drugs (in the case of *Jogo da Onda*). The two issues are merged at a certain point of the sex-HIV-drugs education process. The two plays are said to have become popular by late 1990s in Brazil, not only by virtue of their entertaining interpersonal interaction nature, but also because they did promote knowledge about HIV transmission, prevention and treatment, reproductive health, gender relations (Schall et al., 1999). Further, *Zig-Zaids and Jogo da Onda* represented an opportunity for involving health professionals and local administrations in school projects, and permitted a significant reach out of street girls. So doing *Zig-Zaids* and *Jogo da Onda* created public debate that resulted in the formulation of further complementary pedagogical

languages in schools, including peer education programs focused on illnesses other than HIV/AIDS (ibid). For these and other reasons, *Zig-Zaids,* particularly, was exported to other Latin American countries (Acselrad, 2005:270-274).

4.2 HIV statistics in maths, and 'Checkmating HIV&AIDS' project in South Africa

In South Africa too, playful methods are now seriously considered in HIV/AIDS teaching programs. Recent reflections on the issue include the six articles of Issue of 9 of the *SAHARA-J*, Supplement 1, published in December 2012 (I will only discuss two of the six articles). Drawing on empirical research based on both quantitative and qualitative approaches, as well as participatory paradigms, the articles bring forth debates about the creative ways in which teachers and educators are responding to the epidemic. In this sense, the articles re-assert the voice of teachers and educators in grabbing HIV/AIDS in South Africa.

In her article *Using HIV and AIDS statistics in pre-service mathematics education to integrate HIV and AIDS education* (S11-S18), which draws on her own research-action, Linda van Laren focuses on the higher education system and recognizes the lack of clear understanding of HIV/AIDS on the part of most student peer educators. The author suggests that integrating HIV/AIDS into mathematics education, through cross curricula integration, could help to better comprehend the epidemic. She argues that this passes through developing a unit with pre-service teachers which utilizes HIV statistics whereby teachers could also increase their reflection and active pastoral role, and university could improve its teaching contexts. Some individual initiatives in this sense seem to be emerging.

Omar Esau's article (S28-S36), *'Checkmating HIV&AIDS': Using chess to break the silence in the classroom'*. The article gives an account of the author's *'Checkmating HIV&AIDS' action research project*, which was an attempt to erode the culture of silence concerning HIV/AIDS and sex and sexuality in his own school classroom (S28). The project took place over a period of 6 weeks in three Grade 7 classes of a Cape Town primary school and involved nearly 90 learners.

Chess is generally considered to be the gymnasium of the mind. Studies demonstrate that playing chess improves players' creative and logical skills (calculation, abstract thinking, inductive and deductive reasoning), concentration, visual imagery and memory pattern recognition, and self-esteem. When it comes to problem-solving, chess also develops patience and perseverance, endurance and determination, and impulses control – because one has to think three moves ahead before taking a decision, the right decision. One implication is that chess enhances responsible action. Therefore, Omar Esau believes that promoting the playing of chess in linkage with sex and sexuality issues could be a creative and strategic way of taking up the HIV/AIDS challenge. Drawing on theorists of HIV prevention (i.e. Barnett and Whiteside, 2006) and emancipatory action research strategy (i.e. Carr and Kemmis, 1986), the author argues that, together with other sport code projects with similar aims and

objectives, *'Checkmating HIV&AIDS'* can help not only to develop openness and willingness to talk about sex, sexuality and HIV/AIDS, but also to challenge defeatism, powerlessness, and helplessness that accompany the epidemic.

Esau also sought to respond to three questions that Michael Fullan (1991:63, cited in Esau, 2012: S31) posed as key factors that determine the success of the initiation phase of any didactic innovation: the relevance of the innovation to the teachers; the resources available to support the change; and the readiness of the school to initiate, develop or adopt the innovation. Esau inquired the school environment and found out that the school community as a whole was enthusiastic about *'Checkmating HIV&AIDS' project*.

Methodologically, Omar Esau changed his classroom approach to integrate chess into Life Orientation (LO) learning lessons, which he sought to integrate with the already existing school's HIV/AIDS policy. Linking chess play to LO lessons is an interesting aspect because, the author asserts, like life, chess is a continuous interaction with the mind and the other, and there are numerous choices or moves that one can make. Thereafter, Esau decided to use the following five complementary data-collecting techniques (S30-31): (1) field notes as an on-going record keeping and *aide–memoire,* which is useful to capture activities process; (2) learner diaries and journaling, which provided the teacher-researcher with feedback from the learners' perspectives, revealing contrasts to his own field notes about the lessons and activities in which the learners were engaged; (3) individual interviews by the teacher and one of his three observers- assistants (the *triangulators*) to learners and by learners to the teacher, which served to build up a close relationship between all participants; (4) focus group video recorded discussions with eight different LO educators from a neighboring school in order to gather their responses to the project, gain motivation to continue, and see that the project was making progress in terms of curriculum integration and partnerships, disclosure and confidentiality, awareness and safety, counseling, and monitoring and evaluation; finally, (5) administering of an anonymous questionnaire in the beginning and at the end of the project and school year, which removed the need for face-to-face contact, and permitted participants' to give direct responses.

As far as peer education is strictly concerned, each learner was encouraged to teach another how to play chess, and also to engage in simultaneous game sessions, which were also meant to allow two or more players to play against one player (S32-34). The author reports that the liberatory phrase 'each one will teach one' was the highlight for all participants involved in the project and "most of the learners from the new class were completely enthralled by what their young peer coaches had to teach them" (S33). Among other purposes, these incentives had to ensure that learners increased the discussion of issues related to HIV/AIDS with their families and peers in the community in which they lived. Indeed, chess play was taught in conjunction with LO and HIV&AIDS, a program that has to be taken beyond school settings and infused in families and communities. A few learners' parents-observers declared to have noticed progress in such direction. They were also reported as asserting that chess

play was indeed useful to sharpen thinking skills, boost self-confidence and keep people positive. This was attributed to the interactive nature of the game and its slogans-principles, which where deemed as being helpful values in everyday life: 'make the right move and do it safely', 'be alert, concentrate and think before you move', 'think three moves ahead', and 'anticipate your opponents moves before deciding on your own move'. Esau and his team referred to peer pressure as a key everyday life sphere where those decision-making skills are needed. Managing peer pressure – for early sexual debut, unprotected sex, and sexual multi-partnership, among others – is one type of skill that Esau sought to teach.

Some degree of discipline appeared to have been installed in learners: before leaving the class, they were asked to repack their boards, as well as double-check that all the pieces were in place for the next game. Completing and returning questionnaires to the teacher at learners' earliest convenience was another practice that seems to have helped infusing discipline.

Also, Esau' *'Checkmating HIV&AIDS'* project seems to have helped learners, teachers and learners' parents to understand the school's HIV/AIDS policy better, since the chess project covered much of the information reflected in the school's HIV/AIDS policy, including the need for discussing sex and HIV/AIDS among peers and relatives. Esau felt that the overall information gathered revealed that *'Checkmating HIV&AIDS'* project had contributed to trustworthiness among learners. For teachers, particularly, the project constituted a good opportunity for reflecting on their doing and on the potential of action-research. They extended their role as teachers. Esau believes that *'Checkmating HIV&AIDS'* project harnessed a small but significant step in "checking" HIV&AIDS pandemic in the big game aimed at "checkmating" it. The school community became "aware of the threats on the board and in life" to an increasing extent, and their "defense mechanisms are in place for taking control of the game" (S35). In this sense, seeds for productive peer education, as well as social capital and community mobilization seem to have been scattered.

By discussing concrete anti-AIDS activities carried out by social scientists in Brazil and South Africa, this article has sought to illustrate that social-science knowledge has the potentiality to contribute to solving pressing problems beyond theoretical analysis.

Bibliography

Acselrad, Gilberta (org.) (2005), *Avessos do prazer: Drogas, aids e direitos humanos.* Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Barnett, Tony; Whiteside, Alan (2006), *AIDS in the Twenty-First Century: Disease and Globalization.* Hampshire: Palgrave Macmillan.

Bastos, Cristina (2002), *Ciência, poder, ação: as respostas à SIDA.* Rio de Janeiro: ABIA.

Bastos, Inácio Francisco; Malta, Mônica (2012), "Pesquisas sobre HIV/AIDS no Brasil hoje: uma análise do triênio 1997-2000", *in* Richard Parker; Veriano Terto Jr. (orgs.). *Anais do Seminário de Pesquisa em DST/Aids: determinantes sociodemográficos e cenários futuros.* Rio de Janeiro: ABIA.

Bastos, Fernando; Karam, Lucia Maria; Martins, Moraes Samir (orgs.) (2003), *Drogas, dignidade & Inclusão social: a lei e a prática de redu*ção de danos. *Rio de Janeiro: ABORDA.*

Burawoy, Michael (2004), "Public sociology: South African dilemmas in global context", *Society in Transition, 35(1):11-26.*

Boudon, Raymond (2002), "Sociology that really matters", *European Sociological Review, 18(3), 371-378.*

Brouard, Pierre (2012), "Hypocrisy, HIV and higher education: an 'institutional integrity' hypothesis", in Volks Cal (org.) *Third Degree (AIDS Review).* Pretoria: University of Pretoria, pp. 29-48.

Calazans, Gabriela (2012), "Educação entre pares: uma tecnologia em busca de definições", *in* Vera Paiva, Ligia R. Pupo, Fernando Seffner, *Vulnerabilidade e direitos humanos. Prevenção e promoção da saúde - Livro III: Pluralidade de vozes e inovação de práticas,* Curitiba: Juruá, 137-152.

Campbell, Catherine (2003), *Letting them die: Why HIV/AIDS Intervention Programmes Fail.* Oxford: James Currey/Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Carr, Wilfred; Kemmis, Stephen (1986), *Becoming critical: education, knowledge and action research.* London: Falmer Press.

Campbell, Catherine; MacPhail, Catherine (2002), "Peer education, gender and the development of critical consciousness: participatory HIV prevention by South African youth", *Social Science & Medicina, 55(2), 331-345.*

Campbell Catherine and Foulis Carol-Ann (2002) 'Creating contexts that support youth-led HIV prevention in schools'*, Society in Transition, 33(3):339-356.*

Delbon, Fabiana; Da Ros, Vera; Ferreira, Elza Maria Alves (2006), "Avaliação da disponibilizaçâo de Kits de redução de danos: Avaliação da disponibilizaçâo de kits de redução de danos an evaluation of harm reduction kits distribution", *Saúde e Sociedade, 15(1), 37-48.*

Dickinson, David (2009), *Changing the course of AIDS peer education in South Africa and its lessons for the global crisis.* Johannesburg: Wits University Press.

Didloft, V. C. (2010), *Enhancing self-esteem as a teacher of English using action research.* Unpublished doctoral thesis, Port Elizabeth: Nelson Mandela Metropolitan University.

Elias, Lucília de Almeida; Bastos, Francisco Inácio (2011), "Saúde pública, redução de danos e

a prevenção das infecções de transmissão sexual e sanguínea: revisão dos principais conceitos e sua implementação no Brasil", *Ciência e Saúde Coletiva, 16(12),* 4721-4730.

Esau, Omar (2012), "'Checkmaking HIV&AIDS': Using chess to break the silence in the classroom", *SAHARA-J: Journal of Social Aspects of HIV/AIDS, 9(Suppl 1), S28-S36.*

Geduld, Deidre Chante (2010), *Promoting inclusion in schools: reflecting on ourselves* (Unpublished doctoral thesis, Port Elizabeth: Nelson Mandela Metropolitan University).

Goldthorpe, John H. (2000), *On sociology: numbers, narratives, and the integration of research and theory.* Oxford: Oxford University Press.

Holderness, W. L. (2012), "Equipping educators to address HIV and AIDS: a review of selected teacher education initiatives", *SAHARA-J: Journal of Social Aspects of HIV/AIDS, 9(Suppl 1), S48-S55.*

Mesquita, Fábio; Seibel, Sérgio (2000), *Consumo de drogas: desafios e perspectivas*. São Paulo: HUCITEC.

Nardi, Henrique Caetano; Rigoni, Rafaela de Quadros (2009), "Mapeando programas de redução de danos da Região Metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil", *Cadernos Saúde Pública, 25(2), 382-392.*

Oliveira, Luzia Aparecida; Silva, Neide Emy Kurokawa (2012), "Educação por pares na prevenção às DST/AIDS: notas sobre a experiência de um serviço de saúde especialidado em DST/AIDS do município de São Paulo", *in* Vera Paiva; L. R. Pupo; Fernando Seffner, *Vulnerabilidade e Direitos Humanos. Prevenção e Promoção da Saúde - Livro III: Pluralidade de Vozes e Inovação de Práticas.* Curitiba: Juruá, 269-286.

Piccolo, Fernanda Delvalhas; Knauth, Daniela Riva (2002), "Uso de drogas e sexualidade em tempos de AIDS e redução de danos", Porto Alegre: Horizontes Antropológicos, 8(17), 127-145.

Satande, Loveness Tapiwa (2008) *Peer Education as a strategy for the promotion of HIV and AIDS awareness among college students: A case study of the University of KwaZulu-Natal, Howard College Campus Peer Education Programme,* Durban: University of KwaZulu-Natal.

Schall, Virgínia T; Monteiro, Simone; Rebello, Sandra M.; and Torres, Maysa (1999), "Evaluation of the ZIG-ZAIDS game: an entertaining educational tool for HIV/Aids prevention", *Cadernos de Saúde Pública, 15(Suppl 2), S107-S119.*

Touraine, Alain (1965), *Sociologie de l'action.* Paris: Seuil.

Volks, Cal (org.) (2012) *Third Degree (AIDS Review).* Pretoria: University of Pretoria.

A CULTURA AMAZÔNICA E AS SUAS SINGULARIDADES: A RELAÇÃO COM A NATUREZA (RE)DEFININDO SABERES E SUBJETIVIDADES

Francisca Marli Rodrigues de Andrade[1]

Resumo

No contexto amazônico brasileiro, os imaginários sociais de sua população refletem as interações que emergem em função da biodiversidade e multiculturalidade que a integra. Igualmente, das influências ideológicas de controle e de poder que tem intensificado diferentes saberes e resistência aos processos de exploração e dominação, no sentido político da hegemonia. Estes são os principais resultados de uma pesquisa em representações sociais de educação ambiental, na qual participaram 121 docentes com formação em Pedagogia. Nas análises discursivas, identificamos as estruturas permanentes responsáveis pela constituição da realidade que caracteriza o estilo de vida amazônico, o sentimento de pertença à região, a valorização do cotidiano e, especialmente, o reconhecimento de que sua identidade é formada em função da relação com a natureza.

Palavras-chave: Amazônia, cultura, identidade, docentes.

Resumen

En el contexto amazónico brasileño, los imaginarios sociales de su población reflejan las interacciones que emergen en función de la biodiversidad y multiculturalidad que lo integra. Igualmente, de las influencias ideológicas de control y poder que han intensificado diferentes saberes y resistencia a los procesos de explotación y dominación, en el sentido político de la hegemonía. Estos son los principales resultados de una investigación en representaciones sociales de educación ambiental, en la que participaron 121 docentes con formación en Pedagogía. En los análisis discursivos identificamos las estructuras permanentes responsables de la constitución de la realidad social que caracteriza el estilo de vida amazónico, el sentimiento de pertenencia a la región, la valorización del cotidiano y, especialmente, el reconocimiento de que su identidad está formada en función de la relación con la naturaleza.

Palabras-clave: Amazonía, cultura, identidad, docentes.

Abstract

In Brazilian Amazon region, social imaginaries of its population reflect interactions emerge in terms of biodiversity and multiculturalism which shape it. In the same way, of ideological influences of control and power that has intensified different knowledge and resistance to the processes of exploitation and domination, in the political sense of hegemony. These are the main results of a survey on Social Representations of environmental education, in which participated 121 teachers postgraduated in Pedagogy. In discursive analysis, we identified the permanent structures responsible for formation of reality which features the Amazon lifestyle, the sense of belonging to the region, the appreciation of everyday life and, especially, the recognition that their identity is based on rapport with nature.

Keywords: Amazon, culture, identity, teachers.

1 Doutora em Educação, cultura da sustentabilidade e desenvolvimento, pela Universidade de Santiago de Compostela (USC). Bolsista da CAPES Foundation, Ministry of Education of Brazil.

1. A MODO DE INTRODUÇÃO

A Amazônia, secularmente, é vítima de um modelo político, econômico e educativo escolar que tem, estrategicamente, atuado para ocultar a apropriação descontrolada de suas riquezas naturais. Em tais estratégias persistem a invisibilização da população local, a desvalorização da sua cultura e a desqualificação dos seus saberes. Todas estas questões têm reforçado uma rede de exclusão social, reflexo da problemática ambiental na que se insere a sua realidade. Neste contexto, surge o nosso interesse em adentrar-se na realidade cotidiana amazônica, para desvelar os significados atribuídos à educação ambiental, ressaltado no objetivo de (re)conhecer as representações sociais de educação ambiental que orientam as práticas pedagógicas escolares e comunitárias dos professores, com formação em Pedagogia, que atuam nas séries iniciais do Ensino Fundamental na rede pública municipal de Castanhal-Pará, Brasil.

A proposição deste objetivo e a sua concretização em formato de Tese de Doutoramento, possibilitou-nos identificar que a cultura amazônica tem muitas singularidades, a relação das mulher e dos homens amazônidas com a natureza vem redefinindo saberes e subjetividades. Porém, esta relação, em função de uma série de acontecimentos políticos, econômicos e sociais, é constantemente ameaçada. Os reflexos desta ameaça se fazem presentes no cotidiano das comunidades, especialmente os impactos dos problemas ambientais que se revelam, principalmente, nos grupos mais vulneráveis e excluídos da sociedade. Deste modo, a compreensão dos "fios" que caracterizam as contradições, os dilemas, as tramas e as redes de produção de saberes refletida na realidade cotidiana amazônica, possibilita-nos perceber a existência de uma demanda social, contextualizada na história e na cultura dos povos amazônicos, principalmente na sua relação com a natureza (Almeida-Val, 2006; Adams *et al*., 2006; Oliveira, 2006).

A demanda social a qual nos referimos está diretamente relacionada à construção e socialização de conhecimentos, no sentido de visibilizar a "história de exploração da diversidade de seus recursos naturais e populações humanas, chamadas inadvertidamente por alguns de sociedades invisíveis" (Araújo, 2009:41). O início desta exploração, coincide com a chegada dos europeus à Amazônia e com a expansão da colonização portuguesa no final do século XVI e início do século XVII, entre outros acontecimentos (Guzmán, 2008). Igualmente, está associada aos processos de exploração humana dos povos amazônicos, pelos europeus no passado, pelos estrangeiros e, inclusive, brasileiros no presente (Loureiro, 2002). Ambas situações têm em comum a perpetuação da invisibilidade das populações amazônicas na pauta das políticas públicas; a ausência de reconhecimento dos seus saberes para a preservação da diversidade da floresta; e, sobretudo, a perda de suas terras e com ela os seus estilos de vida, a sua cultura e identidade.

2. A Amazônia e as marcas da "colonização": história e representações

Adentrar-se no complexo universo das representações sociais, elaboradas por um grupo de docentes que atuam no contexto amazônico, supõe considerar que a leitura que fazemos de suas representações, inevitavelmente, refletem as concepções inerentes à nossa condição humana, enquanto "ser cultural, histórico, inacabado e consciente do inacabamento" (Freire, 1996:29). Reafirmamo-nos enquanto sujeitos histórico, cultural e político, para ressaltar que os povos amazônicos foram formados juntos com a história que os define, que os caracteriza e os individualiza na sua condição humana. Porém, estes mesmos povos, também, redefinem sua história, escrevem novas páginas, formatam novos capítulos e criam outros cenários. Tem sido assim, historicamente, os estudos arqueológicos realizados por Roosevelt (1994), indicam que muito antes da chegada dos europeus à Amazônia, já habitavam aí sociedades organizadas e culturalmente desenvolvidas.

As descobertas feitas por esta pesquisadora, indicam que as populações numerosas, as obras públicas, as localidades habitacionais diferenciadas, a arte cerâmica elaborada, o comércio a longa distância e o simbolismo elitista amazônico, inclusive, mostram como essas sociedades construíram estruturas de chefia complexas (Roosevelt, 1994). Porém, as marcas da "colonização" mudaram radicalmente a continuidade histórica das comunidades amazônicas. Iniciando-se com a chegada das embarcações do espanhol Vicente Pinzón, no ano de 1.500, a qual representou os primeiros choques culturais e atos de violência contra os povos amazônicos, sobretudo, quando "aprisiona índios e os leva consigo para vender como escravos na Europa" (Lourreiro, 2002: 108). Contudo, será com a "colonização" portuguesa, inaugurada no final do século XVI e início do XVII, que será instalado os primeiros aldeamentos missionários nesta região brasileira (Guzmán, 2008).

Inicia-se, assim, o processo de "adestramento" cultural dos povos amazônicos. Neste sentido, não podemos negar as marcas da "colonização" na constituição histórico-cultural e os elementos identitários compartilhados de geração em geração. Não podemos deixar de citar os saberes esquecidos, marginalizados e perdidos, em função dos choques de temporalidade e de extinção das diversas comunidades indígenas provocadas pelo contato com os europeus (Cunha, 1994). Não podemos invisibilizar os diversos problemas sociais que secularmente perduram na região, entre eles, a escravização humana, a mortalidade infantil, a exploração sexual de crianças, entre outros problemas sociais graves (Araújo, 2009).

São muitos os cenários de exploração humana e da natureza na Amazônia e, consequentemente, os processos de exclusão (Clement e Higuchi, 2006; Fraxe *et al*, 2009). Muitos deles têm impactos significativos nos estilos de vida das comunidades e, portanto, vem transformando a cultura local (Adams *et al*., 2006). Por esta razão, consideramos relevante abrir um parêntese para apresentar a concepção que compartilhamos do entendimento de cultura, mais precisamente a compreensão defendida por Geertz (1973:4), quando argumenta que o ser

humano está "amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado". É, justamente, esta teia de significados, tecida na realidade comum amazônica, que revela e traduz a compreensão da vida e as representações elaboradas pelos atores sociais.

3. A METODOLOGIA E OS PROTAGONISTAS DA PESQUISA: ALGUNS DETALHES RELEVANTES DA INVESTIGAÇÃO

A pesquisa inscreve-se a partir de um aporte teórico e metodológico orientado por contribuições da pesquisa qualitativa, mais precisamente da Teoria das Representações Sociais na sua abordagem etnográfica, que tem como principais interlocutores a Serge Moscovici e a Denise Jodelet. Insere-se no âmbito das pesquisas interpretativas, uma vez que envolve um conjunto heterogêneo de perspectivas, métodos, técnicas e análises que tem por objetivo desvelar a realidade social. Recorremos ao questionário, complementado pelos grupos de discussão e pela observação para coletar as informações da investigação, na qual participaram 121 docentes com formação em Pedagogia, que atuam na rede pública municipal de Castanhal-Pará, Brasil.

A constituição do conceito de educação ambiental envolve um conjunto de significados e de elementos simbólicos que a transforma em algo real, concreto e suscetível de classificação (Moscovici, 2010). Em tais elementos encontra-se os saberes provenientes de diferentes vias de acesso à informação e distintos interesses. Por um lado, evidencia-se o discurso oficial, implementado pelos organismos internacionais, pelas políticas de Estado e pelos currículos educativos, na sua interface de produção de subjetivação, ou seja, padronização dos sujeitos (Gallo, 2010). Por outro, encontra-se as representações mais resistentes às mudanças, a influência do contexto e da constituição identitária dos grupos que se revelam nos discursos, a partir das suas unidades significativas. Ambos têm finalidades distintas, o primeiro buscar fortalecer a identidade legitimadora, na medida em que o segundo atua para a formação das trincheiras de resistência (Castells, 1998).

Os resultados mais significativos evidenciam que as representações sociais de educação ambiental elaboradas pelos protagonistas da pesquisa no contexto amazônico são múltiplas e, por meio delas, (re)constroem inúmeros saberes. A partir dos seus discursos, foi possível identificar as concepções que foram agrupadas em *naturalistas*, *integradoras* e *antropocêntricas,* as quais revelam uma diversidade de elementos simbólicos que caracterizam o passado, o presente e, quiçá, parte do que poderia ser o futuro da realidade amazônica. As concepções *naturalistas* estão pautadas nos elementos da natureza, sub-agrupadas a partir da identificação de três estruturas discursivas permanentes, mais precisamente as *naturalistas*, *conservacionista* e *resolutivas*, que traduzem a eficiência dos dispositivos utilizados pelo Estado para simplificar o discurso ambiental, na medida em que

obtém o consenso e a coesão social.

Por sua vez, a agrupação das concepções *integradoras* é formada pelos discursos que revelam concepções de *amazonlife*, *crítica* e *ecoeducação,* as quais ressaltam as tensões simbólicas pelas quais os sujeitos buscam fugir dos processos de "enquadramento" presentes nas concepções hegemônicas. Isto não significa que os elementos histórico-culturais não estejam presentes nas concepções *naturalistas*, assim como as ideologias dominantes, nas representações *integradoras*. Ao contrário, revelam a intensidade destes elementos simbólicos em ambas as agrupações. Diferente do que foi observado nas concepções *naturalistas* e *integradoras*, as representações *antropocêntricas* inscrevem-se a partir de uma perspectiva unilateral e excludente; ou seja, nas políticas do Estado e suas ações para o controle social. Deste modo, a atender aos objetivos deste artigo, voltemos nossa atenção às concepções de *amazonlife*, uma vez que estas traduzem a vida e a cultura amazônica, seus saberes e singularidades.

4. A VIDA, HISTÓRIA E CULTURA AMAZÔNICA: (RE)DEFININDO SABERES E SINGULARIDADES

A cultura amazônica constitui e dá sentido à vida dos protagonistas da pesquisa, colocando em circularidade uma série de saberes, crenças e valores. Logo, vivenciá-la na realidade cotidiana significa confrontar-se com o modo de apropriação, tomada de consciência e transformação pessoal e social. Deste modo, as mulheres e homens amazônidas evidenciam os saberes populares decorrentes do modo de vida e da forma como cada grupo percebe e compreende as questões ambientais. Contudo, devemos reconhecer que o próprio contexto da pesquisa favorece a construção de significados que incorporam a dimensão cultural no ambiental.

Partindo dessa premissa, é importante situar que, desde a chegada dos europeus até os dias atuais, a Amazônia vem sofrendo uma trajetória de perdas e danos, sobretudo naquilo que a torna mais especial: sua magia, sua exuberância e sua riqueza natural (Loureiro, 2002). Os dados da pesquisa indicam que estas perdas e danos também (re)definem singularidades, na medida em que a identidade de resistência e o sentimento de pertença seguem vivos nos imaginários sociais dos protagonistas da pesquisa. Especialmente, quando os seus discursos ressaltam que a cultura amazônica recebe importante influência dos povos caboclos e indígenas, evidenciadas nos seguintes aspectos:

- Discursos pautados no sentimento de pertença à região Amazônica;
- Acentuada preocupação com a manutenção de seu meio de vida;
- Valorização da sua realidade cotidiana e, portanto, da estreita relação entre natureza e cultura;
- Reconhecimento de que sua identidade é constituída, também, em função de

sua relação com a natureza;

- Proposições orientadas a desenvolver competências e habilidades em ecodesenvolvimento comunitário local e global.

Os aspectos inerentes às concepções de *amazonlife,* podem ser identificados a partir de acepções próprias, revelando os elementos subjetivos que perpassam por um conjunto de valores, conhecimentos, crenças e atitudes, adotados em função das representações sociais (Moscovici, 2010). Estas associam-se ao modo como cada sujeito compreende o meio ambiente como objeto de atuação pedagógica da educação ambiental. Em relação ao primeiro, encontram-se concepções como "obra divina que devemos respeitar" (P4)[2], e, também, "local onde vivemos, nossa floresta amazônica, nossa mãe natureza, nosso habitat e também dos animais" (P9). Os discursos dos pesquisados apresentam as alteridades amazônicas, suas crenças religiosas e o sentimento de pertença, já que colocam no centro da questão os elementos culturais que dão significados à realidade cotidiana (Certeau, 1974).

Igualmente, as representações sociais de educação ambiental são elaboradas com base em tal sentimento, percebido a partir de "educar as pessoas para o cuidar da nossa fauna e flora, de todos os elementos que formam a Amazônia e as nossas vidas" (P7). É interessante observar como os elementos culturais e os sentimentos de pertença manifestam-se nas representações sociais dos protagonistas da pesquisa. Principalmente, quando se referem à educação ambiental como "aquela educação que adquirimos como fonte de preservação da floresta amazônica, que nos ajuda a aplicar novas técnicas de plantio sem destruir nossa maior riqueza" (P106). Os docentes voltam os seus olhares para a natureza que os cerca e a descrevem como maior riqueza, talvez pela imensidade de seus rios e florestas ou, possivelmente, pelo valor simbólico agregado aos seus recursos naturais (Reigota, 2011).

No entanto, é possível que, quando se referem à riqueza, colocam em pauta um conjunto de inter-relações constituídas historicamente, por meio das quais o respeito à natureza, e aos demais saberes indígenas, na condição de sujeitos mais antigos da região, são compartilhados. Tal respeito reitera-se quando concebem educação ambiental como aquela que está "voltada para o respeito e a esperança de que um dia as pessoas reconheçam a verdadeira essência da floresta amazônica, só espero que esse dia não demore" (P30). Impressiona o modo como os sujeitos revelam em seus discursos uma identidade amazônica e um sentimento de pertença e de responsabilidade compartilhada, evidenciando a preocupação associada aos problemas ambientais e às suas consequências. Esta construção identitária tem implicação direta na maneira como o sujeito atua em função de sua condição social, gerando práticas aceitáveis de acordo com certo tipo de lógica e sentido comum, ou seja, em função do *habitus* (Bourdieu, 1987).

A compreensão de conceitos complexos como meio ambiente e educação ambiental

2 O código 'P4' é utilizado para identificar os sujeitos da pesquisa, de acordo com o número de identificação do questionário. Este mesmo código 'P' e número também identifica os demais sujeitos da pesquisa.

também estão relacionados à prática social do sujeito que é tomada em consideração. Em outras palavras, suas representações sociais refletem as normas institucionais e as ideologias de acordo com a posição que ocupa numa determinada sociedade (Jodelet, 2001). Logo, ressaltam a importância de inclusão da educação ambiental nas práticas escolares cotidianas, "principalmente nas escolas da Amazônia, que precisam ensinar as pessoas a respeitarem e preservarem a natureza, valorizar aquilo que temos de melhor, manter e cuidar da fauna e flora tão presente em nossa região" (Jodelet. 2001:70).

Tendo como referência o poder da ciência moderna na desqualificação de alguns saberes e imposições de outros, consideramos que a educação ambiental, construída, principalmente, com base no conhecimento científico, não deve impor a sua versão da verdade, deve considerar a cultura de referência das comunidades envolvidas no processo. O propósito desta reflexão é evidenciar um tema importante e que, muitas vezes, não é discutido nos diálogos sobre educação ambiental. Tal como assinala Foucault (1971), este tema se constitui a partir de uma dívida histórica de imposição de verdades, na qual as elites têm, sistematicamente, "desprezado a possibilidade de buscar construir alternativas aos problemas locais a partir de seu patrimônio cultural" (Barcelos, 2004:244).

As normatizações impostas pelos modelos hegemônicos, estão articuladas no sentido de silenciar os saberes populares. Desse modo, a identidade amazônica representa um movimento de resistência a tal modelo, especialmente, porque propõem, desde uma perspectiva cultural, desarticular os processos de degradação ambiental. Esta proposição apresenta-se no modo como a educação ambiental é compreendida a partir de "educar a população sobre os conhecimentos necessários para manter a ordem no planeta, temos que reaprender a conviver com as pessoas e com a natureza, porque antigamente não existiam tantos problemas ambientais" (P121).

Ao fazer referência às gerações anteriores, o discurso coloca em debate questões sobre as relações constituídas pelos saberes tradicionais, alheios aos interesses neoliberais contemporâneos, pautados no respeito aos ciclos da natureza. Apesar dos elementos linguísticos que formam as concepções *naturalistas*, o discurso está submerso em valores culturais que continuam sendo aceitos por este grupo como saberes legítimos e necessários para manutenção da ordem ambiental, na mesma medida em que fortalece as redes de construção de saberes, pois:

> É evidente que, numa determinada cultura ou sociedade, as diferentes comunidades não existem isoladamente, mas constituem redes de comunidades e, portanto, os *topoi* gerais exprimem o que há de comum entre elas (pontos de vista partilhados). Cada comunidade é, em si, um domínio tópico, e os *topoi* desse domínio que são partilhados por outras comunidades da mesma rede constituem os *topoi* gerais (Santos, 2002:110).

Em verdade, estas redes revelam-se nos discursos dos protagonistas da pesquisa, enriquecendo o debate sobre a temática ambiental. Entretanto, para uma parte da população brasileira, os povos amazônicos são considerados como os principais responsáveis dos problemas ambientais aí instalados (Clement e Higuchi, 2006). Em nome de uma lógica que manipula e aliena, muitos continuam a não perceber as inter-relações e os interesses econômicos que alimentam uma teia de processos de degradação ambiental e exclusão social (Araújo, 2009). Muitas delas ressaltadas na perspectiva *amazonlife*, cujos discursos, pautados em uma forte inclinação cultural, defendem a conservação ambiental.

É evidente que as proposições de meio ambiente e de educação ambiental, relacionadas à perspectiva *amazonlife*, perpassam por uma série de agrupamentos de concepções, nas quais o contexto e os recursos naturais dão ênfase à questão. Desse modo, consideramos tais concepções como elementos constituintes da realidade social dos sujeitos, da prática e do discurso, reciprocamente. Em tal realidade, intensificam o valor ambiental e, portanto, o significado atribuído à cultura e à identidade dos povos amazônicos, cuja importância reside na relação com a natureza pautada no sentimento de pertença e não de controle. Esse sentimento alimentou e continua alimentando muitos dos movimentos sociais inscritos no cenário da Amazônia brasileira, alguns deles permanecem vivos na história e nos imaginários sociais das comunidades que aí habitam. Entre eles destacam-se:

- A revolta que ocorreu entre 1835 e 1840, conhecida como Cabanagem. Retrata a insatisfação e resistência aos processos de opressão, aos cenários de pobreza extrema, fome e doenças, como reflexo da irrelevância política à qual a província foi relegada após a "independência" do Brasil (Ricci, 2007).
- O manifesto do Rio Negro, umas das primeiras e mais severas críticas ao modelo de desenvolvimento que o governo militar implantava na região Amazônica. Frans Krajcberg, juntamente com Sepp Baendereck e Pierre Restany, indignados com as queimadas que presenciavam e com as contradições impostas às comunidade indígenas, escreveram o referido manifesto na década de 1970 (Lima *et al*., 2012).
- O manifesto ecológico de José Lutzenberger, com o tema "Fim do Futuro? Manifesto ecológico brasileiro", publicado em 1976. Neste, o autor lista os problemas ambientais brasileiros e indica novos rumos onde procurar soluções para os mesmos (Lutzenberger, 1999).
- A aliança dos povos da floresta, liderada pela personalidade de Chico Mendes e intensificada nos primeiros anos da década de 1980. Esta favoreceu a aproximação dos indígenas a outros movimentos sociais que lutavam pela preservação ambiental e estilos de vida dos povos tradicionais (Almeida, 2004);
- O mais recente, conhecido sob o signo Movimento Xingu Vivo para Sempre

(MXVPS). Surge a partir do ativismo e da militância para se converter em um processo de mobilização social, cujas características revolucionárias e de contestação, alianças e cooperação, têm como objetivo impedir a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu/Pará (Azevedo, 2012).

A realidade ambiental amazônica é mais complexa do que normalmente se apresenta (Reigota, 2011), de modo que a revolta e os movimentos anteriormente citados, são apenas alguns dos muitos enfrentados políticos. Os reflexos dessa complexidade são percebidos nos discursos dos protagonistas da pesquisa, no modo como: respeitam a natureza; manifestam o sentimento de pertença; e, especialmente, sentem-se protagonistas de um processo de conservação ambiental, que ganha visibilidade e mobilização a partir dos saberes tradicionais constituídos socialmente. Isto nos permite conjecturar que, o compartilhamento da cultura amazônica, por várias gerações, vem cumprindo com a sua função primordial, ou seja, manter a cultura de preservação da natureza e a lutar contra os processos de dominação. Neste sentido, acreditamos que a cultura amazônica, com todos os seus saberes, pode ser tomada como base para a construção de mecanismos de enfrentamento dos problemas ambientais da região.

À GUISA DE CONCLUSÃO

Ao adentrarmos na realidade amazônica, a proposta inicial constituía-se em identificar os aspectos culturais que são tomados como referência para a elaboração dos significados de educação ambiental. Mais precisamente, no modo como os sujeitos, a partir de critérios culturais, se apropriam de informações e saberes sobre tal temática. Porém, a perspectiva *amazonlife* nos possibilitou ir além desta questão, ao revelar a existência de um campo de "interseção", no qual o fator etnográfico serve para esquematizar o pensamento, possibilitando aos sujeitos a organização de conceitos, a elaboração de significados e a construção de imagens a partir dos elementos que fazem parte da sua vida cotidiana (Geertz, 1973).

Para além dos aspectos descritos, é importante reconhecer a importância dos elementos culturais na vida dos grupos sociais e no processo de elaboração de suas representações sociais (Moscovici, 2010). Estas estão relacionadas à posição social ocupada pelos sujeitos, por meio da qual estabelecem uma relação com a realidade, a partir de valores, modelos de vida e de desejos específicos, nos quais revelam sua cultura *no* cotidiano (Certeau, 1974). Desta forma, é possível identificar as influências ideológicas, resultado de posição social e normas institucionais, nas representações sociais de educação ambiental (Jodelet, 2001).

Porém, reconhecemos que, antes da profissionalização docente, os sujeitos têm como referência comum as comunidades amazônicas, cuja característica determinante refere-se ao sentimento de pertença, dos processos de participação social, de engajamento e posições políticas, entre outros. A perspectiva *amazonlife,* presente em seus discursos, ressalta

que as tradições culturais vêm atravessando o tempo a partir da circularidade da cultura e, portanto, permanecem vivas nos imaginários sociais das mulheres e dos homens que lutam pela saída de um modelo de opressão e apropriação indevida da natureza. Esta luta traduz a importância da cultura amazônica para a (re)definição de saberes e subjetividades e, portanto, da emancipação social.

Referências bibliográficas

Adams, Cristina; Murrieta, Rui; Neves, Walter (orgs.) (2006), *Sociedades caboclas amazônicas: invisibilidade e modernidade*. São Paulo: Annablume.

Almeida, Mauro (2004), "Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(19), 33-52.

Almeida-Val, Vera Maria (2006), "A Amazônia não é só paisagem!", *Ciência e Cultura*, 58(3), 24-26.

Araújo, Sônia Maria (2009), "A construção do sujeito e a diversidade (ameaçada) da Amazônia", *Revista Múltiplas Leituras*, 2(1), 39-49.

Azevedo, Graziela (2012), "Os movimentos sociais e a democracia: o caso do Movimento Xingu Vivo para Sempre", *Cadernos de Gestão Social*, 3(2), 205-219.

Barcelos, Valdo (2004), "Educação ambiental e identidade(s) Latino Americana: um estudo através da obra literária de Octávio Paz", *Educação*, 27(2), 241-262.

Bourdieu, Pierre (1987), *Choses dites*. Paris: Les Editions de Minuit.

Castells, Manuel (1998), *La era de la información: economia, sociedade y cultura*. Madrid: Alianza.

Certeau, Michel (1974), *La culture au pluriel*. Paris: Union Générale d'Editions.

Clement, Charles; Higuchi, Niro (2006), "A floresta amazônica e o futuro do Brasil", *Ciência e Cultura,* 58(3), 44-49.

Cunha, Manuela (1994), "O futuro da questão indígena", *Estudos Avançados*, 8 (20), 121-136.

Fraxe, Therezinha; Witkoski, Antônio; Miguez, Samia (2009), "O ser da Amazônia: identidade e invisibilidade", *Ciência e Cultura*, 61(3), 30-32.

Freire, Paulo (1996), *Pedagogia da Autonomia.* São Paulo: Paz e Terra, [20.ª ed.].

Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.

Gallo, Silvio (2010), "Educação: entre a subjetivação e a singularidade", *Educação*, 35(1), 229-

244.

Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books, Inc., Puhlishers.

Guzmán, Dário (2008), "A colonização nas Amazônias: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII", *Revista Estudos Amazônicos*, 3(2),103-139.

Jodelet, Denise (org.) (2001), *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EdUerj.

Loureiro, Violeta (2002), "Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re) construir", *Estudos Avançados*, 16(45), 107-121.

Lima, Adriana; Reigota, Marcos; Pelicioni, Andrea; Nogueira, Eliete (2012), "Frans Krajcberg y su contribución a la educación ambiental basada en la Teoríade las Representaciones Sociales", *in* Raúl CalixtoFlores (org.) México. *En la búsqueda de los sentidos y significados de la educación ambiental: aportaciones iberoamericanas*. México: UPN, 57-72.

Lutzenberger, José (1999), *Fim do Futuro? Manifesto Ecológico Brasileiro*. Porto Alegre: Editora Movimento, [5.ª ed.].

Moscovici, Serge (2010), *Representações sociais: investigações em psicologia social* (7a. ed.). Petrópolis: Vozes.

Oliveira, José (2006), "A cultura, as cidades e os rios na Amazônia", *Ciência e Cultura*, 58(3), 27-29.

Reigota, Marcos (2011), *A floresta e a escolar: por uma educação ambiental pós- moderna* (4a. ed.). São Paulo: Cortez.

Ricci, Magda (2007), "Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840", *Tempo*, 11(22), 5-30.

Roosevelt, Anna (org.) (1994), *Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives*. University of Arizona Press: Tucson.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), *Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência, Vol. I*. São Paulo: Cortez.

What does Citizenship require of Africans, or what do Africans require of Citizenship?

Oche Onazi[1]

Abstract

The widespread model of citizenship tends to prioritise its legal and political character at the expense of its ethical and moral character to the extent that, although many African citizens sufficiently understand the vertical obligations required of the concept, they do not sufficiently understand the horizontal obligations also required of it. This accounts for, although not entirely, the deep-seated problems of social, economic, cultural and political exclusions in many contemporary African political communities that, I argue, cannot be sufficiently addressed without a model of citizenship that gives primacy to the ethical and moral obligations between one citizen and another. I further argue that such ethical and moral obligations may be realised through an African-inspired legal theory or philosophy of citizenship that could offer the capacity to nurture citizens to mutually recognise the equal humanity and dignity of one another.

Keywords: citizenship; citizenship rights; human rights; vertical and horizontal obligations; African legal theory.

Resumo

O modelo mais difundido de cidadania tende a privilegiar o seu caráter jurídico e político em detrimento do seu caráter ético e moral, na medida em que, embora cidadãos africanos compreendam suficientemente as obrigações verticais exigidas pelo conceito, não compreendem suficientemente as obrigações horizontais também requeridas. Isso explica, embora não totalmente, a profunda exclusão social, econômica, cultural e política de muitas comunidades políticas africanas contemporâneas. Tal exclusão, conforme argumento, não pode ser abordada adequadamente sem um modelo de cidadania que dê primazia às obrigações éticas e morais entre um cidadão e outro. Argumento ainda que tais obrigações éticas e morais podem ser realizadas por meio de uma teoria jurídica ou filosofia da cidadania de inspiração africana, que poderá oferecer a capacidade de estimular cidadãos a reconhecer mutuamente a igual humanidade e dignidade do outro.

Palavras-chave: cidadania; direitos de cidadania; direitos humanos; obrigações verticais e horizontais; Africanos teoria jurídica.

1 Lecturer in Law, University of Dundee.

Introduction

Citizenship is both a source of and a solution to many cultural, social, economic, political and legal problems in Africa, as evidenced by daily exclusions from educational opportunities, healthcare services, political participation and property ownership in various parts of the continent. In the most extreme cases, denials of citizenship have both exacerbated and triggered appalling ethnic, religious, communal and socio-political conflicts across Africa. Although each state has its unique problems, the colonial construction of citizenship can be generalised across Africa as the common source of many exclusions (Mamdani, 1996, 2012; Manby, 2009). Full citizenship is an attribute of autochthony, i.e., the ability to trace one's tribal, ethnic or ancestral origins to a specific geographical location within a specific political community (Manby, 2009:37–93). Although not all exclusions from citizenship can definitely be attributed to autochthony or colonialism, a majority of them can be associated with a contemporary reinterpretation of an earlier colonial dichotomy between the native (indigene) and the settler. Today, the result is that an indigene's citizenship rights always take precedence over the settler's rights. This is what I call the African citizenship question. An African is a first- or second-class citizen if he/she is an indigene or a settler to a locality. Thus, first- and second-class citizenship always transform in place.

The African citizenship question is associated with colonial rule in another sense: it is a reflection of the difficulty of national integration, mainly due to the artificial colonial construction of the African continent or the failure of nationalism. By integration, I am not simply referring to the assimilation of minorities within a larger body politic; rather, I am referring to the question of how to belong – that is, how citizens within African states cultivate bonds of respect and tolerance regardless of differences of ethnic identity or the plurality of values and interests. Attempts at integration, particularly in African states composed of diverse ethnic groups, through various constitutional forms (with devices such as federalism) have failed not only because they are externally influenced or internally undemocratic, but also because they have taken ethnic forms, thereby reinforcing, not minimising, historical and contemporary divisions.

A significant, but overlooked, part of the problem lies with the widespread concept of citizenship itself. Citizenship problematically takes for granted the ethical and moral horizontal obligations required of each citizen to the other that would contribute to a better understanding of what it means to live in community with others. This is because citizenship prioritises its legal and political character at the expense of its ethical and moral character to the extent that, although many African citizens tend to grasp the required vertical obligations, they do not sufficiently understand the required horizontal obligations. This accounts for, although not entirely, the deep-seated problems of social, economic, cultural and political exclusions in contemporary sub-Saharan Africa, which, as I argue, cannot be sufficiently addressed without a model of citizenship that gives primacy to the ethical and

moral obligations among citizens.

Such ethical and moral obligations can be achieved not by trying to understand citizenship as a set of legally and vertically defined rights and responsibilities, but rather as an ethical status derived from state membership, which seeks to nurture the moral orientation or identification of one citizen to another. What this definition significantly brings to light is that citizenship involves a type of 'ethical life' (Bankowski, 2007), which depends not only on working out what is involved in that way of life (i.e., how it contributes to individual and collective flourishing), but also on the daily moral decisions or judgements associated with that way of life. Citizenship entails working out what it means as a citizen to live an ethically good life, which is irreducible from the daily moral judgements about what it means to be good to others. It is only from such an understanding of citizenship that Africans can begin to confront the difficult legacy of colonial rule that has prevented meaningful integration among African people.

Horizontal citizenship obligations, I further argue, depend on an enquiry into the meaning, character and foundations of law, particularly a concept of law not so detached from the fundamental ethical and moral values of societies to which it is most relevant. It is this, particularly the desire for laws, legal concepts and institutions, that mirrors the most salient and common values of life in sub-Saharan Africa that is at the heart of emerging literature on the potential of African legal theory or African philosophy of law. By exploring what citizenship in Africa should mean, including its strengths and limitations, this article ultimately explores what African legal theory should mean, including how it may be relevant to African societies. The article begins with a critique of central assumptions that underpin the idea of citizenship. It then explains why the prevailing nation-state models of citizenship do not address what is at stake for Africans. African legal theory is considered next, particularly how it may inspire the type of ethical and moral horizontal obligations that are taken for granted by traditional concepts of citizenship based on the idea of the nation state. Finally, the article concludes.

Citizenship

Although citizenship lacks a universal definition (Balibar, 1998:723), transforming over time and in place, it commonly signifies an institutional status acquired from state membership, either by birth (*jus soli*), descent (*jus sanguinis*) or naturalisation. Citizenship, by definition, is also a status attained beyond the level of the nation state, even though extraterritorial dimensions of the concept are outside the scope of this article. The origins of traditional nation-state models of citizenship can be traced to neo-classical interpretations of Greek and Roman republicanism (Walzer, 1989:211). In ancient Greece, citizenship was defined by an active dimension; it was experienced, except by women and slaves, on a daily basis through political activities such as participation in juries, councils and military service. Citizenship, apart from indicating membership to the city of one's birth, was defined almost exclusively

in terms of one's eligibility to participate in the administration of justice and politics. Ancient Greek citizenship was also primarily duty-based. A citizen was obligated to perform certain duties to the political community that were not correlative of the individual's rights.

The transition from Greek citizenship to Roman citizenship and the dominance assumed by the latter influenced a further transition from active to passive citizenship (*ibid*: 212–216). The transformation of citizenship was, in part, necessary because of the increased scale of the new political community, which now constituted, albeit in hierarchical terms, Romans and non-Romans alike. Citizenship now invited a distinction between active members of the political community and passive recipients of legal rights. This distinction was made possible by extending citizenship to an increasingly large and heterogeneous body politic (*ibid*: 217).

Although definitions of citizenship today vary between the active right to political participation and passively held legal rights (*ibid*: 217), the choice of model of the concept depends on the ideological orientation of the state concerned. Africans, with a few exceptions, have had little or no opportunity to choose their own model of citizenship, because of colonialism and neo-colonialism among other reasons. However, the inability to choose a citizenship model is not unique to Africa, particularly with the globalisation of liberalism, which has contributed to the decline of citizenship models that emphasise civic duties or responsibilities. In departure from their Aristotelian ethical foundations, legal rights have become the most widespread and constitutive element of establishing a definition for citizenship today (Delanty, 1997:289). Citizenship has, since the Second World War (Kymlicka and Norman, 1994:354–355), increasingly presupposed a constitutional relationship between the citizen and the state, a relationship mediated by vertical obligations, specifically in the form of rights and to a limited extent responsibilities. In theory, rights are allocated by the state, which are not necessarily dependent on the performance of responsibilities to the state by citizens.

The most influential articulation of the rights-based concept of citizenship can be found in the famous work of T.H. Marshall (1950), *Citizenship and Social Class*. Although Marshall's work was developed in the light of British citizenship, his thesis has been applied to notions of citizenship in other parts of the globe. Marshall outlined citizenship rights, in hierarchical and evolutionary terms, as a progression from civil to political to social rights. Marshall's evolutionary structure had as its objective the expansion of citizenship rights beyond civil and political rights to include social rights, so as to cope with the inequalities occasioned by the market economy. The same criterion has been applied to economic and cultural rights, which have been included within the structure to widen the species of citizenship rights beyond those originally contemplated by Marshall (Delanty, 1997:289).

Additionally, citizenship rights are mainly, but not only, articulated as claims against the state, correlative of duties of non-interference. Citizenship rights, particularly classical liberal civil rights, are often negatively defined. Even political participation – the right to vote or to stand for office – is conceived negatively, with little emphasis on active participation in public affairs.

Positive rights, particularly rights that encourage altruistic behaviour, are uncharacteristic but not entirely alien to citizenship (Vincent, 2010:209). Citizenship rights are unmistakably individualistic and they apply to human beings, with the cumulative aim of emphasising and protecting the particularity of each person. Individual autonomy, rationality and self-preservation (Yeatman, 2007:105–108), desires and interests are codified through public law and conveyed and protected through the terminology of rights. Although citizenship presupposes a universal structure of laws, it requires a distinction between public and private realms, each with its own unique set of rights and obligations. Public law rights are different from private law rights, and this distinction is inevitably one between vertical and horizontal citizenship obligations. Horizontal obligations, however, are restricted to the private realm of markets. Market rights often entail something different: they are non-altruistic obligations.

A discussion on citizenship is incomplete without briefly exploring the relationship between citizenship rights and human rights (Baubock, 1994:239; Diwan, 2005). Indeed, some readers may be excused for thinking that citizenship rights are the same as human rights, particularly since the emergence of the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant for Civil and Political Rights and the International Covenant for Economic, Social and Cultural Rights. Generally, international human rights legal documents provide a universal standard of rights that should be enjoyed by citizens in countries across the world. International human rights bear a strong resemblance with the citizenship rights discussed above and they add another layer of the type of 'rights' that may be enjoyed by citizens of a given country, even though they are often implemented as constitutionalised rights. In this sense, it can be argued that, depending on the country concerned, international human rights widens the range of 'rights' available to citizens through constitutionalised (citizenship) rights. Despite this, citizenship rights, with some exceptions, are different from human rights in that the former primarily depend on state membership whereas the latter do not. The universality assumed by human rights, which, of course, is debatable, implies that they should apply to all human beings regardless of citizenship. Human rights, after all, are often defined as 'rights' that are literally enjoyed by all human beings. On closer inspection, however, human rights also depend on citizenship, because they tend to rely on domestic legal enforcement mechanisms. Thus, citizenship is as important to human rights as it is to citizenship rights. Although human rights can have a meaningful existence independent of citizenship, they are not effectively realised without citizenship.

Limits of citizenship rights

Rights-based citizenship promises much for Africans, particularly because of the multi-ethnic composition of most African states. From anti-discrimination (Manby, 2009) to the distribution of resources and dispute resolution, rights have risen to the ascendency as an impartial framework for national integration, negotiation, settlement and agreement. Although rights are put to different, if not, contradictory uses, they predominantly serve as

a means 'for advancing and justifying claims' (Ghai, 2000:118). Thus, rights, which are often articulated as ethnic, language, religious and special representation or quota rights (Kymlicka, 1995:107-151), tend to be used not as intrinsic ethical and moral claims, but instrumentally, a characteristic which makes them inappropriate for conflict resolution, integration or sustaining horizontal obligations among citizens. As odd as this may seem, rights, particularly when they are used in purely instrumental terms, become the very source of conflict.

This point is developed further with the help of Simone Weil (2005:70–98), who was deeply disturbed about the antagonistic ramifications of rights claims. Although Weil was referring to human rights, her criticisms resonate deeply on citizenship rights. Apart from understanding rights as claims, she also understood them as horizontal claims between individuals. For Weil, rights claims have a belligerent dimension that not only prevents the resolution of social conflicts but also inhibits any form of charity or compassion among conflicting parties. To put it in her words, to say, 'I have a right…' or 'you have not right to' is to 'evoke latent war and awake the spirit of contention' (*ibid*:83). A grievance framed as a rights claim intensifies rivalry among conflicting parties. Rights also prevent affectionate or empathetic conversations, apart from being individualistic, thus encouraging indifference among people. Weil's related, but much stronger criticism, is the inability of rights to draw attention to human suffering and vulnerability, a criticism that has not attracted a significant response today. Rights cannot, as a conceptual or epistemic medium, be relied upon to convey or comprehend human suffering and vulnerability. Rights do not nurture the comportment necessary to sufficiently empathise with human vulnerability and suffering.

In an African context, Weil is suggesting that (citizenship) rights are weak ethical and moral guides for the demands of, among other things, social and political integration. Although Weil's interpretation of rights can be alleviated by a more ethical or relational interpretation of the concept, one that has the values of human interdependence as its key ingredient (Onazi, 2013; Metz, 2014), this does not respond to her more fundamental point about the inability of rights to enable individuals to cultivate the comportment necessary to mutually recognise human vulnerability and suffering. Although Weil may be pointing to the need for another grammar of rights or even the need to appeal to other epistemic resources altogether, she is also warning against the complacency that accompanies rights-based reasoning. Dominant rights-based citizenship-thinking inhibits individuals from appealing to their ethical and moral values, which would allow them to empathise with each other. For this perspective, it is helpful to consider African legal theory.

African legal theory

Mindful of the controversies and epistemological scepticisms (Onazi, 2014b:3–5) that have masked African legal theory, I begin by defining it as an enquiry into the ways in which law, legal concepts and institutions mirror the most salient and common values of life in sub-

Saharan Africa, values which are most often called Afro-communitarian (Metz, 2012:22–23; Onazi, 2014b:1) or humanitarian. It may indeed be a disservice to these values to describe them simply as Afro-communitarian or humanitarian. It is generally difficult to capture the essence of values that imply that the quality of human 'life – especially our moral literacy, development, character, decisions or judgement – is dependent on… interactions or exchanges with others in community' (Onazi,2014c: 165). Drucilla Cornell describes these values better than I when she refers to them as '…an interactive ethic, or an ontic orientation in which who and how we can be as human beings is always been shaped in our interaction with each other' (Cornell, 2005:205).

Despite this, and to avoid being essentialist, I must qualify the definition above by saying that not all sub-Saharan African countries would demonstrate evidence of these values. Sub-Saharan African societies are indeed too diverse and complex to make such a claim. Even if the values were to exist in all of sub-Saharan Africa, they would not exist to the same degree. Not only does this help to avoid generalisations or distinctions between good and bad values, it also helps to single out what is attractive about the African values themselves, particularly in a way that may yield plausible ideas about how to rethink existing African laws and legal institutions. Although I do not describe these values in detail, they are encapsulated (particularly in the literature) through African ideals of, for example, human dignity, interdependence and community. As already mentioned, although I do not claim that these are pre-existing values in all sub-Saharan African societies, the underlying suggestion here is that they are universalisable. The suggestion is indeed that Africans should learn these values from each other by institutionalising them in one form or another through their laws, legal and political institutions, particularly citizenship. If there is a claim that is being made, it is that these values must be regarded as the thread that may bind all Africans together regardless of their particular differences or cultural outlook. An appreciation of the differences and complexity of sub-Saharan Africa is particularly crucial to understanding the significant contribution these values can make to existing or new legal and political institutions.

Despite this, an old scepticism, the question of the existence of African legal theory, raises doubts about the overall objective of the present article particularly because the question of whether African legal theory exists is essentially the same as the question of what it means. There are at least two related reasons for this scepticism. The first is the popular image of Africa as a region recognised for its countless tragedies. This has, among other things, accounted for the scepticism over the existence of African legal theory and more generally its relevance to problems of global justice, a scepticism that is not exclusive to African legal theory. Not only have the catastrophic levels of poverty and disease in Africa invited this scepticism, but also the cruelty, violence and inhumanity of Africans to one another, as evidenced by some historic and ongoing conflicts or wars on the continent. The tragic images of South Sudan and the Central African Republic that are frequently in today's news media exemplify conflicts that have continued to fuel this type of scepticism.

The second reason for the old scepticism about the existence of African legal theory is strongly related to an older and a more profound scepticism, that which surrounds the existence of African knowledge, particularly the existence of knowledge of law. The denial of the existence of African knowledge is a product of history, a heritage of Enlightenment discourse, which continues to influence dominant perceptions among Africans and non-Africans alike about the existence of African knowledge and thought. Although African knowledge is generally said not to exist, on the rare occasions it is said to exist, its existence is reduced to the type of knowledge that gives rise to cruelty, violence and inhumanity.

At the heart of both scepticisms is the persistent methodological question about the disciplinary parameters of African philosophy, because the validity of African legal theory is derived from African philosophy (Murungi, 2013:7). In other words, the question about the meaning and existence of African legal theory is a much older question about the meaning and existence of African philosophy itself. African legal theory is seen as an amalgamation of disparate positive views about Africa and African law, because of the difficulties of precisely defining African philosophy, owing to its inherent lack of ancient written sources (even though it is debatable whether it does not have any ancient resources at all). Apart from doubts over its particularist nature, the methodological question about African legal theory can be understood as follows. If legal theory, as it is generally defined, is the scientific analysis of law, legal concepts and legal institutions, then positing the existence of African legal theory is doubtful simply because of the unconventional, intuitive or un-systemic method of analysis that it derives from African philosophy. African legal theorists are stopped in their tracks before they can begin to provide any meaningful analysis or exposition of what it means.

The scepticisms above may invite at least two related responses. The first type of response rests on understanding the methodological complexity or versatility of the discipline of philosophy. This relies on an appreciation that not all philosophical traditions depend on written sources or textual forms of reasoning or scientific deduction about law (Onazi, 2014a:3–4). African legal theory is not so unconventional in respecting non-textual sources of reasoning derived from African philosophy. African legal theory offers a different method of legal theory, but it is not one that makes it less of a legal theory. Boaventura de Sousa Santos (2007), whose work calls on us to think differently about knowledge by contesting the dominance presumed by both modern knowledge and law, serves as an inspiration for another response to the scepticism that the existence of African legal theory invites. Santos's work is an invitation to appreciate the plurality of knowledge, particularly that modern knowledge exists among other forms of knowledge. However, modern knowledge is largely responsible for the invisibility of other forms of knowledge, and this invisibility is achieved by the distinction between scientific truth and falsehood. Ascertainable or universal scientific truth about the world can be achieved only by modern scientific knowledge; it cannot be achieved through theological or philosophical knowledge. Santos here is alluding to the distinction between scientific and non-scientific truth. Indigenous knowledge, for example,

is not comprehensible, because of this distinction between scientific and non-scientific truth. Not only does indigenous knowledge lack the capacity to establish universal truth or falsehood, it is also seen as a belief, myth, opinion or intuition whose validity can be established only by modern scientific knowledge.

Modern law has similar properties to modern science. State law and international law are the only means of establishing legality. Law is comprehensible only in terms of what is legal or illegal. Non-state law cannot be relied upon to understand law, particularly to comprehend the a-legal and non-legal or legal or illegal according to non-state law. Santos is making a much broader claim about the exhaustive nature of modern knowledge, especially its inability to deal with modern problems (Santos, 2002:12–14). Modern solutions, he says, particularly to the modern problems of global (social) justice, depend on cognitive justice (Santos, 2007:5), which is predicated on both 'epistemological resistance' (*ibid*: 10) and a 'sociology of emergences' (*ibid*), which can lead to a diversity of ways of appreciating how to comprehend and transform the world (*ibid*). The aspiration for global justice must itself be understood as the aspiration for cognitive or epistemological justice, which in turn provides a frame of reference for the aspiration for African legal theory. This is because, although global justice aspires to resolve global problems, it has not been a global discourse about global problems. African legal theory – which is itself concealed by denials of its existence and potential contributions to the discipline of legal theory – is absent from central intellectual debates about the pursuit of global justice. Approaches to global justice do not sufficiently appreciate that the problems and opportunities for justice across the world depend on the possibility of rethinking the premises of dominant legal and political concepts, to make them not only more responsive, but also more representative of the intellectual diversity of the world.

Citizenship as being human

A legal theory that mirrors African values and can effect ethical and moral citizenship obligations is developed below through the work of John Murungi (2004, 2013). He suggests that being human, which is intrinsic to African morality, behaviour and thought, should serve as the constitutive element of African law and legal theory. African legal theory, according to this view, is 'a science of being human as understood by Africans' (Murungi, 2004:525). It aims to promote and preserve 'what is human and what is implicated in being human' (*ibid*:525–526). This is not just a definitive feature of African legal theory, it is what the general discipline of legal theory should be. It is misleading, Murungi argues, to understand legal theory simply as the scientific study of the 'nature of law, the validity of law, the nature of legal obligation, the sources of law, the hermeneutics of law, the administration of law, [or] the types of legal regimes' (*ibid*:523). Legal theory makes no sense if it does not enable the study of being human, and this fact is not taken for granted by African legal theory.

Murungi (2013) argues that, among his peers, only Hegel understood this characteristic of

legal theory. Similarly, contemporary legal theorists have also failed to appreciate that the knowledge of law is imbricated in the knowledge of what it means to be and to live a good and virtuous life as a human. This is also an inadequacy of contemporary legal education. The Socratic art of self-examination, which is fundamental to living a good life, is absent from the legal curriculum. Law schools are merely 'trade schools' (*ibid*:33) where students learn or are taught merely technical skills. The curriculum neglects imparting the skills of self-examination that are necessary to living a good life. Law is studied in the absence of morality, ethics and the humanities as a whole. African legal theory is an attempt to transform the study of law into a humanistic study, the study of 'the human and the human good' (*ibid*).

Hegel appreciated the relationship between law and human ontology by famously and prejudicially suggesting that Africans lack the capacity for legal consciousness because of their lack of human consciousness. Murungi's dispute with Hegel is actually about this mistaken understanding of human ontology, it is not about what the study of legal theory should be. African legal theory does not suffer from this erroneous and narrow definition of being human. African legal theory 'does not exclude other human beings from the community of human beings' (*ibid*:35). Murungi here recognises the danger of essentialism, which has had the effect of excluding many individuals, particularly Africans from being recognised as human. For Africans, there is no hierarchy between the African human and the non-African human. Being human as understood by Africans means coexisting with all human beings (Murungi, 2004:522).

African legal theory is inherently dialogical. It appreciates that the openness intrinsic to processes of human being and dwelling are dependent on a range of opportunities for dialogues with other humans (*ibid*:525). Dialogues are necessary to promote social cohesion, which is another key ingredient of African legal theory. All laws, legal concepts, legal and political institutions must be designed to promote social cohesion. A society without cohesion is simply unjust. Injustice is defined as '…the negation of the personal responsibility, the responsibility to self, which, in essence, is the responsibility to be a social being' (Onazi, 2014c:166). Although social cohesion is central to African legal thought, this should not mean that it is unsympathetic towards individuality or individual rights (important as these may be), even though it does not prioritise it.

In the following, I relate Murungi's African legal theory – for whom the full implication of being human is its constitutive element – to previous arguments about citizenship, particularly the effect it has on the definition set out in my introduction. To recall, citizenship was described as an ethical status derived from state membership, an ethical status that seeks to nurture the moral orientation or identification of one citizen to another. It is important to note the distinctiveness of this concept of citizenship, because it is not proposed without historical and intellectual precedent. The proposed concept of citizenship can indeed be traced to Aristotle's distinctively ethical notion of politics, a notion which is crucial to the formation of virtue and good character. The ultimate end of politics, as such, is the realisation of the good

life, which is irreducible from how to be good to others. Citizens need to depend on politics, not only to develop the capacity to deliberate, but also to determine right from wrong.

Although Aristotle's insights open up the possibility of thinking of citizenship in ethical and moral terms, he seems to have given politics too much of a constitutive role in cultivating values. Aristotle leaves no role for interactions outside the public sphere, which are equally, if not more, important than those inside the public sphere for cultivating values necessary for the moral orientation of one citizen to another. Once the emphasis on politics is stripped way (to show a more balanced appreciation of the role of the public and private spheres in cultivating ethical and moral values), a citizen can be appreciated not just as a political being, but also as a human being coexisting with other human beings. Nevertheless, the problem today is not only the failure of the Aristotelian notion of politics to grasp the ethical and moral significance of non-political walks of life, but also that contemporary notions of politics simply do not have such ethical and moral tools for cultivating ethical and moral values.

A balanced understanding of the public and private spheres in cultivating ethical and moral values is not the only important attribute of a concept of citizenship inspired by African legal theory. Whereas citizenship traditionally focuses on vertical obligations, African legal theory seeks to ground horizontal obligations between each human. Being human becomes the constitutive element of citizenship and the values derived from it. Neither legally or politically defined rights nor civic responsibilities become the basis for the interaction between citizens or even what citizenship means. Indeed, compared with traditional nation-state models, this account of citizenship is more likely to appreciate the obligations that citizens owe to non-citizens. Indeed, this account dissolves citizenship as the basis of interaction between all humans, not just co-citizens.

A further implication of the above is that citizens do not need to place their rights at a threshold above other humans. For reasons outlined earlier through the work of Simone Weil, rights cannot successfully cultivate or sustain values intrinsic to the African moral framework required for horizontal obligations. This is not to suggest that an African legal theory of citizenship is hostile to rights. Rather, it is to suggest that rights would attract better support if they are anchored in a framework of mutual identification between citizens. This framework of rights would not encourage the pursuit claims and counter-claims, but rather facilitate the mutual identification between one citizen and another. The same principle can be extended to civic responsibilities, which are also primarily vertically defined. Responsibilities, after all, primarily generate vertical obligations, even though they may sometimes lead to horizontal obligations among citizens. Being human in relation to others, however, implies ethical and moral responsibilities between all humans, responsibilities that are uncharacteristic of traditional citizenship models. Responsibilities, then, should not depend on anything, including citizenship itself, but only on the fact of being human.

Once being human becomes the constitutive element of citizenship, the citizen is grounded

in an ethical and moral framework of values that is required of any process of mutual identification. Being human, particularly in relation to others, not only implies horizontal obligations but also the disposition or moral comportment necessary for human being and dwelling. Citizenship makes no sense outside the ethical and moral habits that mutual identification requires of it. Citizenship, for example, cannot be appreciated outside face-to-face proximate ethical and moral exchanges between all human beings, something which can be elaborated on through Enrique Dussell's (1999) concept of praxis. Praxis is a type of ethical and moral literacy developed or nurtured by acts such as helping, caring, sharing and other daily exchanges between human beings. Praxis is the essence of community, the essence of '…being together with others' (*ibid*:7). Praxis is about how the presence of one human being is experienced by another. It is about how people encounter and deal with each other daily through various acts and relationships. Praxis is about the face-to-face acts and relationships that '…constitute the other as one's neighbour' (*ibid:*9).

Although as mentioned in the preceding paragraph that citizenship in terms of being human depends on face-to-face or proximate exchanges, this does not mean it excludes interactions with human beings at a distance. Thus, being human in terms of citizenship has a cosmopolitan and global dimension that requires Africans to extend their obligations beyond their proximate concerns, surroundings and interests. If being human is appreciated as the constitutive element of citizenship, it is not difficult to appreciate that the obligations that accompany it are not obstructed by territorial, cultural, ethnic, religious and other boundaries. Some readers may object to a reliance on the concept of cosmopolitanism to describe African ethical and moral values. They may validly ask: How can African ethical and moral values be communitarian and cosmopolitan at the same time? This is perhaps another reason why essentialist approaches to African values and identity or to the question of what it means to be human should be avoided altogether. Apart from the difficulty of establishing the uniqueness of the African values and identity independent from human values and identity, essentialist approaches may further entrench cultural, racial, gendered, historical and other stereotypical views about Africans or between Africans.

Despite this, the cosmopolitan nature of African ethical and moral values is not well recognised in the literature on African studies or cosmopolitanism, but there are two substantial examples worth exploring in some detail. Responding to colonial-inspired narratives and depictions of Africans as tribal, stagnant and unchanging peoples, historian Trevor Getz paints an alternative picture of the 175-year period before the European colonisation of Africa. According to Getz, several pre-colonial African societies were in different ways cosmopolitan (Getz, 2013:2–20). In various ways, these African societies, 'pursued lives, constructed social settings, forged trading links, and imagined worlds that were sophisticated, flexible, and well adapted to the increasingly global and fast-paced interactions of this period' (*ibid*: xiv). Most of these societies were internally democratic and decentralised, evidenced by a great diversity of individual life experiences. They also habitually accommodated immigrants either through

marriage, market integration or the acquisition of property. Africans were cosmopolitan in two main ways. First, Africans '…were connected to each other and to other parts of the world by trade, the exchanges of ideas, and the migration of peoples' (*ibid*), especially through the Atlantic, the Mediterranean, the Red Sea and the Indian Ocean trading networks. Second, Africans were cosmopolitan in the sense that their '…societies were flexible and complex enough to deal with the influx of new ideas and movement of peoples that these [trading] networks necessitated' (*ibid*). Although Getz recognises that not all African societies could be described as cosmopolitan, his point is that, on the whole, they were not as rigid, closed and homogeneous as the colonial-inspired historical narratives of the continent have suggested.

Achille Mbembe's seminal essay *Afropolitanism* can be used to carry this alternative reading of African history forward and, among many other things, demonstrate that the African '…way of belonging to the world, of being in the world and inhabiting it, has always been marked by, if not cultural mixing, then at least the interweaving of worlds…' (Mbembe, 2007:27). Pre-colonial African history is full of examples of complex population movements to, from or within Africa. It has been a history of 'dispersion' and 'immersion'. Its pre-colonial modernity '…is a history of colliding cultures, caught in the maelstrom of war, invasion, migration, intermarriage, a history of various religions we [as Africans] make our own, of techniques we exchange, and goods we trade' (*ibid*). Mbembe argues that the aesthetic and political 'creativity' necessary to address many contemporary African problems (such as the indigene and settler dichotomy), depends on an understanding of this complex and diverse history of Africa in ways that are impossible through the dominant politico-intellectual paradigms – that is, anti-colonial nationalism, Marxism and pan-Africanism – that have shaped African discourse. Advocates of 'autochthony' or 'custom', whom Mbembe likens to 'fundamentalists', are ignorant of Africa's rich and complex history, particularly the fact that no contemporary African tradition (including Christianity and Islam) has survived 'miscegenation and vernacularisation' (*ibid*). Taking up the challenge of the lack of a politico-intellectual paradigm capable of capturing the sophisticated nature of African history and identity, Mbembe articulates, in a rather complex formulation, the concept of Afropolitanism as a response. Afropolitanism is the

> awareness of the interweaving of the here and there, the presence of the elsewhere in the here and vice versa, the relativisation of primary roots and memberships and the way of embracing, with full knowledge of the facts, strangeness, foreignness and remoteness, the ability to recognise one's face in that of a foreigner and make the most of the traces of remoteness in closeness, to domesticate the unfamiliar, to work with what seem to be opposites... (*ibid*:28).

Afropolitanism is an attempt to capture the lives of Africans who have either voluntarily or involuntarily negotiated all different boundaries, without losing the identity of their places of

origin. Afropolitanism is the cultural, historical, political and aesthetic sensitivity necessary for the African to 'be' or to 'inhabit' the world, a world regardless of national, racial and other boundaries. Afropolitanism, from the standpoint of the present article, may offer a fresh perspective on what African citizenship should mean, especially with the attention it draws to the interlocking nature of African identity itself, which cannot be appreciated without the 'paradigm of itinerancy, mobility and displacement' (*ibid*:27). Afropolitanism can indeed be a particularly helpful way of understanding a notion of citizenship based on an African identity that transcends tribal, ethnic, racial, religious and national identity. Afropolitanism is a particularly useful way of understanding how to establish horizontal ethical and moral obligations, not only to those in close proximity, but also to those at a distance, given that it reminds us that Africans have always had the ability to embrace '…strangeness, foreignness and remoteness', to recognise their faces '…in that of a foreigner' and to domesticate '… the unfamiliar' (*ibid*:28). Indeed, the argument in the present article has been that Africans are more likely to develop openness to others (regardless of whether they are citizens or non-citizens) through a notion of citizenship that has the human being as its core value than through the dominant nation-state models of citizenship that emphasise vertical legal and political rights and responsibilities.

It is not an oxymoron or a contradiction in terms to suggest, in the light of the argument above, that African ethical and moral values are both communitarian and cosmopolitan. Indeed, I have argued elsewhere, particularly in relation to the concept of *ubuntu* (a species of African moral values) that

…what gives it the moral edge and distinguishes it from other communitarian discourses is the cosmopolitan ethic it implies, one that places humanity at the centre of all obligations. The community it calls us to see is the human community; it is not one based on territory, culture or religion (Onazi, 2013:42).

Apart from the emphasis on human community, a plausible argument is that the ideal of cosmopolitan or global citizenship is itself only possible through the richness, ethical and moral quality of the values of a particular community, something which is ultimately achieved, as I have also argued this article, by a concept of law that is itself reflective of those values. It is not implausible to argue that a citizen's obligation to strangers depends, more often than not, on the inclusive nature or moral and ethical quality of the values of a person's local or political community. For example, a Scottish or Nigerian citizen is more likely to assist strangers, especially those at a distance, if this is a definite attribute of values espoused by the Scottish or Nigerian political community. Citizenship in terms of being human goes much further than this by going below the level of the state or political community to encourage a kind of citizenship that is contingent on the ethical and moral values at the micro level of society that can transcend tribal, ethnic, religious or other group values and identities.

In other words, being human in terms of citizenship requires Africans to search within the traditions and values of their various local communities, so as to cultivate predispositions that will enable them to treat all humans as they would treat their co-citizens.

Conclusion

It has been argued that the imprecise nature of obligations that citizens owe to each other is partly responsible for the African citizenship question. Thus, a clearer definition of horizontal citizenship obligations, particularly in African states typically made up of strange bedfellows, must be part of a more comprehensive reform or decolonisation process in relation to the broader question of integration. Although substantial change depends on the broader processes of constitutional reform, I have argued that real change also depends on a proper understanding of the requirements of citizenship, particularly a more balanced and integrated understanding of vertical and horizontal obligations. For Africans, this entails not only knowledge of the vertical obligations that citizenship requires of them, but also knowledge of the type of horizontal obligations that they require of citizenship, particularly those that capture the core of what it means to ethically and morally live a good life in community with others.

References

Aristotle (2009), *Nicomachean ethics* (trans: Ross, David), Oxford University Press. Oxford.

Balibar, Etienne (1998), "Propositions of citizenship", *Ethics*, 98(4), 723-730.

Bankowski, Zenon (2007), "Bringing the outside in: the ethical life of legal institutions", *in* Gitzbert-Studnicki Tomasz and Stemach Jerzy (orgs), *Law and legal cultures in the 21st century: unity and diversity*, Poland: Wolters Kluwer, 193-217.

Baubock, Rainer (1994), *Transnational citizenship: membership and rights in international migration*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Cornell, Drucilla and Van Marle, Karin (2005), "Exploring 'ubuntu': tentative reflections". *African Human Rights Law Journal*, 5, 195-219.

Delanty, Gerard (1997), "Models of Citizenship: defining European identity and citizenship", *Citizenship studies*, 1(3), 285-303.

Dussell, Enrique (1999), *Ethics and community* (trans: Barr, Robert). New York: Orbis Books.

Diwan, Dina (2005), "Human rights and citizenship: an unjustified conflation?" *Journal of Philosophy of Education*, 39(1), 38-50.

Getz, Trevor (2013) *Cosmopolitan Africa: c.1700-1875*. Oxford: Oxford University Press.

Ghai, Yash (2000), "Universalism and relativism: human rights as a framework of negotiating interethnic claims", *Cardozo Law Review*, 21(4), 1095.

Kymlicka, Will (1995), *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will and Norman, Wayne (1994), "Return of the Citizen: a survey of recent work on citizenship theory", *Ethics,* 104, 352-381.

Marshall, Thomas (1950), *Citizenship and social class,* Cambridge: Cambridge University Press.

Mamdani, Mahmood (1996), *Citizens and subjects: contemporary African and the legacy of late colonialism,* Princeton: Princeton University Press.

Mamdani, Mahmood (2012), *Define and rule: native as political identity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Manby, Bronwem (2009), *Struggles for citizenship in Africa*, London/New York: Zed Books.

Mbembe, Achille (2007), "Afropolitanism" (trans: Chauvet, Laurent), *in* Johannesburg Art Gallery, *Africa Remix: contemporary art of continent*, South Africa: Jacana Media (Pty) Limited, 26-29.

Metz, Thaddeus (2012), "African conceptions of human dignity: vitality and community as the grounds of human rights", *Human Rights Review*, 13, 19-37.

Metz, Thaddeus (2014), "African values, human rights and group rights: a philosophical foundation for the Banjul charter", *in* Onazi Oche (org.), *African legal theory and contemporary problems: critical essays*, Dordrecht: Springer, 131-151.

Murungi, John (2004), "The question of African jurisprudence: some hermeneutic reflections", *in* Wiredu, Kwasi (org) *A companion of African philosophy*, London, Blackwell, 396-403.

Murungi, John (2013), *An introduction to African legal philosophy*, Lantham: Lexicon Books.

Onazi, Oche (2013), *Human rights from community: a rights-based approach to development,* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Onazi, Oche (org.) (2014a), *African legal theory and contemporary problems: critical essays*, Dordrecht: Springer.

Onazi, Oche (2014b), "Introduction", *in* Onazi, Oche (org.) *African legal theory and contemporary problems: critical essays*, Dordrecht: Springer, 1-13.

Onazi, Oche (2014c), "Before rights and responsibilities: an African ethos of citizenship", in Onazi, Oche (org.), *African legal theory and contemporary problems: critical essays,* Dordrecht: Springer, 153-172.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), *Towards a New Legal Commonsense: Law, Globalisation and Emancipation,* London: Butterworths LexisNexis.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies Knowledge" *Review* XXX: 1, 45.

Vincent, Andrew (2010), *The politics of human rights*, Oxford: Oxford University Press.

Walzer, Michael (1989), "Citizenship", *in* Ball, Terence, Farr, James and Hanson, Russell, *Political innovation and conceptual change,* New York/Cambridge: Cambridge University Press, 211-219.

Weil, Simone (2005), "Human personality", *in* Miles, Sian (org.) Simone Weil: an anthology, London: Penguin Books, 69-98.

Yeatman, Anna (2007) "The subject of citizenship", *Citizenship studies*, 1, 105-115.

Para além dos lugares-comuns no ambiente e no Direito do Ambiente: revelações das paisagens vivenciadas e sentidas para uma visão integrada da justiça socioambiental

Luciano J. Alvarenga[1]

Resumo

Este ensaio objetiva oferecer elementos teóricos interdisciplinares para a afirmação experiencial do direito à fruição das paisagens, no quadro conceitual do direito fundamental ao ambiente ecologicamente equilibrado. Como marco teórico, parte-se da caracterização da crise socioecológica empreendida por Augustin Berque, que realça a circunstância de que o paradigma de desenvolvimento em curso tende a ser ecologicamente inviável, socialmente iníquo e esteticamente insuportável. Dessa perspectiva, em que aspectos ecológicos (respeito aos ecossistemas), sociais (justiça social) e estéticos (possibilidade de fruição das paisagens) são vistos como entrecruzados e interdependentes, procura-se lançar um olhar compreensivo para as condições de realizabilidade da dignidade humana e da justiça socioambiental.

Palavras-chave: Justiça Socioambiental; Direito do Ambiente; Paisagem.

Abstract

The present essay aims at offering interdisciplinary theoretical elements for the practical affirmation of the right to landscape enjoyment, in the conceptual picture of the fundamental right to an ecologically balanced environment. As a theoretical milestone, one ranges from the characterization of the socio-ecological crisis undertaken by Augustin Berque. This concept emphasizes the circumstance that the in-progress paradigm of development tends to be ecologically infeasible, socially iniquitous and aesthetically unbearable. Ranging from this perspective, in which ecological aspects (respect for ecosystems), social aspects (social justice) and esthetical aspects (possibility of landscape enjoyment) are seen as intertwined and interdependent, one attempts to cast a comprehensive look upon the conditions for the enforcement of human dignity an environmental justice.

Keywords: Environmental Justice; Environmental Law; Landscape.

1 Graduado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); Mestre em Ciências Naturais pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop); Especialista em Ambiente, Sustentabilidade e Educação pela Universidade de Évora. Professor de Direito Ambiental; Pesquisador colaborador da Sociedade de Ética Ambiental (SEA, Portugal).

> Um homem se propõe a tarefa de desenhar o mundo. Ao longo dos anos, povoa um espaço com imagens de províncias, de reinos, de montanhas, de baías, de naus, de ilhas, de peixes, de moradas, de instrumentos, de astros, de cavalos e de pessoas. Pouco antes de morrer, descobre que esse paciente labirinto de linhas traça a imagem de seu rosto (Borges, 2008).

1. Introdução

Há uma definição que associa o conceito de "paisagem" ao surgimento da ideia de "perspectiva": "ponto de vista único; cena em que os vários planos, do mais perto ao mais afastado, se escalonam segundo uma proporção calculada; repartição e medida das distâncias entre os objectos representados" (Cauquelin, 2013:21). Esse paralelo contrapontístico entre os dois termos é útil não apenas para compreender a origem histórica, no âmbito ocidental, da noção de paisagem, senão também para lançar um olhar crítico sobre as premissas epistemológicas que têm vindo a informar a perspectiva jurídica do ambiente e da paisagem na contemporaneidade.

Se uma perspectiva encerra, como dito, um "ponto de vista", uma cena visualizada a partir de determinado plano, a perspectiva dominante relativa ao ambiente, à paisagem e aos direitos que lhes são correlativos parece ser a da "vista do alto", transpondo uma expressão pela qual Besse (2013:49) problematiza a forma científica moderna de ver o mundo. Com um olhar verticalmente distanciado, o direito do/ao ambiente, seja como campo do conhecimento ou como garantia social, é convencionalmente representado como uma categoria de amplitude global ou, por assim dizer, "transindividual". Enfatiza-se nessa abordagem a fundamentalidade jurídica e a universalidade social das prerrogativas concernentes a um ambiente ecologicamente equilibrado e propício à realizabilidade da dignidade humana.

Os mesmos teóricos que veem ambientes, paisagens e direitos correspondentes a partir dessa perspectiva "do alto", topologicamente distanciada e não raramente autoritária, típica do Estado ou das grandes forças do mercado, caracterizam a crise socioambiental, em seus diferentes efeitos concretos (mudanças climáticas, contaminação de águas, solo e ar, perda da biodiversidade, etc.), como um processo universal, que afeta a todos de modo homogêneo, indiscriminadamente. Apontam o desperdício de matéria e energia como o cerne da problemática ambiental, pelo que tendem a contrapô-la, tão-somente, com ações destinadas a promover ganhos de eficiência produtiva. Trata-se do discurso da "modernização ecológica", na linha de uma "economia de fronteira" reinventada (Colby, 1991), que atribui às dinâmicas de mercado, por si sós, a resolubilidade da degradação de ambientes, mediante o desenvolvimento e emprego sistemáticos de novas tecnologias, ditas "limpas". Deixa-se de questionar, contudo, a "presença de uma lógica política a orientar a distribuição desigual dos danos ambientais" (Acselrad, 2004:23).

Como corolário, constrói-se um discurso em que o patrimônio ambiental-cultural é quase sempre reduzido à sua dimensão material (ambientes como meros depósitos de "recursos"). Nessa concepção, as estratégias e ações de proteção ambiental limitam-se à salvaguarda de componentes físicos ou ecológico-funcionais dos sítios, entendidos como realidades exteriores aos sujeitos.[2] Predominantemente, essa tem sido a visão conformativa da interpretação de preceitos jurídicos atinentes à tutela do ambiente, inclusivamente no Brasil.

Todavia, essa abordagem, a que Bullard (1996) chama de "proteção ambiental gerencial", tem sido incongruente à face de conflitos sociais e epistêmicos que derivam das diferentes formas de significação e aproveitamento dos bens ambientais. A contradição epistemológica de tal abordagem fica patente ante a constatação de que "o ambiente naturalístico e a sua tutela se confrontam, por vezes, frontalmente com o elemento estético-cultural-existencial constituído pela paisagem" (Antunes, 2008:95). Refira-se como exemplificativa a situação paradoxal de comunidades tradicionais, representantes vivas de modos ecologicamente não agressivos de ver, sentir e agir no mundo, que não raramente se veem removidas de seus lugares, compartilhados há gerações, em nome da instituição de "áreas protegidas" (teoricamente concebidas justamente para afirmar, no plano experiencial, as condições de fruição do ambiente e da paisagem) intolerantes à presença de tais comunidades (Silveira, 2009; Zhouri, 2011; Anaya e Barbosa, 2014).

Recorrentemente, são negligenciados ou deliberadamente excluídos dos debates respeitantes a ambientes e paisagens os laços de pertencimento e as interações cognitivo-experienciais entre pessoas e lugares. Sobremaneira em sítios ocupados por grupos vulnerabilizados, a imposição de padrões exógenos de desenvolvimento (ou mesmo de "proteção" ambiental, cf. *supra*), de modos e ritmos de pensar e viver estranhos à ecologia, história, cultura e aos ritmos dos lugares, tem vindo a destruir formas tradicionais de representação, de vivência das paisagens e de construção de identidades sociais (Alves, 2001).

Nessa mundivisão, de matriz epistemológica *Norte*, procede-se sistematicamente a uma objetivação do mundo, em que pessoas são reduzidas a individualidades corpóreas e ambientes a espaços livremente apropriáveis, manipuláveis e disponíveis segundo os interesses dos agentes de mercado (Berque, 2010). Tal perspectiva reduz territórios a espaços neutros, nos quais os sujeitos são percebidos como removíveis e intercambiáveis. Uma concepção, entretanto, que não se justifica sob os enfoques ético (pelas desigualdades sociais crescentes que tem vindo a acarretar), ecológico (devido à progressiva dilapidação de sistemas naturais) e estético (considerando-se a destruição das paisagens e, consequentemente, a perda da possibilidade de sua fruição social).

À face desse contexto, apresentam-se as primeiras linhas de uma investigação que objetiva problematizar algumas concepções convencionadas no âmbito do Direito do

2 A frase "*La naturaleza está fuera de nosotros*", apresentada ironicamente por Galeano (2003:20), em alusão à concepção em comento, sintetiza esta abordagem, que coloca natureza, ambientes e paisagens como categorias exteriores à face do sujeito que as observa.

Ambiente, a partir da seguinte questão-chave: considerando-se as necessidades humanas como fundamentos das garantias jurídicas (Gustin, 1999), que aspectos da realidade e da experiência humana deverão compor os conteúdos dos direitos ao ambiente e à paisagem? A partir de um enfoque teórico-metodológico inspirado em Berque (2010, 2011, 2012), em que elementos ecológicos, éticos e fenomenológicos são encarados como indissociáveis, entrecruzados e interdependentes, lança-se um olhar crítico-construtivo sobre as condições de realizabilidade da dignidade humana e da justiça socioambiental, a partir da afirmação teórica e concreta do direito à paisagem.

2. Paisagens do Direito do Ambiente

2.1. O lugar e a perspectiva da proteção ecológica

A Constituição Brasileira, de 1988, declara que todos têm direito a um ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum e essencial à sadia qualidade de vida.[3] A Constituição Portuguesa, promulgada doze anos antes, estabelece que todos têm direito a um ambiente de vida humano, sadio e ecologicamente equilibrado, assim como o dever de o defender.[4] Tradicionalmente, as noções de "qualidade de vida" e "saúde" têm sido associadas ao conteúdo do direito ambiental. É assente na literatura jurídica que o Estado há de fixar normas para garantir o equilíbrio ecológico, essencial para que as pessoas fruam de um estado de bem-estar e equidade (Machado, 2009:59). Paralelamente, desenvolve-se a concepção do ambiente, com os valores que lhe são correlativos (ecológico, histórico-cultural, estético, etc.), como um "patrimônio" (Ost, 1995:351 ss.), isto é, herança das gerações passadas, conjunto de recursos das presentes e "garantia comum das gerações futuras, em relação às quais contraímos a dívida de transmissão". Com efeito, os povos são herdeiros, mais do que de espaços territoriais, de autênticas "paisagens e ecologias", e todos os atores sociais, desde os mais altos escalões do poder até o mais simples cidadão, são permanentemente responsáveis por uma utilização não predatória da herança única que é a paisagem terrestre (Ab'Sáber, 2003:10).

As indicações deontológicas *supra*, referidas em tom meramente exemplificativo, trazem nas entrelinhas a compreensão de que, no estágio atual do conhecimento, encontram-se bem estabelecidos no plano teórico o aspecto ecológico-funcional do ambiente e, em correlação, o dever de o salvaguardar para as gerações presentes e futuras. Um dever que, na contemporaneidade, tende a um desdobramento evolutivo, em face da gravidade da crise socioecológica: mais do que conservar, será preciso recuperar, reinstaurar as condições propícias à reprodução da vida em ambientes degradados pelo homem. Tratar-se-á, nesse projeto, de "renaturalizá-los", de devolver às paisagens danificadas, como apregoa Serrão (2013:24),

3 Cf. art. 225, *caput*.
4 Cf. art. 66º, item 1.

> a capacidade de se desenvolverem novamente por si, retomando os processos de crescimento e de auto-regeneração imanentes de que foram privadas. Restituir a liberdade à natureza, i.e., o equilíbrio e a espontaneidade, exige uma forma de colaboração: para se auto-regenerar, a natureza precisa do homem. A intervenção humana volta a ser requerida, desta vez, para restabelecer, por uma acção, digamos, terapêutica, aquilo que a natureza e as suas paisagens, encontrando-se doentes em consequência da acção nefasta, já não podem fazer por si.

Nesse discurso, edificado sobre a plataforma conceptual da Ética da Paisagem (*Ethics of Landscape*), encontram-se argumentos consistentes para "voltar a estabelecer limites à acção do Homem sobre a Terra", dado que "a biosfera tem capacidades de auto-regulação limitadas, que devemos gerir, o que implica, nomeadamente, o dever de respeitar os ecossistemas locais e de os reinstaurar aí onde foram destruídos" (Berque, 2011:196).

Os aludidos limites reportam a padrões apriorísticos (ontológicos) de organização da vida que devem ser tomados como critérios de justeza e adequabilidade das ações humanas sobre a Terra (Alvarenga, 2013:59 ss.). Trata-se de uma perspectiva que encontra ressonância na ética do cuidado e da reverência pela vida (Schweitzer, 1931; Boff, 2009).

2.2. A perspectiva e os lugares da in/justiça socioambiental

Textos normativos declaram o ambiente saudável e propício a uma vida humanamente dignificante como direito de todos; "transindividual", dir-se-á. Entretanto, no nível das relações sociais, nem todos acedem às mesmas condições de fruição desse direito, pois são sensivelmente desiguais os modos e intensidades pelos quais diferentes grupos sociais, desde os seus distintos lugares e perspectivas do mundo, têm vindo a experienciar a crise socioambiental. O ambiente e os "recursos naturais" apresentam-se, não raramente, como motivos de "disputas e conflitos pela profunda desigualdade na forma como os problemas ambientais, da escala local à global, afetam diferentes grupos humanos e áreas geográficas, bem como as outras formas de vida" (Fernandes e Barca, 2012:5). De fato, formas de iniquidade socioambiental, que afetam sobremaneira coletividades politicamente vulneráveis (pobres, afrodescendentes, indígenas, camponeses, etc.), aparecem associadas à deterioração de sítios, entre elas: distribuição geograficamente discriminatória de riscos e danos ambientais; desconsideração de saberes, modos e ritmos de vida tradicionais; quebra das relações afetivas entre comunidades e sítios (Martínez Alier, 2009).

Identifica-se nesse cenário problemático um processo de *injustiça socioambiental*, em que sociedades desiguais sob os enfoques econômico, político, étnico, racial ou cultural destinam a maior carga dos impactos ambientais negativos do desenvolvimento, não por mero acaso, a camadas sociais de baixa renda, grupos raciais discriminados, comunidades tradicionais, bairros operários, entre outras populações e áreas marginalizadas e vulneráveis (Acselrad *et*

al., 2009:41).

2.3. Razão proléptica e injustiça socioambiental

São socialmente diferentes e conflitantes os olhares, vivências e formas de aproveitamento do patrimônio ambiental-cultural. Na arena político-jurídica de construção das decisões atinentes à gestão e ao uso dos bens que o compõem, não raramente vêm à tona conflitos de cariz epistemológico, isto é, entre diferentes visões de mundo, manifestas por atores e grupos sociais diversos, acerca do modo como devem ser utilizados tais bens. A proteção de uma comunidade tradicional ou sua deslocação forçada para a construção de um complexo de produção de energia hidroelétrica? A preservação *in situ* de um sítio arqueológico, notável por sua referência à memória de uma comunidade, ou sua retirada para dar lugar a um parque industrial? O estímulo à agricultura artesanal, assente no tempo e na dinâmica naturais dos ecossistemas, ou ao *agrobusiness*, para atender as crescentes demandas do mercado?

Nesse debate, nota-se a dominância *a priori* de uma mundivisão, originariamente "eurocêntrica" (Dussel, 1993), que apela à "lei do lucro", à lógica do progresso contínuo e à autoridade da tecnociência para deslegitimar antecipadamente quaisquer objeções opositivas que provenham de modos alternativos de pensar, sentir, fazer e viver. Na arena de conflitos socioambientais, o cientificismo e tecnicismo, típicos de uma "razão proléptica" (Santos, 2002), têm imposto aos diversos grupos sociais e a seus lugares

> um significado único de "meio ambiente" — aquele requerido para a realização dos negócios. Vigora, assim, a perspectiva de sustentar um modelo de crescimento fundado na distribuição desigual dos ganhos econômicos, mas também dos danos ambientais e sociais. Sob esse aspecto, a problemática ambiental está longe de ser aquela que uniria todos os atores sociais em torno de um objetivo comum, uma vez que reserva a determinados grupos o papel de receptáculo dos rejeitos produzidos por atividades que destinam aos grupos hegemônicos os proveitos do desenvolvimento (Acselrad *et al.*, 2012:176).

Assim, ambientes têm sido reduzidos às suas funcionalidades técnico-econômicas, no interesse da contínua reprodução do capital (Acselrad, 2004), sendo-lhes negadas outras valorações, significações e funcionalidades (ecológicas, estéticas, culturais, vivenciais, etc.). Essa racionalidade, que opera em favor das forças do mercado, ensurdece-se perante outras perspectivas do mundo, tornando-se ignorante à face do caráter profundo e multidimensional das relações entre sujeitos e ambientes/paisagens.

Predomina, assim, a concepção de um mundo abstraído das subjetividades, constituído por objetos quantificáveis, manipuláveis, intercambiáveis, dispostos num espaço homogêneo e indiferenciado, onde lugares são neutros, subordinados a um pensamento monocultural

(Pádua, 2004; Berque, 2011) e destinados a reproduzir a lógica da colonização, que, como lembra o poeta, "não morreu com as independências" (Couto, 2005:11).

3. A perspectiva de uma razão jurídica sensível

O tratamento da temática socioecológica deve embasar-se numa justiça cognitiva, assente no respeito à autonomia de individualidades e coletividades, e numa democracia epistemológica, em que haja a participação e a escuta das diferentes formas de pensar, sentir e vivenciar o mundo.

Assim, em contraponto à mundivisão referida *supra*, que reduz ambientes e pessoas aos seus aspectos objetivos quantificáveis, é preciso reconhecer que uma dimensão fundamental da dignidade humana, nos planos factual e jurídico, concerne à possibilidade que as pessoas têm de, em interação com os (seus) lugares, aos quais elas se ligam por laços "topofílicos" (Tuan, 1980), elaborarem e vivenciarem a experiência estética, afetiva e fruitiva (*ius fruendi*) da paisagem. Isso pressupõe visualizar ambientes como "paisagens", isto é, compreendê-los, para além de seus atributos ecológicos e histórico-culturais materiais, como espaços de *imersão vivencial humana*, onde atores e grupos sociais desenvolvem uma

> pluralidade de formas de organização da vida material, do trabalho e das relações sociais em estreita ligação com "o que está à volta", aprendendo a conhecer, a representar e a apropriar-se desse ambiente. Nesta perspetiva, o ambiente como "lugar" deve-se entender como um espaço depositário de memórias individuais e coletivas, às quais se está ligado não só por necessidade ou utilidade. É um espaço "apropriado" mais do que privatizado, no qual as regras de uso incorporam de forma natural um sentido do limite, que resulta da consciência e da valorização da interdependência entre o ser humano e o seu ambiente (Allegretti *et al*., 2013:5).

Daí a relevância da noção de "paisagem", que corresponde a uma propriedade emergente das interações homem-natureza; à "resultante, em constante transformação, das práticas e usos sociais de uma região determinada" (Ost, 1995:301). A paisagem designa, com efeito, uma experiência derivante da interação de espaços ou bens, *a parte objecti*, e visões-de-mundo, formas de expressão, rítmicas e modos de criar, fazer e viver, *a parte subjecti*, que atores e grupos sociais constroem na relação com (seus) lugares no mundo (Serrão, 2004). Ela denota uma dimensão socioespacial, uma "geograficidade" (Dardel, 2011) inerente à formação da identidade social e à *existência* das pessoas, pelo que não se reduz a uma realidade exterior, objetal, independente dos sujeitos (Abalos, 2004). Consiste, sim, numa referência simultânea ao *Ser* da natureza e ao modo como subjetividades e coletividades a experienciam. Implica, por isso, um "estar-em-ela"; é sempre a experiência de uma vivência nela (Serrão, 2004). A

paisagem, dirá Ingold (2000:207), não é uma realidade objetiva sobre a qual se possa lançar um olhar; ela é, mais apropriadamente, o mundo no interior do qual as invidualidades se situam. Para além de um objeto, ela é a "pátria dos nossos pensamentos". Uma paisagem só existe na medida em que sujeitos a percebem e a veem, pensando-a e sentindo-a (Antunes, 2008:98 ss.). O que a distingue do "ambiente", como categoria ecológico-funcional, é a sua copertença ao mundo da cultura. Para além de seus aspectos tangíveis, a paisagem inscreve-se no *verstehen*; "pertence à esfera da percepção humana e da elaboração conceptual e cultural. Sem identidade e percepção cultural da população situada (no lugar) não há paisagem mas apenas ambiente" (Antunes, 2008:105). A paisagem remete, necessariamente, a um *híbrido* natureza-cultura (Latour, 1994; Silveira, 2009).

Por isso, o Direito, ao se colocar como protetor da paisagem, deve tomar a palavra "existência" (e, via de consequência, a noção jurídica de "existência digna") numa acepção mais ampla, reconhecendo que o ser das pessoas (titulares do direito ao ambiente/paisagem) projeta-se *para além* delas mesmas. Neste sentido, Berque (2010) chama a atenção para o fato de que, em verdade, o "existir" é essencialmente relacional e, por pressuposto, transcende pessoas e coisas em suas individualidades corpóreas. O lugar participa do ser, tanto quanto, reciprocamente, o ser participa do lugar, imbricação que se faz reconhecer no provérbio francês *partir, c'est mourir un peu*: "uma parte do nosso ser é arrancada quando deixamos um lugar ao qual estamos muito ligados" (Berque, 2010:18).

Cabe enfatizar, neste caminhar, que as paisagens, ao exprimirem a diversidade do patrimônio natural-cultural, têm grande valor na formação da identidade de pessoas e coletividades (Monediaire, 2010). De uma perspectiva atenta às especificidades das relações pessoas-lugares, e assente na indissociabilidade entre natureza e cultura, a concreção do direito ao ambiente-paisagem requer uma visão que integre aspectos objetivos e vivenciais dos sítios (Nardy, 2003). Assume-se a premissa do ambiente/paisagem como "conjunto de bens naturais e culturais relevantes para a qualidade de vida *ecológica* e *existencial* [vivencial] da pessoa humana" (Antunes, 2008:83), exprimindo a inter-relação de aspectos *a parte objecti* e *a parte subjecti*, referida *supra*.

Como corolário, e dado o cariz fundamental do direito ao ambiente, far-se-á pertinente aproximar o dano ecológico do dano existencial, pois "a destruição dos bens ambientais e paisagísticos implicará tantas vezes uma sensação de *desrealização*, de perda de identidade, de anemia estético-emocional", como observa Antunes (2008: 89), autor que lança um olhar de problematização para o "roubo" de paisagens pela economia de mercado, desde os séculos XVIII e XIX, considerando-o como "o maior acto ablativo da história", por saquear a identidade das pessoas e dos povos e reduzir ambientes, outrora contemplados e vivenciados como autênticas paisagens, a meros estoques de recursos (Antunes, 2008:98).

Deve-se ampliar hermeneuticamente, destarte, o alcance semântico do patrimônio ambiental-cultural referido pelas normas jurídicas, reafirmando-se que os sítios que o

compõem possuem uma existência que se projeta para além de sua trivial materialidade. Dessa óptica, "patrimonializar" um dado ambiente significará reconhecer que nele estão inscritos, mais do que "recursos naturais", valores identitários, diacríticos culturais, elementos da tradição, formas de beleza e outras tantas possibilidades do humano, que conferem sentido, originalidade e dignidade à existência, individual ou coletivamente considerada. Por isso, o imperativo primordial da gestão e tutela de tais espaços consiste na conservação das possibilidades — ecológicas, *prima facie*, mas também simbólicas, culturais, estético-vivenciais, etc. — que eles contêm (Ost, 1995).

Outrossim, o direito socioambiental à fruição da paisagem deve ser assegurado aos diferentes grupos sociais, sem discriminações.[5] O reconhecimento teórico e a afirmação experiencial do direito de todos à vivência da paisagem marcam a transição epistemológica de um direito *das* paisagens, outrora limitado à concepção de "paisagens notáveis" (reduzidas a meras exterioridades em relação aos sujeitos), no marco do "conservacionismo", para um autêntico direito *à* paisagem, compreendida como

> o conjunto das relações existenciais mantidas pelos humanos com o mundo que os rodeia, definindo o que podemos chamar um 'mundo habitado' ou um 'meio de vida'. Estas relações existenciais são experimentadas de diferentes maneiras (elas são perceptivas, afectivas, imaginárias, cognitivas, práticas). Mas elas são sobretudo também maneiras de estar implicado com o mundo. Esta 'maneira de estar implicado' é a paisagem. A paisagem é um espaço, mais exactamente, ela é o espaço dessas implicações ou dessas maneiras de estar implicado (Besse, 2013:36).

Assim, a tutela da diversidade socioambiental significa respeitar a diversidade de ritmos de vida, segundo estilos próprios dos diferentes grupos sociais. Porque habitar um lugar é "uma maneira de estar no mundo, na vida, é estruturar o tempo e o espaço de uma certa maneira, imprimindo-lhes objectos e direcções, ritmos e escalas, dando-lhes uma memória e um futuro" (Besse, 2013:39). Como regente da proteção à paisagem, o Direito, nomeadamente o Direito do Ambiente, deve zelar por uma "harmonia de movimentos" (García, 2002) entre os diversos grupos sociais, respeitando seus específicos "modos de criar, fazer e viver" e suas próprias "formas de expressão".[6] Diferentemente do *modus operandi* de matriz epistemológica *Norte*, e que têm vindo a preponderar na contemporaneidade, as intervenções no ambiente-paisagem devem assumir como requisito primordial o respeito aos caracteres identitários de grupos sociais e (seus) lugares, que os tornam únicos e insubstituíveis (portadores de uma dignidade socioambiental, portanto), não impondo lógicas, modelos e ritmos de desenvolvimento avessos à paisagem (Bonesio, 2002; Batista e Matos, 2013).

Nesse enquadramento teórico, o direito à (fruição da) paisagem apresenta-se correlacionado

5 Cf. Constituição Brasileira/1988, art. 3º, IV, e Abap (2012).
6 Cf. Constituição Brasileira/1988, art. 216, I e II.

ao direito à vivência do "espírito do lugar", composto por elementos tangíveis (sítios, construções, monumentos, etc.) e intangíveis (memórias, festividades, saberes, valores, etc.), como reconhecem a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003)[7] e a Declaração de *Québec* (Icomos, 2008).

4. Considerações finais

A paisagem tem sido referida em diversos textos jurídico-normativos. Tomem-se como exemplos, no âmbito europeu, a Constituição da República Portuguesa[8] e a Convenção de Florença/2000. No Brasil, o texto constitucional em vigor se abre a uma perspectiva ampliada de salvaguarda de tal bem jurídico, ao incluir no patrimônio natural-cultural os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, entre os quais: formas de expressão; modos de criar, fazer e viver; criações científicas, artísticas e tecnológicas; obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.[9]

Embora assente em bases materiais e funcionais ("ecologias" e "culturas" dos ambientes), o direito à paisagem, entrevisto nesses textos jurídico-normativos, comporta uma dimensão imaterial, traduzível pela possibilidade de experienciar, vivenciar, de fruir dignamente os lugares.

Dessa óptica, assim como se pode propor uma nova Geografia, mais afetiva, como o faz Besse (2013:47 ss.), pode-se falar de um Direito, e particularmente de um Direito do Ambiente, que se renova, transformando-se num saber atento e sensível às pessoas e às suas vivências nos diversos pontos do mundo. Pois, como lembra o poeta[10], é nas (suas) paisagens, nas diversas paisagens da extensão terrestre, que os homens, desde os seus diferentes lugares e perspectivas, do *Sul* ao *Norte*, podem ver refletidas as imagens de seus rostos...

Referências bibliográficas

Abalos, Iñaki (2004), "¿Que es el paisage?", *Arquitextos*, 49. Consultado a 12.01.2015 em http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/05.049/572.

Abap (2012), "Carta Brasileira da Paisagem". Página consultada a 10.06.2013, em http://www.abap.org.br.

Ab'Sáber, Aziz Nagib (2003), *Os domínios de natureza no Brasil: potencialidades paisagísticas*. São Paulo: Ateliê Editorial.

7 Cf. art. 2º, itens 1 a 3.
8 Cf. art. 66, item 2, *b*.
9 Cf. Constituição Brasileira/1988, art. 216, I-V.
10 Cf. epígrafe, *supra*.

Acselrad, Henri (2004), "Justiça ambiental: ação coletiva e estratégias argumentativas" *in* Henri Acselrad; Selene Herculano; José Augusto Pádua (orgs.), *Justiça ambiental e cidadania*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Ford, 23-39.

Acselrad, Henri; Mello, Cecília Campello Amaral; Bezerra, Gustavo das Neves (2009), *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond.

Acselrad, Henri; Almeida, Alfredo Wagner de; Bermann, Célio; Brandão, Carlos Antônio; Carneiro, Eder; Leroy, Jean Pierre; Lisboa, Marijane; Meirelles, Jeovah; Mello, Cecília Campello Amaral; Milanez, Bruno; Novoa, Luiz Fernando; O'Dwyer, Eliane Cantarino; Rigotto, Raquel; Sant'Ana Jr., Horácio Antunes; Vainer, Carlos B.; Zhouri, Andréa (2012), "Desigualdade ambiental e acumulação por espoliação: o que está em jogo na questão ambiental?", *e-cadernos CES*, 17, posto online a 01.09.2012, consultado a 05.06.2014 em http://eces.revues.org/1138.

Allegretti, Giovanni; Barca, Stefania; Centemeri, Laura (2013), "Crise ecológica e novos desafios para a democracia", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 100, 5-10.

Alvarenga, Luciano J. (2013), *A conservação do bioma Cerrado: o Direito ante a fragmentação de ciências e ecossistemas*. São Paulo: Annablume.

Alves, Teresa (2001), "Paisagem — em busca do lugar perdido", *Finisterra*, 72, 67-74.

Anaya, Felisa; Barbosa, Rômulo S. (2014), "Matas Secas no Norte de Minas Gerais: conflitos ambientais e disputas político-jurídicas", *in* Carlos E. Peralta; Luciano J. Alvarenga; Sérgio Augustin (orgs.), *Direito e justiça ambiental: diálogos interdisciplinares sobre a crise ecológica*. Caxias do Sul: Educs, 291-311.

Antunes, Luís Filipe Colaço (2008), *Direito Público do Ambiente: diagnose e prognose da tutela processual da paisagem.* Coimbra: Almedina.

Batista, Desidério; Matos, Rute Sousa (2013), "A dimensão patrimonial e identitária da paisagem: a história do lugar como fundamento da intervenção e territorial contemporânea", *in* [s.d.t.], *Paisagem, patrimônio cultural e memória urbana*. Florianópolis: UFSC.

Berque, Augustin (2010), "Território e pessoa: a identidade humana", *Desigualdade & Diversidade*, 6, 11-23.

Berque, Augustin (2011), "A Ecúmena: medida terrestre do Homem, medida humana da Terra", *in* Adriana Veríssimo Serrão (org.), *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 187-199. [2.ª ed.].

Berque, Augustin (2012), "Geogramas: por uma ontologia dos fatos geográficos", *Geograficidade*, 1, 4-12.

Besse, Jean-Marc (2013), "Estar na paisagem, habitar, caminhar", *in* Isabel Lopes Cardoso

(coord.), *Paisagem e património: aproximações pluridisciplinares*. Porto: Dafne, Chaia/ Universidade de Évora, 33-53.

Boff, Leonardo (2009), *São Francisco de Assis: ternura e vigor: uma leitura a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes. [12.ª ed.].

Bonesio, Luisa (2002), *Oltre il paesaggio: I luoghi tra estética e geofilosofia*. Casalecchio: Arianna.

Borges, Jorge Luis (2008), *O fazedor*. Tradução Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras. [orig. 1960].

Bullard, Robert D. (1996), *Unequal protection: environmental justice and communities of colour.* San Francisco: Sierra Club Books.

Cauquelin, Anne (2013), "Paisagem e virtual, dois mundos separados", *in* Isabel Lopes Cardoso (coord.), *Paisagem e património: aproximações pluridisciplinares*. Porto: Dafne, Chaia/Universidade de Évora, 19-31.

Colby, Michael E. (1991), "La administración ambiental en el desarrollo: evolución de los paradigmas", *El trimestre económico*, 231, 589-615.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, de 05 de outubro. Versão eletrônica, consultada a 15.02.2014, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

Constituição da República Portuguesa de 1976, de 25 de abril. Versão eletrônica, consultada a 10.07.2013, em http://www.parlamento.pt/Legislacao/Paginas/ConstituicaoRepublicaPortuguesa.aspx.

Convenção Europeia da Paisagem de 2000, 20 de outubro. Versão eletrônica, consultada a 12.02.2014, em http://www.gddc.pt/siii/docs/dec4-2005.pdf.

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial de 2003, 17 de outubro. Versão eletrônica, consultada a 12.02.2014, em http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf.

Couto, Mia (2005), *Pensatempos: textos de opinião*. Alfragide: Editorial Caminho. [3.ª ed.].

Dardel, Éric (2011), *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Tradução Werter Holzer. São Paulo: Perspectiva. [orig. 1952].

Dussel, Enrique (1993), *1492: o encobrimento do outro; a origem do mito da modernidade.* Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes.

Fernandes, Lúcia; Barca, Stefania (2012), "Introdução", *e-cadernos CES*, 17, posto online a 01.09.2012, consultado a 23.05.2014 em http://eces.revues.org/1096.

Galeano, Eduardo (2003), *Uselo y tírelo: el mundo visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires: Planeta. [7.ª ed.].

García, Jesús Ignacio Martínez (2002), "El Derecho como ritmo de la vida social", *Derechos y Libertades*, 11, 501-534.

Gustin, Miracy Barbosa de Souza (1999), *Das necessidades humanas aos direitos: ensaio de Sociologia e Filosofia do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey.

Icomos (2008), "Declaração de Québec: sobre a preservação do 'Spiritu loci'". Página consultada a 06.06.2013, em http://www.icomos.org/quebec2008/quebec_declaration/pdf/GA16_Quebec_Declaration_Final_PT.pdf.

Ingold, Tim (2000), *The perception of environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

Latour, Bruno (1994), *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.* Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.

Machado, Paulo Affonse Leme (2009), *Direito Ambiental brasileiro*. São Paulo: Malheiros. [17.ª ed.].

Martínez Alier, Joan (2009), *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração*. Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto.

Monediaire, Gérard (2010), "As paisagens do Direito — Florença 2000", *Cadernos Jurídicos*, 1(1), posto online a 15.06.2010, consultado a 25.09.2014 em www.salesianocampinas.com.br/unisal/downloads/art01cad01.pdf.

Nardy, Afrânio (2003), "Uma leitura transdisciplinar do princípio da precaução", *in* José Adércio Leite Sampaio; Chris Wold; Afrânio Nardy (orgs.), *Princípios de Direito Ambiental: na dimensão internacional e comparada*. Belo Horizonte: Del Rey, 113-249.

Ost, François (1995), *A natureza à margem da lei: a Ecologia à prova do Direito*. Tradução Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget.

Pádua, José Augusto (2004), "A 'mente monocultural' e a ocupação autoritária do território brasileiro", *Proposta*, 99, 6-12.

Santos, Boaventura de Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Schweitzer, Albert (1931), *Minha vida e minhas ideias*. São Paulo: Melhoramentos.

Serrão, Adriana Veríssimo (2004), "Filosofia e paisagem: aproximações a uma categoria estética", *Philosophica*, 23, 87-102.

Serrão, Adriana Veríssimo (2013), "Paisagem: natureza perdida, natureza reencontrada?", *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 2, 7-27.

Silveira, Pedro Castelo Branco (2009), "Híbridos na paisagem: uma etnografia de espaços de produção e de conservação", *Ambiente & Sociedade*, 7(1), 83-98.

Tuan, Yi-Fu (1980), *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel.

Zhouri, Andréa (org.) (2011), *As tensões do lugar: hidrelétricas, sujeitos e licenciamento ambiental.* Belo Horizonte: UFMG.

Direitos Humanos Contra-Majoritários: a Legitimidade dos Direitos das Minorias Sexuais no Brasil

Fredson Oliveira Carneiro[1]
Tássia Camila Oliveira de Carvalho[2]

Resumo

O artigo aponta para a especificidade da luta por direitos contra-majoritários dos movimentos LGBTs no Brasil e a forte tensão com os setores mais conservadores, sobretudo o religioso, junto ao legislativo. Sob o respaldo de um discurso retórico de "inconstitucionalidade" instrumentaliza-se o direito para o estudo da letra, retirando-o do campo ético para ocultar a centralidade da influência religiosa. Assim, buscamos explicitar por um lado, a tensão entre o discurso da legitimidade dos direitos das minorias sexuais e os fundamentos contrários ao seu reconhecimento; e por outro, indicar como os movimentos LGBTs constituem-se enquanto sujeitos coletivos de direito na luta por reconhecimento, indicando como a experiência brasileira pode contribuir com o Norte.

Palavras-chave: Direitos Humanos, LGBT, Teologia Política, Legitimidade, Reconhecimento.

Abstract

The article points to the specificity of the LGBT groups' struggle for counter-majorities rights in Brazil and the strong tension with the more conservators sectors, especially the religious one, in the legislative. Under the support of a rhetoric rant of "unconstitutionality" it instrumentalizes the right to the study of the letter, removing it from the ethical field to hide the centrality of religious influence. Thus, we tried to explain on the one hand, the tension between the discourse of the legitimacy of the sexual minorities' rights and the fundamentals contrary to its recognition; and on the other, indicate how the LGBT's movements constitute themselves as rightful collective subjects in the fight for recognition, indicating how the Brazilian experience can contribute to the North.

Keywords: Human Rights, LGBT, Theology Police, Legitimacy, Recognition.

---

1 Advogado, associado à Associação dos Advogados dos Trabalhadores Rurais no Estado da Bahia – AATR, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília, membro fundador da Escola Nacional de Participação Popular e Saúde da Universidade Federal do Sul da Bahia - UFSBA.

2 Cientista Política, vinculada ao Laboratório de Análise Política Mundial – LAMBUNDO, mestre em Administração, com ênfase em organizações públicas.

Órbitas da existência e a cegueira pelo medo - à guiza de introdução

O trânsito da História para a contemporaneidade[3] representou para o direito, no Ocidente, a perda de referenciais éticos que estavam nas bases do fenômeno jurídico na Antiguidade. Como apontou Tércio Sampaio Ferraz Junior, em prefácio à obra de João Maurício Adeodato, na Antiguidade "havia uma diferença entre *lex* e *jus* na proporção da diferença entre trabalho e ação", em que "o que condicionava o *jus* era a *lex*, mas o que conferia estabilidade [leia-se legitimidade] ao *jus* era algo imanente à ação: a virtude do justo, a justiça" (Ferraz Junior *in* Adeodato, 1989:XII).

Na Era moderna, entretanto, assistimos à redução do *jus* à *lex*, do direito à norma, contemporaneamente ainda mais tecnificado, como um instrumental objeto de consumo numa ordem utilitarista, regida pelo valor econômico. Deste modo, como sugere Ferraz Junior, "a erosão das bases éticas [o direito é, agora, produto de um cálculo de oportunidade] em nome do valor utilitário da sobrevivência gera, assim, uma necessidade crônica de legitimação do direito" (Ferraz Junior *in* Adeodato, 1989:XIII).

Ora, se do ponto de vista geral, é possível reconhecer a perda de referenciais éticos no direito que se positiva pela via estatal, podemos observar, por outro lado, a assunção de valores morais, provenientes das tradições teológicas cristãs, utilizados, na esfera pública, como fundamentos para o reconhecimento ou negação de direitos.[4] Deste modo, não é de se estranhar a discricionariedade legislativa que, por opção, não abarca os grupos sociais construídos como alteridades históricas dissonantes dos padrões essencialistas pregados por um tipo de leitura acerca desses mesmos valores cristãos. Deste modo, constitui-se uma das mais delicadas contradições da seara política atual, qual seja: a dessecularização das relações sociais travadas na esfera pública de um Estado que se declara laico.

O dispositivo político dessa contradição, diga-se, muito eficaz, para a negação de direitos e formulação de discursos de ódio e intolerância, está centrado na remissão aos fundamentos morais-teológicos, cuja definição weberiana foi formulada, do ponto de vista teórico, numa tipologia que associa a legitimidade do poder a elementos tradicionais aliados, nesses casos, a condições carismáticas no exercício da autoridade pública (Weber, 1999:326-407).

Tendo em vista a existência dessas condições sociais e as possibilidades teóricas abertas ao debate desse tema no contexto contemporâneo, ao presente trabalho coloca-se o seguinte problema: diante do atual quadro conjuntural, que por um lado apresenta um cenário de ampliação do discurso conservador no espaço político e, por outro, avança no

3 Isso se admitirmos a nossa herança político-jurídica proveniente da colonização europeia, cujas matizes históricas foram plasmadas em nossa experiência, a partir do acúmulo das altas civilizações da Grécia e de Roma, obviamente complexificadas com outros elementos históricos e a contribuição de outras etnias, como os mouros na península ibérica e as populações originárias da América Latina.

4 O que representa um dramático conflito social, tendo em vista a laicidade estatal declarada pela Constituição Federal de 1988 [art. 19, I], bem como o respeito à dignidade humana [art. 1º, III] e o objetivo de "promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação" [art. 3º, IV].

aperfeiçoamento democrático e no reconhecimento jurídico-formal de minorias, pergunta-se quais são os principais argumentos utilizados para negar a legitimidade dos direitos humanos contra-majoritários, relativos ao reconhecimento dos direitos das minorias sexuais?

Supõe-se aqui que o argumento central colocado à negação do reconhecimento da legitimidade dos direitos humanos contra-majoritários, relativo aos direitos da população LGBT, é, sobretudo, o discurso conservador de cariz moral-teológico sustentado por representantes de congregações religiosas nos espaços de decisão pública, sobretudo das congregações evangélicas neopentencostais e católicas vinculadas ao fenômeno da *renovação carismática*, que no entendimento de Michael Löwy são "apolíticas" ou totalmente contra-revolucionárias (Löwy, 2000:184), constituindo-se como defensoras passivas ou ardentes do *status quo*.

Importa ressaltar, no entanto, que não se coloca em causa a fé em si, mas as formas de sua institucionalização, que acontecem, segundo Lyra Filho, "quando estas adquirem a estrutura, a fisionomia e os vícios dos 'poderes' organizados conforme a base sócio-econômica do modo de produção espoliativo" (Lyra Filho *in* Lyra, 1986:274) e a utilização de interpretações conservadoras do texto bíblico como fundamento contrário ao reconhecimento do outro [LGBT] como sujeito de direitos. Esse posicionamento institucionalizado tem reverberado tanto no Legislativo [bancada cristã e ruralista], quanto no Judiciário [representações que ingressaram com Ações Diretas de Inconstitucionalidade – ADI's, contra a decisão que reconheceu a união homoafetiva] e no Executivo [afetado diretamente pelos efeitos dos debates no Legislativo e nas mídias sociais], num estranho híbrido de posicionamento político e religioso. A compreensão dos limites entre ambas esferas é o que será exposto no tópico seguinte.

Teologia política e o reconheicmento da diferença

Ao estabelecer a relação entre a Filosofia, a Teologia e a experiência mística, Lyra Filho os identifica como "três planos insuprimíveis: experiência mística, nutrindo com seus conteúdos vivenciais a Teologia; Teologia estruturando racionalmente os dados do mistério; Filosofia, não *ancilla*, mas *soror*. A Filosofia é sal do espírito, sal de heterodoxia, que se refina, para evitar que as certezas da fé se apresentam com uma espécie de suficiência esterilizadora, desatenta à precariedade de sua decifração e deslumbramento" (Lyra Filho, 1976:143).

Tomando essas dimensões como insuprimíveis da realidade social, buscar-se-á nesse ponto a discussão quanto aos limites das teologias políticas e sua complexa relação com o reconhecimento das gramáticas dos Direitos Humanos na contemporaneidade[5]. Para chegar a essa problemática, algumas questões prévias devem ser enfrentadas, como a relação entre transcendência e imanência, que está na fronteira do saber entre a Teologia e a Filosofia,

5 Sobre o reconhecimento das gramáticas dos Direitos Humanos na contemporaneidade e sua conceituação ver Sánchez, 2010.

bem como os efeitos e consequências sociais desse impasse.

Na tradição sociológica da modernidade ocidental, a perspectiva crítica de Marx sobre esses limites, a partir de Hegel, fundava-se numa rejeição de qualquer fundamentação heterônoma ao próprio fenômeno social em seu *devenir* histórico, o que teria, segundo alguns de seus leitores, como o próprio Roberto Lyra Filho, criado um "vácuo ontológico", já que não haveria no pensamento marxiano, uma filosofia da existência capaz de assegurar solidez teórica para toda a estrutura de seu complexo pensamento social, econômico e político. Este trabalho, traz, deste modo, a proposta de diálogo entre essa perspectiva crítica e a explicação espinosana da imanência,[6] como fundamento ontológico para compreender as idiossincrasias do processo social contemporâneo. Tal explicação foi uma revolução conceitual extraordinária (Deleuze, 2009:66), que trouxe ao centro conceitual do Ser, a sua realidade concreta no plano da existência.

Nestes termos, Espinosa demonstra que o Ser localiza-se, de fato, no plano da existência e não numa outra dimensão de transcendência (Spinoza, 2013). Essa mudança de percepção, extremamente cara à física contemporânea (Hawking, 1993), altera profundamente as possibilidades de fundamentação e justificação da existência humana, que Deleuze vai mostrar nos termos da distinção entre ética e moral.

Numa breve síntese deleuziana sobre a ontologia de Espinosa, podemos apontar que o *marrano*, excomungado da comunidade judaica de Amsterdã por suas opiniões sobre Deus, trouxe uma leitura completamente nova para a compreensão prática do Ser em si e dos seus desdobramentos na realidade. Para Espinosa, existe apenas um Ser, que é a substância absolutamente infinita. Esse é o núcleo da ontologia espinosana, que não é místico, tendo em vista que esse ser é a própria realidade. Dessa substância absolutamente infinita derivam os entes, que não são seres em si, mas modos de ser [ou maneiras de ser] dessa substância infinita que é o Ser. Os entes, esses modos de ser da substância absolutamente infinita, expressam as distintas maneiras do Ser no plano da existência, ou seja, os entes são todos os existentes no conjunto que nós chamamos de Universo, do qual os seres humanos são uma das formas de expressão do Ser, sendo, deste modo, parte da substância absoluta que abarca toda a complexidade e diversidade da realidade como ela é. Compreendida assim a ontologia, abre-se espaço para a inteligibilidade de todas as singularidades da existência humana, que não podem ser reduzidas a modelos fixos, dado o constante movimento do Ser em transformação.

Tendo em vista essa compreensão imanente do Ser absoluto, Espinosa inaugura uma nova leitura sobre a realidade humana, sob os auspícios de uma Ética e não da moral, estritamente vinculada à noção hegemônica do Ser enquanto transcendência. Por isso, sua obra magistral se chama Ética e não Ontologia (Spinoza, 2013). Mas como pode ser apreendida essa

6 Este é um ponto de divergência com Lyra Filho, tendo em vista que para ele "essa imanentização sacrifica o ser de Deus, pois o universo panteisticamente integrado dissolve Deus nas coisas, inutilizando-O como "hipótese" reitora e dando à marcha de todo o processo uma espécie de espontaneidade inexplicável e cega" (Lyra Filho, 1976:137).

particular leitura sobre a ética?

Ora, a moral, contemporaneamente tão conservadora, para os temas mais delicados do atual momento político, opera à semelhança dos dispositivos utilizados pela Igreja Católica na baixa Idade Média que impedia, por critérios eminentemente ligados ao seu projeto de dominação, o advento dos signos que inaugurariam a modernidade.

Isso porque, como mostra Deleuze, a moral, que é o mais poderoso substrato religioso na vida social, apresenta-se como realização da essência diretamente ligada aos valores correntes num dado momento histórico, mas sempre imobilizados com o suposto fim de alcançar a perfeição do eterno. Segundo aponta:

> Numa moral tratamos sempre de realizar a essência. Isto implica que a essência está num estado no qual não está necessariamente realizada, isto implica em que nós temos uma essência. Não é evidente que haja uma essência do homem. Mas é muito necessário à moral falar e dar-nos ordens em nome de uma essência. Se nos damos as ordens em nome de uma essência, é que essa essência não está realizada por si mesma. Diríamos que ela, essa essência, está em potência no homem. O que é a essência do homem em potência no homem, do ponto de vista de uma moral? É bem conhecido, a essência do homem é ser um animal racional (Deleuze, 2009:120-121).

Como evidenciou Deleuze, a moral serve de parâmetro aproximativo com uma suposta essência humana a ser alcançada na experiência concreta de cada indivíduo em sociedade. Como a essência é uma projeção a ser realizada, e a essência humana é a própria racionalidade, o caminho apontado pela moral é de se suprimir todas as ações irrefletidas do ser humano, que no sentido teológico cristão é viver em retidão e não em pecado. Nessa perspectiva, ser ou apresentar-se irracional não seria natural do humano.

Essa leitura da moral, que buscava a realização da racionalidade humana à luz das revelações divinas, é o que ainda fundamenta o seio da política institucional contemporânea, tendo em vista que toda proposta que se distancie do projeto de conservação dessa ordem moral é repelida com fundamento em uma das mais importantes faculdades jamais gestadas pela leitura cristã do mundo: a do julgamento. Por meio do julgamento, que antes da Reforma Protestante só poderia ser feita pela Igreja Católica e que, depois dela, passou a ser atributo comum a todo aquele que se diga crente, a ordem se mantém, na medida em que julgar aqueles que não se dispõem à alcançar essa famosa essência, os afasta da vida pública e inviabiliza o próprio reconhecimento de sua existência social como legítima.

Importa, no entanto, identificar a existência concreta do que se convencionou ser a essência humana na ordem ocidental. Ou seja, o modelo a ser seguido, considerado ideal pela modernidade, apresenta-se com as seguintes características: um ser racional [diga-se inserido

na ordem capitalista, da produção ao consumo], branco [ocidental], heterossexual [exercício de um gênero normativo em detrimentos de manifestações naturais que são divergentes], cristão [crente aos valores bíblicos], homem [sexualidade dominante], escolarizado [ilustrado na erudição ocidental], portador de direitos [cidadão] e deveres [pagar impostos, viver em ordem com os preceitos legais]. Esse modelo ideal é a suposta essência, em sua realização concreta, como definido pelas sociedades liberais modernas.[7] Por isso, quanto maior for a distância desse parâmetro, mais fortemente o julgamento moral incidirá, operando o distanciamento das possibilidades de aceitação daquele que é produzido como "o outro", que não se adéqua, ou não se insere nos marcos acima referidos.

Ora, toda essa leitura moral da realidade é fruto da noção da transcendência divina e reproduz-se em todo julgamento que fundamenta os discursos reacionários de conservação da realidade como ela está, movendo-se apenas em direção à essência, como se não fossem necessárias as leituras históricas que dão conta de toda a diversidade do mundo. Isso porque quem parte do erro inicial [ontologia pela transcendência e essência], não poderá avaliar a realidade como ela é [imanência e existência], apenas como deveria ser [de acordo com as projeções moral-teológicas].

Nesse sentido, Espinosa demonstra ser a Ética o oposto de tudo isso, tendo em vista que ela se constitui enquanto existência de um potencial (Spinoza, 2013). Como aponta Deleuze, em Espinosa "a essência é sempre uma determinação singular" (Deleuze, 2009:122), onde o que há não é uma ideia geral sobre o ser humano, mas as singularidades presentes na concretude do mundo. Deste modo, aquilo que é só pode relacionar-se com o Ser ao nível da existência. Para Deleuze, entre os existentes há um duplo grau de singularização: a nível quantitativo, "os existentes podem ser considerados sobre uma espécie de escala quantitativa segundo a qual são mais ou menos" [é a potência humana, veiculada nas ações e paixões das quais o existente é capaz, que não se confunde com a noção de vontade, a potência está inscrita no sujeito natural e historicamente condicionado] e a um nível qualitativo , que é a "oposição qualitativa entre modos de existência" (Deleuze, 2009:122). Segundo nos aponta o filósofo francês, a polarização entre a distinção quantitativa dos existentes e a oposição qualitativa dos modos de existência são as duas maneiras em que os existentes *são* no Ser.

Partindo desse quadro, não se buscam os valores transcendentes a serem veiculados pela moral para compreender o outro, pelo contrário, o que se procura, na Ética, são os modos de existência envolvidos, de acordo com a potência singular de cada sujeito no corpo da História. Essa é a operação da imanência trazida por Espinosa. De sorte que o discurso ético não buscará as supostas essências, que como vimos, servem ao projeto de dominação de um tipo específico de sociedade [concreta, pautada pela História], que por meio da moral,

7 Importante destacar que esse modelo ideal de julgamento moral alcançou o seu mais sofisticado acabamento na filosofia de Kant, que o formulou nos termos de um juízo sintético *a priori*, o seu imperativo categórico. Ver: Kant, Immanuel. *A fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007 [sob a segunda edição de 1786] e do mesmo autor *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Antonio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2006. Se na primeira obra, a sua noção de Deus é derivada da metafísica, na segunda encaminha essa concepção para a dimensão prática, da qual a lei moral é deduzida, que resulta numa opção problemática como expõe Silva, 2010.

possibilita o desenrolar de inúmeras opressões. Em sentido oposto, o discurso ético se afirma pela compreensão dos modos de existência, conforme a potência inscrita em cada ente singular, onde não há lugar nem para julgamento, nem para aproximações.

Tendo por base essas considerações, supõe-se que a superação dialética entre imanência e transcendência[8] é incompossível, tanto pela total discordância do que vem a se constituir enquanto o Ser ontológico, quanto à dessemelhança do que é produzido sociologicamente como efeito de ambas as concepções filosóficas no seio da vida pública, em que reverberam em sentidos opostos a moral e a ética.

Dadas essas oposições sociais, importa ressaltar que, nas lutas travadas na esfera pública, estão presentes grupos conservadores que têm a cartilha religiosa como matriz orientadora da vida pública e o fazem pela gramática da moral que supõem seja extraída de suas leituras acerca da teologia e das religiões. É cediço que tais grupos continuam tentando suprimir diversas singularidades, que têm causado um sério impacto na ampliação e no reconhecimento dos direitos humanos contra-majoritários.[9] Por isso, não há que se generalizar a dimensão libertadora das religiões, como se a dimensão conservadora não existisse, nem tampouco, desconsiderar os movimentos progressistas que surgem das próprias instituições religiosas pautando, inclusive, as suas idiossincrasias.

Assim também com as leviandades e conveniências daqueles que fazem a interpretação literal dos textos bíblicos, sustentados em discursos fortemente discriminatórios de representantes de congregações religiosas, sobretudo neopentecostais, que alçaram representatividade política e se muniram de grande aparato econômico e tecnológico, na esfera pública.

Preocupante é que além dessas manifestações na esfera pública, nas vias institucionais, há um verdadeiro estímulo ao terrorismo fundamentalista que alimenta os discursos de ódio correntes no senso comum. Como enfatizou o próprio Joseph Ratzinger:

> Se o terrorismo se nutre também do fanatismo religioso – e o fato é esse – ainda podemos afirmar que a religião é um poder curador e salvador? Não seria ela antes um poder arcaico e perigoso que constrói falsos universalismos, engendrando a intolerância e o terror?”(Ratzinger, 2007: 197).

Interessante resposta foi oferecida por Castro Alves, que segundo Roberto Lyra Filho, enunciava:

8 Destaque-se o novo trabalho de Boaventura de Sousa Santos no tópico nomeado de “A turbulência entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, o transcendente e o imanente”, em que aparece o embate entre as esferas da transcendência e imanência, e a concretização de posturas sociais vinculadas mais fortemente ao religioso ou ao secular, com ênfase nas teologias políticas islâmicas e na separação entre os espaços público e privado (Santos, 2013:90-96).

9 Ver discussão sobre o fundamentalismo cristão feito por Boaventura Santos, em que destaca o quadro dilemático vivido pelo Brasil hoje (Santos, 2013:71-72) e a obra-referência de Michael Löwy quando trata da relação entre o protestantismo de libertação e o protestantismo conservador (Löwy, 2000:176-202).

> A religião [...] despediu-se do seu manto sibilino e misterioso; os padres já [inda que tarde e não todos] reconheceram que o povo não admite os prognósticos da esfinge, nem os augúrios da trípode; o lítuo romano partiu-se de encontro ao crânio; a religião passou para o domínio da razão – bela e santa, como tudo que pertence ao homem pela inteligência e, não, pelo terror (*apud* Lyra Filho, 1972).

É certo que Lyra Filho pontuou que Hegel já observava, e que a Teologia da Libertação enfatizava que Deus não estaria alheio às lutas de vanguarda social (Lyra Filho, 1989:15), o que pode explicar o fato de que as lutas sociais à esquerda guardam importante espaço de sua reprodução à experiência mística, que serve, inclusive, como elemento de coesão dos membros dos grupos e movimentos sociais envolvidos em uma causa comum.

Todavia, ele mesmo destacava as novas leituras teológicas que avançavam na conceituação de Deus à distância das descrições bíblicas ou mesmo que a Igreja Católica sustentou ao longo de sua história. Como afirmou "Deus não está 'lá em cima', nem 'lá fora', está no aprofundamento da própria existência, da Vida que se conscientiza como 'preocupação' de sentido e plenitude" (Lyra Filho, 1989:14). Neste ponto, é de fundamental importância compreender como os movimentos sociais que vivenciam e lutam pelos direitos LGBTs constituem-se enquanto sujeitos coletivos de direito e alteridade histórica que pauta o lugar da diferença, denunciando a desigualdade produzida com base na pluralidade natural e social entre os seres humanos. Esse aspecto será evidenciado no tópico seguinte, com o fim de evidenciar as tensões atualmente provocadas pelos movimentos LGBTs nos limites da negação de direitos e nas pautas de reivindicação de reconhecimento social de sua existência como legítima alteridade histórica.

Movimentos sociais, sujeito coletivo de direito e reconhecimento: a tensão entre a moral religiosa e os movimentos LGBTS no Brasil

O uso recorrente à "inconstitucionalidade" do casamento homoafetivo ou a resistência à implementação de projetos de lei voltados para a expansão dos direitos humanos contra-majoritários LGBT no Brasil, comprovam a premissa inicial desse trabalho de um processo de redução do jus à lex. Sob o argumento de um direito constitucional universalizante, setores mais conservadores da sociedade tendem a respaldar as negativas às reivindicações desses grupos minoritários de tal modo, que acabam por ocultar a centralidade da influência da moral religiosa nesse processo. Assim, instrumentaliza-se o direito para o estudo da letra, retirando-o do campo ético ao qual deveria fazer parte, para ocultar o que realmente compõe o argumento contrário à expansão dos direitos das minorias homoafetivas: a ruptura com as escrituras bíblicas [em sua interpretação ortodoxa] e com a família [em seu conceito tradicional]. Ora, esse, dentre tantos outros debates processados nos campos judiciário e legislativo referentes às pautas LGBTs é, na verdade, um argumento retórico que pretende

subsumir o objetivo primário do direito, na medida em que respalda seu argumento em uma construção social moral responsável pela inclusão ou exclusão de direitos com base na preservação da ordem e contrária ao reconhecimento dos grupos LGBTs como sujeitos coletivos de direito.

No caso das pautas LGBTs, pode-se verificar que as primeiras manifestações massivas de proporções internacionais surgem a partir da década de 1970, ainda que nas décadas anteriores já houvesse movimentos políticos contrários à visão criminosa ou pecaminosa da homossexualidade (Canabarro, 2013). Ainda assim, o que possibilitou uma expansão massiva do movimento no Brasil, foram os processos de redemocratização que culminaram em certo retraso em relação ao movimento na América do Norte e Europa (Canabarro, 2013), delineando-se um sujeito coletivo de direito (Sousa Jr., 2002), nos moldes dos novos movimentos sociais com tendência a transcender as a estrutura de classes e a debater a emergência de novas dimensões de identidade (Gohn, 2008: 127). Contudo, mesmo atingindo seu *boom* na década de 1980, o movimento gay no Brasil pode ser visto como parte de um contexto de afloramento global de uma série de movimentos sociais de emancipação política que tem como cenário principal as mudanças sistêmicas profundas advindas com o que se convencionou chamar de globalização.

De acordo com Donatella Della Porta e Sidney Tarrow os processos de globalização produzem um grande paradoxo: ao mesmo tempo em que reproduzem desigualdades sociais e econômicas entre e dentro dos Estados, possibilitam um processo de articulação entre movimentos anti e alterglobalistas em redes que transcendem a esfera do nacional e convivem em uma relação imediata de tempo-espaço (Della Porta e Tarow, 2005). Carlos Milani e Ruthy Laniado remontam a esse contexto de transformações sociais para demonstrar como esses processos de organização das ações de interesses coletivos e difusos e de caráter convergente e solidário contribuem para a constituição de sujeitos capazes de elaborar um novo sentido para a política em termos de produção de significados, da configuração de atores e da ação política propriamente dita (Milani e Laniado, 2007). Se podemos elencar aspectos em comum entre distintos movimentos (gay, feminista, raciais ou até ambiental) estaria, sem dúvidas, a advogar reconhecimento de suas especificidades identitárias, mesmo em um modelo sistêmico cada vez mais receptivo a processos universalizantes.

Na pauta desses processos, uma série de questões têm sido levantadas, sobretudo, no que tange à aceitação de identidades culturais múltiplas no ensejo de uma visão de uma única humanidade [e que, diga-se de passagem, segue à risca um modelo ocidental-cristão de ser humano]. Boaventura de Sousa Santos, um dos principais teóricos engajados na temática da interculturalidade, ao ressaltar a contradição inerente a um modelo que se propõe universal, ainda que pautado em uma perspectiva cultural ocidental, alerta para a necessidade de não negligenciar as diferenças do imperativo transcultural: “temos o direito a ser iguais, sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos

descaracteriza" (Santos, 2006:462).

Contudo, mesmo compartilhando de uma temporalidade e de uma especificidade identitária, os movimentos LGBTs ainda são, no caso brasileiro, aqueles que têm logrado menor êxito se comparados aos demais: o reconhecimento de sexualidades não normativas não alberga status de constitucionalidade, ainda não há tipificação do crime de homofobia e o casamento gay ainda não logrou condição de lei. A aceitação dessas reivindicações contudo, afeta não apenas o campo constitucional, mas também a própria constituição identitária do sujeito. Na medida em que o reconhecimento da diferença não se processa na esfera do social, as lutas por reconhecimento desses grupos pleiteiam um processo inverso: buscam por meio do reconhecimento jurídico garantir um processo seguro de transformação da aceitação social.

O grupo, no contexto dos movimentos LGBTs, torna-se o espaço primeiro para a promoção das mudanças sociais. Partindo da noção de reconhecimento de Axel Honneth, o argumento central consiste em provar que os conflitos sociais são essencialmente baseados em uma luta por reconhecimento como motor propulsor das mudanças e, consequentemente, do processo de evolução social. Honneth, com base nos "escritos de Jena" do jovem Hegel cuja noção de reconhecimento vincula-se à formulação do próprio indivíduo, identificou que mesmo formulando uma concepção metafísica, Hegel foi capaz de modelar um processo de evolução ética da sociedade por meio de padrões progressivos de reconhecimento mediados por uma luta moral (Honneth, 2007). Com a ajuda da psicologia social de George Hebert Mead, o desafio de Honneth consistiu em transcender tal perspectiva para a esfera prática.

De acordo com Mead, o sujeito adquire consciência de sua subjetividade no processo de interação com o outro em um ato reflexivo no qual o indivíduo percebe a si como sujeito de sua própria ação a partir da auto-imagem produzida pelo olhar do outro, no plano individual, e do "outro generalizado" no plano social. Nesse processo reflexivo, o "psíquico" se conforma no conflito entre a imagem que o outro tem de mim, responsável por agir de acordo com as expectativas morais [Me] formada de fora [campo dos objetos sociais] para dentro [experiência interna] e entre a fonte não regulamentada de todas as nossas ações, responsável pelas respostas criativas aos problemas práticos [Eu]. Quando o indivíduo interioriza as normas, adquire a capacidade para participar das interações naquele meio [sobretudo pela divisão do trabalho] e torna-se um membro socialmente aceito. A esta relação intersubjetiva, dá-se o nome "reconhecimento".

Nesses termos, o sentimento de identidade completa com sua comunidade só ocorre quando o indivíduo assume uma função socialmente útil, pois um sujeito que se concebe na perspectiva do "outro generalizado" compreende-se como portador de direito na sua comunidade. Os direitos são anseios dos quais posso estar seguro que o "outro generalizado" realizará. Para alguns indivíduos, contudo, a aceitação social não ocorrerá por completo, pois devido a alguma característica não modificável socialmente, ele não obterá "reconhecimento" como sujeito em sua particularidade. É o caso, por exemplo, do racismo, cujas características

estão explicitamente marcadas e não são disfarçáveis.

No caso das sexualidades não-normativas, a aceitação do indivíduo é ainda mais complexa na medida em que, para muitos, a aceitação do indivíduo como socialmente útil perpassa por uma negação da sua própria identidade. Uma das principais questões discutidas pelos movimentos LGBTs consiste na dificuldade, por parte dos indivíduos de sexualidades não-normativas, em conseguir cargos de destaque na medida em que sua condição de sexualidade vai tornando-se mais evidente. Assim, em uma escala, o "enrustido" teria maior aceitação e o travesti menor.

Na visão de Mead a conscientização da realização de seus direitos junto à comunidade faz com que o indivíduo sinta-se digno e confiante do valor social da sua identidade [auto-respeito]. Mas o indivíduo não tem só direitos, tem deveres também. Ele também reage à sua comunidade e a modifica. A incompatibilidade entre as pretensões de individuação [Eu] e a vontade global internalizada [Me] ocasiona um conflito moral entre sujeito e seu ambiente social. Tal conflito leva o indivíduo a engajar-se no interesse de seu "Eu" por novas formas de reconhecimento social [ampliação dos direitos individuais, por exemplo]. Como o "Eu" é impedido de agir livremente, ele idealiza uma sociedade futura à qual suas expectativas sejam atendidas. Desta forma, a tendência natural de cada geração das sociedades é ir adaptando seus consentimentos morais de acordo com as reivindicações dos indivíduos. A evolução social, então, é vista [em consonância com a noção hegeliana] como evolução moral que ocorre em decorrência das lutas por reconhecimento ao longo da história; há um processo progressivo de individualização, cujo ápice estaria nas sociedades civilizadas.

Axel Honneth congrega a perspectiva hegeliana de evolução ética para demonstrar, por meio da psicologia social de Mead, como o processo é transmutado do âmbito metafísico para o mundo social (Honneth, 2003). Ao fazê-lo, o autor identifica três formas possíveis de reconhecimento: o "amor" [forma primária de reconhecimento que introduz no sujeito um sentimento, a auto-confiança], o "direito" [ampliação do reconhecimento a todos os cidadãos participantes da mesma comunidade que gera no indivíduo um sentimento de auto-respeito] e a "eticidade" [ligada diretamente ao sentimento de utilidade dentro da sociedade que gera um sentimento de auto-estima]. A plena satisfação destas três esferas de reconhecimento é denominada auto-realização. Para o autor, necessitamos ter nossa identidade social reconhecida pelos outros para receber o reconhecimento que gostaríamos de ver atribuído a ela. A auto-realização individual também requer entender o indivíduo como personalidade única e insubstituível. Portanto, Honneth deixa claro que os indivíduos também almejam ser reconhecidos em suas diferenças e, em tal ponto se assemelha ao pensamento de Charles Taylor.

De acordo com Patrícia Mattos o esforço teórico de Charles Taylor preserva da tradição hegeliana a certeza no papel fundamental da noção de reconhecimento social como fundamental para a vida humana em sociedade e para se pensar a política (Mattos, 2006).

Para Taylor, o reconhecimento deve ser visto como o tema central da política moderna. A tese central é de que a nossa identidade é moldada, em grande parte, pelo reconhecimento ou falta dele. O não reconhecimento para Taylor é capaz de gerar sérios danos ao indivíduo como, por exemplo, a construção de uma imagem negativa de si próprio. Tal imagem de si pode afetar a relação do indivíduo com sua sociedade e o desestimular a participar da esfera pública na medida em que o indivíduo não consegue se enxergar como digno de respeito. A introjeção do sentimento de inferioridade acaba por "naturalizar" as desigualdades. Desta forma, o reconhecimento é central para a política porque muito mais que algo a ser concedido aos indivíduos, seria uma necessidade vital. Taylor argumenta que os parâmetros de reconhecimento das sociedades ocidentais modernas são distintos dos parâmetros existentes nas sociedades tradicionais, pois enquanto nas sociedades tradicionais a identidade individual estava ligada à honra, na sociedade ocidental moderna o parâmetro foi substituído pela dignidade do cidadão (*apud* Mattos, 2006). Se a honra é um privilégio para poucos, a dignidade, ao contrário é algo que todas as pessoas possuem. Assim, se antes havia uma visão de agente humano padronizado [*self* desprendido], nas sociedades contemporâneas a ideia difundida é de que cada indivíduo deve descobrir por si próprio sua autenticidade, sua forma específica de ser [*self* expressivo].

Tal noção de identidade moderna originou uma política da diferença baseada em princípios universais, mas todos os indivíduos deveriam ter sua identidade peculiar reconhecida. Com base nos argumentos expostos, intuímos que o reconhecimento e o sentido de pertencimento proporcionado pelo próprio ato da luta dos movimentos contra-majoritários já seriam, em si mesmos, um espaço próprio de reconhecimento. Contudo, no caso específico dos movimentos LGBTs a aceitação própria [auto-estima] do indivíduo deve ser anterior à própria identificação com o grupo, na medida em que o indivíduo só pode passar a fazer parte quando reconhece a si mesmo como diferente e vai além, decidindo engajar-se numa luta pela libertação das distintas formas de existir socialmente, suprimidas pelas crenças supostamente fundadas na moral cristã e reproduzidas nas ausências legislativas. Nessa relação, como nos aponta Rita Segato, "de fato, a lei entra em rota de colisão com a moral estabelecida e com as crenças arraigadas em sociedades que julgamos 'modernas'" (Segato, 2006:209-210). Assim, o fato da homoafetividade poder ser disfarçada [diferente do movimento negro ou movimento feminista, por exemplo] faz com que o pertencimento ao grupo parta, inicialmente, da necessidade do indivíduo reconhecer-se como diferente do que se reproduz como heteronormatividade compulsória e "sair do armário".

Nesse contexto, a forte resistência social enfrentada por grupos religiosos com um influente lobby dentro do legislativo torna o processo de transmutação social ainda mais complexo na medida em que os movimentos LGBTs não conseguem sequer ter as suas diferenças resolvidas na esfera legislativa. O discurso religioso está arraigado de padrões morais muito fortes e antigos e de difícil transformação, mas acaba por gerar uma influência perversa sobre a constituição identitária dos indivíduos de sexualidade não-normativa, na medida

em que advoga, mais que uma institucionalização da negação ao direito na esfera jurídico-política, a negação do direito de pertencimento a uma condição de alteridade: nega o direito de reconhecimento daquele indivíduo como sujeito com pertencimento e subjetividades.

A perversidade do apego à inconstitucionalidade desses direitos consiste, essencialmente, em reduzir uma demanda social real a uma luta por um direito inexistente. Assim, ao advogar por um fundamento moral universalizante, se está afastando a perspectiva do jurídico como complementar e dialético à perspectiva social para coloca-lo em um campo moral superior como se fosse possível a existência, no plano da concretude ontológica, de um direito anterior ao gênero humano. Se retira, assim, do argumento seu fundamento moral para centralizá-lo em uma espécie de moral a *priori* que institucionaliza a negação do direito e a manutenção do formato contemporâneo do *status quo*, centrado na família heterossexual e nuclear.

Conclusão

As lutas dos movimentos LGBTs no Brasil têm sofrido com a forte tensão com os grupos conservadores, mas, mesmo apresentando uma resistência moral já superada em grande parte dos países do Norte, há um aspecto que as diferenciam e podem contribuir para os denominados movimentos LGBTs do Norte Global, que é a forma típica de construção do espaço do outro nas terras abaixo da linha do Equador. Ora, não é demais recordar que o Brasil é um dos países que tem a maior população descendente de africanos escravizados pelo colonialismo moderno; uma população indígena, distribuída em diversas nações, que resiste à perda de seus referenciais ancestrais; populações ciganas, que continuam reproduzindo seus modos de vida em itinerâncias e fixações no território nacional; diversos grupos descendentes de países europeus, japoneses, bolivianos, haitianos, portugueses entre tantas outras nacionalidades, culturas e diferenças.

Diante de tamanha diversidade étnica, cultural, estética, religiosa e política, o Brasil torna-se uma experiência *sui generis* no mundo, capaz de gestar experiências ainda não vislumbradas pelas ciências sociais, pelo Direito e pela Política modernas. Por isso, a importância de pensar em parâmetros sociais de respeito à diversidade e promoção dos direitos daqueles constitutivos dessa diversidade.

Coadunando com a concepção de ética esposada de Deleuze, aproximamo-nos da concepção de Rita Segato, segundo a qual as esferas da ética, da moral e da lei são distintas. Isso porque, diferentemente da lei, e aqui obviamente não estamos falando do Direito em si, mas de um de seus produtos sociais, e da moral, a ética não se refere a um "sistema de regras de comportamento nem um sistema de padrões positivos a partir dos quais é possível justificar a desaprovação dos outros. É, sobretudo, uma atitude com relação ao que é alheio" (Segato, 2006:225). Nestes termos, trabalhando com as noções de *falibilidade* e *assombro* do filósofo pragmático estadunidense, Charles Peirce, afirma que:

> Estas noções implicam uma abertura, uma exposição voluntária ao desafio e à perplexidade imposta a nossas certezas, pelo mundo dos *outros*: é o limite imposto pelos outros, pelo que é alheio a nossos valores e às categorias que organizam nossa realidade, causando-nos perplexidade e mostrando sua falibilidade, seu caráter contingente e, portanto, arbitrário. O importante aqui é o papel da alteridade com sua resistência a confirmar nosso mundo, as bases de nossa comunidade moral (*apud* Segato, 2006: 225).

Tendo em vista essa abertura proporcionada pela ética, e levando-se em consideração as distintas produções de alteridades na composição política, étnica e cultural do Brasil, claramente estamos diante de um grande celeiro, não referenciado apenas como fonte de riquezas naturais, mas de experiências sociais que muito podem contribuir para a construção de um mundo mais humanizado e menos desigual, também em matéria relativa aos direitos humanos contra-majoritários da população LGBT. Resta, certamente, um longo caminho a ser percorrido no reconhecimento desses sujeitos e movimentos sociais nas condições de suas sexualidades não normativas.

Referências

Brasil (1988), *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Versão eletrônica, consultada a 24.06.2014, em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm.

Canabarro, Ronaldo (2013), *História e Direitos Sexuais No Brasil*: O Movimento LGBT e a Discussão Sobre a Cidadania. Anais eletrônicos do II Congresso Internacional De História Regional, 1-15. Consultada a 20.06.2014, em file:///C:/Users/Home/Downloads/(Ronaldo_Canabarro.pdf.

Della Porta, Donatella; Tarrow, Sidney (orgs.) (2005), *Transnational Protest and Global Activism.* New York/Toronto/Oxford: Rowman and Littlefield Publishers.

Deleuze, Gilles (2009), *Cursos sobre Spinoza*. (Vincennes, 1978-1981). Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso et. al.. Fortaleza: Editora Universidade do Estado do Ceará.

Ferraz Junior, Tercio Sampaio (1989), "Prefácio", *in* João Maurício Leitão Adeodato. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense universitária.

Gohn, Maria da Glória (2008), *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola.

Hawking, Stephen William (1993), *Uma breve história do tempo: do Big Bang aos buracos*

negros. 24. ed. Rio de Janeiro: Rocco.

Honeth, Axel (2003), *Lutas por reconhecimento.* São Paulo: Ed. 34.

Honeth, Axel (2007), "Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade", *in*: Souza, Jessé; Mattos, Patrícia (Orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume.

Lyra Filho, Roberto (1972), *A concepção do mundo na obra de Castro Alves*. Rio de Janeiro: Ed. Borsoi.

Lyra Filho, Roberto (1976), "Filosofia, Teologia e experiência mística", *Revista Kriterion*, 69., 136-145.

Lyra Filho, Roberto (1986) "Desordem e Processo: um posfácio explicativo", *in* Doreodó Araujo Lyra (org.). *Desordem e Processo: estudos em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 263-333.

Lyra Filho, Roberto (1989) "A reconciliação de Prometeu", *Revista Humanidades*, 20(VI), 10-20.

Löwy, Michael (2000), *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes.

Mattos, Patrícia (2006), *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.* São Paulo: Annablume.

Milani, Carlos R. S.; Laniado, Ruthy Nadia (2007), "Contestação Política e Solidariedades Transnacionais: a contribuição política dos movimentos feministas e das redes ambientalistas para uma nova ordem mundial", *in Segundo Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*, 2007, Florianópolis: UFSC, Anais do Segundo Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia, 361-399.

Ratzinger, Joseph (2007), *Fé, verdade, tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo*. Tradução de Sivar Hoeppner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Ramon Llull).

Sánchez Rubio, David (2010), *Fazendo e desfazendo Direitos Humanos.* Tradução de Clovis Gorczevski. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*. São Paulo: Cortez.

Segato, Rita Laura (2006), "Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento

de expansão dos Direitos Universais", *Mana*, 12, 207-236.

Silva, Sérgio Gomes e (2010), *As noções de Deus, moral e religião e sua função em a religião nos limites da simples razão de Immanuel Kant.* Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia.

Sousa Junior, José Geraldo de (2002), *Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Fabris.

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 (2013), Ética. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Weber, Max (1999), *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva.* Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

The Transformative Power of the Afrocentric Paradigm

Ana Monteiro-Ferreira[1]

Abstract

This paper is a critical reading of the Western constructions of knowledge that seeks to reaffirm the strengths and vitality of Afrocentricity, a radical counterhegemonic theory, in the preservation of collective and diverse human values and knowledges. Theoretically rooted in the pursuit of human knowledge from a culturally and historically located perspective of the subject, Afrocentricity is a conceptual apparatus to systematically analyze and confront discourse and practices of white supremacy and its consequences. Based on classical African philosophical ideals of searching for excellence, goodness and a devotion for truth in a cosmological understanding of connectedness of life, death, creation, cycles and rhythms of everything that exists, the Afrocentric paradigm questions moral, political, and intellectual justifications of taken-for-universal values in clear epistemological rupture against Westernity.

Keywords: Afrocentricity, Westernity, ruprure. epistemology.

Resumo

Através de uma leitura crítica da construção do pensamento ocidental o nosso objectivo é reafirmar a importância e a vitalidade da Afrocentricidade enquanto teoria radicalmente contra-hegemónica, na preservação do conjunto dos valores e conhecimentos. Humanos na sua diversidade e pluralidade. Estabelecido sobre bases teóricas que definem a produção do conhecimento humano a partir de uma perspectiva do sujeito cultural e historicamente localizado, o paradigma Afrocêntrico é um instrumento conceptual que permite uma análise sistemática e a descontrução dos discursos e práticas da supremacia branca e suas consequências. Partindo de conceitos fundamentais da filosofia clássica Africana de procura de excelência, do bem e da verdade e partindo da compreensão de um sistema cosmológico onde a vida e a morte, a criação e os ciclos e ritmos de tudo que existe se interpenetram, o paradigma Afrocêntrico questiona justificações morais, políticas e intelectuais dos valores tidos-por-universais numa clara ruptura epistemológica com a Ocidentalidade.

Palavras-Chave: Afrocentricidade, Ocidentalidade, ruptura, epistemologia.

---

1 Ana Monteiro-Ferreira é Professora Auxiliar do Departamento de Africology and African American Studies na Eastern Michigan University. É doutorada e mestre em Estudos Africano Americanos pela Temple University (Filadélfia) e também mestre em Estudos sobre as Mulheres pela Universidade Aberta (Lisboa). Integra estas duas áreas no seu trabalho docente e de investigação em história, literatura e cultura Africana/Africana Americana com forte ênfase na discussão das estruturas epistemológicas, teóricas, filosóficas e culturais da(s) sociedade(s) contemporânea(s). Dos seus trabalhos, publicados em Portugal, no Brasil e nos Estados Unidos destaca-se aqui o mais recente *The Demise of the Inhuman* (Suny, 2014).
A autora não adere ao projecto do novo acordo ortográfico.

Grande parte do que constitui a matriz do pensamento ocidental tem as suas raízes no enquadramento conceptual criado por filósofos como René Descartes, Immanuel Kant, G.W. Friederich Hegel e Max Weber – ou seja - somos herdeiros do pensamento iluminista e racionalista da modernidade, exactamente na mesma medida em que a filosofia Afrocêntrica radica na reclamação da anterioridade das civilizações clássicas africanas, apoiada nos trabalhos de investigação histórica de Cheikh Anta Diop (1991, 1974) recolocando o indivíduo Africano como agente civilizacional; nas teorias sociológicas pioneiras de W.E,B. DuBois (1986) sobre o sujeito histórico e social Africano; na teoria da reconstrução cultural dos negros, de Maulana Karenga (1980, 2005); e, sobretudo, no corpo de trabalhos teóricos e metodológicos de Molefi Kete Asante (1988) sobre o valor hermêutico de cultura e sua centralidade.

Não significa isto ignorar outras influências igualmente importantes que não cabe, no entanto, referir aqui neste momento, mas tão só definir os parâmetros do diálogo conceptual entre Afocentricidade e Ocidentalidade, e a sua génese.

Este diálogo, podemos sintetizá-lo como um debate entre valores racionalistas-individualistas por um lado e valores holísticos por outro, diálogo esse que permeia todos os aspectos da existência: espaços individuais e colectivos, a comunidade, a natureza, e o mundo.

A par de África, foi no continente Americano que, na época moderna, se assistiu ao mais duradoiro e devastador genocídio dos povos autóctones à custa de cujo sofrimento, e em alguns casos quase total aniquilamento, uma autodenominada raça superior prosperou, criou riquezas, nações e impérios, e definiu paradigmas e modelos que impôs como universais.

Os Estados Unidos enquanto nação de origem totalmente esclavagista, foram o palco privilegiado desta dramatização e continuam a ser o lugar onde, de uma forma sem paralelo, se confrontam as cosmovisões europeias e africanas que deram origem à teoria Afrocêntrica.

As condições específicas de tráfico e particularmente do tipo de escravatura a que os Africanos foram sujeitos a partir de finais do século XV para o chamado novo mundo, assim como as fundações de uma democracia à Americana, gérmen do que é hoje uma sociedade capitalista neoliberal e quase totalmente desregulada, onde um forte pendor individualista tem desde sempre feito sobressair as mais dramáticas desigualdades, são factores essenciais que têm levado, ao longo dos últimos séculos a uma análise cuidadosa e sistemática das raízes da opressão e da sua génese por intelectuais e pensadores, sobretudo Africanos e Africano Americanos, cujo olhar, a partir de dentro dessas experiências lhes confere uma perspectiva privilegiada.

Assim, na viragem para o século XX, em 1896 mais precisamente, já W.E.B. DuBois reconhecia que o problema da democracia Americana era um problema de cor de pele e que enquanto este problema não fosse definitivamente resolvido pela América branca o país nunca poderia ser considerado democrático.

Este continua a ser um problema por resolver nos Estados Unidos, um problema que a

simples eleição de um presidente Africano Americano não resolveu; antes pelo contrário exacerbou. É inevitável, então, perguntarmo-nos porquê.

Como um dos mais significativos baluartes do pensamento e da produção de conhecimento ocidentais, foi nos Estados Unidos que mercê da incansável luta dos povos africanos pela libertação, se concentraram muitas das suas teorias e estratégias bem como movimentos de direitos civis e humanos de onde emergiu a teoria Afrocêntrica. O panorama político, económico, cultural, social e intelectual Americano oferece-nos assim um dos mais completos meios para uma análise crítica e comparativa dos problemas que de forma mais dramática colocam graves desafios a uma sobrevivência harmoniosa tanto de seres humanos quanto do meio ambiente, assim como do fracasso das epistemologias ocidentais em os resolver.

Uma das razões para esta conversa é que, à luz das alternativas oferecidas pelo paradigma Afrocêntrico dispomos hoje de um mecanismo de verdadeira ruptura epistemológica contra todas as teorias enquistadas que continuam a produzir as mais variadas formas de desigualdade e opressão, sejam elas de raça, género, classe, orientação sexual ou religiosa.

Não foi por acaso que a cristalização do pensamento ocidental no modernismo europeu que se foi efectuando durante a época de ouro dos impérios coloniais ao longo dos séculos XIX e XX, recuperou as quase divinas capacidades racionalistas do iluminado aristocrata branco, o autodenominado supremo arquitecto do progresso e da verdade universais, e mercê de uma profunda ênfase nestas suas capacidades civilizacionais criou este mito avassalador de uma elite intelectual e de uma raça superior branca que legitimava - tem legitimado, teima em arrogar-se legitimidade de usufruir de - privilégio político, social, económico e intelectual apoiado em ideologias de determinismo científico, racionalismo, hierarquias raciais e ideologias racistas.

Tais foram as fundações do projecto modernista europeu, em nome do qual durante mais de quinhentos anos a história tem sido vista e contada no desrespeito por uma substancial parte da humanidade como se o poder político e económico fossem os únicos valores dignos de apreciação perante o que, tudo o mais, tem de se aniquilar, ou ser aniquilado.

Dir-me-ão que desde meados do século XX as falsas premissas deste projecto do modernismo europeu tem vindo a ser alvo de uma crítica consistente. Ideologias políticas e económicas de esquerda como o Marxismo e, a partir dos anos 50, a influência de intelectuais 'avant-garde' e do pensamento filosófico de homens e mulheres existencialistas, feministas e pósmodernistas, e teóricos de vários outros paradigmas afins, têm demonstrado a falácia do valor absoluto das grandes narrativas ocidentais e do carácter universal da sua autoproclamada verdade.

É facto indesmentível que de Marx a Sartre, a Beauvoir, a Foucault; de Freud a Lacan e a Derrida; de Fukayama a Baudrillard e a Donna Haraway; de Joan Scott a Sandra Harding; de Stuart Hall a Edward Said e a Gayatri Spivak ou a Hanna Arendt, entre tantos outros pensadores, o carácter elitista da intelectualidade europeia se protelarizou. Começaram a

desenhar-se as primeiras preocupações de sustentabilidade ecológica, a história e a filosofia passaram a escrever-se também no feminino, e a subalternidade ganhou um simulacro de agência atribuindo-se-lhe um aparente lugar de sujeito.

São grandes desafios a um pensamento hegemónico, sem dúvida, mas não são mais do que actualizações de paradigma. Seguindo Thomas Kuhn (1962), diremos que estas mudanças se encontram na continuidade de anteriores paradigmas, dentro dos quadros de referência do pensamento ocidental, adaptados às novas realidades e experiências em que o sujeito da alteridade se inscreve como "o outro".

O que quero dizer é que a cosmovisão, o edifício conceptual, as fundações arquitectónicas daquilo que continua a ser o pensamento europeu, permaneceram sempre intactas. Há crítica, há evolução, há ajustamentos – não há ruptura.

Não há ruptura com as bases epistemológicas que definem o que é e como é produzido o chamado "verdadeiro conhecimento" [dentro dos nossos padrões europeus]; conhecimento esse que, perpetuando esta dicotomia entre o eu e o outro, inerentemente introduz uma hierarquização, uma escala de valores com a sua concomitante fatia de desigualdade e suas consequências.

Ou seja, não tendo sido possível encontrar dentro dos paradigmas europeus uma real alternativa conceptual para uma efectiva prática de igualdade, a Afrocentricidade surge-nos como uma metateoria capaz de estabelecer uma verdadeira ruptura epistemológica (Monteiro-Ferreira, 2014).

É preciso, portanto, perceber onde se estabelece a ruptura.

Quando a teoria Afrocêntrica define a cultura de um povo como categoria hermenêutica, centro de definição de identidade, de história, de valores espirituais, sociais, e morais, e ferramenta conceptual, o que nos é oferecido é um paradigma que rompe com os pressupostos e premissas sobre que assenta a produção do conhecimento do pensamento ocidental.

No entanto, o que a teoria Afrocêntrica nos diz não é que usemos o conceito ocidental de cultura mais ou menos elitista, mais ou menos popular, mais ou menos de massas, de expressão mais ou menos folclórica, ou de maior ou menor exoticismo – porque todos estes juízos de valor são determinados por essa mesma medida padrão que é a nossa – europeia – definição de cultura sempre dentro do nosso enquadramento de valorações.

O que a teoria Afrocêntrica sustenta, o que a teoria Afrocêntrica define como cultura, é o lugar material e simbólico para onde converge toda a expressão de uma cosmovisão: *ethos* e *pathos* que se traduzem nas formas tradicionais de etiqueta social tanto quanto nos mitos e narrativas de origem; e nas manifestações que, desde a forma de andar até às tradições culinárias, de formas de organização política a hierarquias sociais e práticas de veneração do divino, reflectem uma perspectiva do mundo, função de experiências milenares de histórias

particulares que, não sendo, por esse facto, homogéneas apresentam contudo uma matriz de pensamento comum (Monteiro-Ferreira, 2014).

Os povos do continente africano e das civilizações e impérios africanos não encontravam respostas nos valores europeus e nas condições históricas europeias, mas nas suas; os povos nos países asiáticos a das civilizações asiáticas não partilhavam as experiências históricas nem as perspectivas culturais particulares do desenvolvimento da chamada civilização europeia; as populações nativas da América Central e da América do Sul obviamente não se reviam nas tradições europeias.

Ou seja, a teoria – e por extensão, a prática – Afrocêntrica, como teoria do conhecimento, começa por colocar um desafio sistemático às epistemologias ocidentais.

Criada no contexto do panorama cultural e intelectual Africano Americano, estabeleceu um conjunto de premissas a partir das quais se tornou possível entender os conceitos fundacionais Africanos de todo e totalidade que permeiam todas as áreas do conhecimento numa rede de manifestações particulares e colectivas que são a expressão das experiências e vivências dos africanos na América, no continente Africano e nas suas diásporas.

Partindo deste princípio fundamental – de que o eurocentrismo, enquanto perspectiva particular e específica dos europeus é "uma expressão cultural normal que contudo se torna anormal quando no seu particularismo cultural é imposta como universal negando e degradando o valor de outras perspectivas culturais"[2] – a teoria criada por Asante, como teoria de mudança social, começa por ser uma análise detalhada e um questionamento da natureza eurocêntrica do conhecimento. O seu objectivo é impedir a destruição individual e colectiva dos povos de origem africana e reclamar um passado histórico e cultural [africano] coerente com a matriz cultural e cosmologia africanas.

Para atingir esse objectivo, a Afrocentricidade define uma metodologia:

(1) é fundamental empreender um trabalho arqueológico de recuperação de conceitos, perspectivas e traços culturais comuns entre os diferentes povos de África; (2) é preciso identificar os símbolos que, em conjunto, se constituem como o agente transformador capaz de conferir capacidade de agência e empoderamento ao sujeito de ascendência africana (Asante, 1987; 1990; 1998).

Foi esta a teoria e a metodologia revolucionárias de abordagem histórica e cultural criada por Asante em 1980. Revolucionária no sentido em que, descartando todas as amarras paradigmáticas de uma historiografia europeia rígida e hegemónica, abriu a porta a novas interpretações, novas abordagens críticas e, em última análise, à legitimização de outras bases de conhecimento. Ou seja, o paradigma Afrocêntrico recusa uma historiografia alheia à história do sujeito africano que tem de ser o agente da/na sua própria narrativa. É, por

2 "... a normal expression of culture but could be abnormal if it imposed its cultural particularity as universal while denying and degrading other cultural [. . .] views" (Asante, 2003:61).

isso, condição fundamental que o historiador, o crítico, o intelectual, o investigador redefina a sua localização epistemológica tendo como centro a compreensão da experiência africana através de um conhecimento profundo dos ideais e dos valores africanos expressos por uma complexa tessitura de símbolos, códigos, paradigmas, motivos e mitos com os quais o sujeito africano se identifica, lhe conferem noção de pertença e significado como sujeito no mundo.

A teoria Afrocêntrica não é, por isso, uma actualização de paradigmas. Transcende uma mera reorganização de ideias e conceitos do sujeito europeu e constitui-se como um projecto transformador quando as suas premissas de criação de conhecimento humano se encontram localizadas na perspectiva cultural e histórica do seu sujeito. É isto que permite questionar as justificações morais, políticas e filosóficas dos valores tidos por universais europeus e articular uma ruptura epistemológica com o paradigma eurocêntrico central ao pensamento ocidental, permitindo 'ouvir' o sujeito africano agente da sua própria história, recusando o seu papel de objecto ou mero tópico de estudo dentro dos quadros de referência das disciplinas definidas pelos parâmetros do pensamento Eurocêntrico.

Crítica e recusa dos mitos predominantes eurocêntricos de universalismo, do pensamento colonial e das teorias racistas sobre que assentou o triunfo do pensamento ocidental, a teoria Afrocêntrica é uma perspectiva alternativa não hegemónica do conhecimento nas nossas sociedades cada vez mais multiculturais. A teoria Afrocêntrica não alberga e não faz concessões a ideias totalitárias; não pretende substituir um tipo de conhecimento hegemónico por outro. Não se trata de querer ocupar uma posição de poder reclamando o valor absoluto do conhecimento de matriz africana ou a sua imposição com carácter universal. Como diz Asante não se trata de substituir "white knowledge with black knowledge" (Asante, 1998:xi).

Pelo contrário, partindo do conceito hermenêutico fundamental da centralidade e agência cultural de todos os povos, o paradigma Afrocêntrico é compreensivo, pluralista, modelo de agência intercultural baseada no respeito mútuo por todas as expressões e origens culturais sem hierarquizações (Asante, 1998:xii). O eurocentrismo não é criticado no seu particularismo. É a legítima expressão dos povos de cultura europeia. Não pode, no entanto, ser a medida e o modelo de referência a que todos os valores culturais dos restantes povos têm de se submeter. Asante sublinha que é absolutamente legítimo abordar a discussão das manifestações culturais, históricas, filosóficas, éticas e estéticas europeias de uma perspectiva eurocêntrica uma vez que este é o *locus* epistemológico do pensamento europeu. Da mesma maneira que os espaços culturais Africanos, as cosmogonias africanas, formas de ver o mundo tão válidas como quaisquer outras, são as plataformas da construção de um conhecimento que se pretende realmente inclusivo. De outra forma, Asante insiste, sem esta centralidade, a contribuição dos povos africanos - bem como de todos os subalternizados ao paradigma europeu – é apenas uma versão negra da branquitude ["without this kind of centeredness, we bring almost nothing to the multicultural table but a darker version of whiteness" (Asante, 1998:8)].

Além disso, o paradigma Afrocêntrico assenta no reconhecimento das civilizações clássicas africanas como matriz de uma cosmologia e cosmogonia africanas, ponto de partida para interpretar e compreender a história dos povos africanos, as suas narrativas, mitos de origem, espiritualidade e perspectiva do mundo.

Nas antigas civilizações africanas que há mais de 5000 anos floresceram no Vale do Nilo, Axum Nubia e Kemet, não exitia qualquer separação entre conceitos religiosos e filosóficos. As suas requintadas e superiores contribuições culturais, artísticas e científicas demonstram esse sentido de totalidade de uma visão sistémica e holística em que as manifestações espirituais, filosóficas e estéticas nunca estão separadas de um padrão axiológico cujo expoente ético reside na responsabilidade dos seres humanos em prevenir o caos e velar pela harmonia de toda a criação (Karenga, 2003, 2005, 2006).

É este sentido do mundo e da existência que a teoria Afrocêntrica recupera como instrumento de afirmação de uma identidade africana. Compreender o seu *ethos* e o seu *pathos*, e as dimensões estéticas e filosóficas que constituem a trama dos símbolos, dos ritmos e das suas expressões culturais, permitiu construir um paradigma holístico centrado nessa interpretação do mundo. Constituindo-se como *locus* epistemológico de identidade e agência dos povos de origem africana, a Afrocentricidade demonstra uma organização conceptual do mundo africano totalmente distinta da conceptualização europeia, permitindo assim rejeitar liminarmente a noção de uma existência dos povos africanos dentro de uma cosmovisão emprestada (Asante, 1998; Mazama, 2006) que os subjuga, e aniquila a dimensão da sua humanidade.

Aqui reside, na minha opinião, a ruptura epistemológica que gera o grande poder transformador do paradigma Afrocêntrico, possibilidade de renovados padrões éticos e sociais significativos para um projecto sustentado de libertação, agência, igualdade e dignidade de todos os seres humanos.

Referências bibliográficas

Asante, M. K. [1980] (2003), *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Revised Edition. Chicago: African American Images.

Asante, M. K. (1987), *The Afrocentric Idea.* Philadelphia: Temple University Press.

Asante, M. K. (1988), *Afrocentricity.* Trenton: Africa World Press.

Asante, M. K. (1990), *Kemet, Afrocentricity and Knowledge.* Trenton, NJ: Africa World Press.

Asante, M. K. (1998), *The Afrocentric Idea.* Revised Edition. Philadelphia: Temple University Press.

Diop, C. A. (1991), C*ivilization or Barbarism: An Authentic Anthropology*. Trans. Y-L. Meema

Ngemi. New York: Lawrence Hill Books.

Diop, C. A. (1974), *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?* Trans. M. Cook. Westport: Lawrence Hill Books.

DuBois, W. E. B. (1986),. *W.E.B. Du Bois: Writings*. Ed. N. Huggins. New York: Library Classics of the United States.

Karenga, M. (2006), *Maat: The Moral Idea in Ancient Egypt*. Los Angeles, CA: University of Sankore Press.

Karenga, M. (2003), "Afrocentricity and Multicultural Education: Concept, Challenge and Contribution.", in A. Mazama, ed., *The Afrocentric Paradigm*. Trenton, NJ: Africa World Press, 73–94.

Karenga, M. (2005), "Kawaida.", in M. K. Asante and A. Mazama, (orgs.), *Encyclopedia of Black Studies*. Thousand Oaks: Sage Publications, 290–295.

Karenga, M. (1980), *Kawaida Theory: An Introductory Outline*. Inglewood, CA: Kawaida Publications.

Kuhn, T. (1962), The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.

Mazama, A. (2006), "Interdisciplinary, Transdisciplinary, 60or Unidisciplinary? Africana Studies and the Vexing Question of Definition.", *in* M. K. Asante and M. Karenga, (orgs.), *Handbook of Black Studies*. Thousand Oaks: Sage Publications, 3-15.

Monteiro-Ferreira, A. (2014), *The Demise of the Inhuman: Afrocentricity, Modernism, and Postmodernism*. Albany, NY: SUNY Press.

Relativização de direitos pela colonialidade do poder: deslocados internos e megaeventos esportivos no Brasil

Karina Macedo Fernandes[1]

Resumo

O trabalho objetiva demonstrar que a questão dos deslocados internos se caracteriza no Brasil a partir das remoções forçadas ocorridas no processo de preparação e realização de megaeventos esportivos. Verificar-se-á que o modelo de desenvolvimento moderno/capitalista/colonial adotado pelo Brasil tem como consequência o padrão discriminatório, excludente e opressivo dos processos de modernização das cidades, evidenciados no preparo de grandes cidades do país para a realização de megaeventos esportivos. Partindo dos estudos descoloniais, por meio de análise bibliográfica, documental e de observação não participante, pretende-se revelar as disparidades entre os discursos institucionais e os processos de luta e resistência às violações de direitos humanos nos processos de preparação dos megaeventos no Brasil, em especial na cidade de Porto Alegre.

Palavras-chave: Deslocados internos. Desenvolvimento. Colonialidade do poder. Megaeventos. Direito à moradia.

Abstract

The purpose of the present study is to demonstrate that the issue of internal displacements is featured in Brazil as a consequence of forced remotions during the process of preparation and execution of sports mega-events. We shall verify that this modern/capitalist/colonial model of development adopted by Brazil has got as consequece a pattern of discriminatory, excludent and opressive city modernization process, enhanced by the scope of the preparation of major cities of the country for the accomplishment of sports mega-events. Based on the decolonial thought, we intend to reveal through bibliographic, documental and non-participant observation, that disparities between institutionals discourses and the conflicts and resistance process against the violations of the human rights during the process of preparation of sports mega-events, specially in the Porto Alegre town.

Keywords: Internally displaced. Development. Coloniality of power. Mega-events. Housing rights.

1 Mestre em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Integrante do Núcleo de Direitos Humanos da UNISINOS e do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS), no Rio Grande do Sul (Brasil). E-mail: karimfernandes@gmail.com.

1. Considerações iniciais

Sob um discurso falaciosamente emancipador que remonta às origens do colonialismo moderno, a ideia de desenvolvimento tenciona o acúmulo de capital e a circulação dos seus excedentes pela via da superexploração dos meios de produção e pelo incentivo desmedido ao consumo que retroalimenta esse sistema. A manutenção desse modelo de conduta, acúmulo e circulação de capital pressupõe um contexto de privilégios de espaço e poder cada vez mais restrito. Consequentemente, forma um contexto de deslocamento compulsório pouco estudado atualmente, que diz respeito às migrações forçadas pelo desenvolvimento e pela violência que lhe acompanha.

Diferentemente do conceito tradicional de migrante[2], o deslocado compulsório é aquele que não escolheu a migração, mas foi atingido por fatores externos que o levaram a isso: guerras, conjunturas sócio-políticas e econômicas, fatores estruturais na cidade e no campo dão o tom de pressão determinante a essa situação. Quando o deslocamento ocorre dentro das fronteiras do mesmo país, a situação migratória pode ainda se agravar, se consideradas as ausências ou deficiências de políticas públicas destinadas a salvaguardar os interesses dessa categoria de migrantes não estrangeiros.

A necessidade de estudar a questão dos deslocados internos se insere nessa ordem de fatores, de pessoas que são obrigadas a se deslocar, mas que permanecem no mesmo território nacional. Ademais, a análise de uma situação pouco estudada e pouco difundida, mas muito sofrida por um grande número de pessoas, especialmente na cidade de Porto Alegre, condiz com os deslocamentos compulsórios de que trata este trabalho. Tais aspectos se verificam de forma mais intensa a partir de um contexto recente que se formou no Brasil, por meio dos processos de preparação para a realização de megaeventos esportivos no país.

Partindo dessas premissas, o problema que gerou a presente investigação questiona em que medida é preciso readequar a categoria de deslocados internos para abranger o grupo de pessoas compulsoriamente removidas ou deslocadas, no sentido de fortalecer os mecanismos institucionais de proteção dos seus direitos. Consideram-se, nesse sentido, as flagrantes violações de direitos humanos desse grupo e da atuação do Estado brasileiro como principal ator na realização dos megaeventos. Demonstrar-se-á, assim, que a questão dos deslocados internos é caracterizada como consequência das remoções forçadas resultantes das obras relacionadas aos megaeventos, em razão do modelo de desenvolvimento adotado pelo Estado brasileiro, marcado por uma matriz colonial de poder.

A primeira parte do trabalho apresentará brevemente as principais causas e características da situação de deslocamento forçado interno no mundo. A segunda parte analisará algumas

2 "Migrante é a pessoa que [...] que se deslocou a uma distância mínima especificada pelo menos uma vez durante o intervalo de migração considerado" (ONU, 1980, *apud* Vainer, 1998, 819). Esse conceito aparentemente simples e descritivo denota a visão da ONU sobre a migração como um ato de vontade de quem se desloca. Isso leva Carlos Vainer a questionar: "Estariam fora da definição aquelas pessoas que são deslocadas pela força? E aquelas que querem se deslocar e são impedidas de fazê-lo? E as que, após terem se deslocado, são constrangidas pela força a fazer o caminho de volta?" (Vainer, 1998:819).

dessas características, especialmente no que tange à questão urbana, e em que medida a realização de megaeventos contribui para esse panorama. Por fim, a terceira parte do trabalho mostrará como o deslocamento interno ocorre no Brasil, a partir do modelo de desenvolvimento adotado no país.

Para a concretização desta investigação, buscou-se dar maior visibilidade às tensões do Estado que evidenciam a caracterização dos deslocados internos como vítimas de remoções forçadas no contexto dos megaeventos. Enfatizaram-se, assim, os diversos recortes que ratificam a questão, especialmente tendo por base o contexto de realização de obras de desenvolvimento e os consequentes deslocamentos compulsórios que vêm ocorrendo na cidade de Porto Alegre.

2. Análise conjuntural do deslocamento interno

O fenômeno migratório comumente se traduz no deslocamento voluntário, na busca pela identificação de um local em que se possam ampliar as possibilidades de desenvolvimento de uma vida digna. Contudo, há o deslocamento forçado, migração que ocorre como decorrência de atos arbitrários, não raro violentos, em que as pessoas migrantes, mais do que uma vida melhor, buscam apenas a concretização de uma dignidade mínima.

Nesse sentido, o conceito de deslocamento forçado pode ser encontrado nas normas do Direito Internacional dos Direitos Humanos, do Direito Internacional Humanitário e do Direito dos Refugiados e a dificuldade de sua compreensão reside justamente na falta de um consenso acerca dessa concepção (Peláez, 2007: 280). De acordo com a carta dos princípios orientadores relativos aos deslocados internos, documento que buscou conferir atenção internacional ao problema dos deslocamentos forçados, consideram-se deslocados internos:

> [...] pessoa, ou grupos de pessoas, forçadas ou obrigadas a fugir ou abandonar as suas casas ou seus locais de residência habituais, particularmente em consequência de, ou com vista a evitar, os efeitos dos conflitos armados, situações de violência generalizada, violações dos direitos humanos ou calamidades humanas ou naturais, e que não tenham atravessado uma fronteira internacionalmente reconhecida de um Estado (ACNUR, 1998).

A expressão “particularmente” permite, de acordo com Jon Bennett (1998), que sejam consideradas circunstâncias distintas das comumente reconhecidas na comunidade internacional, como o deslocamento decorrente do desenvolvimento. A definição não incluiria, pois, os migrantes por causas econômicas, os refugiados retornados em virtude de programas do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) ou os que recebem compensação e proteção estatal adequadas, em decorrência de desastres naturais

ou, ainda, o reassentamento por motivos de desenvolvimento (Bennett, 1998:4).

Tanto o caráter coercitivo do deslocamento quanto o fato deste ocorrer dentro das fronteiras territoriais e de soberania garantem a especialidade do grupo em relação aos refugiados e a necessária aplicação dos princípios orientadores à situação dos deslocados internos, num esforço conjunto do governo e da comunidade internacional. Deslocados internos são, portanto, aqueles que necessitam de assistência e proteção, como resultado do deslocamento forçado no interior de suas próprias fronteiras nacionais (Bennett, 1998:4).

Os deslocamentos forçados internos passaram a ser observados pela comunidade internacional, que até os anos 1970 apenas atendia às questões de êxodo forçado transnacional [através do Direito Internacional dos Refugiados], a partir de três premissas básicas: o dever de proteção internacional a quem cruza uma fronteira estatal sem a proteção de seu Estado de origem, responsável pelos motivos que ensejaram o deslocamento; a preocupação pela estabilidade e segurança dos Estados receptores, que recebem refugiados como entraves sociais, uma vez que são pessoas estrangeiras que terão acesso aos mesmos bens e serviços destinados à sua própria população, o que pode afetar uma região inteira, além das fronteiras de um Estado; o reconhecimento da natureza internacional do assunto dos refugiados (Sánchez Mojica, 2009:15-20).

O crescimento exponencial dos êxodos e a insuficiência do sistema de proteção legal e institucional definido pelas Nações Unidas em relação às migrações internacionais forçadas passaram a ser cada vez mais evidentes nos últimos anos. Em vista disso, a ONU e o ACNUR focaram suas atenções aos grupos de populações antes de cruzarem uma fronteira internacional, arraigando-se, dessa forma, no enfoque preventivo das migrações forçadas, de controle do refúgio.

Essa ineficácia do sistema jurídico de proteção aos deslocados internos dentro de seus Estados se deve por ser baseado num modelo geral definido pelas Nações Unidas, através dos Princípios Orientadores dos Deslocamentos Internos[3]. Não só, no âmbito institucional, define-se através de uma rede de agências das Nações Unidas e outros entes internacionais, destinadas a completar a ação das autoridades estatais nos casos em que estas se vejam sobrecarregadas pela magnitude dos deslocamentos internos.

Reconhece-se, entretanto, que a comunidade internacional, não raro, atua para proteger e dar assistência aos deslocados internos no mundo devido à ausência de responsabilidade e de ação efetiva por parte dos Estados, o que pode ser consequência das próprias causas dos deslocamentos forçados em determinado território. A normatividade específica relacionada ao deslocamento forçado incita à prevenção, à proteção e à assistência humanitária da população deslocada e, não só, à reconstrução da autonomia, sempre e quando tenham em conta a complexidade destes processos sociais e a diversidade dos grupos sociais, vítimas

3 Normas de *soft law* em que se consagram os direitos fundamentais que devem ser garantidos a essas pessoas de forma especial e prioritária pelas autoridades dos Estados em que residem.

deste flagelo (Gutiérrez Quevedo, 2007:455). Dessa forma, a resposta a este problema no âmbito interno dos países que sofrem com os deslocamentos forçados pode estar influenciada por fatores étnicos, políticos, esforços de comunicação, cooperação e coordenação conjunta com a comunidade internacional (McLean, 1998:10-11).

3. O mito do desenvolvimento no Brasil evidenciado no contexto dos megaeventos esportivos

No âmbito das sociedades latino-americanas, como parte do processo de constituição da subjetividade moderna, o processo de descobrimento e conquista da América teve como fator inerente ao mito em que subjaz a ideia "emancipatória" da modernidade uma ideia falaciosa de desenvolvimento (Dussel, 1993:60). Foi a partir dessa noção de desenvolvimento que se legitimou o discurso de opressão e dominação do colonialismo. Isso porque a ideia da emancipação trazida pela modernidade articulava uma "saída da imaturidade" em direção a um racionalismo crítico que "ilustraria" a humanidade, o que só seria possível a partir do desenvolvimento (Dussel, 1993). Esse desenvolvimento se deu a partir da dominação colonial concretizada pela violência da conquista da América na formação de um Estado colonizado e marcado por uma matriz colonial de poder.

O conceito de matriz colonial de poder ou colonialidade do poder, definido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991), desvela o lado oculto, a outra face da modernidade que representa o resultado de um percurso emancipatório, marcado por eventos intraeuropeus, a partir da ideia de que estes evoluiriam para a formação de um ser humano superior, dotado de razão. Quijano explica que a noção de modernidade, enquanto fenômeno associado ao surgimento de um sistema-mundo no século XVI, com a expansão marítima, tem sua unidade definida pelo aspecto econômico, acrescentando a esta análise o conceito de colonialidade do poder.

A partir do conceito de colonialidade do poder é possível constatar que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não se findaram com a superação do colonialismo. Mais ainda, a colonialidade do poder denuncia a continuidade das formas coloniais de dominação, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial, atualizando e contemporizando processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (Ballestrin, 2013:100). Este entendimento é bem explicado por Grosfoguel (2009:395):

> [...] A expressão 'colonialidade do poder' designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. Os Estados-nação periféricos e os povos não-europeus vivem hoje sob o regime da

> "colonialidade global" imposto pelos Estados Unidos, através do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial (BM), do Pentágono e da OTAN. As zonas periféricas mantêm-se numa situação colonial, ainda que já não estejam sujeitas a uma administração colonial.

Quijano defende que as relações determinadas pela colonialidade do poder são necessariamente desiguais: todos os países que já foram colonizados não teriam como sair dessa periferia colonial na disputa pelo "desenvolvimento" (Quijano, 2009:109).[4] A essa relação marcada pela colonialidade do poder, tanto nas relações internacionais quanto no âmbito interno dos países, Quijano denomina dependência histórico-cultural (Quijano, 2009:109). Isso significa dizer que a (inter)dependência econômica faz com que a promoção do desenvolvimento nos países periféricos/subdesenvolvidos não se realize para que se concretize o discurso que o forja, de melhora ética, moral e humanitária das condições de vida, mas, efetivamente, para trazer estes grandes benefícios aos países centrais/desenvolvidos.

Para atender aos interesses do capital na ordem do desenvolvimento pelo crescimento e pelo consumo na cidade, o espaço urbano se organiza através da produção, do consumo e das consequentes necessidades de circulação e distribuição (Santos, 2005:69). O fato de terem as grandes cidades se tornado os centros da produção e do consumo as torna os grandes centros de distribuição e os grandes nós da circulação (Santos, 2005:70). Na neoliberalização das cidades se verifica a perpetuação da colonialidade do poder, através do mercado externo e do mercado constituído pela demanda de localizações pelo grande capital que qualifica a cidade como mercadoria, com um povo constituído de consumidores muito seletos (Vainer, 2012:81-82).

A "cidade-mercadoria" [ou "city", como se refere Vainer (2012)] atende aos ditames do mercado, que está sempre em expansão. A aceleração do consumo, do extrativismo, das parcerias público-privadas (PPP) que fomentam o endividamento público são reflexos disso – ou mesmo soluções ao problema da acumulação e valorização do capital. Essas parcerias público-privadas, em especial, são responsáveis por atualizar o campo de negociação das cidades-mercadorias, através das permanentes (re)configurações entre Estado, cidade e capital. De acordo com Vainer (2013:39), "a contraface da cidade de exceção é uma espécie de 'democracia direta do capital'", a qual encontra no espaço possibilitado pelos megaeventos sua manifestação mais intensa, precipitada e generalizada.

Nesse sentido, verifica-se a premissa de que na globalização neoliberal as cidades passam a ter um papel fundamental para os processos de acumulação de capital, sendo os megaeventos ou megaprojetos urbanos a forma de escoamento do excedente financeiro global em busca de novos territórios para sua expansão e reprodução. Os megaeventos, dessa forma, surgem como meio de realização desses precedentes que submetem a sociedade à lógica do capital

4 Entendendo-se como periferia colonial todos os países que sofreram com processos de colonização, os países que constituem o centro ou estariam em sua direção são aqueles que não sofreram colonização ou cujas sociedades não foram significativamente colonizadas.

e da mercantilização das cidades.

O lado obscuro desse modelo de desenvolvimento pautado por uma matriz colonial de poder que beneficia poucos a custas de muitos se legitima através do poder simbólico do lado positivo dos megaeventos e do imaginário patriótico a eles associado. Entretanto, os impactos negativos com os processos de organização dos megaeventos no Brasil, nomeadamente no que se refere às remoções de comunidades, à alteração sumária de leis e ao endividamento público, são consideravelmente aparentes.

Assim, a cidade se afirma como o lugar da urbanização e do desenvolvimento "crescimentista", seguindo a lógica capitalista de produção circular, de luta de classes, de colonialidade do poder e de diferença colonial. Na cidade, o capitalismo vê o seu espaço de produção e reinvestimento para a arrecadação constante de lucro. Dessa forma, a permanente necessidade de se encontrar territórios férteis para a geração do lucro e para seu reinvestimento é o núcleo da política do capitalismo, operada no espaço e no tempo que privilegiem o capital (Harvey, 2013). A esse espaço correspondem titularidades restritas na sociedade, determinadas eminentemente pelo poder de consumo. Aos demais, restam a irregularidade e a vulnerabilidade perante o Estado.

4. O desenvolvimento como fator de deslocamento compulsório

Os deslocamentos compulsórios no Brasil ocorrem como decorrência do desenvolvimento econômico, tanto no campo quanto na cidade[5]. Enquanto no campo os mais diversos direitos humanos são violados para que se realizem grandes investimentos em infraestrutura, na cidade essas violações ocorrem em nome da higienização dos espaços urbanos, necessariamente relacionada a investimentos financeiros. Em todos os casos, repetem-se a violência e a usurpação do território daqueles que representam "entraves" às obras de desenvolvimento. Essa realidade leva ao fluxo compulsório dessas pessoas, diretamente relacionado ao movimento e à circulação do consumo, de bens e de serviços.

Assim, vários aspectos devem ser considerados quanto às causas e consequências do deslocamento forçado e as violações de direitos dos atingidos pelo deslocamento. A ausência de uma política de regularização fundiária possibilita a grilagem de terras no campo e a gentrificação ou a supervalorização de determinados lugares na cidade. Da mesma forma, o uso e o aproveitamento da terra e do espaço urbano para fomento do capitalismo, com a realização de empreendimentos de médio e grande porte, supõem uma situação de anormalidade para o exercício do direito à terra, à moradia e à cidade dos atingidos. Ademais, há que se considerar a carência de infraestruturas jurídicas e administrativas suficientes para garantir esses direitos, que permitam identificar os territórios desapropriados objetos de proteção ou a titulação de outros em condições de ressarcimento (Hernández M., 2007:243-

5 Muito embora esse dado não conste em qualquer base de dados no Brasil e na ONU/ACNUR. Esta afirmação, portanto, é empírica e não documental.

244).

Diante disso, emerge a necessidade de repensar os fluxos migratórios, especialmente na realidade brasileira, em que os deslocamentos ocorrem prioritariamente devido a conflitos urbanos e rurais, violações de direitos humanos, megaeventos e megaempreendimentos e desastres ambientais (Vainer, 1998)[6]. A escolha e a possibilidade de livremente ir e vir se tornam cada vez mais restritas e manipuláveis pelos interesses do capitalismo.

Como resultado desse modelo de desenvolvimento ocorrem as remoções forçadas urbanas, evidenciadas no contexto da preparação dos espaços urbanos para a recepção de megaeventos em grandes cidades brasileiras, como ocorreu com os Jogos Panamericanos (2007) e com a Copa do Mundo de Futebol FIFA (2014), e acontecerá com os Jogos Olímpicos (2016). Mais de 170 mil pessoas foram ou estão em processo de remoção dos seus locais de moradia (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2012:18) para que nestes espaços possam ser implementadas obras de ampliação de estádios, aeroportos e mobilidade urbana, estas apenas direcionadas à ligação entre os estádios, os aeroportos e a zona hoteleira (Rolnik, 2013). Em quase todos os casos, as obras ocorrem em áreas de comunidades não regularizadas com títulos de propriedade individual, e sob a justificativa de que a remoção possibilitará melhores condições de moradia para as pessoas removidas.

Com isso, as funções sociais da posse e da propriedade são marginalizadas na política brasileira, tendo em vista que, embora o direito à moradia adequada seja o direito de todo o ser humano viver em um lugar com segurança, paz e dignidade, bem como de estar protegido de remoções forçadas (Amnesty International, 2013), estas ocorrem ao livre arbítrio do poder público, em detrimento das populações.

O tempo e a forma com que ocorrem as remoções dependem do interesse que os governos possuem na execução das obras de desenvolvimento. Quanto maior a urgência para a finalização das obras, maiores e mais profundas são as violações de direitos humanos relacionadas. Os direitos à informação e à participação nos processos decisórios geralmente são os primeiros a serem violados, uma vez que as pessoas envolvidas nos despejos e desapropriações muitas vezes desconhecem a maneira como ocorrem esses processos, tampouco o porquê dos deslocamentos e as condições de reassentamento a eles relacionadas (Alfonsin, 2013). O número de atingidos e os impactos sociais das intervenções não chegam ao debate público democrático, e os mais vulneráveis perdem o pouco que conquistaram na luta diária pelo acesso à cidade.

6 Embora existam estudos em torno do conceito de *refugiados do desenvolvimento*, evolução da construção teórica e política que ocorre desde a década de 1980, inicialmente se referindo aos "eco-refugiados" como os deslocados por decorrência de transformações ambientais, sejam elas naturais ou artificiais, sempre revestidas por um viés desenvolvimentista. O próprio ACNUR chegou a referir, em 1997, a inclusão dos atingidos por catástrofes ambientais decorrentes de programas de desenvolvimento nos debates sobre os deslocamentos forçados, enquanto que, no Brasil, o termo foi designado após reflexões de pesquisadores como Alfredo Wagner de Almeida, Sônia M. Santos e Carlos B. Vainer (Nóbrega, 2011:127). Entretanto, permanece sendo um conceito sem muito espaço de discussão, não obstante este reconhecimento seja fulcral para a compreensão e o enfrentamento de uma diversidade de desafios apresentados no contexto capitalista neoliberal.

As remoções forçadas ocorrem quase sempre em zonas de alta valorização e especulação mobiliária, tendo em vista que o planejamento urbano para a adaptação das cidades anfitriãs é determinado prioritariamente pelos investidores dos megaeventos. A pressão imobiliária exercida nos espaços de remoção é ainda alimentada pela forte desinformação dos moradores destes locais, o que agrava sobremaneira a violência dos impactos sofridos pelas remoções forçadas.

Em Porto Alegre, as remoções forçadas têm sido em boa medida determinadas por interesses privados e também do poder publico (Alfonsin, 2013). As comunidades diretamente atingidas pelas remoções por obras de desenvolvimento, especialmente visando à Copa do Mundo, estão localizadas nas imediações da duplicação da Avenida Tronco, do Aeroporto Salgado Filho [Vila Dique, Vila Nazaré e Floresta] e do entorno da Arena do Grêmio [Vila Santo André, Vila Farrapos, Vila Liberdade, Beco X e Vila Esperança] (Alfonsin, 2013; Observatório das Metrópoles, 2012). Considera-se, ainda, que o longo e polêmico processo de remoção da Vila do Chocolatão, ocorrido em 2011, é um reflexo das intervenções que privilegiam o grande volume de capital gerado a partir da Copa do Mundo.[7]

O processo de remoção pela via desapropriatória da Vila Dique decorre de um projeto de Urbanização em Assentamentos Precários, um dos eixos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do Governo Federal, de maneira que foram cadastradas 1.470 famílias que moravam na região, para remoção e reassentamento, abrindo espaço para obras do aeroporto. Todavia, o reassentamento não foi implementado de forma completa e digna até o presente, e menos da metade das unidades habitacionais previstas foi construída (Alfonsin, 2013; Baierle, 2013; Favaro, 2013a; Favaro, 2013b; Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2012:35). Logo, mesmo sem a prévia análise geotécnica, comprometendo aproximadamente um terço da área do reassentamento, o Poder público iniciou a retirada das famílias para liberar a área para as obras da pista aeroportuária. Não houve qualquer tipo de planejamento com relação ao sustento e à geração de renda para as famílias moradoras da Vila Dique (Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa, 2012:35), as quais foram transferidas para casas de passagem distantes do local de trabalho, dificultando-se sobremaneira a manutenção das condições de vida habituais até o deslocamento.

Outro caso emblemático de remoções forçadas em Porto Alegre ocorre no âmbito das obras de ampliação da Avenida Tronco [Projeto Tronco], na zona sul da capital gaúcha. Trata-se de uma obra viária que atinge em torno de 4.200 pessoas, representadas por 1.500 famílias (Favaro, 2013a; Favaro, 2013b; Nascimento, 2013), sendo que dessas, 1.525 foram regularmente cadastradas pelo Departamento Municipal de Habitação de Porto Alegre (DMHAB) em 2011. Apesar de o plano de remoção habitacional ligado às obras da Avenida Tronco ter sido elaborado com certa participação das populações atingidas, consolidando no plano formal

7 Sobre o tema, leia-se o texto de Júlio Alt e de Camila Martins, denominado "Vila do Chocolatão – remoção e impactos" (2012). Página consultada a 28.05.2014, em http://viladochocolatao.blogspot.com.br/2012/09/vila-do-chocolatao-remocao-e-impactos_20.html.

as decisões das comunidades, a parte executiva do projeto tem sido consideravelmente problemática.

O clima de tensão que caracteriza os processos de remoções em torno da duplicação da Avenida Tronco se afirma desde a falta de informação da população até a desarticulação dessas próprias informações. Enquanto a prefeitura de Porto Alegre negociou o Projeto Tronco com as famílias atingidas, comprometendo-se a manter uma série de garantias sociais e de reivindicações específicas dessa população, agiu de maneira burocratizada, contraditoriamente às negociações firmadas.

A ideia de moradia que prioriza a propriedade e o desenvolvimento, forjando o que seria o interesse público, vai de encontro às garantias conquistadas na Constituição Federal, no Estatuto da Cidade e nas demais legislações esparsas brasileiras acerca da função social da propriedade e da posse. Aprofunda, assim, o problema da regularização fundiária, tendo em vista que o pretenso interesse público nas obras desenvolvidas é, na verdade, disfarçado por uma retórica que remonta à modernidade e ao colonialismo. Com isso, privilegiam-se alguns setores abastados da sociedade, e se legitimam a privação das liberdades e a violação dos direitos dos demais, excluídos do processo civilizatório moderno que caracteriza a questão urbana no Brasil.

Importa considerar, em vista disso, que a própria situação de deslocamento interno no Brasil carrega consigo um pressuposto de violação de direitos, uma vez que se refere a uma população que tem a sua *cidadania dilacerada,* enquanto resultado da "tecnologia do poder que se exerce pelo suplício do corpo e das dificuldades de realização do contrato social na sociedade brasileira" (Santos, 1993: 145). O próprio fato de estar deslocado, de estar em outro lugar, caracteriza a existência desse pressuposto violador.

5. Considerações finais

Verificados os principais problemas enfrentados pelas pessoas que se deslocam compulsoriamente dentro de seus países, o debate sobre a sua caracterização jurídica no Brasil é importante para que se amplie a visibilidade e a proteção desse grupo, numa tentativa de contenção das arbitrariedades permanentemente vividas até então. O fato de os índices oficiais não considerarem o Brasil um país em que ocorrem deslocamentos forçados internos repercute na invisibilidade da situação deflagrada com as remoções forçadas no país. Por esse motivo, faz-se necessário chamar a atenção para esta problemática, evidenciada na violação do direito à moradia, a fim de que se ampliem as possibilidades de proteção e de esforços públicos para estas populações. A tipicidade da situação de deslocamento forçado interno no Brasil demonstra que o desenvolvimento desponta como uma das principais causas do deslocamento forçado, emergindo a necessidade de discussão da questão na sociedade, na academia e nas instituições do Estado.

De acordo com as causas do deslocamento forçado interno, parece central a questão do controle territorial, da desterritorialização das pessoas em relações de dominação, em maior ou menor medida, com o Estado. O modelo de desenvolvimento "crescimentista", assentado em padrões modernos e coloniais, compõe um quadro de estratégias do Estado à margem de qualquer inclusão e participação popular, ainda que tais estratégias tenham como consequência ações que possam intervir diretamente na vida dos cidadãos.

Assim, a violação do direito à moradia se revela como uma evidência de deslocamento interno, pela exclusão, pela violência, pela opressão e pela segregação que lhe são inerentes. Um modelo de política que fomente essa situação, coibindo a participação da sociedade, e alimentando, ainda, a repressão e a violência, afronta a cidadania de forma tão contumaz que requer uma contrapartida de resistência e de insurgência por parte dos atingidos e da sociedade civil de forma geral.

A apropriação dos espaços e do controle territorial é a expressão manifesta de uma matriz de poder colonial que oprime e segrega pessoas para atender a interesses mercantis, globalizados. As lutas descoloniais, por seu turno, são representadas por um enfrentamento a essa colonialidade, de modo que é nos processos de luta social que ocorrem as possibilidades alternativas à visão hegemônica do caráter ideológico relativizável dos direitos humanos.

Nesse sentido, a identificação dos espaços de luta por democracia e direitos humanos no contexto dos megaeventos se mostra fundamental a partir da resistência dos que são por ele atingidos. Mais ainda, os movimentos sociais, os militantes e as organizações não governamentais têm papel primordial na composição dessas discussões, que buscam salientar o papel das populações nas cidades como sendo o espaço onde estejam assegurados o usufruto da riqueza, cultura, bens e conhecimentos a toda a coletividade e não somente aos proprietários do poder e do capital. A articulação da sociedade civil organizada pode ser vista como um dos principais legados positivos deixados pelos megaeventos, uma vez que assim é possível obter êxito em conscientizar e empoderar a população atingida para o enfrentamento dos desígnios dos governos e de seus governantes.

Referências bibliográficas

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (1998), "Princípios Orientadores Relativos aos Deslocados Internos. Lei nº E/CN.4/1998/53/Add.2". Consultada a 27/03/2014 em http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=t3/fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Documentos%20da%20ONU/Principios_orientadores_relativos_aos_deslocados_internos_1998.

Alfonsin, Jacques (2013), "Copa para quem? Situação das populações atingidas pela preparação de Porto Alegre à Copa do Mundo", *Entrevista concedida à pesquisa da dissertação em 18.11.2013.* Entrevistadora: Karina Macedo Fernandes. Porto Alegre.

Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa (2012), "Megaeventos e Violações de Direitos Humanos no Brasil", *Dossiê da Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa* [2ª ed.].

Amnesty International (2013), "O estado dos direitos humanos no mundo – Brasil". Consultada a 26/11/2013 em https://www.amnesty.org/pt-br/region/brazil/report-2013#section-9-8.

Ballestrin, Luciana (2013), "América Latina e o giro decolonial", *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, 11, 89-117. Versão eletrônica, consultada a 19.11.2013, em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_arttext.

Baierle, Sérgio (2013), "Copa para quem? Situação das populações atingidas pela preparação de Porto Alegre à Copa do Mundo", *Entrevista concedida à pesquisa da dissertação em 14.11.2013*. Porto Alegre.

Bennett, Jon (1998), "La migración forzosa dentro de las fronteras nacionales: el orden del día de los desplazados internos (DI)", *Revista Migraziones Forzadas*, 1(1), 4-6.

Dussel, Enrique (1993), *1492: O encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade.* Trad. Jaime A. Claesen. Petrópolis: Vozes.

Favaro, Claudia (2013a), "Comitês Populares da Copa, o nascimento de uma resistência", *IHU On-line*, 422(13), 19-21. Versão eletrônica, consultada a 10.05.2014, em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5055&secao=422.

Favaro, Claudia (2013b), "Copa para quem? Situação das populações atingidas pela preparação de Porto Alegre à Copa do Mundo", *Entrevista concedida à pesquisa da dissertação, em 20.11.2013*. Entrevistadora: Karina Macedo Fernandes. Porto Alegre.

Grosfoguel, Ramón (2009), "Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina, 383-418.

Gutiérrez Quevedo, Marcela (2007), "Políticas públicas y globalización económica: desplazamiento forzado", *in* André Arnaud, *et. al.*, *El Desplazamiento Forzado Interno en Colombia: Un Desafío a Los Derechos Humanos.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 451-472.

Harvey, David (2013), *Ciudades rebeldes* – Del derecho de la ciudad a la revolución urbana. Madrid: Ediciones Akal.

Hernández M., Andrés (2007), "Contexto para una política de satisfacción de los derechos de las víctimas de desplazamiento forzado, desde la perspectiva de la justicia transicional", *in* André Arnaud, *et. al.*, *El Desplazamiento Forzado Interno en Colombia: Un Desafío a Los Derechos Humanos.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 231-248.

McLean, Jennifer (1998), "La respuesta nacional al desplazamiento interno", *Revista Migraziones Forzadas*, 1(1), 10-11.

Nascimento, Adriana Scheffer (2013), "Copa para quem? Situação das populações atingidas pela preparação de Porto Alegre à Copa do Mundo", *Entrevista concedida à pesquisa da dissertação* em 18.10.2013. Entrevistadora: Karina Macedo Fernandes. Porto Alegre.

Nóbrega, Renata da Silva (2011), "Os atingidos por barragem: refugiados de uma guerra desconhecida", *Rev. Inter. Mob. Hum.*, 19(36), 125-143.

Peláez, Juan Carlos (2007), "Los limites del derecho de la responsabilidad extracontratual del Estado en materia de desplazamiento forzado", *in* André Arnaud, *et. al.*, *El Desplazamiento Forzado Interno en Colombia: Un Desafío a Los Derechos Humanos.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 275-302.

Observatório das Metrópoles (2012), "Porto Alegre e as violações do Direito à Moradia". Consultada a 28/05/2014, em http://www.observatoriodasmetropoles.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=398:porto-alegre-e-as-viola%C3%A7%C3%B5es-do-direito-%C3%A0-moradia&Itemid=164&lang=pt.

Sánchez Mojica, Beatriz (2009), "Cuando los derechos son la jaula. Trasplante rígido del soft law para la gestión del desplazamiento forzado", *Estudios Políticos,* 35, 11-32.

Rolnik, Raquel (2013), "As vozes das ruas: as revoltas de junho e suas interpretações", *in* Ermínia Maricato, *et. al.*, *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 7-12.

Quijano, Aníbal (1991), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, 13, 11-29.

Quijano, Aníbal (2009), "Colonialidade do Poder e Classificação Social", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina, 73-118.

Santos, José Vicente Tavares (1993), "A Cidadania Dilacerada", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 37, 131-148.

Santos, Milton (2005). *Da Totalidade ao Lugar*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Vainer, Carlos B. (1998), "Deslocamentos Compulsórios, Restrições à Livre Circulação: elementos para um reconhecimento teórico da violência como fator migratório", *Anais do XI Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP*, Belo Horizonte.

Vainer, Carlos B. (2012), "Pátria, empresa e mercadoria: Notas sobre a estratégia discursiva do Planejamento Estratégico Urbano", *in* Carlos B. Vainer; Ermínia Maricato; Otília Beatriz Fiori (orgs.), *A cidade do pensamento único: desmanchando consensos*, 7ª ed. Rio de Janeiro:

Vozes, 75-104.

Vainer, Carlos B. (2013), “Quando a cidade vai às ruas”, *in* Ermínia Maricato, *et. al.*, *Cidades Rebeldes: Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil.* São Paulo: Boitempo, 35-40.

De visita ao "museu americano", Távora, 1960.

José António Bandeirinha[1]
Rui Aristides

Resumo

O conjunto de desenhos, textos e outros materiais cartáceos que forma o diário do Arquitecto Fernando Távora constitui uma obra compósita de essencial valor para um mais profundo conhecimento não só do seu percurso como arquitecto, professor e teorizador, mas também para um redimensionamento das vias trilhadas pela arquitectura na viragem do moderno. Esse conjunto polifacetado de materiais ilustra e documenta a viagem de volta ao mundo que iniciou no dia 13 de Fevereiro de 1960, em direcção a oeste, e que se concluiu a 12 de Junho do mesmo ano.

O diário é uma componente essencial dessa viagem. Ao longo de quatro meses, todos os dias registou a sua actividade e as suas observações e impressões acerca de cada jornada num caderno de pequenas folhas, sendo o texto muitas vezes acompanhado por desenhos.

Proponho-me analisar as considerações de Fernando Távora nesse documento, incidindo sobre aquilo que ele vai assinalando como diferença cultural entre a sua circunstância europeia/portuguesa e a condição de vida norte-americana da época, particularmente no que diz respeito às questões da cidade e da cultura urbana.

O interesse deste estudo centrar-se-á sobre o modo como o objecto de análise nos permite reconhecer o fenómeno urbano contemporâneo na Europa — hegemonia dos modelos culturais norte-americanos de suburbanização — espetacularmente reproduzidos a partir da cidade colonial que os europeus, eles próprios, emitiram como modelo a partir do Século XVI.

Palavras-chave - modelos culturais, formas de vida, processo urbano, hegemonias, suburbanização

Abstract

The set of drawings, texts and other chartaceous resources that form the diary of the Architect Fernando Távora constitute a composite work of essential value to a greater understanding, not only of his career as an architect, professor and thinker, but also to a reframing of the paths threshed by architecture in the modern turn. That heterogeneous set of materials illustrates and documents the trip around the world that he initiated on the 13 of February of 1960, heading west, and which he concluded on the 12 of June of the same year.

The diary is an essential component of this trip. During the four months, he systematically registered his activity, observations and impressions regarding each day in a small notebook, being the text accompanied many times by drawings.

From this document, I propose to analyse Fernando Távora's considerations regarding what he will demarcate as a cultural difference between his European/Portuguese context and the condition of North-American life at the time, particularly in what concerns the city and urban culture.

The pertinence of this study will be centered on how the object of analysis permits the recognition of a contemporary urban phenomenon in Europe – the hegemony of North-American cultural models of suburbanization – spectacularly reproduced from the colonial city that the Europeans themselves emitted as a model from the XVI century onwards.

Keywords – cultural models, ways of life, urban processes, hegemonies, suburbanization.

---

1 Arquiteto pela Escola Superior de Belas-Artes do Porto (1983). Exerce profissionalmente e é Professor Associado com Agregação do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra, onde se doutorou em 2002 com uma dissertação intitulada O Processo SAAL e a Arquitetura no 25 de Abril de 1974. Tomando como referência central a arquitetura e a organização do espaço, tem vindo a dedicar-se ao estudo de diversos temas — cidade, teatro, cultura. É investigador do Centro de Estudos Sociais. Foi Presidente do Conselho de Departamento de Arquitetura da Universidade de Coimbra. Foi Pró-Reitor para a Cultura da Universidade de Coimbra. Foi Diretor do Colégio das Artes da Universidade de Coimbra.

Nova Iorque, 1960.

> ‘Não crê que existe na base do suburb um desperdício extraordinário? Olhou para mim, baixou a cabeça, olhou para uma das mangas do meu casaco e disse: ‘Eu tenho três botões na manga do casaco, você tem quatro, será isso desperdício? É uma noção muito relativa e depende sobretudo das possibilidades’ (Távora, 2012:190).

Assim respondeu John T. Howard (coordenador do departamento de planeamento urbano do MIT) ao arquiteto Fernando Távora que em 1960 viajou à volta do mundo, durante quatro meses, com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian. Foi através desta viagem que o arquiteto português experimentou, pela primeira vez, a urbanidade americana e especificamente o “suburb” que o intrigava. Esta viagem permitiu a Távora observar o papel da América no processo que ele designava de o “grande sonho da humanidade”, um sonho que emergia do ciclo “Grécia-Roma-Europa” e era sustentado por dois pilares: “(...) a valorização do homem e a procura do conhecimento das suas relações com o universo.” (Távora, 2008:32). Para Távora, a América de 1960 interpretara estes pilares na ideia: “viver materialmente bem e (julga-se) todo o resto virá por acréscimo” (Távora, 2012:104, 105). Este viver materialmente bem revelava-se em “espaços sem fim” (2012:35), num “caos tornado forma” (2012:45), e no funcionamento de “uma imensa máquina” (2012:196) na qual o dinheiro é “(...) a chave, o alfa e ómega de todas as coisas” (2012:91). A América anterior aos movimentos e protestos contracultura e à *pop culture*, conduzia assim a um estranhamento na experiência europeia, especificamente portuguesa, de Távora. Este estranhamento partia especificamente de um confronto cultural que se vai tornando tanto mais critico quanto mais tempo passa na América.

É neste estranhamento progressivamente critico que encontramos ecoada uma das críticas mais pessimistas do Adorno da *Minima Moralia*[2], quando em viagem de Nova Iorque para Filadélfia, Távora escreverá o seguinte: “Nota curiosa: em toda a viagem não vi uma peçazinha de arquitectura embora tivesse visto centenas ou milhares de edifícios. Há um certo “ar de acampamento” em muitas destas coisas americanas” (2012:59).

A sensibilidade cultural de Távora, apesar de maravilhada com vários aspectos da sociedade Norte-americana, irá aprofundar a disparidade cultural e o estranhamento que lhe está subjacente. A 13 de Abril de 1960, já a aproximar-se do fim da sua temporada na América do Norte, resumiria essa disparidade num juízo final:

> Eu creio que a América é um magnifico Laboratório; é indispensável conhecê-la, exatamente e sobretudo para saber aquilo que deve evitar-se a todo o custo. A grande sorte da Europa, quanto a mim, foi a de ter realizado na América a experiência da civilização que criou com a Renascença. Pode

2 Para Adorno a paisagem americana destruíra a possibilidade de habitar poeticamente o espaço, como diria o poeta Hölderlin, pois nela tudo é efêmero, começando pela estabilidade do lar que os americanos teriam substituído pela mobilidade do *bungalow* (*apud* Adorno, 2005).

> agora olhar para este filho e dar talvez orientação diferente aos seus netos (2012: 251,252).

A versão europeia e a americana desse "grande sonho da humanidade" vão, portanto e progressivamente, assumindo-se como irreconciliáveis.

Se, por um lado, a crítica da América experimentada por Távora estava firmemente enraizada numa cultura mediterrânica, limitando-a a outros pontos de vista culturais, esta mesma limitação, por outro lado, concedia escala à "imensa máquina" que se produzia na América do Norte. É através desta escala que se pode observar como esse "grande sonho da humanidade" foi determinante e permanentemente transformado na passagem pelo laboratório americano.

A América de Távora - o fim dos limites e a vida compartimentada.

O "ar de acampamento" da paisagem urbana americana que Távora vai percebendo deve-se, numa primeira instância, ao contraste entre as circunstâncias culturais da construção da paisagem americana e da portuguesa. A propósito da conversa com Edward T. Hall: "Falou-se depois nas casas e eu comparei a nossa "boa" parede de granito, com pelo menos 0,30, com os 7 ou 8 centímetros de espessura de parede da casa de madeira, que é aqui, de longe, a solução mais comum"(2012:191). O que salienta a oposição entre o método lento e custoso de erigir lares em Portugal e o método rápido, industrial e precário de o fazer na América. Para esta materialidade contribuía a mobilidade americana, tanto social, bem como profissional, que fazia com que "(...) o sentido de "casa" como centro da família e como elemento físico suporte de um valor simbólico de continuidade das gerações não exista nos Estados Unidos" (2012:191).

O que nos remete para o que, na opinião de Távora, é um aspecto estruturante da organização espacial na América: a deslocação contínua e permanente, não só de pessoas, mas de coisas e, claro, de dinheiro – em Nova Iorque: "tudo mexia como pirilampos em noite quente de verão" (2012:80).

Esta elétrica deslocação americana, apesar de causar maravilhamento, não é de todo pacífica:

> Até nas deslocações é difícil pensar: a pé ninguém anda (e se anda é depressa e no meio de muita gente), os transportes colectivos estão sempre cheios e são extraordinariamente barulhentos e excitantes, o automóvel que é o veículo por excelência exige toda a atenção para a condução (2012:251).

Claro está que a razão desta deslocação, preferencialmente executada através do automóvel, é a distância que resulta da disposição extensa e fragmentada da cidade americana, na qual

o subúrbio, como motivo de vida – modelo económico, político e social - desempenha um papel central.

Como já foi referido, Távora aprofundava pela primeira vez e com grande curiosidade o subúrbio americano. E assim vai indagando as suas razões e formas, ao ritmo das conversas que vão surgindo com arquitetos, planeadores e outros profissionais relacionados com a gestão do espaço. Em conversa com o Professor Kenneth A. Smith, na altura *dean* do departamento de arquitetura da Universidade de Columbia, percebeu que este vivia a cerca de 80 km de Nova Iorque, concluindo interrogativamente: “Interessante não é, este gozo – e esta necessidade – de coisas nas metrópoles” (2012: 114). Perguntou ao Professor porquê viver tão longe, constatando que seria por: “Casas mais baratas, espaço para os filhos, zona bonita...”. Alguém na *Planning Comission* de Nova Iorque o tinha informado que: “em Manhattan quase não há crianças: os casais na medida em que têm filhos têm que deslocar-se para os arrabaldes: o centro da urbe é incompatível com as crianças” (2012: 114). Mais tarde o Professor Edward T. Hall confirmaria a importância do subúrbio para uma boa vida familiar: “Fez-me depois o elogio não propriamente do “suburb” mas da vida fora do centro: no caso dele – a liberdade dos filhos, a possibilidade de fazer “gardening”, etc.”(2012:190).

Para o fim da sua temporada na América, o subúrbio, que ao início ainda tomava por arrabalde, ou seja, como algo secundário e derivante da metrópole, era entendido por Távora como, de facto, um dos principais aspectos da metrópole americana e sua extensão no território, um aspecto, aliás, longe de pacífico: “Sente-se uma espécie de “luta surda” entre as cidades e os subúrbios que se desenvolveram extraordinariamente”(2012:264).

Esta luta tinha um campo de batalha especifico, as *urban renewals*, as quais, na opinião de Távora levantavam grandes dúvidas, por exemplo, relativamente a Chicago:

> ...parece-me implicar com tantos interesses que apesar de estarmos na América permito-me pôr as minhas dúvidas (...). É claro que como todos os Planos que tenho visto aqui também este é um plano de “concentração” de interesses ou de “revitalização do centro”. Highways até ao centro, estação de Caminho-de-ferro no centro, Universidade de Illinois no centro, mais edifícios comerciais no centro, mais adensamento de população no centro, etc., etc. (2012:263).

Eram, no fundo, planos de restruturação da metrópole em função da localização periférica dos espaço de vida. Os problemas que hoje assolam as cidades portuguesas: a desertificação dos seus centros, o esvaziamento dos espaços e utilizações públicas e a estabilização da vida periférica; eram então patologias consolidadas e estruturantes da paisagem americana de 1960. Acresce que a estas patologias, que não eram outra coisa senão a conformação a modos de vida suburbanos e supra-metropolitanos, pertence um outro aspecto estruturante da organização do espaço americano: “Uma palavra que não ouvi aqui é “limitação” de

crescimento ou "limitação" mesmo no seu sentido mais lato. Esta gente habituou-se a progredir tão rapidamente que está convencida que isto não tem fim, os limites acabaram" (2012:263-264).

Os limites acabaram. Porém, e paradoxalmente, a vida americana é uma vida compartimentada, não só em termos das ligações entre programas e espaços de vida – "noto aqui, mais uma vez, que se os americanos pudessem ter o automóvel na cozinha e irem de automóvel à cerimónia religiosa ou ao sapateiro ou à retrete, certamente o fariam"(2012:218) – mas, também, em termos da vida cultural da metrópole, especificamente relativamente ao papel dos museus:

> Habituámo-nos a esta ideia do Museu, cómodo, limpo, com ar condicionado, luz especial, guias, catálogos, visitas organizadas e pronto; (...) Dum lado a vida – porca, suja, feia, prática – do outro o museu que se visita aos domingos "para elevar o espírito" e aumentar a cultura geral. Então aqui o delírio do Museu é impressionante (2012:222).

Por outro lado, o "ar de acampamento", que Távora associa especificamente aos subúrbios americanos, não é redutível à forma destes últimos pois, resume, simultaneamente, uma atitude, uma forma de estar perante o espaço organizado, "que tem correspondente – espiritual – nos centros, traduzido até pelo à vontade com que se fazem demolições de quarteirões inteiros para fazer novos prédios"(2012: 191).

Esse "caos tornado forma" (2012:45), era então a forma urbana dessa efemeridade "espiritual" que Távora vai constatando nas cidades americanas que visita. De Washington, ainda no início da viagem, dirá:

> ... é uma bela cidade a duas dimensões, isto é na planta, a sua terceira dimensão, porém, é o caos. Dir-se-ia que tudo foi bombardeado e que a cidade foi reconstruída em estado de emergência (...) Procurei esta tarde, em vão, uma Avenida ordenada em volume; nada encontrei: a um magnífico edifício de 10 pisos, sucede-se um parque de estacionamento de 2 ou 3 pisos, de construção precária e, logo a seguir, uma pequena construção, de frente reduzida, com 3 pisos ou coisa semelhante. É verdadeiramente o caos tornando forma (2012:45).

E isto porque, como o arquiteto peruano W. Garcés o tinha informado: "... quem manda no urbanismo americano são os tipos do *Real Estate*. Vá aos escritórios deles, perto do cruzamento da 41 com a 5ªAv. e veja a força de que dispõem; é a força nº1 contra o controlo pelo planeamento'" (2012:100,101).

Esta resistência a limites, de modo igualmente paradoxal, assumia contudo limites sociais

muito específicos, assim aprendeu Távora na *City Planning Comission* de Nova Iorque:

> Praticamente a população de Nova Iorque (cinco “boroughs”) mantém-se ou decresceu até (à roda dos 8 milhões), mas a região aumenta sempre. Tinham também uns mapas curiosos da evolução da população por áreas e por população “branca” e “não branca” (2012:85).

Portanto, a segregação que observava nas grandes cidades americanas não era um acaso, um mero efeito colateral da ausência de planos mas, sim, o resultado desejado de um plano social que produzia a seguinte vivência urbana:

> Na volta para o hotel pela State Street notei um fenómeno curioso; a rua, a partir de Congress Street Expressway morre completamente; acaba a iluminação, acabam as boas montras, acabam os edifícios altos; começa o caos, a escuridão, os cabarets e os dancings de mau aspecto, abundam os negros; é como se de um momento para o outro se passasse do ambiente de um restaurante de luxo para o ambiente de um prostíbulo! O fenómeno é muito comum nas cidades americanas (2012:220).

Um fenómeno que ainda hoje é muito comum nas cidades americanas.

A democracia americana, embora possuindo uma “vitalidade impressionante” (2012:219), apresentava-se assim de forma paradoxal, a ausência de limites levava não só à criação de limites abomináveis mas, também: “... à criação de extraordinários potentados (imprensa, televisão, uniões, real estate, grandes armazéns e empresas, etc., etc.) que comandam toda a vida do país” (2012:252). Ou seja, potentados estes que contradiziam a própria ideia de vida democrática. Será talvez este aspecto, esta contradição, que Távora entenderá na cidade de Washington, a qual tinha sido encomendada ao arquiteto francês Charles L’Enfant, no final do século XVIII, enquanto capital fundacional da nova república: “O problema foi talvez o de construir uma cidade, capital de uma federação campeã da democracia, segundo um esquema ‘l’état c’est moi’” (2012:59,60).

Como poderia uma capital imperial de estado fazer-se sentir quando, como parte da sua fundação, rejeita a própria ideia de estado imperial. O poder da democracia americana não estava lá. Daí Távora assinalar que um “... sentido “cívico” de “cidade” não o encontrei em Washington” (2012:60), apesar dos seus grandes monumentos cívicos “... bem construídos, mas de pobre concepção e total ausência de imaginação criadora” (2012:57).

Houve outros aspectos a retratar, mas os anunciados permitem-nos entender a medida do que Távora considera dever~~-se~~ evitar da América, medida esta que é transmitida, em todo o seu criticismo, ora por cansaço, ora por uma raiz cultural tão contrastante, no seguinte:

> Estes colossos de Rouges Plants, de New York Times, de Rockfeller Centers, de Macy's, de trânsitos nas estradas, de concentração de gentes e de casas, etc., etc., são inteiramente abomináveis. O mundo que os evite e se quiser vê-los poderá visitar a América, como quem visita um Museu (2012:252).

Convém, portanto, identificar aqueles aspectos históricos que formam este "museu" que Távora visita em 1960 e que lhe causa tanta repulsa, com o fim de indagar o sentido desta crítica.

O Museu Americano

O final do século XVIII terminava com duas revoluções determinantes para o mundo, primeiro a revolução americana de 1776, seguida pela revolução francesa de 1789. Ambos os eventos demarcaram permanentemente as coordenadas de novos relacionamentos do poder com o povo e com um projeto que, se até então era do domínio exclusivo de intelectuais italianos e franceses, passava agora para o panorama de uma ação política e social abrangente: a emancipação e autonomia do humano; relativamente, em primeiro lugar, a Deus e, em segundo, às relações opressivas entre humanos.

Foi neste ambiente de novas articulações que o filósofo Immanuel Kant teorizou a democracia como uma forma despótica de governo, pois fundava um poder em que "todos, sem no entanto serem todos, decidem — o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade" (2009:141). Ou seja, representava a formação de um poder total mas inseparável da vontade privada. Enquanto a Europa seguiria no desenvolvimento duma dimensão abstracta de governo idealmente separada das vontades privadas, baseada em categorias universais como o povo ou o público que, apesar de universais e abstractas, eram ativas no dia-a-dia. A América, por seu lado, seguiria pela contradição no desenvolvimento de uma soberania que rejeita a própria ideia de soberania colectiva – diríamos: uma soberania governada pelo pragmatismo empírico que brotava do ciclo Hobbes-Locke-Hume. Távora reparou que Washington, afinal de contas, era estranha naquela continente que não pedia um objecto universal e comum de governo.

Entretanto e aparentemente dissociável desta abstração sobre governar, o final do século XVIII daria origem à igualmente marcante revolução industrial. Com os avanços tecnológicos e a reorganização radical do trabalho, as cidades europeias empreendiam um crescimento exponencial que atraía a si um manancial de pessoas e que representava algo de inteiramente novo na vivência urbana:

> A town, such as London, where a man may wander for hours together without reaching the beginning of the end, without meeting the slightest hint which could lead to the interference that there is open country within

reach, is a strange thing (Engels, 2009:68).

Em meados do século XIX, as cidades que tinham empreendido a dianteira da revolução industrial estavam de tal forma congestionadas de vida humana que se tornava difícil sustê-las.

Foi para fugir desta congestão humana que a estabelecida e ascendente burguesia londrina - à imagem da aristocracia dos séculos anteriores que se refugiou da cidade nos seus palácios rurais - empreendeu a conquista da periferia como o espaço para um novo ritual urbano. Assim surgiam os subúrbios. Surgiam também as estruturas metropolitanas necessárias ao seu funcionamento, como o caminho-ferro. Ou seja, tinha origem a dualidade feita cidade, feita modo de vida, do viver na casa com jardim na ruralidade e trabalhar no congestionado centro da urbe. O sujeito que assim habitava estava simultaneamente insulado dos aspectos negativos e *pecaminosos* da cidade, e intimamente ligado aos dividendos da afluência que causava esses mesmos aspectos.

Este modo de urbanidade desde cedo obteve terreno fértil nos EUA, nomeadamente devido a dois aspectos estruturantes. Por um lado, a dualidade cidade-campo, a primeira imprópria para a vida, o segundo, ideal, colonizava o território como ideia civilizacional a partir do seu próprio aparelho governativo. Ainda no século XVIII, Thomas Jefferson imaginaria a emergente sociedade americana constituída por agricultores-cidadãos independentes que viviam em casas isoladas, de inspiração clássica, cada um no seu pedaço de paisagem (*apud* Kostof, 1987). Para Jefferson, para quem a cidade era sinónimo de pecado e os homens sem propriedade um constante risco político, o modo de vida suburbano era a ideal tipologia de vida americana e não apenas um arrabalde, isto é, uma consequência da cidade.

Por outro lado, a conquista da periferia, num sentido lato, era uma ação endógena à fundação americana: as grandes caravanas de emigrados europeus rumo a oeste representavam isso mesmo, a conquista de uma propriedade na periferia dos *males* da sociedade. Através de projetos particulares e íntimos de procura de um paraíso pessoal a pradaria era universalmente apropriada.

Portanto, a crença, entretanto generalizada, de que cada família deve aspirar a um terreno seu com o seu próprio palácio, mesmo que seja um palácio modesto, surgia assim como princípio civilizacional. O seu modelo político, no entanto, reemerge de um passado longínquo. Na divisão entre vida privada e vida pública e na sua forma especifica de propriedade, a visão Jeffersoniana aproximava-se da *polis* grega. O próprio vivia como um livre cidadão grego, senhor da sua propriedade - o que incluía a mulher, os filhos e os escravos. O paraíso procurado pelos emigrantes europeus conformava-se, pois, num estado pastoril, numa *arcadia*.

É por este espectro que o carácter despótico da democracia, de que falava Kant, transpira nas impressões de Alexis de Tocqueville acerca do espírito revolucionário americano: “Um

americano ocupa-se dos seus assuntos privados como se estivesse sozinho no mundo e, no momento seguinte, ocupa-se do problema público como se tivesse esquecido os primeiros" (2001:641).

Por meados do século XIX, o subúrbio Americano era já uma consolidada tipologia urbana e identitária. A constante fuga das cidades e a conquista do Oeste forneciam mercado para esta tipologia. Foi, no entanto, na primeira metade do século XX que este modelo de vida havia de se expandir espantosamente, democratizando-se por todo o território. Um aspecto tecnológico contribui em muito para esta situação: a pré-fabrica*ção* da estrutura da casa rural americana, nomeadamente o advento da *balloon frame*, que tornava mais fácil transportar e montar o esqueleto do lar que seria depois envolvido na capa que mais agradasse ao seu proprietário. Este modelo virá a vingar, prolongando-se até aos nossos dias.

O aparato produtivo de "lares" que assim se desenhava terá, com o *Federal Housing Act* de 1947, um novo ímpeto. Como um programa de "mobilização para a abundância" este irá propor a construção de 11 milhões de habitações unifamiliares. O modelo de Jefferson foi assim propulsionado para a escala da vida moderna.

Como parte integrante e estrutural deste processo de organização da vida metropolitana, a cidade americana era visitada por bulldozers que, à semelhança dos pedreiros do Barão Haussmann um século antes, vinham desimpedir a cidade de indesejáveis e promover a sua revitalização económica, especificamente através da construção de vias rápidas que ligavam os dispersos subúrbios ao centro. Assim foram as conturbadas *urban renewals*, esvaziando e demolindo o centro das suas antigas comunidades e ocupando o horizonte; a cidade em extensão - a cidade-território tão cara à discussão pós-moderna da cidade - ganhava assim o seu corpo atual.

Porém e apesar de só se começar a refletir aprofundadamente sobre esta transformação urbana no final da década de cinquenta, no início do século XX esta visão do território e da vida humana estava já condensada nas visões urbanas e arquitectónicas de uma essencial referência para Távora: o arquiteto Frank Lloyd Wright.

Este último era um forte defensor do individualismo democrático que tem vindo a ser defendido como americano, especificamente pelos próprios americanos. Terá sido esta a noção que esteve na base das reformula*ções* da *villa* americana numa linguagem moderna, que o arquiteto empreende. A mestria e riqueza destas suas *villæ* virão a integrar as obras incontornáveis da arquitetura moderna; especialmente caras a Távora que, ao visitar Taliesin, se sensibilizou profundamente. Porém, a visão de cidade da qual estas arquiteturas partiam era uma anti-cidade. Como podemos constatar no projeto da *Broadacre City* que, ilustrativamente, é apresentado num livro sob o título *The Disappearing City*, em 1932. Nesta visão utópica, vemos o território delineado por infinitas vias rápidas, rodeadas de espaços verdes e pontuadas aqui e ali, nos seus interstícios, por alguns edifícios monumentais e alguns

edifícios rasteiros. O transporte eleito desta cidade ideal são pequenos aparatos individuais, ora terrestres ora voadores, ou seja, carros e carros com asas. O centro já não existe, os limites também não, nem os do quarteirão, nem os da cidade em si. Nesta visão da América, a cidade anterior ao *Housing Act* de 1947, ainda social e politicamente densa, desapareceu dando lugar a uma anti-cidade-território. *É* este ideal de vida metropolitana que receberá corpo e identidade com a massificação do subúrbio nas décadas de 1950 e 1960 na América. Será justamente nos contornos reais desta *arcadia* moderna que Távora experiencia os EUA; e será deles que resumirá o que se deve evitar do laboratório americano.

Reflexões finais

Entretanto, não se tendo procurado evitar os resultados do laboratório americano, o subúrbio, como modo de vida urbano, foi devolvido à Europa, agora como um modelo para todos e não apenas para a alta burguesia. Assim podemos ler a paisagem urbana portuguesa, especificamente a partir da inserção na união económica europeia na década de 1980, como constituída por mil e uma pequenas *arcádias*.

Admita-se que Távora reconheceu não passar de “(...) um triste rural europeu com ideias ultrapassadas” (2012:105), ou seja, alguém que, pela sua *ingenuidade*, não é capaz de sair das suas próprias referências culturais. Porém, esta limitação é exatamente a raiz que, no nosso entender, permite pensar as múltiplas modernidades (Eisenstadt, 2003) não como os processos de colonização por uma única modernidade hegemónica, proveniente do norte global mas, antes, como processos de contaminação e influência que ocorrem também dentro desse norte global. A leitura que Távora possibilita é, portanto, um entendimento dos processos de colonização a partir de um centro, que nem pertence inteiramente a uma epistemologia do sul, nem a uma do norte. Sem se entregar a estas dualidades, é uma posição que exige autonomia, através de um pensamento sobre si mesmo. Por isso, perguntamo-nos, como “netos” e herdeiros fugazes desse “grande sonho da humanidade”, se não deveríamos confrontar a questão dos botões, que John T. Howard apresentou a Távora, com a seguinte evidência: ter três ou quatro botões na manga do casaco pode ser relativo, mas fazer ou não fazer subúrbios não depende apenas das possibilidades económicas, não é uma questão relativa, é uma questão política e colectiva e, como tal, não se pode reduzir às vontades privadas de um regime, democrático ou não.

Referências bibliográficas

Adorno, Theodor W. (2005), *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. New York, London: Verso. [orig. 1951]

Eisenstadt, Shmuel Noah (2003), *Comparative civilizations and multiple modernities*, Leiden: Brill.

Engels, Friedrich (2009), *The Condition of the Working Class in England*, London: Penguin Books. [orig. 1844]

Kant, Immanuel (2009), *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa: Edições 70. [orig. 1795-96]

Kostof, Spiro (1987), *America by Design*, Oxford: Oxford University Press.

Tocqueville, Alexis de (2001), *Da Democracia na América*, S. João do Estoril: Princípia. [orig. 1835-40]

Távora, Fernando (2012), *Diário de "Bordo"*, Porto: ACA.

Távora, Fernando (2008), *Da Organização do Espaço*, Porto: FAUP. [orig. 1962]

Wright, Frank Lloyd (1932), *The Disappearing City*, New York: William Farquhar Payson.

Ação Afirmativa na Pós-Graduação: um Debate Necessário na Busca de um Conhecimento Emancipatório

Sandra Unbehaum[1]
Ingrid Viana Leão[2]
Camila Magalhães Carvalho[3]

Resumo

Este artigo comunica parte dos resultados de uma pesquisa sobre direitos humanos em Programas de Pós-graduação em Direito de três universidades públicas brasileiras. Apresenta reflexões sobre medidas de inclusão na pós-graduação para negros, indígenas, pessoas com deficiências e pessoas de grupos social e economicamente vulneráveis. Além disso, outros três desafios para o ensino e a pesquisa são: uma prática em direitos humanos pautada na interdisciplinaridade; a perspectiva da exclusão social, as questões de gênero, raça e etnia; a abertura epistemológica da ciência jurídica para o enfrentamento dos conflitos sociais e dos processos de exclusão. Hoje os direitos humanos estão se consolidando como campo de pesquisa no Brasil, inclusive com a ampliação de cursos de mestrado. Apesar disso, a implementação de ações afirmativas segue acanhada na pós-graduação. Essa questão persiste para aqueles que entendem esse campo de pesquisa como crítico às formas de construção do conhecimento, portanto atentos à reprodução histórica de desigualdades.

Palavras-chave: Ação Afirmativa, Direitos Humanos, Grupos Vulneráveis, Racismo, Pós-Graduação, Epistemologia.

Abstract

This paper reports the results of a research on human rights in the Law Postgraduate Programmes from three Brazilian public universities. It concerns reflections about measures of inclusion in graduate schools for black, indigenous and disable people, and for socially and economically vulnerable groups. In addition, three other challenges for teaching and research underline this analysis: a practical Human Rights based on interdisciplinary; the perspective of social exclusion, gender, race and ethnicity; epistemological opening of legal science to dealing with social conflict and exclusion processes. Nowadays, human rights have been consolidating as a research field in Brazil, including the expansion of Master degrees. Nevertheless, the implementation of affirmative action follows unremarkable for graduate schools. This question remains for those who understand this field of research as critical to the forms of knowledge construction, so attentive to the historical reproduction of inequalities.

Keywords: Affirmative Action, Human Rights, Vulnerable Groups, Racism, Graduate School, Epistemology

---

1 Socióloga e doutora em Educação, pesquisadora da Fundação Carlos Chagas, coord. do Projeto Fortalecimento de Ensino e Pesquisa em Direitos Humanos no Hemisfério Sul (2011-2014), apoiado pela Fundação Ford, do qual se origina o estudo ora apresentado nesse artigo. Contato: unbehaum@hotmail.com.

2 Doutoranda e Mestre em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da USP. Bolsista assistente de pesquisa do projeto. Integra o Comitê da América Latina e do Caribe para Defesa dos Direitos da Mulher – CLADEM. Contato: ingridleao@hotmail.com.

3 Doutoranda e Mestre em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da USP, docente na Faculdade Baiana de Direito. Bolsista do projeto.

1. Contexto da pesquisa

A presente análise sobre ação afirmativa integra uma pesquisa sobre a pós-graduação em direitos humanos no Brasil, tendo três universidades como estudo de caso – Universidade Federal do Pará (UFPA), Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Universidade de São Paulo (USP). São programas de pós-graduação em Direito, com área de concentração em Direitos Humanos, que a partir de 2005 incluíram medidas de inclusão nos seus processos seletivos, por meio de vagas direcionadas, concessão de bolsas de estudo e isenção de taxa de inscrição em favor de negros, indígenas, pessoas com deficiências, egressos de escola pública e/ou sujeitos em desvantagem econômica.

Essas iniciativas decorrem do *I Programa de Dotações para Mestrado em Direitos Humanos no Brasil* (2003-2009), lançado em 2003, para submissão de propostas de criação de áreas de pesquisa em direitos humanos, em Programas de Pós-Graduação em Direito, que estabelecia em seu Edital os seguintes critérios: estrutura curricular multidisciplinar; perspectiva teórica e de ação que considerasse a exclusão social, as questões de gênero, raça e etnia. De modo a não restringir a sub-representação de grupos na pós-graduação a aspectos teóricos e filosóficos, o Edital também elegeu como critério a proposição de ações afirmativas para o processo de ingresso na pós-graduação. Esses critérios, estabelecidos pela comissão organizadora do Programa de Dotações, condizem com a atuação histórica da Fundação Carlos Chagas em outros Programas como o que estimulou no período de 1978 a 1998 pesquisas sobre mulheres e relações de gênero e mais recentemente, a partir de 2003, o Programa Bolsa (IFP – *Internacional Fellowship Program*), dirigido à inserção de negros/as e indígenas na pós-graduação[4].

A escolha da pós-graduação em Direito como foco do Edital foi estratégica naquele momento, visando contribuir para uma cultura de pesquisa em direitos humanos no Brasil no âmbito jurídico e sensibilizar profissionais dessa área de conhecimento. O Programa de Dotações encerrou-se em 2009 e passada uma década de seu início decidiu-se pela realização de um estudo retrospectivo, iniciado em 2011.

Esse estudo retrospectivo teve como objetivo verificar os desdobramentos desses programas de pós-graduação na consolidação de uma área de pesquisa em direitos humanos. Os procedimentos de pesquisa envolveram a coleta e leitura de documentos sobre os três programas, entre eles a proposta submetida ao Edital, o currículo e ementas das disciplinas do curso proposto e em realização; os currículos *lattes* de docentes e discentes; o levantamento de dissertações defendidas até 2011; coleta de dados sobre matrículas e defesas. Posteriormente, foram realizadas quinze entrevistas com coordenadores e professores dos três programas e aplicado um questionário *on-line* ao conjunto de pós-graduandos. Considerando que a pós-graduação é espaço poderoso de conhecimento e, portanto, de possibilidades de mudanças, mas é também espaço de reprodução de formas institucionalizadas e históricas de exclusão,

4 Ver Rosemberg, Fúlvia (2013).

o artigo contribui para o debate sobre ações afirmativas na pós-graduação tomando como base de análise as medidas de inclusão adotadas por pelas três universidades públicas para favorecer o acesso aos grupos sub-representados ao mestrado em direitos humanos.

2. Ações Afirmativas na pós-graduação

2.1 Debate público brasileiro em 2003

No campo da educação as ações afirmativas afetam os processos de seleção para ingresso no ensino superior e os modos de aferição do mérito individual, os projetos político-pedagógicos dos cursos, os currículos, os investimentos e atividades de pesquisa, as formas de interação entre graduação e pós-graduação. Como política pública torna-se um campo aberto para transformação das assimetrias nas relações de poder entre os distintos grupos sociais, atuando na esfera da produção dos conhecimentos, dos saberes (Quijano, 2005; Torres, 2008).

Entende-se por ações afirmativas nesse artigo a definição apresentada por Rosemberg (2010:94):

> Dentre as múltiplas definições disponíveis, privilegio aquela que destaca tratar-se de uma ação focalizada, que oferece um tratamento preferencial a certos grupos (gênero, raça-etnia, língua, região de origem etc.), visando aumentar a proporção de seus membros em setores da vida social (força de trabalho, universidade, representação política etc.), nos quais tais grupos se encontram sub-representados em razão de discriminações históricas ou atuais.

Na ocasião do lançamento do *I Programa de Dotação*, em 2003, o debate sobre ações afirmativas no ensino superior era ainda recente no Brasil, com poucas experiências existentes, menos ainda na pós-graduação. Para compreender o debate público desse tema é necessário situar o contexto histórico-político-social da passagem do século XX para o XXI, do qual emerge a reivindicação por políticas públicas focalizadas em certos grupos sociais. Não é possível ignorar nesse contexto o papel dos movimentos sociais nesse debate.

Vários deles emergiram no momento de abertura política após o período ditatorial, questionando a forma de atuação do Estado e reivindicando o reconhecimento da diversidade social e ações promotoras efetivas da cidadania de sujeitos e grupos sociais até então excluídos (Filice, 2011). Pode-se mencionar o movimento de mulheres, o movimento sem-terra entre outros.

A historicidade das ações afirmativas remete particularmente a uma demanda da população negra por políticas públicas que enfrentassem o racismo estrutural e simbólico da sociedade

brasileira. A literatura do campo de estudos das relações raciais aponta que os movimentos negros, a partir dos anos de 1970, passaram a expressar o discurso de um antirracismo diferencialista (Munanga, 2004), no sentido de denunciar o mito da "democracia racial brasileira" e seu impacto no imaginário coletivo sobre o negro, naturalizando uma estrutura social desigual e racializada.

A partir dos anos de 1980, estudos produzidos sobre as desigualdades raciais passaram a fundamentar estatisticamente as denúncias do movimento negro sobre o racismo estrutural. Os dados evidenciaram as várias desigualdades entre brancos e negros, com destaque para o campo da educação, como aponta Rosemberg (2010:103):

> Em decorrência de processos históricos e contemporâneos, as universidades públicas e privadas de maior prestígio são espaços relativamente segregados do ponto de vista racial e social. As taxas de "negritude" (razão da população negra/população branca) permitem uma boa visualização [...]. Se na população geral encontramos 1 negro (pretos + pardos) para cada 1,1 branco, no ensino médio, encontramos 1 negro para 1,5 brancos e no ensino superior (graduação) a proporção sobe de 1 negro para cada 4,0 brancos.

A educação como campo social representa, de um lado, um espaço formativo e transformador, contribuindo para construção de outros saberes e, de outro lado, uma histórica seletividade, reproduzida pelo acesso e permanência desigual à educação superior, alimentando o racismo estrutural e simbólico (Rosemberg, 2010; Munanga, 2009; Guimarães, 2004). A seletividade racial do sistema educacional deve ser compreendida a partir de, pelo menos, três fenômenos inter-relacionados segundo destaca Rosemberg (2010:98): (i) um legado escravista restritivo de acesso a bens e direitos à população negra, como a educação e a participação política, proibindo escravizados e pretos livres de frequentarem a escola. Do mesmo modo as constituições do pós-abolição até a de 1988 restringiram o direito ao voto dos analfabetos; (ii) o racismo simbólico no interior da escola manifesto por práticas formais e não-formais; essas práticas são oriundas das distintas relações estabelecidas, tanto a nível institucional (escola-família; professor-aluno), como interpessoal entre os estudantes, professores e funcionários; (iii) a segregação espacial de populações negras e pobres no espaço urbano que, articulada à desigualdade econômica, implica numa diferença na qualidade das escolas frequentadas pelos grupos sociais e em dificuldades no acesso a melhores oportunidades para educação em qualquer nível.

Acrescenta-se a essa análise, o que Guimarães (2004) denomina de "desleixo" do Estado brasileiro no pós-abolição quanto à tomada efetiva de políticas para inserção social dos ex-escravizados e seus descendentes que, deixando de ser objeto de propriedade, passam a ser responsáveis pelo seu próprio sustento e desenvolvimento. Essa postura omissiva dos sucessivos governos contribuiu para perpetuidade de uma estrutura social racializada,

afetando as desigualdades entre brancos e negros no campo da educação.

Na década dos anos 2000, com um governo de cunho popular e propostas de políticas sociais, uma diversidade de grupos torna-se beneficiário de ações afirmativas no campo da educação, ao mesmo tempo em que há uma persistente resistência àquelas ações voltadas especificamente para população negra (Rosemberg, 2010; Munanga, 1998; Bertúlio, 2001). Cotas étnico-raciais foram implementadas no vestibular, cujo marco foi a promulgação da lei de adição de cotas no Estado do Rio de Janeiro, com posterior implementação na Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ e Universidade de Brasília - UNB em 2004. Essas ações acirraram o debate público sobre ações afirmativas para negros e denúncias sobre seletividade do sistema educacional brasileiro nas décadas de 1980 a 2000[5] (Rosemberg, 2013).

Os argumentos contrários às políticas afirmativas para negros fundamentavam-se no não-reconhecimento do racismo na produção das desigualdades, mesmo entre aqueles que reconheciam a sua existência social, mas atribuíam às relações econômicas assimétricas e injustas a causa das desigualdades entre brancos e negros no contexto brasileiro (Fry; Maggie, 2007). No entanto, a defesa de políticas de ação afirmativa para a população negra e indígena não nega a existência de desigualdades de classe. Ao contrário, revela-se a complexidade do debate público sobre desigualdades sociais, no qual outros marcadores estão presentes, tal qual a etnicidade, a raça e o gênero. É importante frisar essa dimensão do debate das ações afirmativas porque instituições e lideranças muitas vezes tendem a optar por uma política de inclusão com base apenas em critério de renda como resposta exclusiva e justa às desigualdades e de seletividade do sistema de ensino. O enfrentamento das desigualdades raciais, por meio de cotas no vestibular, torna-se, nesse sentido, objeto de disputa significativa.

Outros argumentos contrários às cotas raciais expressam dúvidas quanto ao mérito dos beneficiários das ações afirmativas, associando à uma suposta e consequente diminuição da qualidade da educação superior pública, ou à violação do direito à igualdade e à educação. Todos esses argumentos têm sido pacientemente refutados ao longo da década de implantação das cotas (Telles, 2012 e 2013; Rosemberg, 2010). Para ilustrar esse debate vale reproduzir um quadro com alguns dos argumentos utilizados, organizados por Guimarães (2009), no quadro abaixo:

5 Os avanços nas ações afirmativas são fruto tanto do debate público sobre esse tema nas últimas décadas como de antecedentes da institucionalização das políticas públicas afirmativas. Ver Rosemberg, 2010 e 2013.

CONTRA	A FAVOR
Significam o reconhecimento de raças e distinções de raças no Brasil e isso contraria o credo brasileiro de que somos um só povo, uma só nação.	Raça é um dos critérios reais, embora não declarados, de discriminação, utilizados em toda a sociedade brasileira; para combatê-lo, é mister reconhecer sua existência.
Não se pode discriminar positivamente, no Brasil, porque não há limites rígidos e objetivos entre as raças.	Esses limites não existem em nenhum lugar; o que conta, na discriminação, tanto positiva quanto negativa, é a construção social da raça (identificação racial).
A indefinição dos limites raciais no Brasil, ou a ausência de tradição de identificação racial daria margem a ação de oportunistas.	Esse risco é real. Políticas de ação afirmativa requerem reconhecimento oficial das identidades raciais. No entanto, a discriminação positiva, por ser pontual, não pode reverter, em curto prazo, a estrutura de discriminação existente; por isso, o oportunismo esperado seria mínimo.
Medidas universalistas teriam o mesmo efeito.	Medidas universalistas não rompem os mecanismos inerciais de exclusão.
Não há na sociedade brasileira consenso sobre a desigualdade social provocada por diferenças de cor e raça.	As políticas de ação afirmativa poderiam ajudar a discutir esse consenso.
Reforçariam práticas de privilegiamento e de desigualdade hierárquica.	Teriam efeito contrário: ao inverter a desigualdade, poriam a nu o absurdo da ordem estamental.
Ferem os direitos constitucionais daqueles que passar a ser excluídos em consequência de sua aplicação.	Não há base legal para demonstrar a inconstitucionalidade de políticas de ação afirmativa.

QUADRO 1 – Argumentos esgrimidos no debate brasileiro sobre ações afirmativas.
Fonte: Guimarães, 2009: 192 ss.

O debate público acirrado em torno das cotas étnico-raciais no vestibular não impediu avanços de políticas públicas afirmativas no campo da educação. Referimo-nos, por exemplo, às Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (Resolução CNE/CP nº 01/2004 e o Parecer CNE/CP nº 03/2004), cujo desenho político-pedagógico definiu o papel das universidades e instituições de ensino superior no processo de implementação da Lei nº 10.639/2003, em todos os níveis da educação brasileira. Tal norma alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional tornando obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira na educação básica, cujos objetivos perpassam à reconstrução das referências identitárias do povo brasileiro por meio do conhecimento (e valorização) da nossa ascendência africana e de como se deu sua participação na formação do Brasil. De acordo com Nilma Lino Gomes (2012:100):

> É nesse contexto que se encontra a demanda curricular de introdução obrigatória do ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas da educação básica. Ela exige mudança de práticas e descolonização dos currículos da educação básica e superior em relação

> à África e aos afro-brasileiros. Mudanças de representação e de práticas. Exige questionamento dos lugares de poder. Indaga a relação entre direitos e privilégios arraigada em nossa cultura política e educacional, em nossas escolas e na própria universidade.

Se, de um lado, os anos 2000 se caracterizam pela reivindicação e implantação de várias políticas afirmativas, inclusive no âmbito da educação superior; por outro lado, as medidas que afetariam as condições de produção e de apropriação dos saberes sobre a história da sociedade e do povo brasileiro, como as políticas curriculares acima citadas, pouca atenção tiveram da opinião pública e das pesquisa na área da educação, dos direitos humanos, de análise de políticas públicas ou de outras áreas do conhecimento (Filice, 2011). A polêmica pública concentrou-se na discussão sobre as cotas étnico-raciais, medida que afeta o tradicional processo de distribuição das vagas nas universidades públicas, alterando condições históricas de privilégios de certos grupos no acesso à educação superior e na ocupação dos cursos de grande concorrência e alto prestígio social. As recentes pesquisas e avaliações sobre as cotas demonstram resultados positivos e estimulantes (Telles, 2012 e 2013), ainda assim, o ponto alto da discussão pública foi uma ação, levada ao Supremo Tribunal Federal, sobre inconstitucionalidade das cotas raciais. Ao final, a decisão foi pela constitucionalidade da medida, contribuindo para fundamentar a promulgação da "lei de cotas" em 2012.

Embora o debate público sobre cotas tenha sido marcado pela reivindicação para a população negra, outros dois segmentos sociais devem ser mencionados: egressos da escola pública como indicador de oportunidades econômicas e educacionais e indígenas (Rosemberg; Andrade, 2008: 424). Exemplos de outras práticas nessa direção tem sido o incentivo a cursos preparatórios, linhas de financiamento, sistema de ingresso ou cursos de licenciatura para indígenas (Rosemberg, 2010:97).

Todo esse contexto ao longo dos primeiros anos 2000 sobre ações afirmativas na educação superior esteve particularmente concentrado no acesso à graduação. Nesse sentido, o Programa de Dotações para Implementação de Mestrado em Direitos Humanos (2003-2009) e o Programa Bolsa (2003-2012) foram duas iniciativas pioneiras como medidas de inclusão para a pós-graduação e favoreceram outras iniciativas. Sabe-se que, além dos programas de pós-graduação em Direito da UFPA, UFPB e USP, também a UnB (Universidade de Brasília), o Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro), e a UnEB (Universidade Estadual da Bahia)[6] estabeleceram vagas segundo critério étnico racial e de renda para ingresso na pós-graduação. Pode-se dizer que a medida de inclusão na pós-graduação antecipou em alguma medida o debate sobre cotas no ensino superior nessas universidades, tendo em vista que as medidas para ingresso na graduação eram ainda recentes e marcadas por

6 ESTADÃO. *UFRJ e UNB criam cota de mestrado e doutorado*. Notícia publicada em 04/09/2013. Consultado a 25.09.214, em http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,ufrj-e-unb-criam-cota-de-mestrado-e-doutorado,1071346; FOLHA DE S.PAULO. *Primeira federal a adotar cotas, UNB expande sistema para a pós-graduação*. Notícia publicada em 15/02/2014. Consultado a 25.09.2014, em http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/06/1470690-primeira-federal-a-adotar-cotas--unb-expande-sistema-para-a-pos-graduacao.shtml

tensões. No entanto, o acúmulo institucional sobre ação afirmativa nas universidades, e não apenas nos cursos de pós-graduação, deve ser levado em conta quando se observar avanços, retrocessos ou baixa mobilização sobre essas medidas. Com base na experiência das UFPA, UFPB e USP, o item seguinte apresenta o processo seletivo e a estrutura desses programas de pós-graduação, procurando relacionar a concepção de direitos humanos de cada uma dessas instituições, bem como o campo de pesquisa que configura a identidade de seus cursos de mestrado.

3. A experiência dos Programas de PG da UFPA, UFPB e USP

O tema dos direitos humanos não era novidade para o corpo docente das três universidades selecionadas, tampouco para outros programas de pós-graduação em outras áreas do conhecimento, porém naquele momento, início dos anos 2000, a pesquisa em direitos humanos estava de certa forma dispersa (Piovesan, 2001). Esse aspecto motivou a focalização do Programa de Dotações em programas de mestrado em Direito.

Com o propósito de institucionalizar a pesquisa em direitos humanos na pós-graduação da área jurídica o Programa de Dotações visava atingir universidades com alguma experiência em direitos humanos, com um quadro docente com trajetória de pesquisa e ensino capazes de assumir os desafios e os critérios apresentados pelo Edital (Unbehaum; Leão; Ventura, 2012). A comissão organizadora do *I Programa de Dotações* privilegiou propostas que abarcassem: (i) um cenário favorável ao diálogo entre o Direito e outras áreas do conhecimento, incluindo docentes externos ao curso de Direito no quadro; (ii) uma estrutura curricular que considerasse o enfoque multidisciplinar e a perspectiva de gênero, raça, etnia e inclusão social; (iii) estabelecimento de critério para admissão de alunos/as no mestrado e concessão de bolsas de estudo e/ou pesquisa (FCC, 2003). Ou seja, os critérios usados pela comissão devem ser compreendidos como desafios específicos para a área Direito, sobretudo, como um posicionamento estratégico sobre qual direitos humanos se estaria buscando estudar e afirmar no campo de conhecimento jurídico.

A partir de 2005, os três programas de pós-graduação em Direito selecionadas organizaram efetivamente a área de concentração em direitos humanos, cada qual com alguma especificidade, ainda que tivessem em comum uma linha de pesquisa voltada para o problema da inclusão social. As linhas de pesquisas criadas traduzem a identidade de cada mestrado, como demonstra o quadro 2, e indicam em alguma medida a especificação dos sujeitos de direitos, sujeitos concretos, constituídos de cor, sexo, idade e classe social, marcadores historicamente situados.

Pós-graduação em Direito	Linhas de pesquisas
USP	1 - Direito e inclusão social
UFPB	1 - Inclusão social, proteção e defesa dos direitos humanos
	2 - Democracia, cultura e educação em direitos humanos
	3 - Gênero e direitos humanos
UFPA	1 - Direitos humanos e inclusão social
	2 - Constitucionalismo, democracia e direitos humanos
	3 - Direitos humanos e meio ambiente
	4 - Intervenção penal, segurança pública e direitos humanos

QUADRO 2 - Linhas de Pesquisas na área de concentração em direitos humanos na pós-graduação em Direito, UFPA, UFPB e USP, 2011. Fonte: quadro elaborado pelas autoras do artigo.

A perspectiva de uma agenda de pesquisa sobre inclusão social pode levar a área do Direito a questionar suas metodologias, tendo em vista que no âmbito jurídico há acúmulo de pesquisa sobre discriminações e violações de direito. No entanto, muitas análises se restringem à ideia de um sujeito universal, perspectiva insuficiente para pensar os problemas sociais vivenciados pelo mundo contemporâneo (Leão; Magalhães, 2014).

3.1 Medidas de inclusão no processo seletivo

No período analisado pela pesquisa (2005 a 2011), ocorreram sete processo seletivos no conjunto das três universidades, totalizando 309 vagas de mestrado e 52 de doutorado. Deste total, quase metade das vagas eram da UFPA - 140 vagas de mestrado e 33 de doutorado - e outros 26% na UFPB - 88 vagas de mestrado e 5 de doutorado - e 26% na USP, com 81 vagas de mestrado e 14 de doutorado no período[7].

O corpo docente no **PPGD/UFPA** orienta apenas em Direitos Humanos pelo fato do mestrado apresentar uma única área de concentração, o que explica o maior número de vagas. No **PPGCJ/UFPB**, o corpo docente está dividido entre duas áreas de concentração – direitos humanos e direito econômico. E na **FD/USP**, além da área direitos humanos, existem outras dez áreas de concentração, organizadas como departamentos desde a década de 1970. Tal estrutura influência a oferta de vagas, na medida em que a disponibilidade anual de vagas está condicionada à divisão de orientação entre a área de direitos humanos, considerada

7 O Doutorado na UFPB começou em 2011. A FD/USP não faz distinção no edital entre vagas de mestrado e doutorado, assim foram consideradas as vagas preenchidas. A fonte de informações foram os documentos fornecidos pelas secretarias dos três programas.

interdepartamental, e o departamento de origem ao qual o docente está vinculado.

Os três programas contam com docentes de outros Programas de Pós-Graduação da Universidade, o que é o importante para a interlocução do Direito com outras áreas do conhecimento e para a metodologia de pesquisa em direitos humanos.

Todos os candidatos a ingresso no mestrado são submetidos a um mesmo processo de avaliação, com poucas variações, sejam em qual área for. Basicamente, todos passam por exame de proficiência em uma língua estrangeira, prova dissertativa sobre direitos humanos e se submetem a uma entrevista na fase final da seleção. A pesquisa não teve acesso ao desempenho dos candidatos não selecionados por etapa de seleção, apesar disso, sabe-se que uma das dificuldades para os grupos sub-representados na seleção para a pós-graduação é a língua estrangeira. No geral, o candidato apresenta um certificado de proficiência no ato da matrícula no mestrado, quando essa etapa é classificatória ou realiza uma prova de língua de caráter eliminatório, como ocorre na USP. Nessa universidade, o processo seletivo é o mesmo para todas as áreas de concentração.

Atualmente a prova escrita, de caráter eliminatório e classificatório, versa sobre teoria do direito e direitos humanos, com a mesma bibliografia para todos os candidatos. Com exceção da UFPA, que em 2011 incluiu uma prova de conteúdo especifico de acordo com a linha de pesquisa elegida pelo candidato.

A última fase é comum aos três programas, com a possibilidade de ser realizada entrevista pelo orientador ou por banca examinadora, ocasião em que se avalia o projeto de pesquisa do candidato.

As etapas da seleção podem representar barreiras significativas a depender da história pessoal do candidato/a, mas a ausência de informações e dados sobre os candidatos não selecionados dificulta identificar as dificuldades encontradas no processo e qual etapa.

Com relação às medidas de inclusão essa dificuldade se acirra. Os procedimentos e critérios adotados no processo de seleção pelos três programas atendem ao edital do Programa de Dotações, na medida em que foram criadas vagas específicas para negros, indígenas e pessoas com deficiências, anunciadas nos editais de seleção para ingresso na pós-graduação. Essas medidas foram exclusivas para a área de direitos humanos, não se estendendo a outras áreas. No caso do FD/USP, por exemplo, é apresentada em seção específica do edital, denominado "Medidas de Inclusão Social", exclusiva para candidatos da área de concentração em direitos humanos. O mesmo ocorreu com a área de concentração Direito Econômico da UFPB. Os candidatos do PPGD/UFPA, por sua vez, concorrem a todas as vagas oferecidas, somente utilizando-se das vagas reservadas se após aprovados em todas as etapas da seleção, a classificação obtida no quadro geral de candidatos for insuficiente para habilitá-los ao ingresso no Curso de Mestrado.

As três universidades dispuseram de recursos da Dotação para conceder bolsas de estudos

também pelo critério de hipossuficiência econômica, buscando responder à ausência dessa preocupação pelas agências de fomento no Brasil e no exterior.

Ainda que o Edital do Programa de Dotações sugerisse medidas que atendessem grupos historicamente excluídos como a população negra, a indígena e pessoas com deficiências, a sua efetivação revelou dificuldades de diferentes ordens. Além das barreiras de ordem institucional quanto ao processo de seleção com medidas de inclusão, vale mencionar: (i) a dificuldade em definir claramente os sujeitos foco da medida de inclusão; (ii) e a identificação da demanda e das especificidades de cada grupo social. No primeiro caso, a definição dos critérios de seleção para as vagas direcionadas surgiu o argumento de que regiões majoritariamente compostas por população parda, como o caso da região norte e nordeste do Brasil, deveriam privilegiar pessoas autodeclaradas como pretas. Isto porque candidatos pardos não se inscreviam para as vagas específicas, muitos deles porque atingiam nota suficiente para concorrer pelas vagas regulares. No entanto, sabe-se quão difícil é o processo de autodeclaração da cor/raça, bem como o reconhecimento da identidade racial. Uma saída encontrada, explicitamente no PPGCJ/UFPB, foi substituir o critério racial para o socioeconômico como medida universal, adota para toda a instituição, mediante uma comprovação atestada por órgão administrativo da universidade e não pelo Programa de Pós-Graduação. E a resposta oferecida pela PPGD/UFPA foi restringir a medida aos declarados pretos.

Vimos que entre 2005 e 2011 foram oferecidas pelos três Programas de Pós-Graduação em Direito 309 vagas de mestrado, sendo 72 delas direcionadas para as medidas de inclusão e somente 10 foram preenchidas, segundo os dados disponibilizados. Essas informações, no entanto, são imprecisos, tanto pela falta de controle na ficha de inscrição da auto declaração de cor/raça, como da ausência de dados por fase do processo seletivo. Por outro lado, oferecem indícios das dificuldades em pensar um processo de seleção que atenda adequadamente aos grupos sub-representados na pós-graduação. Apesar da falta de informações, as universidades atentas à baixa procura pelas vagas direcionadas e pouco aproveitamento tomaram algumas medidas específicas. O PPGD/UFPA ao observar que a população indígena enfrentava sérias dificuldades não só para cumprir o processo seletivo, mas, sobretudo para manter-se no curso, criou uma estratégia específica. Uma avaliação indicou entre as dificuldades enfrentadas pelos indígenas, a localização geográfica da cidade sede da universidade, na região norte do Brasil, distante das comunidades onde viviam. A medida adotada foi a de uma seleção diferenciada[8]. A proposta se fundamentou nas dificuldades indicadas pelos próprios indígenas tais como: (1) provas de língua estrangeira para quem não tem acesso a cursos de qualidade; (2) bibliografia distante da realidade vivida pelos povos indígenas que precisam qualificar-se como interlocutores de qualidade aptos

8 a) o candidato indígena selecionado pelas vagas direcionadas passaria por um período de seis meses de atividades pré-acadêmicas (probatório), que consiste na realização de duas disciplinas e de seminários, além de orientação para a concepção de um projeto de pesquisa; b) se aprovado pelo orientador na primeira fase, é efetivamente matriculado na pós-graduação podendo creditar as disciplinas e seminários cursados.

a negociar e a dirimir conflitos; (3) escolha de tema de dissertação e de metodologia de pesquisa para pessoas que não estão habituadas a elaboração de propostas acadêmicas.

Os indígenas aprovados para o período probatório contavam com uma bolsa de estudos. Essa medida foi bem sucedida, mas não foi institucionalizada em razão de não haver recursos para bolsas após o encerramento da Dotação.

3.2 Fundamentação das medidas de inclusão e concepção de direitos humanos

O *I Programa de Dotações* ao oferecer recursos para a criação de uma área de concentração para pesquisas em direitos humanos favoreceu o enfrentamento pelas universidades do desafio de propor ações institucionais afirmativas, ou seja, de reconhecer por meio delas a existência de grupos socialmente excluídos da pós-graduação. Esse reconhecimento implicava necessariamente na adoção de medidas que revertessem o processo de produção e reprodução dessa exclusão, atacando as condições sociais e políticas das desigualdades a que esses grupos estão submetidos. Aqui não se está apenas diante do surgimento de um campo de pesquisa, mas da delimitação também de uma concepção de direitos humanos.

Assim, considera-se que os delineamentos do campo de estudo dos direitos humanos apontam para diretrizes epistemológicas e pedagógicas que implicariam orientação para uma ação institucional correspondente. Ou seja, se na contemporaneidade os direitos humanos, enquanto referencial ético da nossa cultura ocidental quer se constituir como conhecimento emancipatório, deveria manifestar-se em políticas públicas inclusivas e interculturais (Santos, 2009; Flores, 2004; Comparato, 2005; Feitosa, 2007; Bittar, 2009).

A inclusão de grupos sub-representados na educação superior, especialmente no nível da pós-graduação, mostra-se como uma das estratégias para o enfrentamento efetivo das desigualdades, e que não deveria ser dispensada do processo de institucionalização dos direitos humanos na educação superior. Quer isto dizer que a consolidação do campo de estudos dos direitos humanos no Brasil, estimulada por uma perspectiva epistemológica intercultural, interdisciplinar e transformadora, deveria ser capaz de motivar práticas institucionais inclusivas e de afetar as condições reprodutoras das desigualdades no interior do próprio espaço acadêmico-universitário.

As medidas de inclusão no processo seletivo para o acesso à pós-graduação, por exemplo, por meio de vagas direcionadas, são uma das possibilidades de ações afirmativas em benefício dos grupos excluídos, mas não se reduzem a ela. De acordo com Feitosa (2007), as políticas de direitos humanos (século XX e XXI) são, em síntese, políticas culturais, cuja semântica informa a insurgência contra processos globalizatórios homogeneizantes culturalmente, que atingem os domínios técnico-científico, os planos da educação, do direito e do Estado. Sobre a pós-graduação em direitos humanos, Feitosa (2007) entende que a proposta é de uma racionalidade múltipla e interdisciplinar capaz de pensar as complexidades dos quadros de exclusão social, que estão reproduzidos nas universidades, e de estratégias para promoção

da cidadania dos sujeitos.

> Um curso de mestrado em Direitos Humanos se insere na temática geral da Educação em Direitos Humanos, apresentando ricas peculiaridades. Trata-se de uma proposta de ação educativa e prática pedagógica ao mesmo tempo intercultural, interdiscursiva e interdisciplinar, características que permeiam todo o processo, do regime de acesso ao resultado conclusivo. Ao tempo em que se enquadra no contexto formal da Pós-Graduação brasileira, devendo, pois, seguir as regras uniformes das instituições gabaritadas para administrarem esse setor, a pós-graduação em Direitos Humanos (*stricto sensu*) representa, também, o oferecimento de uma estrutura educacional como garantia e promoção de direitos, que se compromete com a recomposição das diferenças. (Feitosa, 2007:275).

Para o contexto brasileiro, implicaria olhar sobre as desigualdades sociais a partir da perspectiva dos sujeitos excluídos, considerando as questões de raça, gênero, pobreza etc. Boaventura de Sousa Santos (2009) defende que os direitos humanos, se pensados como instrumental para proteção da dignidade humana e, contemporaneamente, como linguagem para emancipação social, e logo, como campo de estudo (dimensão acadêmica) requer outras condições para produção do conhecimento.

> (...) defendo uma posição epistemológica antipositivista e procuro fundamenta-la a luz dos debates que então se travavam na física e na matemática. Ponho em cansa a teoria representacional da verdade e a primazia das explicações causais e defendo que todo o conhecimento cientifico e socialmente construído, que o seu rigor tem limites inultrapassáveis e que a sua objectividade não implica a sua neutralidade. (Santos, 2009:8).

Entendemos que enfrentar o paradigma dominante na pesquisa jurídica é recusar a ideia de um conhecimento neutro, bem como da separação radical entre sujeito e objeto de pesquisa como pressuposto da objetividade científica, postulado do paradigma positivista predominante no estudo da sociedade e do ser humano na modernidade. Na linguagem da emancipação social, a relação sujeito e objeto se reorganizam de modo a trabalhar as experiências do sujeito na construção dos problemas de pesquisa e possíveis soluções, tornando-se, por isso, necessário ao conhecimento sobre direitos humanos a visibilização da perspectiva dos sujeitos privados dos direitos e que estão socialmente vulnerabilizados em relações de poder historicamente assimétricas.

A política de ações afirmativas no campo da educação e, especificamente, da pós-graduação, nas suas várias possibilidades de materialização, ao inserir sujeitos historicamente excluídos do espaço acadêmico, pode contribuir para descolonização dos currículos e das pesquisas,

para as discussões sobre as estratégias de enfrentamento das desigualdades. Vale lembrar que os três cursos de mestrado, ao submeterem suas propostas para o I Programa de Dotações, também assumiram a inclusão social como parte de suas agendas de pesquisa e a preocupação com grupos vulneráveis como eixo dos Programas. Tal perspectiva, que também acompanha preocupações sobre eventuais barreiras próprias do e no ensino jurídico, não se limita à oferta de vagas direcionadas para acesso à pós-graduação, mas envolve disciplinas sobre inclusão social e relações étnicas e raciais, inclusão de docentes no quadro com acúmulo de pesquisa nas temáticas sobre racismo e inclusão social, e pesquisas sobre ações afirmativas e racismo.

A perspectiva étnico-racial necessária para a compreensão das desigualdades sociais no Brasil no âmbito de uma proposta epistemológica emancipatória está sendo trabalhada no interior de algumas linhas de pesquisa, por meio das dissertações que vem sendo produzidas e das atividades de pesquisa de alguns docentes, seja em núcleos e grupos de pesquisa ou em projetos acadêmicos vinculados às linhas, bem como nas disciplinas oferecidas.

No interior das linhas de pesquisa, encontramos projetos acadêmicos voltados para o estudo das questões étnico-raciais, um em cada universidade: (1) "Direito e exclusão social na história: aspectos jurídicos e filosóficos", vinculados à única linha da área de concentração em direitos humanos, Direito e Inclusão Social; (2) "Identidade Negra e Políticas Públicas" e "História da África, Saberes Históricos e Jacobinismo Negro no Brasil contemporâneo (1944-1988)", ambos vinculados à linha Exclusão social, Proteção e Defesa dos Direitos Humanos; e (3) "Sociedade Pluralismo: Direito Dos Povos e Estatuto das Sociedades Indígenas", "Programa de Políticas Afirmativas para Povos Indígenas e Populações Tradicionais" e "Corpo Presente: Representações De Saúde entre Quilombolas e Políticas Públicas", todos vinculados à linha de pesquisa Direitos Humanos e Inclusão Social.

Três professores vinculados à área de concentração em direitos humanos no programa da FDUSP desenvolvem atividades com a perspectiva étnico-racial vinculados ao Núcleo de Apoio à Pesquisa em Estudos Interdisciplinares sobre o Negro Brasileiro – NEIN. Há também dois grupos de estudo: o Grupo de Estudos e Pesquisas das Políticas Públicas para a Inclusão Social – GEPPIS, cujo objetivo é o estudo das políticas públicas de gênero e raça, do qual faz parte a única professora de outro programa, e o grupo Discriminação, preconceito, estigma: minorias étnicas e religiosas, cultura e educação, com a participação de outro professor do Direito. Na UFPA, o grupo de estudos liderado por uma professora da Antropologia, denominado Cidade, Aldeia e Patrimônio tem por objetivo o estudo de saberes e práticas oriundas da experiência de nativos, migrantes e povos etnicamente diferenciados pensado identidades culturais em contexto de globalização, considerando as dinâmicas de interligação e intercâmbio por meio da associação à História, ao Direito e a Arquitetura, que permite pesquisar saberes que não se circunscrevem a um território. Na UFPB, destacamos o Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos, no qual há uma linha denominada Território, Etnicidade e Direitos Humanos e do qual fazem parte vários professores do programa.

No contexto do ensino em direitos humanos, a perspectiva étnico-racial é encontrada (i) em disciplinas específicas oferecidas no currículo dos direitos humanos, como na UFPA (A questão racial no Brasil: relações entre brancos e negros e Etnologia Indígena), (ii) incorporada nas discussões sobre temas afins – estudo da exclusão/inclusão social na USP (Exclusão Social e Políticas de Inclusão Social e Grupos Excluídos e Movimentos Sociais e Direitos Humanos), por exemplo, bem como estudos de gênero que incorporam a perspectiva racial na UFPB (Migrações, gênero e direitos humanos) e (iii) em disciplinas específicas de outros programas de pós-graduação, como na USP, onde um docente da Antropologia e também orientador na área dos direitos humanos no programa da FDUSP ministra a disciplina Teorias sobre o Racismo e Discursos Antirracistas.

Quando falamos em perspectiva étnico-racial referimo-nos aos estudos que consideram o elemento racial como variante imprescindível para a compreensão das desigualdades, injustiças e ilegitimidades dos processos de organização da vida em sociedade. Esses estudos podem se fazer presentes de modo transversal em outras temáticas dos direitos humanos como democracia e estudos de gênero e exclusão/inclusão social.

A questão racial está imbrincada na gênese histórica da América Latina e do Brasil, aludindo relações de poder assimétricas entre os distintos grupos raciais e em muitas situações de violação de direitos humanos, principalmente, contra a população negra e indígena, no contexto urbano e rural. Expressões explícitas de racismo e de discriminação, bem como por meio de formas silenciadas e neutralizadas pela primazia das questões de classe ou por discursos universalistas e racialmente neutros que fundamentam, por exemplo, uma violência policial genocida e, principalmente, a persistente hipossuficiência econômica suportada por esses sujeitos.

Esse fato demanda uma atenção constante sobre as condições dos processos seletivos que determinam quem pode ter acesso ao conhecimento ou mesmo quem pode produzir conhecimento. Essa atenção e compromisso com o acesso de grupos vulneráveis à pós-graduação exige saber quem é a população que anualmente busca ingressar nos programas de pós-graduação, não pode se restringir ao perfil dos aprovados no processo seletivo, mas, sobretudo, deveria buscar conhecer aqueles excluídos logo na primeira etapa.

O fato é que a demanda por ações afirmativas expõe a necessidade de transformar uma sociedade estruturalmente discriminatória e racista, ou seja, estruturada por desigualdades materiais e simbólicas entre brancos e não-brancos (negros e indígenas). O ponto chave aqui é sinalizar para as várias possibilidades de ações afirmativas que a educação superior, em geral, e a pós-graduação em específico, dispõe para atuar no combate às desigualdades produzidas no campo da educação e, em ultima instância, para contribuir com a construção de relações sociais mais simétricas, equitativas e solidárias entre os distintos grupos sociais. Essas possibilidades são de importância peculiar para a defesa dos direitos humanos.

4. Provocações Finais

Existe uma ausência de dados imprescindíveis para uma análise mais aprofundada dos efeitos das medidas implementadas por cada Programa, por exemplo, sobre o desempenho dos candidatos às vagas diferenciadas, o perfil étnico-racial e socioeconômico do total de inscritos, sobre as metodologias de distribuição das vagas direcionadas. Essa carência de informações também informa o nível de debate institucional sobre ações afirmativas e cotas nas universidades, particularmente na pós-graduação.

A oferta formal de vagas direcionadas a negros, indígenas, portadores de necessidades especiais, egressos de escola pública e/ou sujeitos em desvantagem econômica por esses três programas deve ser valorizada tanto por representar uma abertura institucional, bem como pelo debate que ocasionam sobre justiça e equidade e sobre a complexidade para efetivar tais medidas. Porém, a busca por compreender a razão pela qual parte desses grupos não supera as etapas iniciais do processo seletivo ou não demanda o programa ficou limitada a uma única experiência, a iniciativa do PPGD/UFPA, como relatado no tópico anterior.

Mesmo essa iniciativa importante não logrou permanecer até o final da Dotação tendo em vista a escassez de recursos disponíveis para oferta de bolsas aos estudantes, que não responde à configuração de uma fase de pré-ingresso, como o previsto para os indígenas, que considera um apoio financeiro antes do inicio do curso de mestrado. Além disso, o valor da bolsa de mestrado não é satisfatório para condições familiares dessas pessoas, cujo ingresso na pós-graduação ocorre muitas vezes tardiamente, em um momento da trajetória pessoal perpassada por responsabilidades familiares (Beltrão; Brito Filho; Maués, 2013). Esta situação ajuda a compreender a evasão de sete dos doze mestrados ingressantes na pós-graduação pelas medidas de inclusão no PPGD/UFPA.

Vale reconhecer que houve esforços e êxito para implantar formalmente as medidas, ou seja, com aprovação nas instancias decisórias, previsão nos editais e regulamentação (resolução, normas e critérios). Falta ampliar essas medidas a outros cursos de pós-graduação no Brasil e a outros cursos de pós-graduação nas universidades estudadas. Por outro lado, entendemos que, no plano da efetividade da ação afirmativa, pouco se transformou o processo tradicional (reconhecidamente excludente ante a própria necessidade da medida), e considerando o universo das vagas específicas oferecidas (309 no total, entre as três universidades), poucos alunos foram “beneficiados” pela medida inclusiva na seleção.

Consideramos que a inclusão de indivíduos de grupos historicamente vulnerabilizados, numa dinâmica social excludente, por meio de uma distribuição mais democrática das vagas da pós-graduação, especialmente na área de concentração em direitos humanos, representaria uma ação institucional articuladora da teoria e da prática em direitos humanos. Não se reduziria ao discurso da necessidade de inclusão, mas efetivamente promoveria a inclusão desses sujeitos (impactando nas possibilidades de vida deles, ou seja, de fazer parte de um espaço

de poder, de ser qualificado profissionalmente, de contribuir efetivamente para a produção de conhecimento de seu país). E ainda, contribuiria para fomentar as discussões acadêmicas, a partir das suas próprias experiências e visões, colaborando para consolidar um campo de estudos que está inexoravelmente ligado às realidades e lutas sociais contemporâneas.

5. Referências Bibliográficas

Bertúlio, Dora Lúcia de Lima (2001), *Racismo, Violência e Direitos Humanos: Considerações sobre a Discriminação de Raça e Gênero na sociedade Brasileira*. Brasil. Consultada a 01.09.2014, em http://w3.ufsm.br/afirme/ARTIGOS/membros/dora/dora02.pdf. Acesso em 01/06/2011.

Beltrão, J.F; Brito Filho, J.C.M.; Maués, A. G.M.(2013), *Das Ações Afirmativas na Universidade Federal do Pará.* Consultado a 23.09.2014, em http://www.upf.edu/dhes-alfa/oficinas/docs/UFPA.pdf.

Bittar, Eduardo Carlos Bianca (2009), *O direito na pós-modernidade e reflexões frankfurtianas*. São Paulo: Forense Universitária.

Comparato, Fabio Konder (2005), *A afirmação histórica dos direitos humano*s. São Paulo: Saraiva.

Feitosa, Maria Luiza Pereira de Alencar (2007), "Pós-graduação em direitos humanos: dificuldades em compatibilizar lógicas diversas", *in* Rosa Maria Silveira Godoy, et al. *Educação em direitos humanos: fundamentos teóricos metodológicos*. João Pessoa: Editora universitária, 275-293.

Filice. Renísia Cristina Garcia (2011), "Cultura Negra no Brasil e na gestão da educação básica brasileira." *XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais - Diversidades e (Des) Igualdades*.

Flores, Joaquín Herrera (2004), "Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia", *Revista de Filosofia Práctica*, 40-58.

Fry, Peter; Maggie, Ivonne (org.) (2007)*, Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Gomes, Nilma Lino (2012), "Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos", *Currículo sem Fronteiras*, 12(1), 98-109.

Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo (2004), *Preconceito e discriminação*. São Paulo: Editora 34.

Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo (2009), *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.

Leão, Ingrid Viana ; Carvalho, Camila Magalhães (2014), "Análise do currículo da área de concentração em direitos humanos: tensões e desafios da pós-graduação em direito na USP, UFPA e UFPB", *in* Horácio Wanderlei Rodrigues *et al* (orgs). *Direito, educação, ensino, e metodologia jurídicos Organização.* Florianópolis : CONPEDI, 47-72. Consultado a 27.09.2014, em http://www.publicadireito.com.br/publicacao/ufsc/livro.php?gt=137

Munanga, Kabengele (1998), "Teorias sobre o racismo", *in* Harsenbalg, C. A. (org). *Estudos e pesquisas. Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Munanga, Kabengele (2004), "A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil", *Estudos Avançados*, 18(50), 51-56.

Munanga, Kabengele (2009), *Negritude: uso e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Quijano, Anibal (2005), "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in Lander, Edgardo (org) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 227-278.

Rosemberg, Fulvia (2010), "Ação afirmativa no ensino superior brasileiro:pontos para reflexão", *in* Ana Cristina de Souza Mandarino; Estélio Gomberg (Org.). *Racismos:olhares plurais*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 93-127.

Rosemberg, Fúlvia (2013), "Ação afirmativa na pós-graduação: o Programa Internacional de Bolsas da Fundação Ford na Fundação Carlos Chagas", *Textos FCC*, 36, 1-104, consultada a 24.09.2014, em http://www.fcc.org.br/biblioteca/publicacoes/textos_fcc/arquivos/36/arquivoAnexado.pdf.

Rosemberg, Fúlvia; Andrade, Leandro Feitosa (2008), "Ação afirmativa no ensino superior brasileiro: a tensão entre raça/etnia e gênero", *Cadernos Pagu* (UNICAMP), 31, 419-438.

Piovesan, Flávia (2001), "Direitos humanos no ensino superior". Consultado em 30.09.2014, em http://dhnet.org.br/direitos/militantes/flaviapiovesan/piovesan_dh_ensino_superior.pdf

Santos, Boaventura de Sousa (2009), "Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade", *Revista de Direitos Humanos*, 02, 10-18.

Telles, Jocelio dos Santos (2012), *Cotas nas universidades: análises dos processos de decisão*. Salvador: CEAO.

Telles, Jocelio dos Santos (2013), *O impacto das cotas nas universidades brasileiras (2004-2012)*. Salvador: CEAO.

Torres, Nelson Maldonado (2008), "A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade", *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 80, 71-114.

Unbehaum, Sandra; Leão, Ingrid; Ventura, Victor F (2012), "A pesquisa em Direitos Humanos: análise preliminar sobre temas de mestrado na UFPA, UFPB e USP", in *7º Encontro Anual da Associação Nacional de Direitos Humanos Pesquisa e Pós-Graduação*. Curitiba: ANDHEP.

Educação Indígena: em Defesa da Descolonialidade do Currículo

Adriana Francisca de Medeiros[1]
Adnilson de Almeida Silva[2]

Resumo

O ponto central de nossa discussão nesse trabalho é a relação social de desigualdade instituída pela categoria raça e seus desdobramentos no processo educacional brasileiro. Baseado nos estudos de Santos (2010); Quijano (2007,2012); Arroyo (2012); Villares (2009) discutimos os modelos de educação escolar indígena brasileiro a partir de duas perspectivas: de dominação e emancipação para a diversidade. O primeiro voltado ao paradigma da colonialidade (europeia) e a última um ensaio para a descolonialidade do saber e o reconhecimento da diversidade. A pesquisa apresenta uma abordagem qualitativa, do tipo bibliográfica e documental. Os dados revelaram que apesar do reconhecimento legal apresentado na Constituição Federal de 1988, que institui o direito a uma educação diferenciada, intercultural e bilíngue aos indígenas está encontra-se longe da idealizada pelos povos que durante quatrocentos anos foram dominados, excluídos e exterminados culturalmente.

Palavras-chave: Educação Indígena. Currículo. Descolonialidade Intercultural Diferenciada.

Resumen

El punto central de nuestra discusión en este trabajo es la relación social de desigualdad instituida por la categoría raza y sus desdoblamientos en el proceso educacional brasileño. Basado en los estudios de Santos (2010); Quijano (2007,2012); Arroyo (2012); Villares (2009) discutimos los modelos de educación escolar indígena brasileño a partir de dos perspectivas: de dominación y emancipación para la diversidad. El primero, centrado en el paradigma de la colonialidad (europea) y, la última, un ensayo para la descolonialidad del saber y el reconocimiento de la diversidad. La investigación presenta un abordaje cualitativa, del tipo bibliográfica y documental. Los datos revelaron que a pesar del reconocimiento legal presentado em la Constitución Federal del 1988, que instituye el derecho a una educación diferenciada, intercultural y bilingüe a los indígenas, ésta se queda lejos de la idealizada por los pueblos que durante cuatrocientos años fueron dominados, excluidos y exterminados culturalmente.

Palabras-clave: Educación Indígena. Currículo. Descolonialidad Intercultural Diferenciada.

Abstract

The main focus of the discussion in this paper is the social relation of the inequality imposed by the category “race” and its subsequent events in the Brazilian educational process. Based on the studies by Santos (2010); Quijano (2007,2012); Arroyo (2012); Villares (2009), we have discussed the schooling educational models for the Brazilian indigenous people from two perspectives: the domination and emancipation for the diversity. The former, concerned with the paradigm of (European) coloniality and, the later, an essay upon the discoloniality of knowledge and the recognition of the diversity. The research has a qualitative approach, and of bibliographical and documental nature. The data revealed that, in spite of its legal recognition as presented in the 1988 Brazilian Constitution, that establishes the right of a different patterns of education for the indigenous people, such as bilingual and intercultural, this model is far beyond of that one which was idealized by the people who were dominated by colonizers for four centuries, resulting in their exclusion and cultural extermination.

Keywords: Indigenous Education. Currículum. Discoloniality. Intercultural and Different Schooling.

---

1 Pedagoga, mestre em educação, doutoranda no Programa de Pós – graduação em Desenvolvimento regional na Universidade Federal de Rondônia. Professora da Universidade Federal do Amazonas – Brasil.

2 Geografo, mestre e doutor em geografia. Professor da Universidade Federal de Rondônia – Brasil.

Para início de conversa: a História da educação escolar indígena no Brasil e o poder da colonialidade

> [...] os dominadores mantêm o monopólio da palavra, com que mistificam, massificam e dominam. Nessa situação, os dominados, para dizerem a sua palavra, têm que lutar para tomá-la. Aprender a tomá-la dos que a detêm e a recusam aos demais é um difícil, mas imprescindível aprendizado — é a "pedagogia do oprimido". (Freire, 2005:11)

Escolhemos essa epígrafe para antecipar o ponto central de nossa discussão nesse trabalho – a relação social de desigualdade instituída pela categoria raça e pelos seus desdobramentos no processo educacional brasileiro. Assim, para compreendermos a trajetória histórica da educação indígena no Brasil é necessário se reportar aos Estudos Pós-Coloniais Latino-Americanos, estes,

> Surgem nas Américas nos pensamentos e nas práticas sociais indígenas e afro-caribenhos, dialogando com os movimentos de descolonização na Ásia e na África. Esses Estudos questionam, entre outras coisas, os sujeitos e o lócus de enunciação, contestam a ego-política do conhecimento e a geopolítica do conhecimento modernas, e lutam contra a herança colonial que se funda na racialização e na racionalização e se sedimenta na colonialidade [...] (Silva et al., 2013:252, 253)

Temos baseados em alguns estudos pós coloniais, como pressuposto que a racialização a esses novos 'povos' (brancos, índios e negros) foi se configurando de maneira hierárquica com um teor de dominação categorizando as três raças, tendo o branco europeu enquanto sujeito superior produtor de ciência e civilidade, e os demais índios e negros, como sujeitos passíveis de trabalho escravo. "Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimamente às relações de dominação impostas pela conquista". (Quijano, 2012:02). **Mas, que relação pode-se estabelecer entre a relação social de desigualdade e entre a raça e a educação escolar?**

O modelo de educação escolar indígena brasileiro pode ser estudado a partir de duas perspectivas: de dominação e de emancipação para a diversidade. A primeira voltada ao paradigma da colonialidade (europeia) e a última a um ensaio para a descolonialidade do conhecimento.

A primeira perspectiva corresponde no primeiro momento ao período da chegada dos colonizadores europeus, em conjunto com a ação evangelizadora católica, tendo como princípios a conversão religiosa e o uso da mão de obra indígena. Com a anuência da igreja,

> A questão era: os índios têm alma? Quando o papa Paulo III respondeu afirmativamente em sua bula *Sublimis Deus*, de 1537, fê-lo concebendo a alma dos povos selvagens como um receptáculo vazio, uma anima nullius, muito semelhante à terra nullius15, o conceito de vazio jurídico que justificou a invasão e a ocupação dos territórios indígenas. (Santos,2010:37)

Nesse período, a educação seguia o modelo tradicional, caracterizada pela transmissão de informações tidas como verdades absolutas e inquestionáveis, que se configurava em ação de aniquilamento dos saberes, das crenças e dos valores dos donos da terra, ou seja, utilizava-se a educação como estratégia de dominação, abdicação e submissão. Sobre isso Arroyo (2012:126) afirma que: "Inferiorizar os povos diferentes em etnia, raça foi uma estratégia para não reconhecer sua igualdade de direitos".

Para os demais, a exemplo dos filhos de portugueses, dos fazendeiros e dos senhores de engenho, oriundos da elite, ofereciam-lhes cursos de Artes, Ciências, Teologia e Filosofia. Nesse contexto, é institucionalizado dois modelos de educação uma para os desprovidos de conhecimento e cultura e outro para os cultos, civilizados, detentores de poder e saber.

A expulsão dos jesuítas em 1759 - por ordem de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal – naquele momento histórico contribuiu para ação integracionista do Estado, alterando, dessa forma, os modos de vida e as culturas indígenas, bem como suas formas de organização, através de leis, entre estas o Alvará de 04/04/1755 que institucionalizou o casamento de europeus com nativos e o Alvará de 17/8/1758 que criou a Instituição do Diretório dos índios transformando as aldeias missionárias em vilas chefiadas por indígenas e diretores nomeados pelo governo do estado e a proibição da língua nativa nos espaços escolares.

Entretanto, com o fracasso da política pombalina, percebe-se que nos períodos colonial e imperial não apresentaram avanços no que diz respeito a uma educação institucionalizada nem para índios[3] e nem para os não índios.

Logo, no final do século XIX, nasce sob o "signo da ordem e do progresso", a República Federativa do Brasil, um Estado positivo, com uma sociedade reformada politicamente, economicamente e culturalmente" (Pérez, 2008:.192). Nessa época, a educação ganha destaque como uma das utopias da modernidade, como descreve Mortatti (2004 :55),

> Com a proclamação da República, em 1889, intensificou-se a necessidade de intervenção institucional na formação dos cidadãos, sobretudo das novas gerações, por meio da educação e da instrução primária, com o objetivo de reverter o „atraso do Império" e fundar uma „civilização nos

3 No Brasil até recentemente usava-se o termo índio, visto como preconceituoso. Sendo que a partir da década de 1980 passou-se a se utilizar como indígenas em razão das etnias considerarem como o mais adequado, inclusive como retórica para um discurso político-ideológico, com objetivo de acessar políticas públicas – ainda que as mesmas não sejam aplicadas em sua totalidade.

trópicos.

A primeira fase, desse período, é marcada pela criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN, que mais tarde, em 1918, teve a função e a denominação específica mudada para Serviço de Proteção ao Índio – SPI. Essa fase ficou caracterizada por um intenso processo de escolarização que visava a "integração dos índios à comunhão Nacional" que se estendeu por quase todo o século passado. Segundo Oliveira e Freire (2006) *apud* Paladino e Almeida (2012:35),

> O SPI orientava-se por um comportamento contraditório – o que chamam de o 'paradoxo da tutela'– pois, enquanto se propunha a respeitar as terras e a cultura indígena, agia transferindo índios e liberando territórios para a colonização, ao mesmo tempo que reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava o sistema produtivo indígena.

Nesse período, a educação escolar desempenhou papel privilegiado, não apenas 'amansando' os aborígenes, mas, principalmente,

> a)integrando os indígenas a estrutura econômica do país como trabalhadores rurais conhecedores de determinadas técnicas agrícolas e b) incutindo o sentimento de comunhão nacional, sobretudo em regiões de fronteira, tidas como estratégicas na geopolítica do país". (Oliveira & Nascimento, 2012:769).

As práticas pedagógicas nas escolas das aldeias consolidavam esses objetivos,

> Usando os mesmos métodos e até o mesmo material didático [...] procurando ensinar certas técnicas, como a confecção de roupas e trabalhos de agulhas para as meninas, e [...] habilidades artesanais aos meninos, como carpintaria, funilaria, olaria, trabalho de couro, e poucas outras (Cunha, 1990:88)

É importante destacar que nesse momento, a igreja oficialmente deixou de ser a principal instituição de orientação educacional, no entanto, isso não se efetivou na prática. Isso porque a influência da colonialidade europeia não se extinguiu com a independência dos países colonizados pelos europeus, pois com o advento da modernidade e do capitalismo fortaleceram a hegemonia europeia assim, como mostra Quijano (2012:04),

> [...] os colonizadores exerceram diversas operações que dão conta das condições que levaram à configuração de um novo universo de

> relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo, às quais estavam sendo atribuídas, no mesmo processo, novas identidades geoculturais. Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas –entre seus descobrimentos culturais– aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada.

No espaço brasileiro, a partir da segunda metade do século XX, testemunhamos tímidos avanços relacionados aos direitos indígenas. Em dezembro de 1967, o SPI é substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Esse órgão vinculado ao Ministério do Interior foi criado com o objetivo de inovar a política indigenista no Brasil. No entanto,

> [...] obedecendo a uma formula já presente nas políticas indigenistas anteriores, a FUNAI organizaria então suas ações de acordo com a lógica segundo a qual o desenvolvimento social, associado ao crescimento econômico, resultaria no desejado processo de civilização dos índios. (Oliveira & Nascimento, 2012:771).

Com isso, há um entendimento do estado brasileiro quanto ao direito à educação indígena, tendo em vista que há um conjunto de leis, resoluções e decretos assegurados. Assim temos, por exemplo, o Decreto n° 63.223, de 06.09.1968 que promulga a Convenção Relativa à Luta contra a Discriminação do Campo do Ensino com base no Decreto Legislativo n° 40/1967 e nas medidas adotadas na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura - UNESCO, de 15/12/1960.

O texto desse Decreto apresenta no seu Artigo 1º o caráter da não discriminação de ensino em quaisquer circunstâncias, entretanto, no Artigo 2° infere que algumas práticas podem ser admitidas pelo Estado e não são consideradas discriminatórias. Esse Decreto traz ainda em seu Artigo 5º: c) deve ser reconhecido aos membros das minorias nacionais do direito de exercer atividades educativas que lhes sejam próprias, inclusive a direção das escolas e segundo a política de cada Estado em matéria de educação, o uso ou o ensino de sua própria língua desde que, entretanto: I - esse direito não seja exercido de uma maneira que impeça

os membros das minorias de compreender cultura e a língua da coletividade e de tomar parte em suas atividades ou que comprometa a soberania nacional; II - o nível de ensino nessas escolas, não seja inferior ao nível geral prescrito ou aprovado pelas autoridades competentes; e III - a frequência a essas escolas seja facultativa.

Conforme se verifica no texto do artigo acima, a não discriminação do ensino era algo surrealista, em virtude da existência do regime político vigente. Por consequência, a língua da coletividade representava um perigo para a soberania nacional, razão pela qual a educação formal para indígenas continuou renegada, persistindo a invisibilidade não só dos povos, mas também de suas línguas, frente à sociedade abrangente nacional.

No final dos anos 1970, ainda durante o período da ditadura militar, começaram a surgir no cenário político nacional, organizações não governamentais voltadas para a defesa da causa indígena. Foi, nesse momento histórico, que o General Presidente Emilio Garrastazu Médici assinou a lei nº 6.001/73 que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Paralelamente, e em consonância com o surgimento das organizações governamentais e não governamentais pró-indígenas no país, o movimento indígena começou a se organizar, dando origem a um novo cenário, como nos lembra Czarny (2012:14):

> Nas últimas décadas, diferentes Estados da América Latina têm realizado reformas educativas voltadas para o reconhecimento da diversidade, algo que resultou principalmente das reivindicações dos movimentos indígenas e de organizações da sociedade civil. Sendo assim, houve avanços na discussão política sobre os direitos reconhecidos aos povos indígenas nos últimos anos, entre eles o de acesso a uma educação formulada segundo sua realidade especifica e suas aspirações de futuro, valorizando suas culturas e identidades.

No Brasil, o resultado de um movimento de resistência e resiliência, a partir da Constituição Federal de 1988, envolvendo a história das relações entre o Estado brasileiro e as sociedades indígenas começam mudar, de fato, quando o Estado passa a reconhecer os povos indígenas, não mais, como uma categoria social em vias de extinção, mas, começa a respeitá-los, pelo menos legalmente, como grupos étnicos diferenciados, com direito a manter sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. A princípio, o Estado garante a esses povos um ensino fundamental regular diferenciado que será ministrado em língua portuguesa e em suas línguas maternas, bem como estabelece também processos próprios de aprendizagem, conforme constam nos Artigos 210 e 231 da Constituição Federal/88.

A regulamentação dos artigos previstos na Carta Magna de 1988, garante aos povos indígenas uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngue, o que veio consequentemente ocasionar – ainda com muito resistência - a transferência da responsabilidade da FUNAI para o Ministério da Educação e Cultura - MEC.

Em cumprimento à Convenção n° 107 da Organização Internacional do Trabalho, aprovada pelo Decreto n° 58.825, de 14/06/1966, posteriormente, sendo editado o Decreto n° 26, de 04/02/1991 dispõe que a Educação Indígena no Brasil é de competência do Ministério da Educação – MEC e da coordenação de ações educacionais indígenas, em consonância com a opinião da FUNAI. Porém, o procedimento do desenvolvimento do sistema ficou a cargo das Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, em harmonia com as Secretarias Nacionais de Educação do MEC, conforme expresso nos artigos 1° e 2°.

O Parecer n° 14/99, de 14/09/1999, ao estabelecer relações com o Art. 26, no qual trata do currículo específico do ensino fundamental, destaca que, para a garantia de uma educação diferenciada com currículo específico é importante a verificação e a inclusão de conteúdos curriculares legitimamente indígenas e em línguas próprias, a fim de que favoreça os modos próprios de transmissão do saber indígena, uma vez que "[...] é **imprescindível** que a elaboração dos currículos, entendida como processo sempre em construção, se faça em estreita sintonia com a escola e a comunidade indígena a que serve" (p.18). (Grifos nossos).

Como se observa, o Parecer enfatiza o conjunto de saberes e de procedimentos culturais e históricos produzidos por essas populações étnicas. Dessa forma, entendemos que esse documento integra a parte diversificada do conteúdo com base conceitual, afetiva e cultural, articulando-se com os saberes dos não indígenas. (Almeida Silva, 2007).

Como decorrência desse processo, outras legislações foram elaboradas e sancionadas a partir dos princípios expressos na Carta Magna, no sentido de criar a educação escolar Específica e diferenciada, entre elas, destacamos estas:

- A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBN, 9394/96 que garante aos povos indígenas o direito a uma educação escolar diferenciada e de qualidade. Essa lei assegura no artigo 78, que o Sistema de Ensino da União, com o auxílio das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos indígenas, desenvolverá programas integrados de ensino e de pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas;
- O Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998) define os princípios e as propostas pedagógicas curriculares para as escolas indígenas ao mesmo tempo em que orienta os sistemas de ensino para a construção e o desenvolvimento de políticas de EEI, pautadas nas idéias de especificidade, diferenciação, interculturalidade, bilinguismo e escola comunitária;
- As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica, definidas pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) e homologadas pelo MEC em 2012.

Podemos afirmar que a Constituição Federal é o marco inicial para o reconhecimento

de uma educação diferenciada para os povos indígenas. No entanto, veremos que o fato de se proclamar a diversidade cultural e o respeito à diferença na legislação não garante necessariamente uma postura política transformadora.

A PERSPECTIVA EMANCIPATÓRIA EM BUSCA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA DIFERENCIADA, INTERCULTURAL E BILÍNGUE: A DESCOLONIALIDADE DO CURRÍCULO

No Brasil, conceito de interculturalidade e diversidade foi o mote da maioria das reivindicações dos movimentos sociais a partir dos anos 80. No entanto, interculturalidade, segundo Paladino e Almeida (2012:16),

> [...] começou ocupar um lugar importante nos debates sobre educação a partir da década de 1970, quando a diversidade étnica e cultural tornou-se fonte de preocupação por parte dos chamados países desenvolvida, principalmente os europeus. Os governos de Espanha, França e Itália, por exemplo, incorporaram estas ideias em seus projetos de educação voltados aos imigrantes e as outras minorias presentes em seus territórios nacionais, como os ciganos.

Esse conceito é entendido como inter-relação entre culturas, propondo um tratamento igualitário da diversidade, esta é vista como riqueza e não como entrave nas relações. Assim, na contra mão da hegemonia colonialista, que se configura na determinação de uma única epistemologia verdadeira: a eurocêntrica, adaptados aos currículos escolares impondo conhecimentos, valores e atitudes, o que Quijano (2007) vem denominar de colonialidade do poder.

A expressão concreta da colonialidade educacional é a terminologia utilizada por Freire (2005:33), “educação bancária”

> Na visão “bancária” da educação, o “saber” é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber. Doação que se funda numa das manifestações instrumentais da ideologia da opressão a absolutização da ignorância, que constitui o que chamamos de alienação da ignorância, segundo a qual esta se encontra sempre no outro.

Na busca da desconstrução desta, forças descoloniais, a exemplo o movimento indígena,

> Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas [...] As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem

> como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento (Mignolo, 2008:05)

Assim, os indígenas vem procurando instituir para seus povos uma escola específica e diferenciada. Mas, como se institui uma escola específica e diferenciada? Certamente, é preciso compreendemos que o primeiro passo para a construção de uma escola indígena diferenciada, é o rompimento com a linearidade do tempo tão comum as escolas da sociedade abrangente,

> [...] o novo modelo de escola indígena pressupõe, entre outras coisa, a construção de um calendário escolar culturalmente especifico : em época de colheita e dos rituais a ela associados , por exemplo, as atividades têm que ser interrompidas na escola de modo a permitir que os alunos possam acompanhar os adultos nessa importante esfera de socialização. (Maher, 2005:95).

No Brasil, existem diversas populações indígenas, cada uma com tradições e culturas específicas, as quais se comunicam por meio de línguas e dialetos também específicos. Embora compartilhem um conjunto de elementos básicos que são comuns a todas elas, ao mesmo tempo se diferenciam da sociedade não indígena. Podemos dizer, assim, que todas possuem identidade própria, fundada na língua, no território habitado e trabalhado, nas crenças, nos costumes, na história e na organização social, por isso, exige-se formas próprias de ensino e aprendizagem, baseadas na transmissão oral do saber coletivo e dos saberes de cada indivíduo (Brasil, 1994).

No entanto, ainda se configura um grande desafio,

> [...] pois a escola que conhecemos tem como base a homogeneização : em que se ensina para todos, em que se agrupam por idades similares, se igualam e disciplinam conhecimentos e saberes, modos de agir, sintetizados na homogeneização dos tempos e espaços. [...] como fazer uma escola que não cumpra os dias letivos instituídos para todas as escolas pelo Ministério da educação? Como enfrentar os tempos escolares padronizados e controlados da vida, com um horário fixo e quase inegociável? Como vivenciar o controle escolar que exige uma assiduidade que desconhece a organização familiar e comunitária de cada pessoa ou grupo? Do mesmo modo, posso indagar acerca do espaço escolar, cujos prédios que alojam a instituição são confundidos com a própria escola e sugerem um aprender e ensinar entre quatro paredes, com certeza são grandes os desafios para a constituição de fato, das escolas especificas e

diferencias. (Bergamaschi, 2012:51).

Ainda nesse sentido, o segundo passo seria de um currículo próprio, contrariando em parte o que cita o Art. 26 da LDB 9394/1996:

> Os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem ter base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e em cada estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos.

A lei permite um currículo de base comum, permitindo apenas um pequeno acréscimo na parte diversificada. Defendemos que o currículo da escola indígena deva partir da interação da tradição e da memória ensinadas pelos mais velhos e os conhecimentos da sociedade não indígena e que a eleição desse último seja realizada pelas comunidades indígenas.

Outro aspecto proposto na organização da escola indígena é o da interculturalidade, palavra muito usada na atualidade, principalmente quando se fala sobre educação e escola. Esta é entendida na legislação brasileira como um processo de interrelação entre as culturas, ou seja, intercâmbio entre as mesmas e as contribuições recíprocas aos quais todas as sociedades foram e são submetidas ao longo de sua história (Brasil, 1994).

Para Bergamaschi (2012:44) "[...] a interculturalidade pode significar o movimento concreto de diferentes grupos sociais em interação, em diálogo". Partindo dessa concepção, podemos compreender que uma relação implica em reconhecer e aceitar as diferenças culturais, raciais, sexuais, religiosas, de classes e gênero.

Essa configuração de educação intercultural exige um currículo pensado e elaborado por muitas mãos e cabeças: educadores indígenas e não indígenas entre outros membros da comunidade como crianças, mulheres, jovens e idosos, de modo a garantir que o processo de ensino e aprendizagem se insira num contexto em que ao mesmo tempo possibilite o acesso a uma nova cultura, mas que também ajude a preservar e valorizar a riqueza cultural étnica.

Os documentos norteadores para a educação indígena, em especial, o atendimento às crianças do ensino fundamental silencia nesse aspecto, o recente documento, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena (2012), as quais objetivam:

a. Orientar as escolas indígenas de educação básica e os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na elaboração, desenvolvimento e avaliação de seus projetos educativos;

b. Orientar os processos de construção de instrumentos normativos dos sistemas de

ensino visando tornar a Educação Escolar Indígena projeto orgânico, articulado e sequenciado de Educação Básica entre suas diferentes etapas e modalidades, sendo garantidas as especificidades dos processos educativos indígenas;

c. Assegurar que os princípios da especificidade, do bilingüismo e multilinguismo, da organização comunitária e da interculturalidade fundamentem os projetos educativos das comunidades indígenas, valorizando suas línguas e conhecimentos tradicionais;

d. Assegurar que o modelo de organização e gestão das escolas indígenas levem em consideração as práticas socioculturais e econômicas das respectivas comunidades, bem como suas formas de produção de conhecimento, processos próprios de ensino e de aprendizagem e projetos societários;

e. Fortalecer o regime de colaboração entre os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, fornecendo diretrizes para a organização da Educação Escolar Indígena na Educação Básica, no âmbito dos territórios etnoeducacionais;

f. Normatizar dispositivos constantes na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, ratificada no Brasil, por meio do Decreto Legislativo nº 143/2003, no que se refere à educação e meios de comunicação, bem como os mecanismos de consulta livre, prévia e informada;

g. Orientar os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios a incluir, tanto nos processos de formação de professores indígenas, quanto no funcionamento regular da Educação Escolar Indígena, a colaboração e atuação de especialistas em saberes tradicionais, como os tocadores de instrumentos musicais, contadores de narrativas míticas, pajés e xamãs, rezadores, raizeiros, parteiras, organizadores de rituais, conselheiros e outras funções próprias e necessárias ao bem viver dos povos indígenas;

h. Zelar para que o direito à educação escolar diferenciada seja garantido às comunidades indígenas com qualidade social e pertinência pedagógica, cultural, linguística, ambiental e territorial, respeitando as lógicas, saberes e perspectivas dos próprios povos indígenas.

Assim, para o terceiro objetivo apresentado acima, trata do bilinguismo, que se configura uma complexidade, haja vista que se fala no Brasil várias línguas indígenas, o que dificulta

a relação entre as diferentes etnias, como também entre indígena e não indígena. Não estamos defendendo o monolinguismo. Ao contrário, defendemos que esse aspecto é um dos mais importantes para se instituir uma escola diferenciada para preservação de sua língua materna.

A apropriação de novos sentidos e representações culturais para as populações indígenas ocasionaram em muitas etnias a perca de sua língua materna. Todos os documentos que norteiam a educação indígena a partir da década de 1980 defendem que as crianças sejam alfabetizadas em sua língua mãe.

No entanto, a educação indígena está longe da idealizada. O que está posto na legislação não confere a autonomia da educação escolar indígena, como chama atenção Marés (1998) *apud* Villares (2009:274)

> A educação estatal está concebida como um reprodutor monocultural, o que causa problemas não só aos indígenas, mas também aos ciganos, às comunidades negras e mesmo às rurais, que recebem uma educação 'universal' urbana, havendo em relação aos índios, o acréscimo da língua. O multiculturalismo aplicado não raro se traduz em um conteúdo universal expresso em línguas diferentes, o que também é uma imposição, talvez até mais eficiente do que o colonialismo cultura.

Por outro lado, é importante lembra que,

> Os povos indígenas sustentaram sua alteridade graças a estratégias próprias, das quais uma foi precisamente a ação pedagógica. Em outros termos, continua havendo nesses povos uma educação indígena que permite que o modo de ser e a cultura venham a se reproduzir nas novas gerações, mas também que essas sociedades encarem com relativo sucesso situações novas. (Meliá,1999:12)

É possivel perceber a partir do exposto, que mesmo o Estado criando mecanismos educacionais de aniquilamento da cultura indígena, esses resistiram através de um movimento do não silenciamento de sua cultura a partir de estratégias educacionais próprias.

Assim, defendemos que apenas enunciar através de documentos oficiais as diferenças e necessidade da instituição de uma escola específica não é suficiente, é necessário que os indígenas se assumam enquantos sujeitos epistêmicos e que sua cultura se constitua com referência na elaboração de uma política educacional para os mesmos. Nessa perpectiva teremos currículos escolares, Torá, Parintintim, Munduruku, Yanomami, Pirahã, Tenharin entre outros.

Notas para uma conclusão

O trabalho que ora concluímos apresentou de forma sucinta a trajetória histórica da educação indígena no Brasil explicitando seus avanços e recuos na legislação como também o saber colonial e hegemônico presente nas políticas educacionais.

O presente estudo foi realizado através de uma pesquisa bibliográfica e documental. Elegemos para nossa análise os principais documentos que a partir da década de 1980 influenciaram positivamente no reconhecimento dos indígenas como indivíduos de direitos. Vimos que a CF se configurou como um marco na história indígena, ao reconhecer o direito à educação diferenciada e ao orientar as instituições responsáveis pela legislação educacional. No entanto, os documentos norteadores seguindo os princípios da Carta Magna estão longe da idealizada pelos povos que durante quatrocentos anos foram excluídos, exterminados e dominados culturalmente.

> Estudos mostram a escola indígena como uma instituição em construção longe de se constituir num ideal de escola especifica e diferenciada imaginada pela legislação, a escola indígena se revela em movimentos, com descompassos gritantes entre a gestão pública e os anseios das comunidades em questão, deixando evidente a relação conflitual que a implementação da educação escolar em terras indígenas provoca. (Bergamaschi,2012:70).

É preciso dá voz aos silenciados. Esse é o nosso grande desafio!

Referências bibliográficas

Almeida Silva, Adnilson de (2007), *Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia*: Estudo da Nação Jupaú. (Dissertação de Mestrado em Geografia). Porto Velho: PPGG/NCT/UNIR.

Arroyo, Miguel Gonzales (2012), *Outros sujeitos: outras pedagogias*. Petropolis: Vozes.

Bergamaschi, Maria Aparecida (2012), “Interculturalidade nas práticas escolares indígenas e não indígenas, *in* Mariana Paladino; Gabriela Czarny (Org.). *Povos indigenas e escolarização*. Rio de Janeiro: Garamond.

Brasil, Constituição (1994) *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar*. Elaborado pelo Comitê de Educação Escolar Indígena. 2. ed. Brasília: MEC/ SEF/DPEF(Cadernos de Educação Básica. Série Institucional; 2).

Brasil, Constituição (1998), Referencial curricular nacional para as escolas indígenas. Brasília, MEC/SEF, 1998.

Brasil, Constituição (2001) *Plano Nacional de Educação*. Lei nº. 10.172, de 09/01/2001.

Brasil, Constituição (2002) *Convenção 169 sobre Povos Indígenas* e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho . OIT. Brasília: Congresso Nacional, 2002.

Brasil, Constituição (2010), *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*. Texto com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/ 92 a 64/2010 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas.

Cunha, Manuela Carneiro (org.) (1990), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Czarny, Gabriela (2012), "Ressituando debates interculturais nas Américas", *in* Mariana Paladino; Gabriela Czarny (Org.). *Povos indigenas e escolarização*. Rio de Janeiro: Garamond,27-42.

Freire, Paulo (2005), *Pedagogia do Oprimido*. 49ª reimpressão. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Maher, Terezinha de Jesus Machado (2005), "A criança Indígena: do falar materno ao falar emprestado", *in* Ana Lúcia Goulart de Faria; Suely Amaral Mello (org) (2005), *O mundo da escrita no universo da pequena infância*. Campinas, SP: Autores Associados, 75-108.

Melià, Bartolomeu (1999), "Educação indígena na escola". *Cadernos Cedes*, Campinas, 19(49), 1-11. Conssultado a 01.10.2014 em http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n49/a02v1949.pdf.

Mignolo, W. (2008). "Desobediência Epistêmica: a Opção Descolonial e o significado de Identidade em Política", *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34, 287-324.

Mortatti,Maria do Rosário Longo (2004), *Educação e letramento*. São Paulo: UNESP.

Oliveira, Luiz Antonio; Nascimento, Rita Ggomes (2012) "Roteiro para uma história da educação escolar indígena: notas sobre a relação entre política indigenista e educacional.", *Cedes – Educação e Sociedade*, 33(120),765-781.

Paladino, Mariana; Almeida Paiva, Nina (org.) (2012), *Entre a diversidade e a desigualdade: uma analise das politicas publicas para a educação escolar no Brasil dos governos Lula*. Rio de Janeiro: Laced/museu Nacional/UFRJ.

Santos, Baventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (org.) (2010), *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez.

Silva, Janssen Felipe da; Ferreira, Michele Guerreiro; Silva, Delma Josefa da (2013), "Educação das Relações Étnico-Raciais: um caminho aberto para a construção da educação intercultural crítica." *Reveduc UFSCar*, 7(1), 248-272.

Quijano, Anibal (2012), “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, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 227-278. Consultado a 12.12.2012 em http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf

Quijano, Anibal (2007), “Colonialidad del Poder y Clasificación Social.”, *in* S. Castro-Gómez; R. Grosfoguel (org.), *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 93-126.

Villares, Fernando Luiz (2009), *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá.

Reagindo ao globalitarismo: a reedificação dos direitos humanos

Herta Rani Teles Santos[1]

Resumo

A mundialização contemporânea caracteriza-se pelo seu aspecto indeterminado, indisciplinado e pela autopropulsão dos agentes e corporações privadas nos assuntos mundiais, bem como pela ingerência crescente desses atores nos rumos políticos e econômicos dos países, ou até mesmo no aumento das violações a direitos consagrados. Também é marcada pelo crescente enfraquecimento dos agentes estatais, que, despidos de grande parte de seu poder e de sua autoridade passam a ser considerados apenas autómatos dos interesses das grandes corporações. A intenção do presente estudo é ponderar sobre aspectos dessa nova realidade contemporânea, na qual os Estados soberanos cada vez mais desprovidos de sua autonomia, permitem que seus cidadãos sofram violações de direitos humanos por empresas e agentes privados, e, a partir dessa primeira análise, reflectir sobre a necessidade de se repensar os direitos humanos e os seus instrumentos de proteção, de modo a adaptá-los às violações vindas de agentes privados, mediante sua reconcepção e utilização de novos mecanismos e instrumentos de proteção.

Palavras-chave: Corporações transnacionais. Estado. Diretos Humanos. Soberanias vulneráveis. Proteção enfraquecida.

Abstract

The principal characteristic of the contemporary globalization is its indeterminacy. The globalization is also marked by an unruly aspect in the performance of the private agents and by the increasing weakening of state agents, who, without his power and authority, become automatons of the interests of huge corporations, with the atribuition of maintaining stability financial and economic, in obedience to the rules of the private interests of a few actors and institutions. In this new 'world disorder', the greatest agents of external interference in the lives of ordinary individuals are the private actors and no the states, as in the modern age. The goal of this study is, therefore, to examine this new contemporary reality, in which sovereign states deprived of their autonomy and ability to enforce order within its own territory and without sufficient freedom of maneuver, become easy prey for private corporations and, from this first analysis, demonstrate the need to rethink human rights mechanisms, in order to adapt them to this pattern of private violators.

Keywords: Corporate network. Human Rights. Vulnerability of sovereignty. Weakening protection.

1 Doutoranda em Direito, Justiça e Cidadania no Século XXI pela Universidade de Coimbra. Mestranda em Filosofia e Teoria do Estado pela Universidade de Lisboa. Procuradora da Fazenda Nacional no Brasil.

1. Introdução

Alguns estudiosos atribuem as primeiras formulações dos Direitos Humanos a uma confluência de dois processos: as Revoluções da França e dos Estados Unidos. À época, teria havido uma ruptura social, econômica e política com os paradigmas da monarquia absoluta, e, naquela conjuntura, surgiriam as primeiras enunciações revolucionárias de direitos (Zamora, 2013:22-40).

Ao final desse processo, iniciado com as revoluções, teria sobressaido uma concepção, de raiz contratualista (com ênfase no binômio sociedade civil/Estado), que ao dividir a sociedade entre sociedade civil e Estado, atribuíra exclusivamente a esse último a responsabilidade de respeitar e de não atingir os direitos humanos (Korten, 1996).

A origem dos direitos humanos dependeu, portanto, de um grande processo de transformação das estruturas políticas e do surgimento dos estados modernos e o Estado Absoluto. Isso porque teria sido necessária uma centralização e um monopólio do poder, presente no Estado Absolutista e mantida no Estado Liberal, para se proclamar direitos abstrados do homem e do cidadão (Peces-Barba, 1982).

A partir das revoluções, contudo, mantida a estrutura política centralizada, introduz-se uma fixação de limites ao exercício do poder permitido pela organização política-administrativa concentrada (tal como se manifestam as declarações de direitos dos Estados Unidos de 1791 e da França de 1789), para que esses não atingissem as liberdades individuais.

Os direitos humanos suporiam, naquele momento, portanto, um sistema de garantias frente a um poder estatal (Zamora, 2013:22-40). E é essa percepção a que norteia a elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos, vigente desde 1948 e concebida logo após a II guerra mundial.

A promoção de um enquadramento normativo internacional de proteção aos direitos humanos, naquele contexto, partiria, assim, da concepção da responsabilidade exclusiva do Estado pela salvaguarda dos Direitos Humanos (Jellinek, 1984) e direccionava-se a uma proteção dos indivíduos contra atrocidades e desumanidades geradas e provocadas pelos Estados, como as produzidas ao longo das grandes guerras mundiais.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos teria representado um marco na história do direito internacional. Pela primeira vez, a liberdade dos Estados soberanos e sua total autonomia para criar seu próprio ordenamento jurídico foi limitada por meio de um novo modelo. Esse novo modelo seria fundado em uma base legislativa mínima delimitadora e única para toda a sociedade internacional. Com isto, procurou-se definir e estipular princípios universais de proteção aos seres humanos.

O enquadramento dado aos Direitos Humanos naquele contexto, hodiernamente sofre fissuras, eis que já há uma crescente percepção da importância da ação dos agentes não-

estatais na constante transgressão dos direitos humanos.

Note-se, a propósito, que, após o fim do período histórico marcado pelas duas grandes guerras, no qual vigorou o parâmetro de poder medido pelo espaço-território dos Estados, numa geografia impulsionada por conflitos territoriais, como anunciado por Paul Virílio (1997), enfrentou-se uma reorganização do mundo pós-guerra espacial. Essa nova configuração é balizada por novos parâmetros de hierarquização e divisão de poderes, combinada com uma grande alteração da estrutura económica mundial.

2. A mobilidade da exploração num mundo conectado em rede

De fato, nos trinta anos que se seguiram às duas grandes guerras, observaram-se elevadas taxas de crescimento econômico, associadas à presença dos Estado na economia e às políticas de inspiração keynesiana. Após, seguiram-se algumas crises, como a do petróleo (1973- 1975), que propiciaram a ampla propagação das ideias neoliberais.

Tais ideias terminaram por, após o término da guerra fria, reinventar o 'Estado Mínimo'; baseado na desregulamentação dos mercados, na flexibilização dos direitos dos trabalhadores, na privatização do sector público empresarial, na diminuição do estado-providência, na liberdade absoluta da indústria e dos 'produtos financeiros derivados', na independência crescente dos bancos centrais (a partir de então tutores da política monetária que antes pertencia ao monopólio estatal), na criação de condições para a hegemonia do capital financeiro e na plena liberdade de circulação de capitais (Bauman, 1999).

Essa política de globalização neoliberal, pautada num mercado único mundial de capitais, fundado na liberdade e autonomia integral da movimentação de valores, impulsionou a concepção de um mercado internacional. Mercado esse no qual se vigora uma supremacia do capital financeiro sobre o capital produtivo, e no qual se observa a expansão das ofertas e demandas, em escala global, da força de trabalho e a consequente formação de um exército de reserva de mercado. Tudo isso favorece uma subordinação e exploração, em escala mundial, mais intensificada da força de trabalho, por meio do sacrifício dos salários e dos direitos dos trabalhadores (Nunes, 2012).

Essa tendência neoliberal criou uma unificação do mercado global, beneficiando-se da melhoria dos fluxos de transportes e de comunicações. Possibilitou-se, desde então, em quaisquer pontos do território internacional, um controlo à distância, e em tempo real, de informações advindas de estruturas produtivas esparsas e localizadas em quaisquer regiões do globo terrestre (Plihon, 2004).

O crescente quadro fático de um comércio sem fronteiras e, com barreiras cada vez mais diminutas, permitiu um livre fluxo de todos os tipos de serviços, tecnologias, capitais, valores, mercadorias (inclusive dos produtos financeiros) (Perkins, 2005). Referida liberdade, todavia, não alcançara os trabalhadores (Boltanski e Chiapello, 2009).

O processo de globalização permite, assim, a manutenção de um mercado único de capital à escala mundial, com liberdade de fluxo, e movimentado por conglomerados interconectados em lugar de empresas isoladas (Castells, 2011), o que possibilita uma desterritorialização das estruturas de poder, as quais deixam de ser centralizadas e passam a ter a liberdade de atuar de forma esparsa e desprendida, sem a necessidade de se fixar em um território ou região específica (Bauman, 1999).

De fato, ao longo das últimas décadas do século XX, a liberdade de movimento a nível global tornou-se o principal elemento de estratificação social e de concentração de poder-autonomia noutros actores, substituindo o paradigma do poder espacial concentrado nos Estados-nação (Boltanski e Chiapello, 2009).

A partir dessa descentralização espacial e, por meio da utilização de novos métodos de produção e de circulação de mercadorias, tornou-se possível uma atuação esparsa, e ao mesmo tempo interligada das empresas. Os agentes privados libertaram-se de vínculos territoriais e nacionais. Desprenderam-se, assim, das obrigações impostas pelos Estados (Bauman, 1999).

Possibilitou-se, assim, aos agentes privados comerciais a total desvinculação da necessária obediência ao Estado-nação onde estaria fixada a sua base de produção ou da responsabilidade pelos resultados postergados/acumulados de suas atuações nas regiões atingidas.

O fluxo do capital extraterritorial, objeto de manobra das corporações, passou a estar além dos controles dos Estados e, não só isso, conquistou uma mobilidade capaz de modelar as direcções da economia e da política mundiais (Teubner, 2006).

Presencia-se uma conjuntura contemporânea na qual as empresas privadas transnacionais têm penetração nos mais diversos países, assim como fazem alianças com várias outras empresas de outras nações, consolidando-se, assim como conglomerados robustos, os quais passam a atuar conjunta e simultaneamente[2]. Sendo assim, se alguma conduta em cadeia sua ou até mesmo alguma ação isolada for equivocada poderá desencadear concomitantemente danos e afrontas das mais diversas nos mais distintos países e comunidades. Nessa perspectiva, qualquer ação mal planejada ou inconsequente poderá gerar graves violações aos direitos humanos (Innerarity, 2001)

Justamente por essa capacidade de produzir lesões simultâneas e em grande número é que as

2 O ETH (Instituto Federal Suíço de Pesquisa Tecnológica), por meio de uma pesquisa de mapeamento de redes e arquitetura de poder, buscou demonstrar e clarificar o mapa de poder das grandes corporações e conglomerados, apontando as implicações dessas interconexões entre elas. "*A pesquisa do ETH (Instituto Federal Suíço de Pesquisa Tecnológica) vem pela primeira vez nesta escala iluminar a área com dados concretos. A metodologia é muito interessante. Selecionaram 43 mil corporações no banco de dados Orbis 2007 de 30 milhões de empresas, e passaram a estudar como se relacionam: o peso econômico de cada entidade, a sua rede de conexões, os fluxos financeiros, e em que empresas têm participações que permitem controle indireto. Em termos estatísticos, resulta um sistema em forma de bow-tie ¸ou "gravata borboleta", onde temos um grupo de corporações no "nó", e ramificações para um lado que apontam para corporações que o "nó" controla, e ramificações para outro que apontam para as empresas que têm participações no "nó"*". In: Dowbor, Ladislau. "A rede do poder corporativo mundial." *Le monde diplomatique Brasil.* Consultado a 24.11.2011, em: http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=2990

atividades potencialmente danosas dessas empresas devem ser cuidadosamente controladas ou devidamente punidas, sob o risco de se permitir que atrocidades como as cometidas ao longo da história se repitam, só que desta feita, com repercussões globais ainda maiores e a partir das ações de empresas privadas e não mais agentes governamentais (Innerarity, 2001).

O poder de influência dos agentes privados na gestão da ordem global modificou todo o panorama de poder do Estado-nação que vigorava à época dos grandes pactos internacionais de direitos humanos, mas esses pactos ou a própria interpretação e aplicação dos direitos humanos não acompanhou o ritmo dessas mudanças geopolíticas, económicas e financeiras a nível global (Zamora,2013:20/40).

Os Estados deixaram de ser os principais violadores dos direitos humanos, mas permaneceram sendo os únicos vinculados, por Pactos e Declarações, a respeitarem e garantirem os direitos humanos. Os agentes não-governamentais, por outro, passaram a propulsionar as dinâmicas sociais e econômicas a nível global, muitas das quais geraram situações prejudiciais a diversos indivíduos e a comunidades, causando vários prejuízos econômico-sociais, além de danos às saúdes física e mental de muitas pessoas (Stuckler e Basu, 2014).

Observa-se, assim, que algumas empresas transnacionais e instituições privadas detêm, hodiernamente, mais poder global e capacidade de interferência em escala mundial do que certos Estados (Dowbor, 2011).

Note-se, por exemplo, que de acordo com um estudo da ONU, 94% de todas as regulamentações nacionais relacionadas com investimentos estrangeiros diretos que foram alteradas entre os anos de 1991 e 2001, foram-no com o intuito de facilitar os fluxos globais das instituições privadas, a partir de regras mais densas para proteger os investimentos externos (UNCTAD, 2002). Some-se a isso o fato de muitas funções do Estado terem sido delegadas ao mercado ou a atores privados, assim como a consequente responsabilidade por eventuais falhas, permitindo um panorama de irresponsabilidade global, já que os próprios agentes privados não assumiram as responsabilidades resultantes dessas delegações.

Se à época em que o ordenamento internacional de direitos humanos começou a ser construído, após o término das duas grandes guerras espaciais, vigorava a disputa pela conquista territorial, num capitalismo crescente, no qual se buscavam territórios ainda pouco explorados para manter e sustentar a própria existência dos entes em competição, limitando-os em sua sede exploratória, contemporâneamente assiste-se a um novo panorama, a um novo paradigma de exploração e de disputa, e, por conseguinte, a novos tipos de violações dos direitos humanos anteriormente consagrados.

Em tempos recentes, diante da escassez de territórios pouco explorados, com bens pouco aproveitados e aptos a serem usufruídos, as disputas por novas fontes de domínio e de poder alteram-se. Novas formas de exploração são encontradas, tanto por Estados, quanto por corporações internacionais ou instituições privadas, assim como novos métodos de

exploração são postos em prática (Klein, 2008).

Destaque-se que essa nova configuração exploratória, somada às lacunas normativas que ainda não foram preenchidas, abre espaço para que as corporações privadas atuem livremente.

Note-se, nesse ponto, que as instituições economicamente mais fortes e capazes de explorar constantemente "elos lucrativos", o são, pela liberdade de mobilidade espaço-temporal da qual usufruem em contraste com a imobilidade das suas fontes de exploração (Boltanski e Chiapello, 2009).

A liberdade de mobilidade geográfica e espacial constitui assim uma nova fonte de poder na medida em que possibilita às instituições caracterizadas pela sua mobilidade irrestrita e autônoma a livre busca pela construção dos "elos lucrativos" mais vantajosos, enquanto limita ao fragmento da sociedade marcado pela imobilidade e rigidez a aceitação de elos impostos, ainda que mais fracos e pouco lucrativos para si, justamente pela ausência de liberdade de escolha. A imobilidade passa a ser característica essencial das fontes de exploração[3].

Um dos grandes impulsos do capitalismo, tal como se apresenta hodiernamente, é engenhosamente descobrir e buscar novas fontes exploratórias, principalmente quando as anteriormente exploradas perdem sua capacidade de gerar resultados suficientes (Luxemburgo, 1970). Sendo assim, quanto mais liberdade de deslocamento, mais possibilidade de formar novos 'elos lucrativos' e mais facilidade para desenvolver sua mobilidade, e construir novas vias de fluxos livres (Bauman e May, 2010). O contrário ocorre com os que têm menor capacidade de movimento e mobilidade, como os trabalhadores e imigrantes.

Os fragmentos móveis da sociedade, por sua vez, as empresas, produtos, estruturas de produção, tiram proveito dos elos por ele acumulados, já os imóveis (a exemplo da força de trabalho) não podem fazê-lo, pois não tem uma capacidade autônoma de desenvolver novas conexões nem de manter as antigas. Apenas o seguimento social com liberdade de mobilidade tem a flexibilidade de definir se tem interesse ou não na manutenção das conexões anteriormente firmadas (Boltanski e Chiapello, 2009)[4].

Num mundo composto por elementos que cada vez mais se relacionam em rede e que retiram

3 A autonomia de mobilidade permite o deslocamento incessante de alguns a fim de tecer novos elos cada vez mais lucrativos. Todo esse processo gera uma fonte de lucro crescente para os que possuem autonomia sobre sua mobilidade, eis que os móveis extraem de seus livres deslocamentos benefícios cada vez maiores, encontrando na imobilidade de alguns sua fonte de lucros e parte de sua crescente força de deslocamento, eis que a expansão de seu poder advém também de um processo cumulativo ao longo do tempo.Ver mais em Boltanski, Luc; Chiapello, Ève (2009) *O Novo Espírito do Capitalismo,* tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes ou em Bauman, Zygmunt e May, Tim (2010), *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos.* Rio de janeiro: Zahar.

4 Note-se, por exemplo, que os mercados financeiros têm a possibilidade de deslocar livremente seus investimentos num fluxo constante. Eles constituem-se assim nos exploradores móveis, parte de uma grande rede mais abrangente, capaz de movimentar capitais entre espaços fixos, retirando-os a qualquer momento. O elemento rígido/imóvel afetado, por seu turno, seja ele um país, cidade ou região, por exemplo, não dispõe dessa mobilidade e volatilidade autônoma, ao tempo que que precisa desses investimentos para se desenvolver ou até mesmo para se manter, sob o risco de perder sua estabilidade (Boltanski e Chiapello, 2009).

dessas conexões suas fontes de lucro e suas alavancas de crescimento e desenvolvimento, o enraizamento e a imobilidade constituem-se em fatores de precariedade (Bauman e May, 2010).

Os seguimentos rígidos e sem autonomia de mobilidade passam a estar cada vez mais sujeitos à imposição dos direccionamentos e condicionamentos dos seguimentos móveis, sob o risco de permanecerem desconectados e sem acesso aos tais 'elos lucrativos' aos quais Boltanski e Chiapello (2009) aludem[5].

Ademais a facilidade de conexões globais mais flexíveis no espaço-tempo global, capazes de impulsionar redes de interconexão cada vez mais fortes e sólidas entre exploradores, favorece o surgimento e o desenvolvimento de novas formas originais de oportunismo, mais abrangentes e mais amplas que a anterior exploração comercial, que passa a ser apenas uma das formas de aproveitamento exploratório (Klein, 2008).

As empresas privadas terminam, assim, por se adaptar também a essa nova dinâmica. Não são tão móveis quanto os mercados financeiros, mas também não formam elos imutáveis ou perpétuos com regiões, cidades ou países, assim como valem-se de sua liberdade de mobilidade para impor seu preço ou suas exigências às populações locais, sem, contudo, precisar fincar elos estáveis ou pactuar promessas duradouras (Boltanski e Chiapello, 2009)[6].

Se antes, a exploração se dava pelo constante uso de um determinado espaço geográfico, do que se fazia necessária ao menos a manutenção da fonte exploratória para que dela pudesse emanar periodicamente os benefícios do seu usufruto, hodiernamente, a mobilidade ilimitada dos agentes económicos, permite que esses usufruam de uma determinada fonte, por meio de vínculos exploratórios, sem necessariamente preocupar-se com as consequências de seus atos, ou com a sua manutenção, eis que lhe é dada a possibilidade de simplesmente encerrar o vínculo exploratório com essa região/fonte e iniciá-lo em outro (Bauman e May, 2010).

Com essa nova configuração dos tipos de exploração, muitas vezes inconsequentes e irresponsáveis, impõe-se a necessidade de se implementar diferentes dispositivos para limitar ou impedir os excessos possíveis de empresas e agentes privados num mundo que proporciona vários tipos de conexão e de exploração inconsequentes (Innerarity, 2001). O direito pode constituir-se num elemento legítimo de controlo, um aparato coercitivo, passível, portanto, de ser imposto a essas formas existentes de poder, e apto a limitar as condutas excessivamente predatórias.

5 Como cabe aos mercados financeiros a mobilidade autônoma e, por conseguinte, a decisão a respeito ou não da manutenção desses vínculos, estes podem impor suas exigências e requisitos e, por conseguinte, cada vez mais exigir, num processo crescente de acumulamento de elos e maior autonomia, suas regras e lógicas de atuação, os quais muitas vezes terminam por diminuir ainda mais a autonomia dos seguimentos menos flexíveis da sociedade, como também são capazes de gerar graves danos a esses seguimentos enfraquecidos (Bauman e May, 2010).

6 Observe-se, por exemplo, que uma empresa qualquer tem a possibilidade de impor suas regras para formar vínculos lucrativos com Estados, regiões ou cidades, mas nada a impede de simplesmente desfazer esses laços, fechando fábricas ou instalações, deixando populações inteiras sem sua fonte de renda, asfixiando seguimentos inteiros de uma sociedade, sem, contudo, lhe ser imposta uma responsabilidade mais sólida sobre os efeitos e consequências geradas na região explorada (Bauman e May, 2010).

Aos direitos humanos, por seu turno, é-lhes atribuído um carácter intrínseco de estimuladores de reformas, assim como uma "natureza universal", de modo a serem reconhecidos por seu objetivmplícito de fazer evoluir o tratamento dos seres humanos em todos os círculos socias, econômicos e políticos, do que podem vir a ser utilizados como fortes instrumentos impulsionadores de alterações considráveis nas dinâmicas e fluxos mundiais contemporâneos (Donnelly, 2013).

Ocorre, todavia, que os direitos humanos, tal como se apresentam, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada em 1948, e dos Pactos e Declarações internacinais que se seguiram desde então, baseam-se no paradigma das ideias do contrato social, ou seja, na dicotomia entre Estado e indivíduo, tendo sido concebidos como limites aos poderes públicos, como proteção e salvaguarda aos indivíduos frente à estrutura centralizada do Estado. Tal visão, contudo, gera um vácuo de proteção dos direitos humanos e permite um terreno para livres interferências nos direitos humanos por agentes não estatais.

Tal visão, contudo, abre espaço para um vácuo de proteção dos direitos humanos e permite um terreno para livres interferências nos direitos humanos por agentes não estatais. Indaga-se, nesse ponto, se o modo de concepção dos direitos humanos, assim como o tipo de expectativas que os garantem, os princípios que deles emanam ou o modo de organização dos órgãos responsáveis por sua proteção, resultam suficientes para a nova estruturação mundial de fluxos globais, de novos métodos de exploração pelo capital em escala mundial ou de agentes não-governamentais mais influentes e com liberdade de manobra e movimento (Zamora, 2013).

3. A emergência de uma nova configuração espaço-temporal: um novo paradigma para os Direitos Humanos

O regime pós-guerra de direitos humanos internacionais foi, sem dúvida, um avanço histórico baseado na ideia de que os direitos humanos deveriam ser concebidos como um grupo de normas e práticas aptas a salvaguardar os seres humanos de ameaças advindas dos Estados e que, portanto, caberia a eles a obrigação de garantir as características essências para que os indivíduos tivessem acesso a uma vida digna.

Ocorre, todavia, que se à época das duas grandes guerras e alguns anos após, eram os Estados ou seus agentes os protagonistas reconhecidos de várias atrocidades cometidas, muitas vezes por meio de suas disputas pela conquista de espaços ainda não explorados; com a mudança do paradigma das disputas geográficas espaciais, e com a crescente diminuição da autonomia e soberania dos Estados, houve um considerável aumento do reconhecimento do envolvimento de diversos agentes não-estatais em casos de notória infracção violação dea direitos humanos.

Nesse ponto, compete ressaltar que as empresas e corporações passaram também a adotar

modelos operacionais em rede, envolvendo diferentes formas de conexão entre regiões, instituições e países distintos, e essa livre articulação entre diversos agentes privados e estatais proporcionaram violações simultâneas em diversas partes do mundo, pelos mesmos agentes perpetradores (Dowbor, 2011).

A manutenção de estruturas de poder global, com um nível crescente de interdependências internas, sem submissão a controles vigorosos internacionais, mas apenas locais, assim como sem a necessidade de obediência a normativas internacionais amplas e capazes de cobrir integralmente lacunas nacionais, aumenta sobremaneira a possibilidade de geração de diversos danos a direitos humanos por agentes privados (Innerarity, 2001).

A repercussão dos atos de cada agente não estatal passa também a ser potencialmente maior, tendo em conta o aumento do seu âmbito de atuação e a liberdade de movimentação desses elementos na esfera global. A legislação internacional dos direitos humanos, assim como outras fontes normativas, contudo, ainda não se adaptou plenamente e integralmente a essa dinâmica, pese embora alguns esforços levados a cabo nesse sentido.

Apesar de não existir, ainda, no ordenamento jurídico internacional uma normativa de salvaguarda aos direitos humanos direcionada especificamente e exclusivamente para empresas e agentes não-governamentais, alguns autores atribuem à maioria dos instrumentos internacionais de garantia aos direitos humanos, uma abrangência ampla a incluir obrigações de particulares e actores privados, sem o estabelecimento de quaisquer limitações, já que a grande parte dos ordenamentos não teriam limitado expressamente seu alcance aos actores estatais e, por conta disso, atingiriam diretamente entidades privadas (Paust, 2013).

É certo que, em alguns pontos de vários pactos internacionais, há referências a obrigações dos entes privados tocantemente ao dever de proteger os direitos humanos ou de se abster de quaisquer atos atentatórios à dignidade dos indivíduos.

Essas menções, contudo, por serem esparsas e não assentidas pelos agentes privados, não são suficientes, por si só, para, no plano internacional, fazer valer a obrigação irrestrita e intrínseca dos agentes não-estatais de não agirem inconsequentemente, ou de não atingirem negativamente, por meio de suas ações globais, qualquer direito humano.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, contém em seu preâmbulo o seguinte direcionamento: “com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce [...] por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos...”.

A partir da observação desses trechos, em vários regramentos internacionais, alguns estudiosos[7] defendem que a Declaração Universal aplica-se a todas as instituições privadas.

7 Henkin, Louis, (1999), “The universal declaration at 50 and the challenge of global markets”, *Brooklyn Journal of International Law, 17* e PAUST, Jordan, *Human Rights Responsibilities of Private Corporations.* Consultado a 01.09.2013. em http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm? abstract_id=1548112.

Ocorre que essa corrente doutrinária ainda é um pouco isolada.

Ainda que assim não fosse, os entes privados não aceitam o fato de que estariam vinculados aos regramentos de direitos humanos e tampouco costumam assumir a responsabilidade por seus atos. Justificam que preâmbulos, mesmo em instrumentos juridicamente vinculantes, não podem se constituir em obrigações legais.

No caso DOE v. Unocal Corp, por exemplo, o Distrito de Califórnia reconheceu que o cumprimento de vários direitos humanos, assim como de outras leis internacionais poderia ser reclamado a uma instituição privada, inclusive sob o manto do Estatuto de Ilícitos Civis dos Estrangeiros. Naquela situação, as reclamações envolviam trabalhados forçados, tratamento equivalente à escravidão, torturas, violência contra mulheres e outros tipos de infrações cometidas com a cumplicidade de grupos militares, associações de inteligência e a polícia.

O artigo 29, parágrafo primeiro da Declaração Universal dos Direitos Humanos, por seu turno, aduz que "O indivíduo tem deveres para com a comunidade...", assim como o artigo 30 da mesma declaração assevera que "Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada de maneira a envolver para qualquer Estado, agrupamento ou indivíduo o direito de se entregar a alguma atividade ou de praticar algum ato destinado a destruir os direitos e liberdades aqui anunciados".

A exemplo do artigo 30, vários outros instrumentos de direitos humanos contém um comando interpretativo segundo o qual nenhuma das disposições contidas no tratado poderia ser interpretado de modo a prejudicar os direitos nele previstos, do que se inferiria que tampouco se poderia permitir que agentes privados interpretassem que não estariam obrigados a obedecer as disposições dos tratados e a respeitar os Direitos Humanos.

E não só isso. Outros instrumentos de proteção dos Direitos Humanos também teriam artigos aptos a abranger a responsabilidade de entidades privadas por atos atentatórios aos Direitos Humanos. Como os artigos 27 e 29 a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, o artigo 17 da Convenção Europeia para a proteção dos Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais, ou o preâmbulo da Convenção Internacional dos Direitos Civis e Políticos, assim como o preâmbulo da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem ou seu artigo XXIX.

Ocorre, todavia, que nenhum dessas menções ao respeito aos Direitos Humanos por instituições privadas é reconhecida como obrigatória pelos organismos privados, ao contrário, apenas se reconhece internacionalmente que a tarefa de garantir que esses direitos sejam cumpridos cabe aos Estados, aos quais compete regular e julgar as transgressões cometidas por agentes não-governamentais.

O ordenamento jurídico internacional, todavia, não está ainda preparado para absorver integralmente essas transgressões internacionais advindas de agentes privados, muitas vezes interdependentes e atuantes em conjunto, muito menos para controlá-las por meio de uma

fiscalização ampla e de um sistema de prevenção global centralizado.

Os Estados aduzem não estarem prontos para controlar atividades extraterritoriais de empresas privadas domiciliadas em seu território, alegam não lhes ser possível controlar todas e quaisquer ingerências dos agentes privados no bem-estar social dos indivíduos e comunidades.

Os entes privados, por seu turno, também não assumem integralmente a responsabilidade pelos prejuízos provocados pelas atuações desmedidas, ou pelas decisões, autônomas ou conjuntas, geradoras de grandes impactos globais (Ruggie, 2014).

A própria ONU, em sua primeira geração de tratados e pactos de direitos humanos, não costumava sequer assentar expressamente nos instrumentos legislativos obrigações expressas dos Estados salvaguardarem os direitos humanos em relação às atuações dos entes privados.

Em 1979, tentou-se, numa das primeiras vezes, por meio da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDCM), exigir expressamente que as nações assinantes tomassem as medidas necessárias para inibir todas as formas de discriminação contra mulheres, inclusivamente em atividades comerciais, empréstimos bancários, hipotecas e outras formas de crédito financeiro.

Nesse passo, teve início uma evolução paralela na forma de conceber os direitos, evidenciada, por exemplo, pela doutrina da eficácia horizontal dos direitos humanos, apresentada também como *drittwirkung,* formulada, de início, no âmbito da doutrina jurídica, a qual, todavia, ainda está a caminho de ser aceita de forma pacífica.

Tal tese romperia a ênfase no binómio sociedade civil-Estado que determinara a forma de concepção dos Direitos Humanos, nos moldes da conjuntura do final do Século XVIII e início do Século XIX, enraizada nas teorias do contrato social. Essa teoria possuiria, como argumento básico, a ideia de que pelo menos alguns direitos fundamentais teriam o condão de atribuir obrigações não apenas aos agentes-governamentais em relação aos indivíduos, mas também aos cidadãos entre si[8].

Até o início do século XXI, foram várias as normas internacionais não vinculantes a tratar sobre a questão das empresas e dos direitos humanos, como, por exemplo as *Guidelines for Multinational Enterprises* e o *UN Global Compact*[9], as quais prescrevem que as empresas respeitem os direitos humanos, apesar de fornecerem poucas indicações de como o fazer na prática.

8 Sobre tal aspecto consultar Estrada, Alexei Julio (2000), *La eficácia de los derechos fundamentales entre particulares*. Bogotá: Universidade Externado de Colombia. Assim como Clapham, A (1993), Human *Rights en the Private Sphere*, Oxford: Oxford University Press. Ou ainda, Domingo Pérez, T (2006), "El problema de la eficácia horizontal de los derechos fundamentales". *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidadad Miguel Hernández,* nº 1. No mesmo sentido, Bilbao Ubillos, J.M *(1997), La eficácia de los derechos fundamentales frente a particulares. Análisis de la jurisprudência del Tribunal Constitucional*,Madrid: CEPC, BOE.

9 http://www.unglobalcompact.org

No início dos anos 70, o Comitê Econômico e Social das Nações Unidas solicitou ao Secretário-geral que criasse um grupo de trabalho para estudar o impacto das empresas transnacionais nas relações internacionais e no processo de desenvolvimento econômico, especialmente dos países componentes do rol dos economicamente mais frágeis. O grupo terminou por recomendar a constituição de uma comissão sobre empresas transnacionais que, entre outros assuntos, tratasse de formular um código de conduta para esse tipo de agentes não-estatais. Em 1990, foi terminado o *Draft Code*, todavia, tal normativa não foi adotada, nem entrou em vigor, em razão de várias controvérsias e disputas entre os Estados envolvido.

Essa, contudo, não foi a única iniciativa nesse sentido. Posteriormente, preocupado com o tema, inclusive tendo em conta os embates da globalização e a preocupação os impactos das ações das empresas transnacionais sobre os direitos humanos, o Secretário-geral da ONU, Kofi Annan, no Fórum Econômico Mundial de Davos, em 31 de janeiro de 1999, propôs o, por ele denominado, "*Global Compact*".

Lançado oficialmente, em 2000, o *"Global Compact"* compreenderia dez princípios garantidores dos direitos humanos, dos direitos trabalhistas, do meio ambiente e instrumentos contra corrupção.

Diversas empresas e corporações privadas foram convidadas a compor esse Pacto e, ao aceitar o desafio, os actores privados comprometer-se-iam a (a) converter-se em porta-vozes do *Global Compact,* introduzindo os correspondentes princípios na estrutura organizacional da corporação; (b) informar, ao menos uma vez por ano, os progressos da empresa por meio da implementação dos princípios na rotina de trabalho da empresa; e (c) participar dos projectos impulsionados pela ONU.

A questão, todavia, permaneceu sem avançar formalmente até 2005, quando o Conselho de Direitos Humanos da ONU solicitou ao Secretário Geral que nomeasse um Representante Especial (RESG) para estudar e analisar vários aspectos sobre as relações de direitos humanos e empresas.

Em 16 de junho 2011, o Conselho aprovou por consenso, por meio da resolução 17/4, os "Princípios Orientadores sobre Empresas e Direitos Humanos" elaborados pelo Representante Especial do Secretário-Geral das Nações Unidas, John Ruggie[10].

Trata-se de alguns princípios orientadores no caso de violação a direitos humanos por empresas, a serem observados por todos os Estados e todas as empresas, tanto transnacionais como locais, independentemente de seu seguimento de trabalho, de sua dimensão, de sua localização, de sua estrutura e de seus eventuais proprietários.

Apesar de seu curto alcance por não poderem ser interpretados como novas obrigações de

10 Ruggie, John (2007), *Business and Human Rights: The Evolving International Agenda. American Journal of International Law*, 101,821.

direito internacional, esses princípios, assim como alguns anteriores, foram os pioneiros na instituição de parâmetros básicos de responsabilização das empresas por atos atentatórios aos direitos humanos.

4. Notas conclusivas

Percebe-se que são frequentes as tentativas, tanto de estudiosos, quanto de organismos internacionais ou da própria ONU, de cristalizar um ordenamento jurídico internacional capaz de fazer frente às várias formas de violação de direitos humanos por agentes privados, as quais ainda permanecem rotineiras e, em sua maioria, impunes. Tais esforços, todavia, ainda não lograram alcançar o respeito integral das empresas e corporações privadas pelos direitos humanos.

Não há razões firmes para se acreditar que haja um interesse das empresas privadas em assinarem uma futura convenção obrigatória de respeito aos direitos humanos, mas não se pode desistir de buscar meios que transformem a rotina das corporações privadas, de modo a que se diminuam, ao máximo, as transgressões a esses direitos.

Se um regramento normativo obrigatório ainda está longe de ser implementado devido a uma constante resistência das empresas privadas, e de alguns dos Estados, a alternativa é buscar, ainda que provisoriamente, outras formas de defesa dos direitos humanos, como, por exemplo, o fortalecimento das redes mundiais de advogados populares, ou a consolidação de estruturas regionais de defensores públicos, tal como já há na América do Sul, a exemplo da rede dos defensores públicos do MERCOSUL (Mercado Comum do Sul- formado pelo Brasil, Argentina, Uruguai, Paraguai e Venezuela), capaz de agir em conjunto diante de violações transnacionais aos direitos humanos.

Na prática, muitos advogados populares já estão se unindo para lograr uma defesa mais firme dos direitos humanos frente às atuações desarrazoadas das empresas e corporações privadas, seja buscando os regramentos normativos nacionais ou as convenções e pactos internacionais, ou até mesmo tribunais nacionais ou internacionais para garantir o respeito aos direitos humanos pelas empresas privadas.

Não se pode perder de vista, no entanto, que o caminho a ser percorrido ainda é longo. Ainda há muito a ser feito. Observa-se, porém, que toda a pressão popular ou até mesmo de alguns Estados já está dando ensejo a iniciativas de proteção dos direitos humanos que começam a surgir no seio das próprias empresas e actores privados.

Na busca por atender a demandas, cada vez mais fortes, dos próprios consumidores por um comércio mais justo e por um mercado internacional mais humano e mais respeitador dos direitos humanos, as empresas começam, espontaneamente, a aderir a campanhas de controlo e de fiscalização integral de suas ações, para fins de resguardar integralmente os direitos humanos.

Os Estados e governos também devem unir esforços para combater essas violações perpetradas por actores privados em seus territórios, mantendo instituições sólidas e imparciais sob sua jurisdição, de modo a possibilitar que as vítimas tenham acesso a mecanismos fortes de combate às violações ocorridas, assim como a métodos de prevenção eficazes e capazes de impedir as grandes violações de direitos humanos.

Quanto às instituições internacionais e nacionais, elas presumivelmente ainda não estão plenamente preparadas para detectar, gerir ou até mesmo prevenir os riscos globais, mas também não se pode deixar de assumir que a ausência de um mecanismo eficaz de responsabilização dos agentes econômicos, financeiros e políticos não-estatais, pode ser um factor decisivo para a difusão crescente de políticas de construção de desigualdades.

De fato, ainda há muito a ser desenvolvido e realizado para o robustecimento dos direitos e das instituições de protecção aos direitos humanos, de modo a reedifica-los e prepará-los para os recentes padrões de violações internacionais a direitos humanos por agentes privados. Imprescindível, portanto, seguir buscando métodos para torná-los, tanto os direitos quanto as instituições, menos vulneráveis e maleáveis a pressões e ingerências econômicas, políticas ou sociais de todos os tipos, de modo a organizá-los para a proteção integral de indivíduos e comunidades.

Referências Bibliográficas

Bauman, Zygmunt; May, Tim (2010), *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Bauman, Zygmun (1999), *Globalização: as consequências humanas.* Rio de Janeiro: Zahar.

Bilbao Ubillos, J.M *(1997), La eficácia de los derechos fundamentales frente a particulares. Análisis de la jurisprudência del Tribunal Constitucional*,Madrid: CEPC, BOE.

Boltanski, Luc; Chiapello, Ève (2009), *O novo espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes.

Castells, Manuel (2011). *A sociedade em rede*. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. I. São Paulo: Paz e Terra.

Domingo Pérez, Tomás (2006), "El problema de la eficácia horizontal de los derechos fundamentales". *Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas de la Universidadad Miguel Hernández,* 1(1).

Donnelly, Jack (2013), *Universal Human Rights in theory and practice*. 3rd ed. New York and London: Cornell University Press.

Dowbor, Ladislau (2011), *A rede do poder corporativo mundial.* Le monde diplomatique Brasil. Consultado a 11.11.2011, em http://www.diplomatique. org.br/acervo.php?id=2990

Estrada, Alexei Julio (2000), *La eficácia de los derechos fundamentales entre particulares*. Bogotá: Universidade Externado de Colombia.

Innerarity, Daniel (2001), *O Futuro e os seus inimigos: uma defesa da esperança política*. Alfragide: Teorema.

Jellinek, G (1984), "La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano", in González Amuchástegui,J., *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, Madrid: Ed. Nacional, 57-120.

Henkin, Louis (1999), "The universal declaration at 50 and the challenge of global markets", *Brooklyn Journal of International Law,* 25(1),17-25.

Klein, Naomi (2008), *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre***.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Korten, David C (1996), *Quando as corporações regem o mundo: consequências da globalização da economia*. São Paulo: Futura.

Luxemburgo, Rosa (1970), *A acumulação de capital.* Rio de Janeiro: Zahar.

Nunes, António Avelãs (2012), *A crise do capitalismo: Capitalismo, Neoliberalismo, Globalização.* Lisboa: Página a Página. 5º Edição.

Paust, Jordan (2013), *Human Rights Responsibilities of Private Corporations*. Consultado a 30.11.2013, em http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_ id=1548112.

Peces-Barba, G (1992), *Trânsito a la modernidade Y derechos fundamentales***,** De. Mezquita. Madrid.

Plihon, Dominique (2004), *O novo Capitalismo*. Lisboa: Campo da Comunicação.

Perkins, John (2005), *Confissões de um assassino econômico*. São Paulo: Cultrix.

"Relatório de Investimento Mundial 2002", da Unctad. Nova York: Unctad, (2002), Consultado a 01.05.2014, em: http://unctad.org/en/pages/Publication Archive.aspx?publicationid=658.

Ruggie, John (2007), *Business and Human Rights: The Evolving International Agenda. American Journal of International Law*, 101,819-840.

Ruggie, John (2014), *Quando os negócios não são apenas negócios: as corporações multinacionais e os direitos humanos*. São Paulo: Planeta Sustentável (Editora Abril).

Stuckler, David. Basu, Sanjay (2014), *A economia desumana – porque mata a austeridade.* 1ª ed. Lisboa: Bizâncio.

Teubner, Gunther (2006), "The Anonymous Matrix: Human Rights Violations by 'Private' Transnational Actors". *Modern Law Review*, 69,327-346. Consultado a 20.11.2013, em: http://

papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=893106

Virilio, Paul (1997), *Un munde superexposé:fin de l'historie, ou fin de a géographie?* Le Monde Diplomatique.

Zamora, Francisco J.; Cívico, Jesús García; Pallarés, Lorena Sales (orgs.) (2013), *La responsabilidad de las multinacionales por violaciones de derechos humanos.* Madrid: Universidad de Alcalá.

De "Quarto de Despejo" à «Nova Classe Média»: a Periferia Brasileira para além do Consumo

Gabriela Leandro Pereira[1]

Resumo

As periferias dos grandes centros urbanos brasileiros, desde o início do século, vivenciaram intensos processos de expansão, adensamento e transformação. Como retratou em 1960 a escritora Carolina Maria de Jesus – moradora da extinta favela do Canindé em São Paulo, cujo centenário comemora-se este ano –, a periferia era o "quarto de despejo da cidade", e o que está no quarto de despejo "ou queima-se ou joga-se no lixo". De Carolina até hoje, a "periferização" das cidades acontece em meio a batalhas por direitos e visibilidade, travadas em parceria com movimentos sociais e instituições religiosas; passando pelo domínio do tráfico de drogas; pela violência policial; pela criminalização de atividades culturais; e pela tutela do direito de ir e vir pelas milícias. Concomitantemente, principalmente na última década, esta mesma periferia passa a ocupar lugar de destaque na economia nacional, integrando parte da "nova classe média" brasileira, como demonstra a publicação "Vozes da Classe Média", da Secretaria para Assuntos Estratégicos da Presidência da República. Entre 2002 e 2012 entram no mercado 35 milhões de novos consumidores. No entanto, para além do lugar de consumo, qual o lugar da periferia hoje? É intuito desta comunicação tatear a questão propondo a aproximação com este território que se mostra o Sul do Sul, mapeando a insurgência de novos narradores que se somem à voz quase solitária de Carolina na década de 1960. Comunicadores, produtores, cyberativistas, artistas e pensadores de periferias, que enquanto legítimos protagonistas urbanos, colocam em xeque os discursos hegemônicos pautados em experiências sociais sobre as cidades, trazendo à tona outros modelos de racionalidade (Santos, 2006).

Palavras-chave: periferia; quarto de despejo; insurgência; território

Abstract

The periphery of the large urban centres in Brazil, since the beginning of this century, suffered a deep process of expansion, population density and transformation. The writer Carolina Maria de Jesus - resident of the now extinct slum called Candiné, in São Paulo, who celebrates her centenarian birthday this year - portrayed in 1960 that periphery was considered the "junk room of a city" and what it is inside the junk room "must be burn or threw away". From Carolina until nowadays, the "peripheralization" of the cities happens among fights for rights and visibility, battles in partneship with social movements and religious institutions, going through drug dealing command, police violence, criminalization of cultural activities and the right of movement mediated by corrupt cops. Concurrently, mainly in the last decade, the same periphery begins to feature prominently in the national economy, integrating a piece of the "new Brazilian middle class", as shown in the "Middle Class Voices" ("Vozes da Classe Média") a publication of The Secretariat of Strategic Affair of the Presidency (Secretaria para Assuntos Estratégicos da Presidência da República). Communicators, producers, cyber-activists, artists and thinkers coming from peripheries as legitimate urban protagonists, call into question the hegemonic discourses guided by social experiences on the cities, bringing out other models of rationality. (Santos, 2006).

Keywords: periphery; junk room; insurgency; territory

Resumen

Las periferias de los grandes centros urbanos brasileños, desde inicios de siglo, han vivido intensos procesos de expansión, densificación y transformación. Como retrató en 1960 la escritora Carolina Maria de Jesus — habitante de la extinta favela de Canindé en São Paulo, cuyo centenario se conmemoró este año —, la periferia era la "habitación de los despojos de la ciudad", y lo que está en esa habitación "o se quema o se tira a la basura". Desde los tiempos de Carolina hasta hoy, la "periferización" de las ciudades ocurre junto a: batallas por derechos y visibilidad, llevadas a cabo por movimientos sociales e instituciones religiosas; dominio del tráfico de drogas; violencia policial; criminalización de actividades culturales; y tutela del derecho a transitar por las milicias. Al mismo tiempo, principalmente en la última década, esta misma periferia pasa a ocupar un lugar destacado en la economía nacional, integrando parte de la "nueva clase media" brasileña, como demuestra la publicación "Voces de la Clase Media", de la Secretaria para Asuntos Estratégicos de la Presidencia de la República. Entre 2002 y 2012 entran en el mercado 35 millones de nuevos consumidores. No obstante, más allás de un lugar en el consumo, ¿cuál es el lugar de la periferia hoy? Es el objetivo de esta comunicación explorar esta cuestión proponiendo una aproximación a este territorio que aparece como el Sur del Sur, mapeando la insurgencia que representan nuevos arradores que se suman a la voz casi solitaria de Carolina en la década de 1960. Comunicadores, productores, ciber-activistas, artistas y pensadores de periferias, que como legítimos protagonistas urbanos, colocan en jaque los discursos hegemónicos pautados en experiencias sociales sobre las ciudades, sacando a relucir otros modelos de racionalidad (Santos, 2006).

Palabras clave: periferia; habitación del despojos; insurgencia; territorio

1 Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pelo Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo na Universidade Federal da Bahia, bolsista Capes/PDSE.

1. Introdução

A presente comunicação gravita em torno da disputa discursiva sobre a periferia no Brasil. Periferia está entendida aqui para além da localização geográfica - borda X centro da cidade -, e diz respeito à um modo de ocupar e habitar determinados territórios pela população mais pobre do país, onde o acesso aos serviços públicos e infra-estrutura urbana é em geral precário. São cortiços[2] — favelas, comunidades, quebradas, ocupações, etc. Subvertendo a lógica hegemônica dominante, propõ-se neste trabalho, tomar a periferia, em sua dimensão sócio-espacial, como centro, deslocando-a para um novo lugar, o lugar de onde se discursa.

Através de dois enunciados, delimitaremos um micro-universo em torno do qual se dá a disputa narrativa proposta neste diálogo. O primeiro aborda a favela como "quarto de despejo" da cidade, e é conduzido pela narrativa da escritora Carolina Maria de Jesus – ex-moradora da extinta favela do Canindé, em São Paulo –, autora do livro "Quarto de Despejo: diário de uma favelada", lançado no Brasil em 1960. O segundo, gira em torno do discurso sobre a emergência de uma "nova classe média" brasileira, disseminada pelo governo federal através de publicações do projeto "Voz da (Nova) Classe Média", lançado em 2012 pela Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República. Nelas, justifica-se o crescimento da classe média pela ascensão econômica dos moradores das periferias. A seguir foram elencadas algumas das questões que atravessam os dois enunciados, distanciados em mais de meio século.

A favela como "quarto de despejo"

Carolina Maria de Jesus nasceu na pequena cidade de Sacramento, Minas Gerais, em 1914. Devido a comemoração de seu centenário neste ano de 2014, a escritora tem "ressurgido" enquanto tema de interesse e recebido diversas homenagens, sobreturo nos eventos culturais que agitam as periferias brasileiras, como os saraus que têm conquistado cada vez mais espaço, sobretudo em São Paulo[3]. Mulher negra, neta de escravos, com pouca escolaridade, Carolina passou boa parte de sua adolescência e juventude transitando entre cidades mineiras e paulistas buscando um lugar no qual fosse possível para um pobre, viver dignamente. Em seu livro póstumo "Diário de Bitita" (1982), a autora relata algumas passagens de sua infância e adolescência. Nele podem ser contabilizados vinte e três movimentos de mudança de cidade vivenciados pela escritora entre 1914 e o final da década de 1930, quando finalmente alcança a capital paulista. Em suas andanças, Carolina ouve falar que São Paulo seria a cidade onde "todos" poderiam ter um lugar, já que a capital estava em processo de desenvolvimento e industrialização. No entanto, diferentemente do que idealizou, a cidade grande não foi tão generosa e a favela passa a ser o único território possível para o pobre na cidade grande,

2 Forma de habitar que desde o século XIX caracteriza-se pela alta densidade, espaço reduzido - pouco ventilado e iluminado -, localizado nas áreas centrais dos centros urbanos.

3 No documento "Cores e Cantos da Poesia em São Paulo" (2010), produzido pelo projeto Pontos de Poesia, foram mapeados 60 sauraus na capital paulista, estando a maioria concentrado na periferia da cidade.

onde ela passa a sobreviver da comercialização dos materiais reaproveitáveis que encontra na rua.

Fragmentos da vida na favela do Canindé, entre 1955 e 1959, podem ser encontrados nos 259 dias registrados pela autora no livro "Quarto de Despejo: diário de uma favelada" (1960). Nele Carolina vai construindo um discurso aparentemente ambíguo e contraditório, no qual a favela aparece ora como um lugar sem solidariedade, perigoso, turbulento, repleto de conflitos e precariedade; ora como um lugar digno, onde residem famílias descentes, que constituem um "lar modelo" (Jesus, 1960:19), cuja solicitude entre os moradores está presente, apesar dos frequentes desentendimentos. Em alguns trechos, a escritora propõe aos políticos a extinção da favela[4], território condenado por ela. Em outros, quando ameaçada ou na iminência de sofrer algum tipo de violência em outros cantos da cidade, a escritora esbravejava que era "moradora da favela do Canindé", que era uma favelada, assustando e afastando assim o suposto inimigo ao incorporar o estigma de seu território: era ela a própria violência, o próprio perigo encarnado.

Ddestaca-se aqui duas passagens do livro "Quarto de Despejo" (1960), nas quais a ideia da favela enquanto é enunciada com maior evidência. A primeira citação encontra-se na página 33,

> Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludo, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo.

A segunda, na página 48,

> Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerado marginais. Não mais se vê os corvos voando as margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos.

Quando Carolina produz estes enunciados sobre o seu lugar, sobre o lugar do pobre na cidade, ela os produz com a propriedade de quem traz consigo um histórico de busca, de um nomadismo forçado, que remonta a questões nunca resolvidas nas cidades - sobretudo na sociedade brasileira - que embora tenha se tornado uma república desde 1889, nunca implementou o conjunto de reformas que lhe seria necessário para a construção de uma "nação" democrática. Foram deixadas de lado a reforma tributária, a reforma agrária e as reformas sociais, que poderiam oferecer a população saúde, educação, habitação e transporte de forma universal, dentre outras demandas urgentes e também necessárias.

4 Jesus, 1960:17

Marcio Pochmann (2012) apresenta uma crítica consistente sobre o “mito” da grande classe média, tomando alguns dados sobre a questão fundiária no Brasil. O autor afirma que temos hoje no país uma estrutura fundiária mais concentrada que a de 1920. Essa questão, nunca resolvida, se agrava com o passar dos anos. Em 1850, antes da abolição da escravatura, foi promulgada no Brasil a Lei Imperial n. 601, conhecida como “Lei de Terras”[5]. Essa lei restringiu o acesso à propriedade, que passou a ser efetuado somente através de transações financeiras de compra e venda, desconsiderando a legitimidade do processo de ocupação como fator que assegurava até então o usufruto da terra. A terra passa então a ser um bem inacessível para todos aqueles que não possuíam rendimento para adquiri-la, como era o caso dos ex-escravos. Carolina refere-se à essa questão em passagem do livro “Diário de Bitita” (Jesus, 1982:95)

> Eu vi vários pretos que haviam sido agraciados com a Lei Áurea e com a liberdade. Faziam ranchinhos à beira das estradas, porque a beira das estradas públicas pertence ao governo e ninguém falava nada.

E ainda em outro trecho (Jesus, 1982:172)

> O fazendeiro tem uma atenuação:
>
> - As terras são minhas, eu pago imposto. Sou protegido pela lei.
>
> É um ladrão legalizado.

Mas a despeito disso, o país cresce abruptamente no século XX diante dos olhos de Carolina. Sua expectativa quanto ao “desenvolvimento” nacional viria a se confirmar. A industrialização movia-se em direção à sua concretização e concentrava-se, principalmente, no sudeste do país e nas grandes capitais, como São Paulo. Na década de 1920 o país ocupava a quinquagésima posição no ranking da economia mundial e até a década de 1930 sua economia ainda era muito primitiva e agrária. No entanto, em 1980, apenas cinquenta anos depois, o país passa a ocupar o oitavo lugar da economia mundial, e hoje ocupa o sexto[6]. Apesar de adminirável, este crescimento sem reforma, sem distribuição de riquezas, pautado em profundas desigualdades e na exploração dos mais pobres – que sem alternativas, se submetiam a trabalhos mal remunerados – contribuiu mais ainda para a degradação das condições de reprodução da vida.

Outra questão que emerge e atravessa a narrativa de Carolina desde os relatos da juventude, até a vida adulta, é a questão do emprego e seus mais perversos desdobramentos: o sub-emprego e o desemprego. Segundo a pesquisadora Maria Helena Patto (1999), o desemprego crônico era comum entre os ex-escravos e seus descendentes desde o final do século XIX. Em trecho de seu livro “Diário de Bitita” (1986), Carolina comenta sobre as dificuldades que

5 Rolnik, 1997:21
6 Pochmann, 2012.

enfrentava (Jesus, 1986:249)

> Eu tinha que aprender a reagir, a exigir respeito nos contratos de trabalho. Mas não tinha casa e já estava cansada da minha vida andarilha. A patroa era estrangeira, e eu nacional. E não podia competir com ela. Ela era rica, e eu pobre. Ela podia mandar prender-me. Continuei trabalhando.

A presença do medo é uma constante na narrativa da escritora, não sem motivo. As prisões arbitrárias eram uma realidade e faziam parte do cotidiano dos pobres que, estigmatizados de "vadios", recebiam do aparato repressivo tratamento de criminoso, ainda que não houvessem cometido qualquer delito. Destaca-se aqui mais um trecho de "Diário de Bitita" (Jesus, 1986:111)

> O que me preocupava era a infelicidade dos pretos. Quando ocorria um crime ou um roubo, os pretos eram suspeitos. Os policiais faziam prisões. Quantas vezes eu ouvia os maiores dizendo:
>
> - Negros ladrões, negros ordinários.
>
> Eles diziam:
>
> - Não fomos nós.
>
> Notava seus olhares tristes.

Patto (1999) afirma também que as instituições jurídico-policiais eram os principais instrumentos responsáveis pelo "disciplinamento do povo". Seguido a eles vinham os médicos, educadores, engenheiros e arquitetos. Essa combinação foi fundamental para a realização de operações que pretendiam "excluir, e sempre que possível, exterminar os que ameaçavam a paz burguesa ou o projeto eugênico de progresso que dominava o país" (Patto, 1999:177). Tinham como recurso ideológico teorias raciais que justificariam o domínio do branco sobre o não branco que, embora formuladas na primeira república, serviram para embasar práticas que reverberariam ainda por décadas. Dentre seus principais defensores no Brasil estava o médico baiano Raimundo Nina Rodrigues. Quando Carolina relata o episódio em que foi presa equivocadamente, fica explícito o tratamento perverso que recebera por parte das autoridades e das elites locais, devido a sua cor de pele (Jesus, 1986:176)

> Quando o soldado ia me bater o telefone tocou. O padre avisava que havia encontrado o dinheiro na carteira de cigarros. Ele queria me pedir perdão. A família não consentiu dizendo que o negro tem a mentalidade de animal.

Várias foram as estratégias utilizadas para aniquilar a existência do negro-pobre na cidade e destituir-lhe de qualquer resquício de civilidade e humanidade através de atributos

legitimamente concedidos pela ciência - trunfo do liberalismo-, que podia “provar” que os homens não eram iguais. No decorrer do século vinte, a crença na degradação do mestiço migra para a ideia de “branqueamento” do país com o passar dos anos, e a figura do “mulato” passa a ser incorporada e até tematizada pelos artistas modernos, ainda que de forma romantizada.

Diante das experiências vivenciadas por Carolina até a década de 1960, provavelmente não restasse mesmo a ela outra alternativa a não ser decretar o enunciado que vinha construindo talvez desde sua infância: a favela é o lixo da cidade.

É importante ressaltar que, obviamente, nem todas as ações direcionadas aos pobres na cidade eram necessariamente estratégia que tinham como único foco sua cruel eliminação. Eram graves os problemas de insalubridade detectados no meio urbano e as epidemias nas favelas e cortiços apresentavam-se cada vez mais frequentes. Esse fato por si só já legitimaria a necessidade de intervenção nestes territórios. Fato é, que as mesmas brechas que justificariam as intervenções benéficas para a população, permitiram a passagem de intervenções oportunistas e mesmo do especulativo capital imobiliário, que acredita-se tenha utilizado do discurso científico-higienista para efetivar suas operações (Patto, 1999:181).

Mas os violentos processos de des-re-trritorialização pelos quais passaram os moradores pobres, muitos deles migrantes, desalojados das áreas centrais da cidade e afastados para suas bordas – sobretudo em São Paulo e Rio de Janeiro –, quase sempre resultaram na repetição das mesmas condições precárias de reprodução da vida. Carolina escapa por pouco deste processo. A escritora mudou-se da favela um ano antes da execução do Plano de Desfavelamento do Canindé, primeiro plano deste tipo elaborado pela Prefeitura Municipal de São Paulo. Ironicamente, a prefeitura toma a escritora e seu livro “Quarto de Despejo” como co-responsáveis por esse processo (São Paulo, 1962:3):

> O impacto causado pela publicação do já famoso ‘Quarto de Despejo’, de Carolina Maria de Jesus, a extinção da Favela do Canindé pela Prefeitura, através dum plano pelo qual 60% dos seus moradores adquiriram casa própria, a ampla divulgação e interpretação do problema que vem sendo dada pelo Movimento Universitário de Desfavelamento (MUD), marcaram o despertar da cidade de São Paulo para êsse grave problema humano e social – a favela.

Os moradores da favela do Canindé foram pulverizados para as áreas mais distantes do centro, e o que se viu nas décadas seguintes foi a multiplicação do número de favelas nas cidades, seu adensamento e ações que se alternaram entre esforços grandiosos de remoções, alguns projetos de relocação, a construção de conjuntos habitacionais longínquos, e raros e combatidos projetos de urbanização. Mais recentemente, sob a justificativa de adequar as cidades para o recebimento dos mega-eventos, como o Mundial de Futebol que aconteceu

em junho de 2014 no Rio de Janeiro, viu-se voltar com intensidade este processo que julgava-se já superado. O número de remoções, sobretudo nas áreas centrais da capital carioca, voltou a crescer. Paralelamente, cresce também a injeção de recurso do governo federal para financiamente de habitação por meio de programas como o Minha Casa Minha Vida, desarticulado, todavia, de uma política habitacional consistente.

A nova Classe Média

"Antigas famílias pobres melhoraram tanto sua renda que deixaram a pobreza e ingressaram na classe média" (Brasil, 2012b:16). Tendo esse argumento como centro de sua narrativa, foi apresentado em setembro de 2012, pela Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, o projeto "Vozes da Classe Média"[7], em parceria com a Caixa Econômica Federal e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Brasil, 2012a:14)

> De 2002 a 2012, ascenderam da classe baixa (pobres e vulneráveis) à média 21% da população brasileira, enquanto da classe média para a classe alta ascenderam 6%, daí o resultado líquido de um crescimento de 15 pontos percentuais no tamanho da classe média.

Em outro trecho (Brasil, 2012b:15)

> Ao longo da última década, o crescimento na renda das famílias brasileiras não foi neutro. Isso significa que alguns grupos experimentaram maior incremento de renda do que outros. Os mais favorecidos foram justamente os pobres.

O projeto foi apresentado como um espaço para aprofundamento do conhecimento sobre essa população em ascensão econômica vinda das camadas mais pobres do país. Até o momento, o projeto lançou 4 publicações: "Vozes da Classe Média: É ouvindo a população que se constroem políticas públicas adequadas" (setembro, 2012); "Vozes da Classe Média: Desigualdade, Heterogeneidade e Diversidade" (novembro, 2012); "Vozes da [nova] Classe Média: Empreendedorismo & classe média" (abril, 2013); e "Vozes da [nova] Classe Média: Classe Média e Emprego Assalariado" (agosto, 2013).

De acordo com os dados apresentados nas publicações, estima-se que em 10 anos (entre 2002 e 2012), 35 milhões de pessoas teriam entrarado na classe média, passando de 38% da população em 2002 para 53% em 2012, tomando como parâmetro pessoas que vivem em famílias com renda per capita entre R$ 291 e R$ 1019 (em abril de 2012)[8]. Somam hoje mais de 100 milhões de brasileiros nesta categoria. Para analisar estas informações, o

7 Posteriormente, o nome do projeto altera-se para "Vozes da [nova] Classe Média".

8 Todos os dados apresentados foram extraídos das publicaõs do projeto "Vozes da (Nova) Classe Média" (Brasil, 2012a, 2012b, 2013a, 2013b)

projeto divide a sociedade brasileira em três grupos homogêneos, tendo como único critério a renda familiar per capita, justificando-se na propensão à vulnerabilidade destes grupos à pobreza. São definidas assim as três classes: classe baixa (renda per capita inferior a R$291/mês), média (renda per capita entre R$291 e R$1.019/mês) e alta (renda per capita acima de R$1.019/mês). Aqueles que apresentam um rendimento mensal per capita inferior a R$ 162,00 são considerados abaixo da linha da pobreza (não inclusos em nenhumas das três classes anteriores). O dito crescimento da classe média apresenta quatro determinantes de crescimento:

1) a transformação demográfica, baseada no aumento dos membros adultos e na redução do número de crianças nas famílias, que corresponde a 20% do crescimento da classe média;

2) a transferência de renda públicas para as famílias, através da criação de Programas como o Bolsa Família e a previdência rural (entre outros), responsável por 30% do crescimento da classe média;

3) o crescimento da porcentagem de adultos ocupados passando de 60% para 64%, corresponde a 10% do crescimento da classe média;

4) e o principal responsável dentro os quatro fatores, o ganho da produtividade, corresponde a 40% do cresimento total da classe média, aumentando a remuneração média dos trabalhadores ocupados em 1,7% ao ano.

Nas quatro publicações do projeto, estes argumentos são expostos detalhadamente além de análisadas pesquisas desenvolvidas por órgãos como o IPEA, IBGE, Confederação Nacional das Indústrias e o instituto Data Popular, principal articulador do projeto. No entanto, cabe ressaltar que tais informações aparecem expostas de forma questionável, tendenciosas, utilizando-se de gráficos distorcidos, comprometendo assim a compreensão do leitor.

Destaca-se também o fato de que, embora o projeto declare como objetivo principal conhecer essa nova classe média para elaborar políticas específicas para este segmento, os documentos apontam em outra direção. Ele assemelha-se muito mais aos manuais, ou “guias” para investidores que pretende incluir essa “nova classe média” em seu rol de consumidores, do que um documento no qual haja espaço para as narrativas dessas “novas vozes”. Como consome essa fatia da população parece ser seu principal foco (Brasil, 2012b:53).

> Com o crescimento da classe média através da redução das desigualdades históricas de gênero, cor da pele e desenvolvimento regional surgiu uma demanda econômica de inserir no cenário de consumo novos protagonistas.

A discussão de classe e da própria estrutura social é atropelada por uma leitura meramente economicista - e duvidosa -, balizada unicamente pelo critério da renda. Não problematiza os

embates existentes no interior destes grupos, pasteuriza as diferenças e tenta a todo custo construir uma ideia de "igualdade" que é irreal. (Brasil, 2012b:39)

> [...] os maiores destaques ficaram para os grupos que representam a população negra, a área rural, as pessoas com nível fundamental incompleto ou sem escolaridade e os ocupados informais. Pode-se ver, também, que esses eram os grupos que tinham menor tamanho da classe média em 2002. A maior expansão da classe média nesses grupos aproximou-os dos demais e da média brasileira, diminuindo as desigualdades socioeconômicas no Brasil.

Em detrimento à problematização e aprofundamento dos dados analisados, o documento opta pelo uso de estratégias marqueteiras com o intuito de construir um imaginário de igualdade em torno dessa nova classe média, através de expressões como "[...]se tivéssemos que escolher uma classe para representar a grande heterogeneidade brasileira, a resposta seria, sem dúvida, a classe média"[9]. Em outro trecho (Brasil, 2012b:42)

> [...] de maneira geral os grupos socioeconômicos que mais cresceram na classe média foram aqueles que tinham menor representação nesse segmento em 2002. Assim, em 2012, temos uma classe média mais equilibrada, com maior representatividade de cada um dos diferentes grupos socioeconômicos brasileiros e, portanto, quase tão heterogênea quanto o Brasil.

A pasteurização dos problemas historicamente construídos em prol da demonstração de um "equilíbrio" forjado resulta em contruibuições rasas que corroboram para a manutenção da hierarquia social: a classe alta continua composta majoritariamente pela população urbana, branca, residente no sudeste do país, com nível superior completo, formalmente empregada. Dados como os referentes à questão racial são superficialmente apresentados e deslocados, ocultando o fato de que tal grupo só é maioria nesse processo de ascenção porque são secularmente os mais pobres, atingidos por violentos e criminosos processos de exclusão. O documento (Brasil, 2012b:23) coloca que

> [...] de cada 100 pessoas que entraram na classe média, 75 eram negras e 25, brancas. A entrada maciça de negros na classe média fez com que a participação desse grupo na classe média brasileira subisse de 38%, em 2002, para 51%, em 2012.

Percebe-se que é intencional a construção desse dicurso sem conflitos, cujo alvo está direcionado para um mercado afoito para lucrar com a escenção econômica dessa população.

9 Brasil, 2012:43

O texto de Renato Meireles (diretor do Instituto Data Popular) no volume 2 da publicação, revela mais claramente essa procupação (Brasil, 2012b:54)

> O acesso ao crédito e a descoberta de um universo de consumo possibilitou aos negros e brancos da classe média, uma ascensão econômica que embora esbarre em alguns valores arcaicos adquiridos pela elite, começa a ganhar fôlego e, finalmente, encontrar o seu lugar.

Em nenhum momento o documento explora a crise do crescimento vivenciado no país na década de 1990, ou o compromisso político de crescimento do país assumido a partir de 2004 no governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva. Esse crescimento econômico se deu no entanto sem aumento produtivo, mas ocupando a capacidae ociosa da própria estrutura produtiva sub-utilizada pela crise dos anos 1980[10]. Melhorar a distribuição de renda na base da pirâmide, significou criar um mercado consumidor que fizesse a roda da economia girar. Dessa forma “todos” foram beneficiados, embora de forma assimétrica. Existem alguns sinais que apontam, no entanto, para os limites deste modelo de crescimento. A capacidade ociosa está praticamente esgotada e ainda existe um contingente de 40 milhões de pessoas a serem incluídas pelo “mercado”, considerando o mote do projeto “Vozes da (Nova) Classe Média”[11]. Em nenhum momento, o projeto questiona também o fato de 94% dos 22 milhões de emprego criadores terem sido com rendimento de até 1 salário mínimo e meio, em postos de trabalho que não possuem relação direta com o aumento do tempo de estudo por exemplo. São terceirizados, temporários, prestadores de serviço, etc[12]. Para além do consumo, e diante da precarização do trabalho, o que pode ser apontado como possibilidade para essa nova periferia trabalhadora assalariada?

Periferia para além do consumo

É notável que a ascensão econômica da população pobre é um fato que merece ser celebrado. A fome que atingia Carolina, ainda atinge parte significativa da população brasileira, mas em menores proporções. Em 2014 o Brasil finalmente deixou de fazer parte do “Mapa da Fome” da ONU. No entanto, o que aparece preenchendo este abismo entre a “periferia” como o “lixo da cidade” – como constrói a escritora em “Quarto de Despejo” – e a aclamada “Nova Classe média”, quando comparados os dois discursos, é a dimensão do consumo. Se no primeiro, lamentava-se a impossibilidade da dimensão da cidadania, no segundo, o cidadão cede lugar ao consumidor. Em quase todas as argumentações encontradas nas publicações do Governo Federal analisada, a luta por direitos é substituída pelo acesso ao mercado e às linhas de financiamento[13]. Questões importantes e imprescindíveis, mas que deixam de fora

10 Pochmann, 2012.
11 Pochmann, 2012
12 Braga, 2012.
13 Exeptua-se os textos de Hermano Vianna e Jailson de Souza, que abordam outras dimensões dessa “nova classe” e apontam demandas bem mais consistente do que os demais textos do documento, principalmente aqueles referentes a análise

as demandas que não se reolvem nem se anulam por essa solução.

Enquanto as publicações de Carolina trazem a narrativa da cidade a partir dos enunciados contruídos por ela própria, o projeto do Governo Federal tenta construir um documento no qual a "voz" dessa "nova classe" é forjada para dar conta de uma demanda colocada pelo mercado, distanciando-se, e muito, das demandas colocadas por esses sujeitos, ainda que aponte em seu título tal pretensão. Não há espaço em suas publicações para a o que está sendo produzido por esses "novos integrantes" e seus textos ignoram quaisquer possibildades de formulações consistentes que não tenham o consumo como foco. No entanto, em detrimento da narrativa oficial, as narrativas oriundas das periferias continuam sendo produzidas e a partir dela pode-se mapear construções que contradizem esta noção limitada da ascenção econômica.

Apropiando-se da rede mundial de informação – a *internet* –, identificam-se discursos polifônicos, muitas vezes de difícil enquadramento, instáveis, imprecisos, mas que estão dispostos a disputar espaços, narrativas e a se afirmar política e afetivamente no embate pela cidade. Potencializados em parte pela hibridização das mídias e pela "cibridização" dos espaços (on line e off line)[14], somam-se em formas, linguagens e lutas.

Tentando aproximar a potência dessas novas narrativas, com a narrativa de Carolina, serão apresentados alguns contrapontos que demonstram os limites da narrativa da ascensão econômica da população pobre.

O livro "A Periferia Grita. Mães de Maio, Mães do Cárcere", lançado em 2012, é composto de quatro partes (ou quatro gritos): Grito Familiar; Grito Poético; Grito dos Parceiros; Luta das Mães de Maio. Traz como tema/denúncia central a intensificação do genocídio em São Paulo, mais precisamente da juventude negra moradora da periferia. Uma operação de combate aos ataques do PCC no estado que durou 9 dias, teve como saldo 493 assassinatos, ou 564 considerando a ocultação de cadavers[15]. Todos na periferia da cidade. De 2006 até 2011, 3.468 pessoas foram mortas pela Polícia Militar no estado de São Paulo[16]. A maior parte das vítimas segue a regra dos "3 Ps": pobre, preto e periférico[17]. O livro denuncia além deste, outros fatos violentos ocorridos em São Paulo no ano de 2012 que extrapolam quaisquer limites "aceitáveis" da violência urbana cotidiana.: o incêndio na Favela do Moinho; a Operação Luz; a reintegração de posse de Pinheirinho; e os recorrentes despejos de ocupações. Trata-se de uma violência direcionada. Através de práticas cotidianas de solidariedade, as Mães de Maio desenvolvem um trabalho que questiona e confronta o papel do Estado, movido por um sentimento comum de dor e de luto. A ascenção pelo consumo, por exemplo, não poupou a periferia dos massacres. Essa luta, levada a diante pelo grupo, utiliza-se de várias estratégias

de dados.

14 Beiguelman, 2003.

15 O CREMESP – Conselho Regional de Medicina do Estado de São Paulo fez um levantamento junto aos IMLs para apresentar os 493 nomes dos mortos, datas, laudos, ricunstância das mortes e local onde ocorreram.

16 Mães de Maio, 2012.

17 Mães de Maio, 2012

e articulações com instituições, movimentos, academia, para legitimar suas denuncias e exigir o julgamento dos responsáveis pelas chacinas.

A ascensão pelo consumo também não assegurou o “direito” dos jovens de comunidade em frequentar os shoppings centers dos bairros nobres das cidades, ainda que os mesmos requalifiquem a dinâmica do consumo. É irreal o apresentado por Meireles, que pausteriza a questão racial com a ascenção da nova classe média (Brasil, 2012b,54)

> [...] fato é que se o país estava acostumado a somar ao preconceito étnico a discriminação financeira, com o avanço da classe média, começamos a caminhar num sentido de quebra de um paradigma, conservado por centenas de anos mesmo após a abolição da escravatura.

Tanto é falsa essa afirmação que os “rolezinhos”, como ficaram conhecidos no final de 2013, foram criminalizados e coibidos por comerciantes com o apoio do aparato policial, que “conteve” a ameaça da presença desses consumidores indesejados, majoritariamente negros e moradores das periferias. Por este espectro, parece que avançou-se muito pouco desde a década de 1930, quando o *footing* praticado pelos negros foi proibido pelos comerciantes paulistas, como aponta Elisa Nascimento (2003:237):

> O chefe da polícia paulista proibiu a tradição do footing na Rua Direita, no centro de São Paulo, um importante evento social da comunidade afrodescendente que tinha lugar aos domingos. Negociantes brancos, donos das lojas dessa importante artéria comercial, insurgiram-se contra essa presença negra no seu território, e o delegado Alfredo Issa baixou uma portaria que bania tal atividade social dos negros. Organizou-se, em protesto, uma comissão que levou o assunto ao Rio de Janeiro, então capital do país. Esse protesto teve pouca repercussão, em virtude da rígida censura à imprensa vigente. A única denúncia que furou a censura foi a de Osório Borba, no Diário de Notícias do Rio de Janeiro

A narrativa pela ascenção pelo consumo, ao neutralizar os conflitos raciais, ignora que a dimensão corporal é (ainda) uma dimensão definidora de lugar na sociedade brasileira. Tanto a narrativa de Carolina é carregada dessa condição corporal, quanto o conto MC K-Bela, de Yasmin Thayna (2012:7).

> Bombril, Assolan, Biro Biro, Drogba do Chelsea e outros apelidos maldosos, já me renderam boas horas de choro no cômodo que ficava no meio do corredor da minha casa, lá no número 216 da Vila Iguaçuana. Todos os dias, após o colégio, a orquestra sinfônica rugia um soluço baixinho de um instrumento sintonizado com o som do cavalgar dos quadupedes no asfalto recém-chegado na rua, já molhado com uma chuva de inverno.

Apesar de temporalmente distantes, tanto nos textos de Carolina, que nasceu em 1914, quanto nos de Yasmin, que nasceu em 1992, corpo, discurso e territórios são indissociáveis. Para Ranciére (2005), a escrita, é acima de tudo uma questão de distribuição dos lugares. "Agora eu falo e sou ouvida. Não sou mais a negra suja da favela"[18], disse Carolina após ser reconhecida e respeitada na cidade devido ao lançamento de "Quarto de Despejo". A literatura foi o caminho escolhido tanto por Carolina quanto por Yasmin para disputar e reinventar seu lugar na sociedade.

Dos anos 1960, de onde falava a "primeira escritora favelada", até os dias atuais, a "periferização" das cidades seguiu seu rumo em meio a batalhas por direitos e visibilidade, travadas cotidianamente em parceria com movimentos sociais e instituições religiosas; controlada pelo tráfico de drogas; amedrontada pela violência policial; coagida através da militarização de suas atividades culturais; e tendo o direito de ir e vir tutelado pelas "milícias". O que vimos nesses mais de 50 anos, foi a inserção precária destes territórios nas demandas políticas da cidade, através de um cruel processo de "urbanização global", no qual, segundo Holston (2013), as cidades se enchem de cidadãos marginalizados e de "não cidadãos". A ascensão pelo consumo, não poupou que os territórios pobres continuassem a ser criminalizados. A implementação das UPPs no Rio de Janeiro, por exemplo, pela Secretaria Estadual de Segurança Pública em 2008, ganha em 2010 maior visibilidade com a "invasão" midiada e televisionada do Complexo do Alemão. Um processo tenso e violento, semelhante a uma operação de guerra, onde o morador foi considerado inimigo, e seu território objeto a ser conquistado. A ascensão pelo consumo não des-estigmatiza a população das periferias ainda que hoje sejam maiores as possibilidades da construção de outras histórias e narrativas pelos próprios moradores destes territórios secularmente criminalizados. Os bastidores da "invasão" da UPP por exemplo, foi narrado por "jovens comunicadores" do Conjunto de Favelas do Alemão, em tempo real no microblog *twitter*, através do perfil do jornal comunitário @vozdascomunidades, até então pouco conhecido. O perfil alcançou visiblidade inimaginável quando comparado ao contexto em que vivia Carolina. O jornal idealizado por Rene Silva, que tinha na época 18 anos, conquistou, após o "twittaço", mais de 150 mil seguidores. Essa forma de se apropriar das redes sociais virtuais para denúncias, protestos e mobilizações, tem se reproduzido enquanto modelo de comunicação alternativa para os jovens[19], sobreturo nas periferias. Em Salvador (BA), inspirados no grupo carioca, jovens do bairro de Sussuarana criaram o Mídia Periférica. Idealizado por Enderson Araujo, o grupo se destacou com o projeto Postais da Periferia, no qual propuseram contrapor às imagens negativas dos bairro populares, noticiadas insistentemente pela grande mídia, com um concurso fotográfico trazendo para o visível outras possibilidades imaginativas sobre essas comunidades.

18 Jesus, 1961:17.

19 Embora não seja assunto desta comunicação, é inevitável citar as "jornadas de junho", como ficaram conhecidas as manifestações que ocorreram principalmente em junho de 2013 no Brasil, tendo como reivindicação inicial o cancelamento do aumento da tarifa de transporte coletivo em São Paulo e rapidamente expandiu-se para outras cidades e outras demandas, sendo articuladas principalmente nas redes sociais.

Como sugere o poeta Sérgio Vaz, é preciso "inverter a bússola para a periferia" para colocar em xeque as epistemologias e discursos dominantes, promovendo novos arranjos e ampliando as possibilidades de aproximação com este território. Como sugere Boaventura de Souza Santos, é necessário a criação de inteligibilidades que dêm conta de experiências de mundo capazes de transformar práticas de saberes não-hegemônicos em contra-hegemônicos. Sul e norte não são condições estáticas, como também alerta o autor, e no caso aqui apresentado, o lugar do discurso, enquanto lugar de poder, está em constante disputa. A relação sul-sul aqui apresentada toma um mesmo contexto e conjuntura política e social como loculs da análise, mas ao posicionar-se em lugares diferenciados estabelece dois elementos distintos, colocados em diálogo.

Para que essa ascenção dessa parcela significativa da população seja plena, é evidente que o consumo não basta. Para que as narrativas sejam múltiplas, é preciso que a cidadania volte a ser pauta. A proposição desse diálogo entre Carolina e a Nova Classe Média teve como motivação a convicção de que o que existe entre eles é muito mais potente do que a novidade do consumo. A luta por cidadania e a disputa por lugares transformou-se nas últimas décads e a luta pelo direito à cidade apresenta contornos ainda indefinidos. Trazer para o visível esses discursos, suas aproximações, divergências e confrontá-los tem o sentido menos de invalidar um ou outo, mas sim de apontar a necessidade de extrapolá-los e identificar potencialidades e limites. O consumo não dá conta e nem pode ser ele o responsável por balizar as demandas da cidadania e da democracia. Resgatar as narrativas de Carolina, entender como trouxe, em seu tempo, para o visível uma favela que pouco espaço tinha para legitimar suas demandas, aponta para a necessidade de criar novas intelegibildades abertas para abraçar experiências sociais diversificadas, outros modelos de racionalidade para além do discurso hegemônico[20].

Referências Bibliográficas

Beiguelman, Giselle (2003), *O livro depois do livro.* – São Paulo: Petropolis.

Braga, Ruy (2012), *A política do precariado.*São Paulo: Boitempo

Brasil, Secretaria de Assuntos Estratégicos (2012a), *Vozes da Classe Média: Desigualdade, Heterogeneidade e Diversidade.* Brasília, DF

Brasil, Secretaria de Assuntos Estratégicos (2012b). *Vozes da Classe Média: É ouvindo a população que se constroem políticas públicas adequadas.* Brasília, DF

Brasil, Secretaria de Assuntos Estratégicos (2013a), *"Vozes da [nova] Classe Média: Empreendedorismo & classe média".* Brasília, DF

Brasil, Secretaria de Assuntos Estratégicos (2013b)*, "Vozes da [nova] Classe Média: Classe Média e Emprego Assalariado".* Brasília, DF

20 Santos, 2006.

Holston, James (2013), *Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras.

Jesus, Carolina Maria de (1960), *Quarto de despejo: diário de uma favelada.* São Paulo: Ed. Francisco Alves.

Jesus, Carolina Maria de (1986), *Diário de Bitita.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Mães de Maio (2012), *Mães de Maio, Mães do Cárcere.* São Paulo

Nascimento, Elisa Larkin (2003), O *sortilégio da cor: identidade raça e gênero no Brasil.* São Paulo: Summus.

Patto, Maria Helena Souza (1999), "Estado, ciência e política na Primeira República: a desqualificação dos pobres". *Estudos Avançados*. 13(35),167-198.

Pochmann, Marcio (2012), *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira*, São Paulo: Boitempo.

Ranciere, Jacques (2005), *A partilha do sensível: estética e política*; tradução de Mônica Costa Netto. – São Paulo: EXO experimenta org; Ed. 34.

Rolnik, Raquel (1997), *A cidade e a lei: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo: Studio Nobel.

Santos, Boaventura de Souza (2006*), A gramática do tempo: para uma nova cultura política. V. 4*. –São Paulo: Cortez.

São Paulo (1961), *Desfavelamento do Canindé*. Prefeitura Municipal de São Paulo

Thayna, Yasmin (2012). *"Mc K-Bela", in Flupp Pensa - 43 Novos Autores*. – Rio de Janeiro.

Vaz, Sergio (2008), *COOPERIFA: Antropofagia Periférica*. - Rio de Janeiro: Aeroplano.

Direito à Saúde: o Atendimento do SUS na Comunidade do Bairro de Santo Amaro em Recife - Pernambuco - Brasil

Karla Machado Ramos[1]
Patrícia Josefa da Silva[2]

Resumo

O presente estudo tem por objetivo identificar o perfil e as demandas da população do bairro de Santo Amaro, no tocante aos serviços prestados pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e analisar a compreensão e satisfação da comunidade sobre questões relacionadas à saúde, ao conceito de cidadania, e à prestação dos serviços médicos em termos de qualidade, acesso e nível de satisfação. Foram utilizados métodos qualitativos, com entrevistas realizadas com moradores do bairro, além da observação participante. Durante o desenvolvimento da pesquisa, constatou-se que grande parte da comunidade mostrou-se insatisfeita com a prestação dos serviços públicos de saúde, além de apontar, entre outros aspectos, falhas no funcionamento do mesmo, como: grandes filas de espera, hospitais mal estruturados e falta de profissionais para atender a demanda. Por fim, observou-se uma notória deficiência de conhecimento por parte dos entrevistados sobre o que vem a ser cidadania, gerando dificuldades na busca por uma real efetivação dos seus direitos enquanto cidadãos.

Palavras-Chave: Cidadania. Direitos. Saúde. SUS.

Abstract

This paper aims to identify the profile and the population's requirement of Santo Amaro District, concerning to services provided by Sistema Único de Saúde (SUS) and analyze the comprehension and enjoyment of the community on issues related to health, the concept of citizenship, and the provision of services in terms of quality, access and satisfaction. Qualitative methods were used with neighborhood residentes, besides the participant observation. During the development of the research, it was found a large part of the unsatisfied community about the providing of the public health services, pointing out, among other things, its malfunction, such as: large queues, poorly structured hospitals and lack of professionals to understand the demand. Finally, there was a notorious deficiency of knowledge on the part of the interviewees about what citizenship is, creating difficulties in the search for an effective consolidation of their rights as citizens.

Keywords: Citizenship. Rights. Health. SUS.

1 Graduanda em Direito pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco-FCHPE/SOPECE. Pós-Graduanda em Direito Público pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco-FCHPE/SOPECE. Aluna do Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica mantido pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco FCHPE/SOPECE. A sua linha de pesquisa tem incidido sobre o Direito à Saúde e sua efetivação como direto fundamental garantido pela Constituição Federal do Brasil. E-mail: karlamr25@hotmail.com

2 Graduanda em Direito pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco-FCHPE/SOPECE. Pós-Graduanda em Direito Público pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco-FCHPE/SOPECE. Aluna do Projeto de Pesquisa de Iniciação Científica mantido pela Faculdade de Ciências Humanas de Pernambuco FCHPE/SOPECE. A sua linha de pesquisa tem incidido sobre o Direito à Saúde e sua efetivação como direto fundamental garantido pela Constituição Federal do Brasil. E-mail: patriciaphysio@hotmail.com

Introdução

O presente texto centra-se no debate contemporâneo das relações entre Estado e sociedade, especialmente no que diz respeito à participação da sociedade civil na elaboração, avaliação, implementação e fiscalização das políticas sociais, visando à construção de uma saúde pública democrática na comunidade em estudo. A pesquisa partiu da hipótese de que no bairro de Santo Amaro há um descompasso entre as propostas de políticas sociais e o aparato estatal necessário para sua realização. Embora a Constituição brasileira de 1988 tenha instituído a saúde como um direito de todos e um dever do Estado, na prática cotidiana, a comunidade estudada carece de meios para efetivar tal direito institucionalmente assegurado. Ademais, no contexto atual, o Estado tem enfrentado o desafio de sua reestruturação a partir não só da redefinição do seu papel, mas também da revisão de suas relações com outras instituições, sendo fundamental neste processo a participação da sociedade civil para construção da cidadania.

Segundo Marshall (1967), a cidadania é a capacidade de exercício de um conjunto de direitos essenciais que se desdobram, dentre outros, nos direitos sociais. Conforme assevera Carvalho (2001) dentro do rol desses direitos, a saúde é condição essencial e inerente ao conceito de cidadania. De acordo com Monteiro (2013) a cidadania garante condições materiais indispensáveis ao pleno gozo dos direitos, constituindo a expressão máxima de solidez da dignidade humana.

> A existência humana é o pressuposto elementar de todos os demais direitos e liberdades, dispostos na Constituição. Esses direitos têm nos marcos da vida de cada indivíduo os limites máximos de sua extensão concreta. O direito à vida é a premissa dos direitos proclamados pelo constituinte; não faria sentido declarar qualquer outro se, antes, não fosse assegurado o próprio direito de estar vivo para usufruí-lo (Mendes e Branco, 2012).

A Norma Fundamental, em seus artigos 196 e 198, diz que o acesso aos serviços de saúde terá um caráter universal e igualitário, obedecendo a três diretrizes básicas, a saber: a descentralização político-administrativa, a integridade do atendimento e a participação da comunidade (Moraes, 2012; Canotilho *et al.*, 2013). Em 1990, estas diretrizes constitucionais foram regulamentadas com a aprovação pelo Congresso Nacional da Lei n° 8.080/90 (Lei Orgânica da Saúde)[3], a qual estabelece em seu artigo 2º a saúde como direito fundamental do ser humano, devendo o Estado prover as condições indispensáveis ao seu pleno exercício, e da Lei 8.142/90, que dispõe sobre a participação da comunidade na gestão do SUS.

Passados mais de 25 anos desde a promulgação da Carta Magna brasileira, a área da saúde tem sido marcada pelo fraco desempenho do setor, tanto em termos de cobertura geográfica quanto no que diz respeito à qualidade dos serviços (Leitão, 2013). Uma questão primordial

3 Lei orgânica da saúde. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm. Acesso em: 10.04.2014.

que se coloca nos dias atuais, diz respeito à efetivação dos direitos sociais nos quais se insere o direito à saúde. Os avanços institucionais devem atuar para reduzir as desigualdades sociais no processo de consolidação da cidadania, especificamente na comunidade de Santo Amaro. Surge daí a importância da realização de estudos e pesquisas que contribuam para o desenvolvimento deste processo, focados na preocupação das melhorias das condições sociais no âmbito da saúde pública.

O direito à saúde na Constituição de 1988 e a criação do SUS

De acordo com Janathan Mann (1996), a declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada em 1948, é considerada um documento de caráter universal que traça linhas fundamentais e oferece subsídio para a garantia constitucional da saúde. Em seu artigo 25° afirma que todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família, saúde e bem-estar[4].

Antes da promulgação da CF/88, a assistência médica e hospitalar brasileira era prestada tão somente aos trabalhadores formais que contribuíam para ter acesso aos serviços de saúde e para aqueles que tinham condições financeiras de arcar com as despesas, excluindo-se a maioria da população de baixa renda que ficava a mercê dos serviços prestados pelas casas de misericórdia (Ministério da Saúde, 2007; Costa *et al.*, 2009).

Nesta época, a saúde não era considerada um direito e só beneficiava um grupo restrito de pessoas, tendo as políticas voltadas para à saúde apenas o intuito de propiciar um ambiente de manutenção e recuperação da mão de obra necessária à produção social do capital. O setor saúde tinha caráter assistencialista e curativo e retratava uma assistência restrita que não era voltada para políticas públicas de atenção e promoção à saúde (Ministério da Saúde, 2007).

Diante deste cenário de desigualdade social, nasceram os debates sobre a situação do setor de saúde no país que contou com a participação de novos sujeitos sociais comprometidos em discutir as condições de vida e saúde da população brasileira. Neste momento, a saúde passou a assumir uma dimensão política, vinculada ao que se chama democracia (Bravo, 2012).

O movimento conhecido como Reforma Sanitária, surgiu nos meios acadêmicos na década de 1970, e se destacou como marco divisor de águas nos debates acerca da luta pela efetivação e garantia do direito à saúde. Os líderes deste movimento passaram a ocupar posições de destaque no âmbito político-institucional no país, coordenando as políticas e negociações no setor da saúde (Costa *et al.*, 2009; Bravo, 2012; Carlini, 2014).

4 Para informações detalhadas sobre a declaração universal dos direitos do homem, vide: http://www.humanrights.com/pt/what-are-human-rights/universal-declaration-of-human-rights.html. / http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf. Acesso em: 20.08.2014.

> No âmbito da história da saúde no Brasil, o processo de reforma sanitária dos anos 1980 e a construção do Sistema Único de Saúde estão entre os temas mais estudados. A relevância desse evento para a proteção social e para a saúde pública brasileira, a identificação do processo de mudanças com a luta pelo retorno ao regime democrático; o fato de alguns de seus artífices mais importantes terem ocupado posições centrais nas instituições acadêmicas de saúde coletiva e cargos-chave na área das políticas de saúde ajudam a compreender a grande produção acadêmica sobre o tema (Paiva e Teixeira, 2014).

Em 1986, ocorreu a 8ª Conferência Nacional de Saúde, presidida por Sérgio Arouca, então presidente da Fundação Oswaldo Cruz. Foi um marco histórico na política da saúde brasileira, pois, pela primeira vez, contava-se com a participação da comunidade e dos técnicos na discussão de uma política setorial (Figueiredo Neto *et al.*, 2010).

Esta conferência aprovou o conceito de saúde como um direito do cidadão e delineou os fundamentos do SUS com base no desenvolvimento de várias estratégias que permitiram a coordenação, a integração e a transferência de recursos entre as instituições de saúde federais, estaduais e municipais, produzindo, ao final, um relatório que serviu de base para os debates na Assembleia Nacional Constituinte, estabelecendo os alicerces para a criação do SUS (Paim *et al.*, 2009).

Segundo Gilmar Ferreira Mendes e Gustavo Branco (2012), a Constituição Federal de 1988 é a primeira Carta brasileira a consagrar a saúde como direito fundamental. O direito à saúde foi inserido no Capítulo II que se destina aos direitos sociais, tendo como escopo o bem-estar e a justiça social. Por ter sido abordado em capítulo próprio, mostrou o cuidado que o legislador teve com esse bem juridicamente tutelado, que por estar vinculado à dignidade da pessoa humana, mereceu a devida proteção constitucional (Moura, 2013). A CF/88 elencou em seu Art. 6º direitos sociais fundamentais como a educação, a saúde, o trabalho, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância (Saraiva, 1983). Além disso, estabeleceu em seu Art. 196 que:

> [...] a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação (Moraes, 2012).

Para Ingo Wolfgang Sarlet (2002), a dignidade da pessoa humana é a qualidade inerente, distinta e singular de cada ser humano que o torna merecedor do respeito, atenção e consideração por parte do Estado e da comunidade. Relacionada a um complexo de direitos e garantias fundamentais que protegem a pessoa contra atos degradantes e desumanos, oferta condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de proporcionar

sua participação ativa e corresponsável nos caminhos da própria existência e da vida em sociedade.

A Carta Magna determinou em seus arts. 196 a 200[5] as diretrizes para a criação, coordenação e execução das políticas públicas no âmbito de proteção e promoção da saúde (Moura, 2013). A Norma Fundamental prevê a criação de uma estrutura organizacional para garantir o direito à saúde, indicando sua atuação e os objetivos que devem ser alcançados. Desta forma tem-se um esboço que necessitava de regulamentação, para a construção do futuro Sistema Único de Saúde.

Nesta perspectiva, os procedimentos para o adequado funcionamento do Sistema Único de Saúde, bem como as atribuições específicas dos seus órgãos, ganharam respaldo para serem concretizados a partir da elaboração de leis específicas no âmbito da Saúde (Carlini, 2014). Com esse propósito, foram criadas as Leis Federais 8.080[6] de 19 de setembro de 1990, que dispõe sobre as atribuições e funcionamento do Sistema Único de Saúde e a Lei 8.142, de 28 de dezembro de 1990[7] que trata sobre a participação da comunidade na gestão do Sistema Único de Saúde e sobre as transferências intergovernamentais de recursos financeiros na área da saúde.

Os princípios do SUS, definidos na Carta Política brasileira, estão descritos nas Leis supracitadas, conhecidas como Leis Orgânicas da Saúde. Para fins didáticos tais princípios podem ser divididos em: ético-políticos e organizativos. Compreendem os princípios éticos-políticos: a universalidade, a integralidade, a equidade e a participação social. A universalidade é entendida como a garantia de acesso aos serviços de saúde para todos os segmentos sociais, em todos os níveis de assistência, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie. O princípio da integralidade, por sua vez, corresponde a um conjunto articulado e contínuo de serviços preventivos e curativos, individuais e coletivos, em todos os níveis de complexidade do sistema. O princípio da equidade promove a igualdade com base no reconhecimento das desigualdades que afetam os cidadãos, e na implementação de ações estratégicas para sua superação. A participação social determina que a população tem o direito de participar efetivamente das instâncias da gestão do SUS, através da gestão participativa e dos conselhos de saúde. Essa participação social corresponde ao compromisso firmado entre o Estado e a sociedade civil na efetivação do direito à saúde. (Ministério da Saúde, 2007).

Os princípios a nível organizativo do SUS compreendem: a intersetorialidade, a descentralização político-administrativa, a hierarquização e a regionalização, e a transversalidade. A intersetorialidade significa o comprometimento dos diversos setores do Estado com a promoção da saúde e o bem-estar da população. A descentralização prevê

5 Para mais detalhes sobre os artigos 196 e 200, vide: http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/index.shtm.

6 Sobre a Lei 8.080, consultar: http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=134238&tipoDocumento=LEI&tipoTexto=PUB.

7 Para informações sobre as atribuições e funcionamento do SUS, vide: http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=112023&norma=134561.

um comando único para cada esfera de governo, a suas atribuições. A hierarquização e a regionalização são responsáveis por organizar a atenção à saúde de acordo com os níveis de complexidade (básica, média e alta), oferecidos por área de abrangência territorial e populacional, denominadas regiões de saúde. A transversalidade estabelece a coerência, a complementariedade e o reforço dos órgãos, políticas, programas e ações na área da saúde (Ministério da Saúde, 2007).

Insta destacar que no SUS não há hierarquia entre os níveis de governo, pois cada esfera (federal, estadual e municipal) possui competências distintas. A União é o principal financiador da saúde pública no Brasil, responsável pela formulação de políticas na área, que devem ser implementadas pelos Estados e Municípios. É de responsabilidade dos governos estaduais organizarem o atendimento no seu território e dos municipais gerenciar as ações e serviços destinados à população (Leitão, 2013).

Ante o exposto, para que o sistema de saúde brasileiro se torne universal há, ainda, um longo caminho a ser percorrido. O maior desafio enfrentado pelo sistema é político. Para superar as maiores dificuldades, faz-se necessária uma grande mobilização política e uma reestruturação de financiamento sustentável, bem como a redefinição dos papéis nos setores públicos e privados, de modo a atender as rápidas transformações demográficas e epidemiológicas do país, suprindo as demandas da população. Para tanto as bases legais e normativas já foram implementadas, agora é mister garantir ao SUS sua sustentabilidade econômica, política e tecnológica.

O bairro de Santo Amaro

O bairro de Santo Amaro é um dos mais antigos bairros da cidade do Recife, tem sua origem datada por volta do ano de 1681, quando foi erguida a capela de Santo Amaro das Salinas sobre as ruínas do Forte das Salinas, antigo reduto holandês. A comunidade de Santo Amaro está localizada no bairro de mesmo nome, na zona norte do Recife. Limita-se ao norte com o bairro de Campo Grande e o município de Olinda; ao sul, com os bairros de Santo Antônio, Boa Vista e Soledade; ao leste, com o bairro do Recife; e ao oeste, com os bairros de Torreão e Espinheiro (Custódio, 2012).

De acordo com os dados do último Censo (2010)[8], divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a comunidade de Santo Amaro apresenta uma área territorial de 380 (Hectare)^2 [9], uma população de 27.939 habitantes e uma densidade demográfica de 73,52 hab/hectare^2. É composta por mais de oito mil domicílios[10] instalados em áreas pobres

8 Informações sobre o bairro de Santo Amaro coletadas em http://www2.recife.pe.gov.br/a-cidade/perfil-dos-bairros/rpa1/santo-amaro/.Consultadas a 02.05.2014.

9 Área calculada a partir da agregação da área da base cartográfica dos Setores Censitários do Censo Demográfico, 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br. Acesso em: 2 mai 2014. Para outras informações, consultar o Atlas de desenvolvimento humano na Região Metropolitana do Recife, disponível em: www.recife.pe.gov.br.

10 Informações do Censo demográfico de 2010, obtidos pelo IBGE. Disponível em: http://www.ibge.gov.br. Acesso em: 2 mai. 2014.

ou Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS), totalizando mais de 50% da população do bairro.

A comunidade se destaca pela predominância de moradias populares, geralmente com estruturas pouco adequadas – o que se verifica pela presença de esgoto a céu aberto e pela falta de banheiro. Os indicadores de renda dos moradores em geral são muito baixos, posto que, de acordo com dados coletados no ultimo Censo realizado em 2010 pelo IBGE, mais da metade das famílias (52%) possuía uma renda *per capita* de até meio salário mínimo mensal que à época da pesquisa, correspondia a (R$ 311,00), e 26% das famílias do bairro apresentam renda *per capita* de até um salário mínimo mensal (R$ 622,00).[11] Verificou-se que cerca de 75% dos moradores da comunidade possuem um poder de compra reduzido, o que evidencia um quadro social marcado pela pobreza.

O território da cidade do Recife está subdividido em 94 bairros, instituídos mediante Decreto Municipal n°14.452/88, de modo a facilitar o levantamento de informações pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e pelo sistema de informações e planejamento da cidade do Recife. Para efeitos de planejamento e gestão, a cidade é dividida em seis regiões político-administrativas (RPAs) a saber: RPA: 1 – Centro, 2 – Norte, 3 – Noroeste, 4 – Oeste, 5 – Sudoeste e 6 – Sul. A RPA 1 compreende onze bairros, entre os quais está o bairro de Santo Amaro.[12]

As RPAs foram definidas pela Lei Municipal n° 16.293/97[13], para formulação, execução e avaliação permanente das políticas e planejamento governamental. Cada RPA é subdividida em três Microrregiões que agregam bairros com características territoriais semelhantes. O objetivo da criação das microrregiões é delinear as intervenções municipais, em nível local, definindo em conjunto com a população as estratégias de desenvolvimento dos bairros. Na área da saúde, cada RPA corresponde a um Distrito Sanitário.

11 Dados coletados de acordo com o ultimo Censo Demográfico realizado em 2010. Disponível em: http://www.ibge.gov.br. Acesso em: 2 mai 2014.

12 Informações detalhadas sobre as RPAS, disponíveis em: http://www2.recife.pe.gov.br/a-cidade/dados-estatisticos-e-indicadores-demograficos2010. Acesso em: 30 mar 2014.

13 Sobre a Lei Municipal nº 16.293/97, vide: http://www.recife.pe.gov.br/pr/leis/.

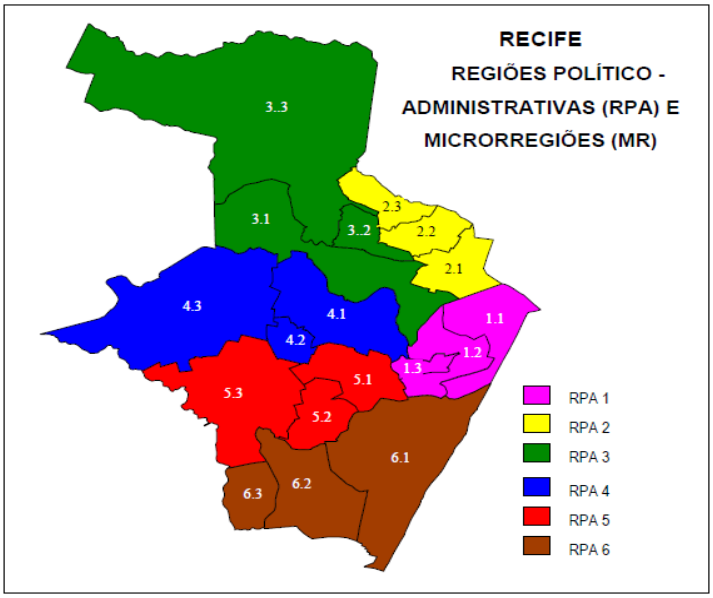

Figura 1 – Regiões Político-administrativas (RPA) e microrregiões (MR)
Fonte: http://www.recife.pe.gov.br/noticias/arquivos/227.pdf**. Credito: Prefeitura do Recife**

De acordo com as diretrizes da administração municipal, a cidade do Recife apresenta sessenta e seis Zonas Especiais de Interesse Social (ZEIS), sendo duas delas localizadas no bairro de Santo Amaro. As ZEIS foram criadas pela lei 16.176/96 que trata do uso e ocupação de solo da cidade do Recife, dentre os seus artigos define[14]:

> **Art. 17 -** As Zonas Especiais de Interesse Social - ZEIS - são áreas de assentamentos habitacionais de população de baixa renda, surgidos espontaneamente, existentes, consolidados ou propostos pelo Poder Público, onde haja possibilidade de urbanização e regularização fundiária.
> **§ 2º -** Para o reconhecimento de ZEIS pelo Poder Público, será necessário o cumprimento dos seguintes requisitos:
> **I -** ter uso predominantemente habitacional;
> **II -** apresentar tipologia de população com renda familiar média igual ou inferior a 3 (três) salários mínimos;
> **III -** ter carência ou ausência de serviços de infraestrutura básica;
> **IV -** possuir densidade habitacional não inferior a 30 (trinta) residências por hectare;
> **V -** ser passível de urbanização.
> **Art. 18 -** A urbanização e a regularização das ZEIS obedecerão às normas estabelecidas no Plano de Regularização das Zonas Especiais de Interesse Social - PREZEIS, aplicando-se, no que couber, as condições de uso e ocupação do solo previstas nesta Lei.

14 Informações disponíveis em: http://www.leismunicipais.com.br/pdf/Lei-ordinaria-16176-1996-Recife-PE.pdf.

> **Art. 93 -** As condições de ocupação do solo e a taxa de solo natural nas ZEIS obedecerão a parâmetros específicos definidos em Plano Urbanístico elaborado para cada ZEIS pelo Órgão Municipal responsável pela urbanização destas zonas, com a participação das instâncias de gestão das ZEIS.
>
> **Parágrafo Único -** O Plano Urbanístico mencionado no caput deste artigo promoverá a regularização fundiária e estabelecerá normas para a urbanização de cada ZEIS, integrando-a à estrutura urbana e do entorno e possibilitando o controle urbanístico.

Com relação aos serviços de promoção e assistência à saúde pública, o bairro de Santo Amaro conta com três hospitais: um deles especializado em cardiologia, que realiza procedimentos de alta complexidade e atenção à saúde; três unidades de saúde da família que oferecem atendimento clínico, atuando também na prevenção de doenças e promoção da saúde[15], cada uma composta por médicos especializados e odontólogos[16]; e, uma policlínica, que presta atendimento ambulatorial em várias especialidades médicas como: cardiologia, clínica médica, ginecologia, pediatria, psiquiatria, reumatologia e outras especialidades não médicas.

Os moradores de Santo Amaro convivem com os mesmos problemas comuns com que se deparam todas as comunidades carentes da cidade do Recife: falta de oportunidade de trabalho, de lazer, e de atividades culturais, o que impossibilita o acesso aos direitos básicos do ser humano. Ademais, o desemprego, a falta de formação profissional, e de acesso a atividades culturais faz com que a população dessas comunidades carentes se exponha a situações de risco tais como: o consumo excessivo de bebidas alcoólicas, o uso indiscriminado de drogas, a prostituição e a criminalidade.

Além disso, a comunidade conta ainda com problemas como a precariedade da renda da maioria dos seus moradores, com uma ocupação irregular do espaço urbano, a qual é fruto da expansão de atividades econômicas nas vizinhanças do bairro, e com uma falta de planejamento urbano para assentar camadas mais pobres da população.

O estudo identificou que no bairro de Santo Amaro há um descompasso entre as propostas de políticas sociais e o aparato institucional necessário para sua realização, o que exige uma abordagem individualizada dessa realidade. O SUS tem como proposta a universalização do direito à saúde. O processo de descentralização das ações de saúde se dá mediante a participação da sociedade civil na tomada de decisão e controle sobre as políticas de saúde através dos Conselhos e Conferências de Saúde. Nas comunidades carentes como a de Santo Amaro, evidencia-se uma fragilidade do controle social na fiscalização das ações do Estado devido à falta de mecanismos institucionais eficazes que garantam o acesso a bens e serviços

15 Informações disponíveis em: http://www2.recife.pe.gov.br/pcrservicos/saude-da-familia/.

16 Informações disponíveis em: http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/cnes/tipo_estabelecimento.htm, consultado a 15.04.2014.

de saúde. Isto posto, é necessário não só ampliar, mas também promover a participação social dos moradores na gestão e controle do SUS, através da criação de mecanismos institucionais que reconheçam direitos efetivamente exercitáveis.

Segundo Cohn (1998), é fundamental que a participação social não assuma um caráter burocrático como tem ocorrido com os Conselhos de Saúde. Para tanto, há a necessidade de se incentivar a organização da população de modo que sejam criadas instâncias de participação na comunidade de Santo Amaro, possibilitando uma diversidade cada vez maior de sujeitos nesse processo de exercício da cidadania e de efetivação dos seus direitos enquanto cidadãos.

Metodologia

O estudo foi realizado lançando-se mão da pesquisa de campo, através de entrevistas abertas com roteiro semiestruturado, observação participante e visitas à comunidade. O campo de coleta de dados foi o bairro de Santo Amaro. Os sujeitos da pesquisa foram 35 moradores do bairro, sendo um de cada família. As entrevistas foram realizadas em três visitas à comunidade, os participantes foram previamente convidados a participar do estudo, sendo as entrevistas aplicadas no local de sua preferência.

Optou-se pela formulação de questões simples e diretas de modo a possibilitar aos entrevistados uma maior espontaneidade na expressão de suas opiniões. A aproximação com os entrevistados se deu durante a execução de Programas de Ação Social, patrocinados por instituições filantrópicas, e teve como propósito a obtenção das entrevistas sem que houvesse modificação na rotina dos moradores. O critério usado para a seleção das famílias ou de um dos seus membros foi o de diversificar o maior número possível de famílias existentes por microrregiões.

A observação participante é uma técnica que permite o conhecimento por meio da interação entre o pesquisador e o meio, propiciando uma visão detalhada da realidade (Queiroz *et al.*, 2007). Esse método de coleta de dados é bastante pertinente quando se pretende apreender o máximo de conhecimento sobre determinada situação ou fenômeno (Minayo, 1998). Essa metodologia foi a que melhor se adequou à pesquisa por possibilitar a obtenção da informação exatamente durante a sua ocorrência, contribuindo para um melhor entendimento do objeto de estudo.

Na pesquisa foi feita uma abordagem qualitativa, analisando-se de maneira exaustiva os conteúdos das entrevistas. O número de entrevistados na comunidade foi escolhido sem precisar a quantidade, obedecendo-se à representatividade e à disponibilidade do membro das famílias. Após as visitas ao bairro de Santo Amaro, verificou-se que as informações obtidas eram representativas.

O presente estudo teve por base a percepção do trabalho desenvolvido por Amélia Cohn

(2008), que abordou questões a cerca dos serviços prestados em uma comunidade, onde buscou compreender a relação entre a força da legislação e a debilidade na prestação dos serviços de saúde.

Figura 2 – Moradores do bairro de Santo Amaro-Recife-PE.
Palestra sobre o estudo realizado no bairro e explicações sobre o objetivo da pesquisa.
Fonte: Patrícia J. Silva (Março de 2014)

Figura 3 – Entrevista com um dos moradores do bairro de Santo Amaro-Recife-PE.
Fonte: Karla Ramos (Março de 2014)

Resultados e Discussão

Levando em consideração que o nosso objetivo foi identificar o perfil e as demandas da

população do bairro de Santo Amaro, no tocante aos serviços prestados pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e analisar a compreensão e satisfação da comunidade sobre questões relacionadas à saúde, ao conceito de cidadania, e à prestação dos serviços em termos de qualidade, acesso e nível de satisfação, são apresentados os resultados abaixo:

No Brasil, os serviços de saúde pública são estruturados de modo a atender dois objetivos principais: a otimização da saúde da população e a redução das dificuldades de acesso. Desta forma o Estado deve desenvolver estratégias no intuito de assegurar o amplo e irrestrito direito à saúde para todos os seus cidadãos. A Lei Maior garante o acesso universal e igualitário às ações e serviços de promoção, proteção e recuperação da saúde, assegurando, por sua vez, a proteção em caráter individual e coletivo.

Instituído pela CF/88, o SUS ganha forma através do resultado da articulação do Movimento da Reforma Sanitária junto com diversos atores comprometidos e empenhados com o reconhecimento dos direitos sociais à população brasileira. Neste sentido foi traçado um mapeamento da população em estudo. Dos 35 entrevistados na comunidade de Santo Amaro, 13 são mulheres e 22 homens – sendo cada entrevistado representante de uma família, logo, foram 35 famílias representadas.

Do total de entrevistados, 28 apontaram as filas de espera como uma das principais dificuldades encontradas para o acesso aos serviços de saúde, como esclarece o entrevistado Alberto, 46 anos:

> "[...] nós passamos em média 3h na fila de espera para sermos atendidos nos serviços de emergência. Esperamos de seis meses a um ano para fazer uma cirurgia. Muitas vezes, desistimos...".

Dos entrevistados, 18 apontaram a má qualidade na prestação dos serviços como sendo um dos principais problemas enfrentados ao procurar os serviços do SUS. Segundo Andrade e Ferreira (2006), em pesquisa conduzida no município de Pompeu (MG), a insatisfação quanto ao tempo de espera por um tratamento tem-se mostrado corriqueira nos serviços do SUS. Dessa maneira, os dados encontrados em Recife seguem uma problemática para além do estado de Pernambuco.

A espera prolongada foi também identificada por Kloetzel *et al.*, (1998) como o principal motivo de insatisfação da clientela, além da reclamação de haver insuficiência quanto a possibilidade de agendamento de novas consultas. Esses dados coadunam aos de Franco e Campos (1998), pois esses autores perceberam que em um ambulatório de pediatria do SUS, a demora para receber atendimento foi o principal problema apontado pelos usuários.

Do total, 32 moradores afirmaram que o acesso ao SUS é difícil, e 30 destes afirmaram que, embora a comunidade conte com três hospitais de grande porte, um laboratório para a realização de exames clínicos, três unidades de saúde da família e uma policlínica que presta

atendimento ambulatorial em várias especialidades médicas, os serviços oferecidos são insuficientes para atender a demanda da comunidade. Esses achados reiteram a pesquisa realizada por Cohn (2008), quando a mesma relata que na Região Leste do Estado de São Paulo "[...] a falta de equipamentos de saúde, bem como a precariedade de funcionamento dos existentes, é apontada como o principal problema [...]".

De acordo com o Instituto de Pesquisa e Economia Aplicada – IPEA (Brasil, 2011), os problemas mais frequentes em se tratando do SUS são a falta de médicos (58,1%), a demora para atendimento em postos, centros de saúde ou hospitais (35,4%) e a demora para conseguir uma consulta com especialistas (33,8%). Na pesquisa realizada em Santo Amaro foi evidenciado que 10 dos participantes descrevem a falta de médicos como a principal dificuldade enfrentada na prestação dos serviços relativos à saúde.

Ao serem questionados sobre a quem recorrer, quando suas necessidades não forem atendidas pelo SUS: 23 deles afirmaram que não procuraram ninguém, e 25 sugeriram que a solução para os problemas do SUS seria a contratação de mais médicos.[17] Com relação a movimentos específicos para reivindicar melhorias nos serviços de saúde pública, 30 dos entrevistados responderam que nunca ouviram falar, porém 26 relataram que se tomassem conhecimento de movimentos reivindicatórios participariam, desde que fossem movimentos sérios, e não "uma simples onda de vandalismo".

Cabe ressaltar que no Brasil, em junho de 2013, um grande número de manifestantes foi às ruas, em várias capitais do país, reivindicar a redução das tarifas de transporte coletivo e uma série de outros temas de interesse social. Tais protestos contra o aumento das passagens não só levaram a população às ruas como abriram caminho para que vândalos e criminosos dessem vazão aos seus instintos em meio às multidões. Além dos preços das passagens, também estiveram presentes reivindicações em torno da saúde pública no Brasil. Dessa maneira, é importante frisar que entre os entrevistados, 28 acreditam que as reivindicações por melhorias nos serviços de saúde poderiam surtir efeitos positivos para a população.

> A perspectiva da construção da cidadania, a partir das reinvindicações concretas dos segmentos mais desfavorecidos da sociedade, supõe a formação de uma pauta de reinvindicações que seja passível de universalização. Por seu intermédio, supera-se a demanda fragmentada por serviços e caminha-se em direção à afirmação de direitos. Isso significa a existência de uma nova perspectiva: de meros clientes das politicas sociais para sujeitos desse processo. Daí ser imperioso conhecer os limites e potencialidades das formas de organização e mobilização e entender as dificuldades (Cohn *et al,*, 2008:157 ss.).

Ao indagarmos os participantes sobre o conceito de cidadania, 13 deles definiram como

17 Um mesmo sujeito pôde elencar mais de uma resposta em seu diálogo.

sendo o respeito à pessoa; 9 disseram que seria o exercício de seus direitos; e 19 indicaram que seria saúde e educação. Nas palavras de Bonavides *et al.* (2009) "[...] cidadão não é apenas aquele que vota, mas aquela pessoa que tem meios para exercer o voto de forma consciente e participativa. Portanto, cidadania é a condição de acesso aos direitos sociais (educação, saúde, segurança, previdência) [...]''. Partindo desses pressupostos, a próxima seção apresenta as considerações finais.

Considerações Finais

Embora a Carta Magna tenha incluído o direito à saúde no rol dos direitos fundamentais, pode-se perceber que, no bairro em estudo, ainda há muito a se fazer para a real efetivação deste direito. Apesar de o SUS ser considerado como um dos modelos mais completos do mundo, em termos de saúde pública, seu funcionamento encontra-se bastante deficiente no bairro de Santo Amaro.

Diante dos dados coletados no estudo, considera-se que os moradores da comunidade, atualmente, enfrentam inúmeros problemas como: demora no atendimento, hospitais mal estruturados, serviços insuficientes e falta de profissionais para atender a demanda. Destarte, foram observados alguns aspectos ao longo da pesquisa acima relatada que confirmam a atual situação em que se encontra a Saúde Pública no Brasil. Ademais, constatou-se, por parte dos entrevistados, que há uma notória deficiência sobre o que vem a ser cidadania, gerando dificuldades na busca para uma real efetivação dos seus direitos enquanto cidadãos.

Passados mais de 25 anos de vigência da promulgação da Constituição Federal, a população brasileira ainda enfrenta momentos críticos ao procurar atendimento no serviço público de saúde. Além disso, os projetos políticos e sociais contidos na Lei Maior não foram suficientes para diminuir as desigualdades sociais e, consequentemente, garantir o acesso aos direitos individuais e coletivos. Falta efetividade no cumprimento do texto legal.

Por fim, ratifica-se que o respaldo jurídico já foi conquistado com a inclusão do direito à saúde na Norma Fundamental, portanto, tem-se vivido com a perspectiva de uma promessa ainda não cumprida. Promessa essa que diz respeito à noção de soberania popular que se fez presente no debate que antecedeu à formação da Assembleia Nacional Constituinte da Carta vigente. Então, embora haja um profundo descompasso entre o escrito e o vivido no Brasil, continuemos a lutar por dias menos desiguais no que tange ao acesso aos bens e serviços nacionais.

Referências bibliográficas

A declaração universal dos direitos do homem. Consultada a 20.08.2014, em http://www.humanrights.com/pt/what-are-human-rights/universal-declaration-of-human-rights.html.

Andrade, Karina Lane Campos; Ferreira, Efigênia Ferreira e (2006), "Avaliação da inserção da odontologia no Programa Saúde da Família de Pompeu (MG): a satisfação do usuário", *Ciênc. saúde coletiva*, 11(1), 123-130, 2006.

Bonavides, Paulo; Miranda, Jorge; Agra, Walber de Moura (2009), *Comentários à Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Editora Forense.

Brasil, Ministério do Planejamento (2011), "Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Pesquisa sobre a saúde brasileira". Brasília. Consultada a 28.12.2014, em http://ww.ipea.gov.br.

Bravo, Maria Inez Sousa (2012), "As lutas pela saúde: desafios da frente nacional contra a privatização da saúde", *Anais da 64ª Reunião Anual da SBPC.* Consultada a 23.04.2014, em http://www.sbpcnet.org.br/livro/64ra/PDFs/arq_1742_234.pdf.

Canotilho, José Joaquim Gomes; Mendes, Ferreira Gilmar; Sarlet, Ingo Wolfgang; Streck, Lenio Luiz (2013), *Comentário à Constituição do Brasil*. São Paulo: Saraiva.

Carlini, Angélica (2014), *Judicialização da Saúde Pública e Privada*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

Carvalho, José Murilo de (2001), *A cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Centro de Documentação do Ministério da Saúde (1987), "Anais da 8ª Conferência Nacional de Saúde". Consultada a 30.03.2014, em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/8conf_nac_anais.pdf.

Cohn, Amélia; Nunes, Edilson; Jacobi, Pedro; Karsch, S. Úrsula (2008), *A saúde como direito e como serviço*. São Paulo: Cortez, [5.ª ed.].

Cohn, Amélia (1998), "Os governos municipais e as políticas sociais", *in* José Arlindo Soares; Silvio Caccia-Bava, *Os desafios da gestão municipal democrática*. São Paulo: Cortez, 143-192.

Costa, Alexandre Bernardino; Junior, José Geraldo de Sousa; Delduque, Célia Maria; Oliveira, Mariana Siqueira de Carvalho; Dallari, Sueli Gandolfi (org.) (2009), *O direito achado na rua. Introdução crítica ao Direito à Saúde*. Grupo de estudos Diálogos Lyrianos. Versão eletrônica, consultada a 10.12.2013, em http://odireitoachadonarua.blogspot.com.br/p/publicacoes.html.

Custódio, Rossier Batista (2012), *Qualidade de vida e violência no bairro de Santo Amaro*. Recife: Editora Provisual Gráfica e Editora.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. Consultada a 20.09.2014, em http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf.

Direitos e Garantias Fundamentais contidos na Constituição da República Federativa do Brasil1 de 1988. Consultada a 10.05.2014, em http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/con1988_05.10.1988/art_5_.shtm.

Figueiredo Neto, Manoel Valente; Silva, Priscyla Freitas da; Rosa, Lúcia Cristina dos Santos; Cunha, Carlos Leonardo Figueiredo; Santos, Rafael Vitor Silva Gaioso dos (2010), "O processo histórico de construção do Sistema Único de Saúde brasileiro e as novas perspectivas", *XIII,* 76. Consultada a 18.03.2014, em http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7781.

Franco, Selma Cristina; Campos, Gastão Wagner de Souza (1998), "Avaliação da qualidade de atendimento ambulatorial em pediatria em um hospital universitário", *Cad. Saúde Pública*, 14(1), 61-70.

Kloetzel, Kurt; Bertoni, Anete Machado; Irazoqui, Maristela Costa; Campos, Valdaci Padão Garcia; Santos, Rosane Nunes dos (1998), "Controle de qualidade em atenção primaria à saúde. A satisfação do usuário", *Cad Saúde Pública*, 14(3), 263-268.

Lei de Uso e Ocupação de solo da cidade do Recife. Nº 16.176/96. Consultada a 15.03.2014, em http://www.leismunicipais.com.br/pdf/Lei-ordinaria-16176-1996-Recife-PE.pdf.

Lei Federal nº 8.142/90. Consultada a 19.02.2014, em http://legis.senado.leg.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=112023&norma=134561.

Lei Municipal de criação das Regiões Político-administrativas. Nº 16.293/97. Diário Oficial da Cidade do Recife. Consultada a 18.03.2014, em http://www.recife.pe.gov.br/pr/leis/.

Lei Orgânica da Saúde. N°8.080/90. Consultada a 10.04.2014, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm.

Leitão, Thais (2013), "Criado há 25 anos, SUS ainda enfrenta desafio na qualidade de atendimento". Agência Brasil, de 19 de Agosto. Consultada a 03.02.2014, em http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2013-08-19/criado-ha-25-anos-sus-ainda-enfrenta-desafio-na-qualidade-de-atendimento.

Mann, Janathan (1996), "Saúde pública e direitos humanos", *Revista de Saúde Coletiva*, 6(1/2), 135-145. Consultada a 17.08.2014, em http://www.scielo.br/pdf/physis/v6n1-2/07.pdf.

Marshall, Thomas Humphrey (1967), *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar.

Mendes, Gilmar Ferreira; Branco, Paulo Gustavo Gonet (2012), *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva. [7.ª ed.].

Minayo, Maria Cecília de Souza; Deslandes, Suely Ferreira (1998), "A complexidade das relações entre drogas, álcool e violência", *Cad. Saúde Pública*, 14(1),35-42.

Ministério da Saúde (2007), "Caminhos do Direito à Saúde no Brasil. *Série B. Textos Básicos de Saúde*". Consultada a 15.05.2014, em http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/caminhos_direito_saude_brasil.pdf.

Monteiro, Roberta Corrêa de Araújo (2013), *Direitos Fundamentais Sociais: o desafio da efetividade e a instrumentalidade da ADPF*. Curitiba: Juruá.

Moraes, Alexandre (org.) (2012), *Constituição da República Federativa do Brasil*. São Paulo: Atlas. [35.ª ed.].

Moura, Elisangela Santos de (2013), "O direito à saúde na Constituição Federal de 1988". *Jus Navigandi*, 18. Consultada a 14.06.2014, em: http://jus.com.br/artigos/25309.

Paim, Jaimilson; Travassos, Claudia; Almeida, Célia; Bahia, Lígia; Macinko, James (2011), "O sistema de saúde brasileiro: história, avanços e desafios", *The Lancet*, Consultada a 01.09.2014, em http://download.thelancet.com/flatcontentassets/pdfs/brazil/brazilpor1.pdf.

Paiva, Carlos Henrique Assunção; Teixeira, Luiz Antônio (2014), "Reforma sanitária e a criação do Sistema Único de Saúde", 21(1), 15-35. Versão eletrônica consultada a 13.06.2014, em http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v21n1/0104-5970-hcsm-21-1-00015.pdf.

Prefeitura do Recife (2014), "Perfil dos Bairros". Consultada a 02.05.2014, em http://www2.recife.pe.gov.br/a-cidade/perfil-dos-bairros.

Queiroz, Danielle Teixeira (2007), "Observação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde", *Rev. Enferm UERJ*, 15(2), 276-283.

Saraiva, Paulo Lopo (1983), *Garantia Constitucional dos Direitos Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Forense.

Sarlet, Ingo Wolfgang (2002), "Algumas Considerações em torno do Conteúdo, Eficácia e Efetividade do direito à saúde na Constituição de 1988", *Revista Diálogo Jurídico*, 10. Consultada a 10.05. 2014, em http://www.direitopublico.com.br/pdf_10/DIALOGO-JURIDICO-10-JANEIRO-2002-INGO-WOLFGANG-SARLET.pdf.

O USO DO NOME SOCIAL (NOME DE EXPRESSÕES DE IDENTIDADE DE GÊNERO) COMO UM EXERCÍCIO DE DIREITO DA CIDADANIA DE LÉSBICAS, GAYS, BISSEXUAIS E TRANSGÊNEROS (LGBT) NO ÂMBITO EDUCATIVO FORMAL: ESTEREÓTIPOS, DISCRIMINAÇÕES E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Rosana Patané[1]
António Martins[2]

Resumo

Este texto tem o propósito de discutir a dimensão sociopolítica sobre a identidade de gênero, os direitos sexuais e como o uso do nome social tem sido respeitado em relação aos direitos humanos nos últimos dez anos no Brasil. Alertamos que o uso do nome social nas escolas brasileiras ainda é foco de discriminações. Por meio da análise de conteúdo, percebemos que o efeito de patologização sobre as práticas sexuais, classificando-as entre "normais" e "desviadas" está presente nas estruturas mentais. Nossos resultados mostraram que tal efeito produz dinâmicas de discriminação que inviabilizam o exercício do direito à utilização do nome social como expressão da identidade de gênero das pessoas LGBT.

Palavras-chave: nome social; estereótipos, representações sociais, identidade de gênero, escola.

Abstract

This article propose to discuss aspects on the socio-political gender identity and how've been applied the social name (gender identity/expression) towards human rights in the last ten years in Brazil. We highlight that problems about social name in Brazilian schools still focus on discrimination. Through content analysis, we find that the effect is present in the pathological mental structures. Our results showed that this effect produces dynamics of discrimination that prevent the exercise of the right to use the name as a social expression of gender identity of LGBT people.

Keywords: social name, stereotypes, social representations, gender identity, school

Resumén

El enfoque de este trabajo se propone discutir la dimensión socio-política sobre la identidad de gênero, derechos sexuales y el uso del nombre social (identidad de gênero) ha sido respetado en relación a los derechos humanos en los últimos diez años en el Brasil. Alertamos que el uso del nombre de la identidad de gênero en las escuelas brasileñas aun es foco de discriminaciones. Por medio de análisis de contenido, entendemos que el efecto de patologización sobre las prácticas sexuales, clasificándolas entre "normales" y "desviadas" está presente en las estructuras mentales. Nuestros resultados muestran que tal efecto produce dinámicas de discriminación que inviabilizan el ejercicio del derecho a la utilización del nombre social como expresión de la identidad de gênero de personas LGBT.

Palabras-clave: nombre social; estereotipos, representaciones sociales, identidad de gênero, escuela.

---

1 Mestre em Ciências da Educação pela Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação da Universidade de Coimbra. Atualmente é Doutoranda do Departamento de Educação da Universidade de Aveiro e Bolseira de Investigação da Fundação para a Ciência e a Tecnologia – FCT e do Centro de Investigação em Didática e Tecnologia da Formação de Formadores – CIDTFF – Portugal.

2 Doutor em Sociologia pelo ISCTE e Docente no Departamento de Educação da Universidade de Aveiro e Investigador do Centro de Investigação em Didática e Tecnologia da Formação de Formadores – CIDTFF - Portugal

Introdução

A sociedade brasileira encontra-se em processo de mudança social. Vivencia os efeitos de uma expansão democrática, por um lado, e de uma crise de legitimidade, por outro. A expansão da legitimidade democrática tem proporcionado avanços significativos na conquista de garantias e direitos fundamentais por grupos sociais historicamente marcados pela exclusão, como os grupos minoritários (Chaves e Junqueira, 2011).

A cidadania, a dignidade da pessoa humana, a soberania, o pluralismo político e os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa são fundamentos do Estado Democrático de Direito que estão contidos no texto do Preâmbulo da Constituição Federal de 1988 (constituição "Cidadã"). Reiteram os princípios de igualdade e de universalização, que orientam os objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil[3] e expressam o compromisso de "construir uma sociedade livre, justa e solidária; garantir o desenvolvimento nacional; erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação" (Constituição Federal de 1988, art.3º).

Com a promulgação da Carta Magna, o princípio da dignidade da pessoa humana e os Direitos Humanos, vêm sendo cada vez mais requeridos para respaldar a efetivação de instrumentos democráticos, como é o caso do uso do nome social[4] por pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais - pessoas LGBTs. Tal instrumento permite que os/as sujeitos/as possam superar a barreira que existe entre a não-correspondência do estado sexual de designação biológica (sexo masculino/feminino) e a identidade de gênero que se quer vivenciar nos diversos contextos da vida social.

Com a expansão da legitimidade democrática novos sujeitos coletivos de direito[5] emergiram no cenário social e político, e uma mudança de paradigma, simultaneamente, entrou em

3 Art.3 da Constituição Federal de 1988. Consultado a 19.01.2015 em http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10641719/artigo-3-da-constituicao-federal-de-1988

4 Trata-se de uma regulação estadual que vem sendo adotada por cada estado brasileiro desde o ano de 2008 no sentido de contornar os constrangimentos sociais, ocasionados pela inexistência uma legislação federal específica que garanta o direito a redesignação do estado sexual em congruência com o direito de autodeterminação da identidade de género. A sua finalidade é o respeito à dignidade da pessoa humana e, deste modo, propiciar o reconhecimento social e a igualdade de condições no acesso à educação, à saúde, à justiça e à assistência social, entre outras instâncias. Em todos os estados brasileiros da federação, o direito ao uso do nome social nos documentos escolares está assegurado. A jurisprudência majoritária já se mostra favorável a compreender a pretensão de mudança de sexo e de identidade de género no registo de nascimento civil e demais documentos. Consultado a 29.12.2014 em http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=12914 & http://www.mprj.mp.br/documents/112957/1508730/Portaria_N766_2013.pdf

5 Trata-se de um conceito que está inserido na perspetiva teórica da sublinha de pesquisa " O Direito Achado na Rua". Atualmente está a ser desenvolvida no âmbito da grande Linha de Pesquisa Sociedade, Conflitos e Movimentos Sociais da Faculdade de Direito da Universidade Brasília – UnB. A expressão foi criada por Roberto Lyra Filho. Remete-se à emergência de uma proposta transformadora que ao reinventar a ideia dos espaços públicos, e incluir - *a rua* – como um espaço de participação democrática e de formação de sociabilidades e experiências sociais, promove uma mudança de paradigma no Direito. A luta pelo reconhecimento e pela legitimidade jurídica dos sujeitos coletivos de direito, propicia a oportunidade de "abrir a consciência de novos sujeitos para uma cultura de cidadania e de participação democrática". Consultado a 19.01.2015 em http://www.fd.unb.br/index.php?option=com_content&view=article&id=456:linha-de-pesquisa-sociedade-conflito=-e-movimentos-sociais&catid-170:linhas-de-pesquisa&Itemid=2781.

movimento e desencadeou o fortalecimento da luta contra à exclusão e à discriminação. Novas formas de viver as experiências sociais passam a reivindicar seu direito à visibilidade e a autodeterminação, até então, negados. A luta dos movimentos sociais LGBTs em suas diferentes vertentes materializa essa mudança e esse novo modo de reivindicar o exercício de cidadania, o desejo de mobilidade, de reconhecimento de outras identidades (para além do gênero) e a emancipação social, como realça Santos (2004).

Contudo, o valor da pluralidade e da inclusão como elementos fundamentais para a efetivação da autodeterminação, tem sofrido pressões oriundas do poder hegemónico de alguns grupos sociais[6], que por muito tempo, estiveram em condição de grande vantagem social, económica e política no Brasil. A opressão exercida por esses grupos alinha-se com o que Santos (2000) define como uma razão metonímica. Promove o desperdício da experiência, a incompreensão das diferenças e um *modus operandi* pautado em um pensamento abissal que:

> Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo "deste lado da linha" e o universo "do outro lado da linha". A divisão é tal que o "outro lado da linha" desaparece enquanto realidade e torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível (Santos, 2009:23).

O fortalecimento do fundamentalismo e do gérmen do discurso do ódio são fenómenos sociais atuais no Brasil[7] e têm sido promovidos pelo movimento religioso pentecostal e neopentecostal[8] com o apoio das classes patronais rurais.[9] Juntos, têm exercido uma forte influência sobre o crescimento de uma organização político-partidária de extrema-direita e

6 O movimento religioso pentecostal e neopentecostal e as classes patronais rurais são conhecidos, respetivamente, como a "Bancada Evangélica" e a "Bancada Ruralista". A primeira trata-se de uma corrente religiosa que desenvolveu-se extraordinariamente com o crescimento da urbanização da sociedade brasileira nas últimas duas décadas. Atualmente a vertente neopentecostal, que defende um proselitismo radical, tem superado a dos protestantes tradicionais pentecostais e já conquistou "fiéis" da igreja católica e de outros credos religiosos. A segunda representa os interesses dos atores sociais que exercem a hegemonia do agronegócio e do *green investment schemes* (GIS).

7 Durante o processo das eleições diretas do ano de 2014 foi possível constatar a existência desta tendência. O desenvolvimento de correntes de pensamento alinhadas ao fascismo destacou-se. Consultado a 19.01.2015 em https://palavrastodaspalavras.wordpress.com/2014/06/18/o-fascismo-ronda-o-brasil-em-2014-por-frei-betto-sao-paulo-sp/ & http://correiodobrasil.com.br/noticias/opiniao/a-sombra-do-fascismo-e-nazismo-ronda-o-brasil/734490/

8 Contrário ao reconhecimento das cidadanias LGBTs e ao seu direito de agência social. Assumiu e assume sem constrangimentos propostas que incitavam o racismo e o preconceito social em relação às pessoas LGBTs. Defende os interesses do proselitismo religioso católico, pentecostal e neopentecostal e empresta apoio aos interesses das classes patronais no que se refere ao incremento produtivo do agronegócio e ao desenvolvimento territorial.

9 Representam a interferência do capital no âmbito da agricultura e da pecuária. Suas propostas políticas defendem o incremento da produtividade deste setor. Nas últimas duas décadas, o poder das classes patronais rurais intensificaram-se. Os conflitos com as comunidades tradicionais e, sobretudo, com as indígenas e quilombolas foram frequentes. Tais classes lutam no cenário político pela diminuição do reconhecimento dos direitos à posse da terra, à autodeterminação e, consequentemente, às questões ambientais e sociais referentes a estes povos. Além de apoiarem as ideias conservadoras perpetradas pela frentes parlamentares pentecostais e católica. Junto dessas últimas, as classes patronais e a bancada ruralista compõem o grupo da organização político-partidária da extrema-direita atualmente existente no Brasil.

sobre as decisões relativas às políticas de desenvolvimento territorial e efetivação da reforma agrária.

O potencial contra-hegemónico não deixou de germinar e de lutar contra à exclusão e às ausências, ainda que, muita das vezes, o cenário fosse/seja o do poder hegemónico. A exemplo da luta dos movimentos feministas, o movimento LGBT, desencadeou e, vem desencadeando, mudanças estruturais, de modo a afirmar que um outro sistema-mundo pode ser possível (Santos e Meneses, 2009).

A promoção da cidadania das pessoas LGBTs como políticas públicas, seja no campo da saúde, da educação ou mesmo da segurança pública, vem sendo obtidos desde o ano 2002 até os dias atuais[10]. No entanto, os obstáculos sociais e culturais existentes continuam a exercer efeitos e a limitar a efetivação da afirmação das identidades de gênero não-heteronormativas de diversas formas nas escolas brasileiras.

A homofobia tem sido apresentada à sociedade como um problema social que é grave e precisa ser combatida. Campanhas de sensibilização no sentido de fortalecer as propostas de projeto de lei para a criminalização da homofobia, ainda enfrentam resistências por parte de grupos que não concordam com o processo de expansão democrática em curso.

O Relatório do Grupo Gay da Bahia (GGB) do ano de 2014[11] revela que a cada vinte e sete horas uma pessoa homo/transexual é assassinada no Brasil. A insegurança que se abate sobre a população LGBT revela que algo está errado. Quer seja, do ponto de vista dos comportamentos sociais e das estruturas mentais, quer seja, do plano da organização da própria estrutura de segurança pública e político-partidária brasileira. O Brasil é o país onde há a maior incidência de mortes de pessoas LGBTs por motivo de homo/transfobia.[12]

Diante de tal situação, torna-se difícil não suspeitar da existência de mecanismos perversos, que operam para promover a omissão e a desumanização. A aniquilação de vidas humanas evidencia que há falhas. A intolerância extrema, por motivo de homo/transfobia, fundamentada no ódio, afeta o sistema educativo e ameaça o crescimento dos valores democráticos e às conquistas por igualdade de oportunidades e de direitos para todos/as cidadãos/as perante à Constituição Federal de 1988.

10 No Governo Lula (2003-2010) e Governo de Dilma (2011-dias atuais).

11 O Relatório Anual de Assassinatos de Homossexuais no Brasil realizado pelo Grupo Gay da Bahia (GGB) denuncia que houve um aumento do número de assassinatos em relação a 2013, quando foram registados 313 mortes. Em 2014 esse número aumentou para 326 mortes. O que significa em termos estatísticos um aumento de 4, 1%. Uma constatação alarmante, pois o Brasil continua a liderar a terrível posição de campeão mundial de crimes motivados pela homo/transfobia. Consultado a 19.01.2015 em http://www.redebrasilatual.com.br/radio/programas/jornal-brasil-atual/2015/01/a-cada-27-horas-morre-um--homossexual-no-pais-aponta-relatorio. Consultado a 19.01.2015 em https://homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf.

12 *The International Day Against Homophobia, Transphobia & Biphobia* (IDAHOT) é uma associação criada em 2004 que dedica-se a promover mundialmente o dia 17 de maio como o Dia Internacional de Luta Contra a Homolesbotransfobia no Mundo. Para além desta grande ação, encontra-se em ação o Projeto *The Trans Murder Monitoring* (TMM) que foi iniciado em abril de 2009 e concentra-se em coletar, analisar e mapear o número de mortes de pessoas LGBTs em torno do mundo. *Reported Murders of Trans People Since January* 2008. Consultada a 29.12.2014 em http://www-transrespect-transphobia.org/en_US/tvt-project/tmm-results/idahot2014.htm.

A manifestação da homofobia na realidade do sistema educacional brasileiro[13] revela que os propósitos primordiais da educação/formação - a transformação e a criação de alternativas voltadas para o bem da sociedade - podem não estar sendo trabalhados de modo crítico. As experiências de diálogo, de convívio e de partilha, de humanos para com os outros humanos, estão a ser "substituídas" por práticas de convívio voltadas para o estabelecimento de comportamentos antissociais e antidemocráticos. As consciências críticas andam pouco vigilantes. As estratégias de persuasão do discurso disseminado pelos grupos que são favorecidos pelo poder hegemónico nas várias instituições sociais estão a reeditar uma razão metonímica e arrogante, que pretende manter o desperdício das experiências sociais (*ibidem*, 2004).

Com base nas considerações apresentadas, este artigo[14] pretende abordar como o uso do nome social e as identidades de gênero das pessoas – dos/as alunos/as LGBTs - tem sido respeitado pelos docentes nas dinâmicas do ambiente escolar. Num primeiro momento, apresenta-se um breve panorama das políticas educativas implementadas desde o ano de 2004, com o propósito de promover os direitos, as garantias fundamentais e as formas de agência das pessoas LGBTs. Num segundo momento, analisa-se, por meio da técnica da análise de conteúdo, como as representações sociais sobre as políticas educativas em sexualidade e gênero estão ancoradas numa racionalidade leiga fundamentada num pensamento homofóbico. Os excertos das entrevistas semiestruturadas realizadas com dois grupos de docentes - os/as que exercem a função de supervisores/as pedagógicos e os/as que exercem a função de diretores/as de escola - mostraram que os preconceitos em relação à livre expressão das identidades de gênero não-heteronormativas prevalecem. Discute-se como os obstáculos sociais e culturais inviabilizam o potencial energético da emancipação e a emergência de uma subjetividade "[…] suficientemente apta para compreender e querer a transição paradigmática […]" (Santos, 2000:321). E, no âmbito da conclusão, realça-se a potencialidade que a Educação em Direitos Humanos pode representar em termos de rompimento progressivo com um pensamento abissal, que marginaliza toda e qualquer existência que não atenda aos seus pressupostos de configuração humana.

1. Breve contextualização sobre as políticas educativas: do Programa Brasil Sem Homofobia (2004) e Programa Nacional de Educação em Direitos Humanos (2004) e Conferência Nacional Livre de Diversidade Sexual (2013)

No sentido de disseminar a relação entre a Educação e os Direitos Humanos, o Brasil, na

13 Segundo os dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP) o enfrentamento da homofobia é um problema social grave. A sociedade e a escola brasileira têm passado por transformações que exigem não só um maior empenho das instituições democráticas, como uma maior participação e contribuição da escola no sentido de intensificar a formação da consciência crítica para o respeito à diversidade em todas as suas dimensões da vida social. Consultado a 19.01.2015 em http://www.cladem.org/campanas/educacion-no-sexista/biblioteca/79-discriminaciones-en-la-educacion/535-diversidade-sexual-na-educacao-problematizacoes-sobre-a-homofobia-nas-escola.

14 O artigo origina-se a partir de um trabalho de campo realizado em duas escolas públicas administradas pela Secretaria de Educação do Governo do Estado do Rio de Janeiro.

última década, promoveu campanhas educativas nas escolas de Educação Básica[15], nas Instituições de Ensino Superior e nas Escolas de Governo.[16] O propósito era implementar no sistema de ensino brasileiro os valores que suportavam/suportam os Direitos Humanos[17]. Os programas de capacitação/formação contínua foram realizados tanto para os profissionais da função pública nas áreas de saúde, educação, segurança pública, entre outras, como para os funcionários do setor privado.[18]

Entretanto, os resultados de um estudo financiado pela UNESCO intitulado "Desenvolvimento, aprimoramento e consolidação de uma Educação Nacional de Qualidade em Direitos Humanos e em Educação Básica", mostraram que as estratégias de fortalecimento para um efetivo desenvolvimento da Educação em Direitos Humanos no Brasil está precário. Há um grande distanciamento entre a realidade e as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos construídas pelo Conselho Nacional de Educação (Parecer CNE/CP nº8/2012).[19]

No mesmo ano de 2004 foram implementados, o Programa Nacional Brasil Sem Homofobia e o Programa Nacional de Educação em Direitos Humanos. Ambos tinham por grande objetivo o combate à homofobia e todas às formas de discriminação e de violência em relação às pessoas LGBTs. Inicia-se, assim, um processo de conquista de direitos em todas as dimensões da vida social.

Apesar do investimento nos referidos programas nos primeiros cinco anos do século XXI, os índices de violência homofóbica, que já eram alarmantes, não conseguiram ser reduzidos. O número de assassinatos de jovens LGBTs, cometidos por adultos, ou por outros jovens, por motivo de homo/transfobia, tanto no âmbito das dinâmicas educativas formais e não-formais, como nos vários contextos de partilhas e convívios sociais informais; ao contrário do

15 Abrange as seguintes etapas/níveis de ensino: educação infantil; ensino fundamental (do 1º ao 9º ano); educação especial; ensino médio e profissional. O recorte de pesquisa/investigação apresentado neste artigo concentram-se em dois grandes níveis de ensino: o fundamental e o médio. O primeiro seria equivalente ao 1º, 2º, 3º Ciclos do Ensino Básico em Portugal e o segundo ao Ensino Secundário. Consultado a 29.12.2014 em http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=12624:ensinofundamental-publicacoes&catid=195:seb-educacao-basica.

16 Em 2010 foi publicado um caderno pela Escola Nacional de Administração Pública, intitulado "Diversidade e Capacitação em Escolas de Governo – Mesa Redonda de Pesquisa-Ação". Tal caderno é o resultado do trabalho de investigadores/as do Projeto Mesa Redonda em Pesquisa-Ação, que reuniu-se para pensar e propor alternativas para a inserção dos temas diversidade, igualdade de género, igualdade racial e direitos humanos nos programas de formação contínua desenvolvidos em Escolas de Governo geridas pela Administração Pública do Governo Federal. Consultado a 29.12.2014 em http://www.enap.gov.br/downloads/Caderno_Diversidade.pdf

17 Conforme os pressupostos presentes na Declaração das Nações Unidas sobre a Educação e Formação em Direitos Humanos, os objetivos principais no que concerne à educação são: a construção de sociedades que valorizem e desenvolvam condições para a garantia da dignidade humana; desenvolvimento em cada pessoa e em cada grupo social do reconhecimento de cada indivíduo como um sujeito de direitos que seja capaz de exercê-lo e de promover o reconhecimento e o respeito à dignidade humana dos outros; e, por último, o desenvolvimento da sensibilidade ética nas relações interpessoais. Consultado a 29.12.2014 em file:///C:/Users/Rosana/Downloads/direitos_humanos_educacao_basica_produto_1%20_(2).Pdf; file:///C:/Users/Rosana/Downloads/tor_edital_05_2013_unesco.pdf

18 Na página do Grupo Gay da Bahia um dos temas de campanha intitula-se: "Homofobia tem cura: educação e criminalização." Consultado a 19.01.2015 em https: //homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf

19 O documento referido ratifica justifica a necessidade de se realizar um levantamento sobre as condições reais de desenvolvimento no âmbito do sistema de ensino brasileiro das Diretrizes Curriculares Nacionais de Educação em Direitos Humanos (EDH) nas práticas de ensino curriculares da Educação Básica. Consultado a 29.12.2014 em file:///C:/Users/Rosana/Downloads/tor_edital_05_2013_unesco.pdf

que se esperava, continuaram a aumentar[20].

Em julho de 2013 foi organizada a primeira Conferência Livre Nacional de Educação em Respeito à Diversidade Sexual. Foi reafirmado que a homofobia nas escolas é um grave problema social e o combate a todas às formas de discriminação, só poderá ser efetivada com o investimento na formação da consciência crítica e no fortalecimento da assertividade dos estudantes (cf., Lionço e Diniz, 2009). Tais estratégias são fundamentais para o enfrentamento do problema e para a desconstrução de lógicas de pensamento que propiciam ações de violência com base em práticas culturais, que, por sua vez, reforçam os ataques e as deteriorações das identidades alheias, motivadas apenas pela expressão da sua diferença, classificada como amorfa e marginal e, por isso, alvo de estigma (Goffman, 2008).

O reconhecimento da cidadania LGBT junto à sociedade brasileira e ao contexto educativo requerem o enfrentamento de obstáculos sociais e culturais, que subalternizam o gênero à heteronormatividade e inviabilizam a emergência de uma imagem social capaz de desconstruir com um modelo e com um "poder exercido por tecnologias político-morais-cristãs de prescrição da heterossexualidade" (Peres *et al.,* 2014:113, *apud* Butler, 2003). Por essa razão, o direito ao uso do nome social representa uma possibilidade de desafiar e de subverter a norma de gênero estabelecida.

O paradigma dominante assente no sexo biológico e no heteropatriarcado precisam ser destituídos, para que as identidades, as "peles" e as experiências sociais possam ser os verdadeiros determinantes; e o gênero, assim, passar a ser visto como uma categoria contínua, e não cerrado pelo paradigma binário de gênero como realça Butler (2003).

2. A reprodução dos marcadores sociais estigmatizantes e a representação homofóbica: "Pode ser *gay*! Nada contra! Mas não pode causar choque à comunidade escolar"

Na sua obra *História da sexualidade I – a vontade de saber* Michel Foucault ressaltou:

> Existe em nós um elemento de valor que se deve temer e poupar, a que devemos prestar todos os cuidados se não quisermos que engendre males infinitos. [...] Passou-se a um discurso que diz: nossa sexualidade [...] agora, está nisso; não somente o sexo é um segredo temível, como não cansaram de dizer às gerações precedentes os diretores espirituais, os moralistas, os pedagogos e os médicos, não somente é preciso desencavar sua verdade, mas se ele carrega consigo tantos perigos, é porque – por escrúpulo, senso aguçado do pecado ou hipocrisia [...] a diferenciação social não se afirmará pela qualidade "sexual" do corpo, mas pela intensidade da sua repressão.

20 Ver dados do Relatório do Grupo Gay da Bahia (GGB) do ano de 2012. Consultado a 19.01.2015 em http://www.redebrasilatual.com.br/radio/programas/jornal-brasil-atual/2015/01/a-cada-27-horas-morre-um-homossexual-no-pais-aponta-relatorio.

(2003:121)

Os temas da sexualidade e do gênero têm exigido dos decisores políticos, posicionamentos de intensidade quanto à promoção da justiça social face à legitimidade da democracia, no sentido de fortalecer os direitos sociais e os direitos sexuais e reprodutivos em todos os espaços públicos.

A não-aceitação das sexualidades não-heteronormativas no cotidiano das escolas públicas é um pensamento persistente e alinhado ao discurso do paradigma binário de gênero. As representações sociais sobre a sexualidade, o gênero e a homo/transsexualidade apresentadas nos excertos das entrevistas, realçam o que Wittig defende como opressão exercida pela heteronormatividade ao ressaltar que "é a opressão que cria o sexo" (2006: 22).

De acordo com Rich (2010), a heterossexualidade compulsória[21] e sua herança heteropratriarcal mantêm as balizas da dominação e da opressão. A luta em prol da afirmação dos direitos das pessoas LGBTs não são restritas. Ao contrário, reforçam a lutas pelo direito das mulheres e o combate à violência de gênero, por que incide sobre as questões sexuais relativas às mulheres; principalmente, se elas forem autodeclaradas lésbicas.

Apresentamos a seguir, um breve conjunto de excertos que foram extraídos das entrevistas semiestruturadas realizadas com os/as professores/as durante as ações de trabalho de campo sobre a implementação das políticas educativas de combate à homofobia nas escolas[22], entre os meses de outubro de 2011 e de março de 2012.

O tratamento da informação[23] revelou que os/as docentes entrevistados/as identificavam-se com as ideias que são propaladas por um discurso homofóbico. Uns de forma assumida e outros de modo subtil. Um exemplo da força de tal discurso, está no modo como os agentes educativos, sejam os/as docentes, ou os/as que estão a exercer uma função administrativa ou pedagógica específica (direção de escola ou supervisão pedagógica), considerarem legítima a sua atitude de referir-se aos/as alunos/as LGBTs como *eleas* ou *elaos.*

21 Para Monique Wittigg (2006) a diferença sexual é ideológica e oculta a oposição social entre homem e mulher, além de obrigar a sociedade a funcionar sobre as regras de um paradigma sexista e patriarcal. No que tocante à esta questão, Judith Butler (2003), aborda que a divisão entre sexo e género é o pilar da imposição da norma heterossexual. Predomina e oprime por meio de lógicas de discurso que não provocam a deslocação dos papéis sexuais. Do ponto de vista de Adrienne Rich (2010), a heterossexualidade compulsória, para além de ser uma exigência para que todos/as expressem o seu desejo, como um desejo heterossexual adequado ao seu género e ao seu corpo, é um mecanismo que atua com o reforço de um discurso binário assente no padrão de natureza para estabelecer a norma de género, a normalidade e a normatividade dos comportamentos. Ratifica que a forma "normal" e saudável de viver a sexualidade é a heterossexualidade. A vida deve organizar-se conforme o modelo heterossexual.

22 O trabalho de campo foi realizado em duas escolas públicas administradas pela Secretaria Estadual de Educação do Governo do Estado do Rio de Janeiro.

23 Utilizamos as entrevistas e a observação participante como instrumentos de recolha de dados. As escolas selecionadas para realização do trabalho, localizam-se todas na Cidade do Rio de Janeiro, embora a área de abrangência da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro seja mais alargada. O propósito seria apreender a existência de disparidades discursivas entre as políticas nacionais para o desenvolvimento da educação em sexualidade e género e as políticas de gestão pedagógico-administrativas das Coordenadorias Regionais Metropolitanas Educacionais da Secretaria de Educação do Governo do Estado do Rio de Janeiro – METRO/Rio de Janeiro.

Outro ponto que chamou à atenção foi o "à vontade" com que os referidos docentes defenderam suas ideias sobre a diversidade sexual na escola, sem considerarem que a forma de tratamento, anteriormente referida, fosse uma forma de prática homofóbica. Ao contrário, argumentavam que tratava-se de uma forma amigável, compreensiva e acolhedora em relação aos/as alunos/as que assumiram suas homo/transexualidades no espaço escolar.

Acrescentamos que os resultados da análise das informações recolhidas durante o trabalho de campo, revelaram que os/as docentes entrevistados/as expressam juízos de valor e representações sociais negativas quanto à livre expressão de uma identidade de gênero que seja contrária à correspondente com a do sexo biológico. Consideram que no ambiente escolar, tal atitude não pode ser permitida para não causar choques, conflitos ou constrangimentos. A escolha por uma imagem corporal que desafia e contraria a ordem binária de organização dos sexos, propiciaria, segundo a lógica do discurso homofóbico, os motivos para a rejeição e para a ridicularização. Deste modo, seriam os/as alunos/as os grandes "culpados/as" pelas violências simbólicas[24] que receberiam dos demais colegas (lógica da culpabilização das vítimas). Um modo de pensar que se pode verificar nos excertos de entrevistas que seguem abaixo:

> Há muitos alunos e alunas que são *gays*, mas os pais não sabem! Muitos deles não chegam em casa do jeito que eles vêm pra cá pra escola...como *eleas* e *elaos,* e de tiara na cabeça, todo maquilhado, de calça de cor vermelha, rosa, laranja! Eles e elas vestem aqui na escola o que gostam de usar e não podem usar em casa! Escondem na mochila [...] e quando chegam em casa aparecem com a calça *jeans* que é o uniforme da escola. (Entrevista realizada com professor no exercício do cargo de direção de escola, 51 anos, em 16.12.11, grifo nosso)

> Tem muito aluno homossexual no turno da tarde! Percebi isso desde que comecei a trabalhar como orientadora pedagógica nos turnos da manhã e da tarde e agora como coordenadora nos turnos da tarde e da noite. (Entrevista realizada com professora no exercício da função de supervisora pedagógica, 45 anos, em 08.03.12)

> Esse turno é o turno que mais dá problema com os pais! E é o que mais sai briga por causa de namoradas e de namorados [...] os *eleas* e as *elaos*! Agora está melhor, mas, fui chamada no ano passado várias vezes para resolver briga de menina com menina, por causa de outra menina. (Entrevista realizada com professora no exercício de supervisora pedagógica, 43 anos, em 16.12.11)

> Tem menino que em casa não pode ser *gay* e na escola ele se revela! E

24 Seria uma violência que se dá por meio de um ato de cognição e de mau reconhecimento, além ou aquém, do controle da consciência e da vontade (Bourdieu, 1988).

> esse menino prefere estudar à tarde porque vai dormir lá pelas tantas da madrugada porque fica no computador, nas redes sociais estabelecendo contatos e se relacionando [...] e no dia seguinte não aguenta levantar cedo. (Entrevista realizada com professor no exercício do cargo de direção de escola, 53 anos, em 06.03.12)

> Você sabia que a Passeata *Gay* é financiada pelo Governo do Estado?! Isto não existe! Isto, sim é uma forma de discriminar! (Entrevista realizada com professora no exercício do cargo de supervisora pedagógica, 46 anos, em 16.12.11)

Considerando os exemplos anteriormente apresentados, duas questões se colocam: a) Será possível um trabalho educativo consistente de combate à homofobia? b) De que modo os/as professores/as poderão transmitir boas práticas de discurso e de pensamento, se, os/as próprios/as tomam como referência o efeito de patologização sobre os comportamentos e identidades sociais?

Um outro aspeto relevante foi a associação entre a indisciplina e a orientação sexual na escola. A exaltação de um estigma que relaciona o estilo de vida das pessoas LGBTs[25] à sua imagem socialmente construída (seu lugar na estrutura social). O que demonstra o quanto "as contingências que essas pessoas encontram na relação face-a-face é só uma parte do problema" (*ibidem*, 2008:137). Ou seja, os/as alunos/as do turno da tarde – estigmatizados enquanto grupo minoritário - são alvo das representações sociais que deterioram suas imagens perante à comunidade escolar.

A diversidade e a diferença vivenciadas pelos/as alunos/as LGBTs concentram "um conjunto de verdades sociais e afetivo-sexuais" que mobilizam dois grandes mecanismos de exercício de poder sobre os corpos - a disciplina[26] e o biopoder[27] - como defende Foucault (1999). Ambos funcionam como instrumentos que viabilizam a gestão das populações e a configuração de uma biopolítica. Uma técnica que mobiliza um complexo mecanismo de controle dos indivíduos, pois "ela não se dirige ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo [...] a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados,

25 Vale realçar que os/as professores/as e os/as professores/as que exercem o cargo de supervisão pedagógica e de direção de escola defendem que o número acentuado de conflitos existentes são oriundos de comentários maldosos e das disputas marcadas pelos envolvimentos afetivo-sexuais entre os/as alunos/as LGBTs.

26 Os corpos estariam sujeitos à atenção e à observação individual e ao olhar classificador e perscrutador. Ou seja, seria a disciplina o instrumento a corrigir os traços de desvio da norma corpo-género-sexo no regime de verdade do seu sexo. Ou seja, "os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinadores do corpo e os mecanismos regulamentadores da população são articulados um com o outro". (cf. Foucault,1999:299). "A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação" (*ibidem*:301).

27 Um modo de controle social concebido para manter o corpo e a sexualidade em vigilância coordenado por três eixos: o da Pedagogia pautado especificamente na sexualidade da criança; o da Medicina, com a fisiologia sexual própria das mulheres; e o da Demografia com o objetivo da regulação espontânea ou planejada dos nascimentos (Foucault, 2003:72).

treinados, utilizados, eventualmente punidos" (*ibidem*, 1999: 289).

A intenção de estabelecer o controle dos corpos e de utilizar uma pedagogia de reforma e de adequação, prescreve e, também, justifica o excesso de observações e de construções de representações sociais pautadas em "regimes de verdade" sobre as sexualidades dos corpos considerados "desviantes" e não-docilizados face às expectativas normativas que estipulam a verdade de seu sexo (*ibidem*: 299).

Conclusões

O uso do nome social como um exercício de direito de regulação estadual em todos os órgãos públicos brasileiros representa um avanço importante na luta pela promoção da cidadania das pessoas LGBTs de modo pleno. Atualmente, um estudante LGBT pode apresentar o seu nome social, não só nas escolas da Educação Básica, como nas Instituições de Ensino Superior e de Governo. Pode utilizá-lo no preenchimento de sua ficha de inscrição e de presença, em concursos públicos, em filiações partidárias e candidaturas que almejem à ocupação de uma vaga no poder legislativo, e em provas/exames de avaliação para o ingresso no ensino superior (como é o caso do Exame Nacional do Ensino Médio - ENEM).

No entanto, ainda são fortes as barreiras para a efetivação deste ato, respaldado no direito constitucional à autodeterminação do gênero. Os constrangimentos vão da esfera política a económico-social. Para Louro (2001, 2004) o enquadramento no paradigma binário de gênero é a base da regulação dos comportamentos sociais e sexuais, que Wittig refere-se como:

> A primazia da diferença tão constitutiva de nosso pensamento que o impede de realizar esse giro em si mesmo para captar precisamente o fundamento constitutivo [...]. Captar uma diferença em termos dialéticos consiste em por em manifesto os termos contraditórios que devem resolver-se. Compreender a realidade social em termos dialéticos materialistas consiste em captar as oposições entre classes termo a termo e reuni-las em um mesmo vínculo (um conflito na ordem social) que é também uma resolução (uma abolição na ordem social) das contradições aparentes [28] (2006:22).

Nos tempos atuais, vive-se uma crise de paradigma e uma reformulação do que se compreende por gênero e papéis socialmente construídos que regulam e validam às sexualidades. O que antes era considerado "comportamento desviante", perdeu o seu valor absoluto e incontestável, na medida que, outras experiências sociais emergiram com o movimento de expansão democrática que foi desencadeado no Brasil a partir da promulgação da Constituição de 1988.

28 Todas as traduções são dos autores.

Santos (2004, 2009) defende que as lógicas de exclusão e de discriminação que estabeleceram o "não-lugar", a "não-existência", as dicotomias de gênero e a divisão entre sexualidades visíveis e invisíveis, são resultados de um pensamento moderno ocidental, que é um pensamento abissal, que tem por característica fundamental "[...] a impossibilidade de co-presença dos dois lados da linha" (2009:24).

As pessoas LGBTs – seja pelo seu não alinhamento à correspondência ao contínuo corpo-género-desejo, seja por manifestarem seus corpos abjetos e suas performatividades, como uma forma de identidade de gênero que se torna inteligível e confronta a matriz cultural assente no paradigma binário (Butler, 2003), são excluídos para a/as dimensão/dimensões que existem "do outro lado da linha", e são alvos de uma invisibilidade que suporta o pensamento abissal. A ideia de classificação e de hierarquização de gênero entre os sujeitos e as sujeitas sociais é claramente defendida, em detrimento de uma compreensão da diversidade e da diferença sexual.

Esses pensamentos pautados no discurso da intolerância e do ódio têm sido reforçados e impelido complexidades em temas que não eram privilegiados como temas geradores de conflitos sociais como, por exemplo, a questão da religião; que passou a ser um pretexto para justificar a prática de violências tanto simbólicas, como efetivamente tipificadas contra pessoas LGBTs. Um pensamento abissal pautado na arbitrariedade tem sido recuperado e reeditado para suportar a defesa dos interesses do poder hegemónico e a permanência das desigualdades, como contra instrumento que possam frenar a emergência de um novo paradigma de compreensão dos saberes e de todas as formas de existir na grande estrutura social.

Apesar de tais constatações, a deslocação de uma ordem compulsória[29]tem acontecido. Um rompimento com o único regime de verdade possível e considerado válido - o da heteronormatividade - tem sido questionado e alterado. Um processo de mudança expressa a sua resistência e consolida a luta pelo reconhecimento e pela garantia dos direitos sociais nos espaços públicos.

Novos atores sociais, com suas soluções alternativas, vãos aos poucos encontrando os meios de sair do campo da invisibilidade, da obediência e da subalternização, rumo ao campo das afirmações e da legitimidade democrática. Tal processo, contudo, não tem sido fácil. Exige "um conjunto de circunstâncias que, paradoxalmente, permitem identificar, melhor que nunca, a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas [...] que revelam a

29 Para Monique Wittigg (2006) a diferença sexual é ideológica e oculta a oposição social entre homem e mulher, além de obrigar a sociedade a funcionar sobre as regras de um paradigma sexista e patriarcal. No que tocante à esta questão, Judith Butler (2003) aborda que a divisão entre sexo e género é o pilar da imposição da norma heterossexual. Predomina e oprime por meio de lógicas de discurso que não provocam a deslocação dos papéis sexuais. Do ponto de vista de Adrienne Rich (2010), a heterossexualidade compulsória, para além de ser uma exigência para que todos/as expressem o seu desejo, como um desejo heterossexual adequado ao seu género e ao seu corpo, é um mecanismo que atua com o reforço de um discurso binário assente no padrão de natureza para estabelecer a norma de género, a normalidade e a normatividade dos comportamentos. Ratifica que a forma "normal" e saudável de viver a sexualidade é a heterossexualidade. A vida deve organizar-se conforme o modelo heterossexual.

gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem a sua concretização" (cf. Santos e Meneses, 2009:11).

As representações sociais de normalidade e de anormalidade promovidas pela heteronormatividade e pelas dicotomias de gênero precisam ser diluídas (Butler 2003; Rich, 2010). O enquadramento entre sexo, gênero e desejo que sustentam as violências simbólicas também precisam ser superados em prol da emergência da compreensão e da aceitação da diversidade sexual.

As propostas humanas que superam à hegemonia da norma corpo-gênero-sexo devem ser compreendidas como forma de racionalidades possíveis. A compreensão clara sobre os Direitos Humanos e, por conseguinte, do direito à existência de outros modos de se viver as sexualidades e de todo um conjunto de diversidades socioculturais precisam ser amplamente desenvolvidos. Por tal razão, o investimento em Educação centrada nos conceitos de sensibilidade ética e de respeito à dignidade da pessoa humana, faz-se fundamental.

Referências Bibliográficas

Brasil, (1988), *Constituição da República Federativa do Brasil*. Versão eletrónica, consultada a 19.12.2014, em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Brasil, (2013), *Relatório Sobre Violência Homofóbica no Brasil: ano de 2012.* Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Versão eletrónica. Consultada a 29.12.2014, em http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/pdf/relatorio-violencia-homofobica-ano-2012

Bourdieu, Pierre (1988), Conferência do Prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada, *in* Daniel Lins (org.), *A Dominação Masculina Revisitada.* Campinas: Papirus.

Butler, Judith (2003), *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Chaves, Luciana; Junqueira, Michelle (2011), "Aspectos da expansão democrática e da legitimidade democrática. A participação como elemento construtor da cidadania", *Revista Direito Mackenzie*, 5 (2), 191-206. Versão Eletrónica. Consultado a 29.12.2014, em file:///C:/Users/Rosana/Downloads/5082-21340-1-PB%20 (1).pdf

Foucault, Michel (2003), *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Editora Graal [15. ª ed.; orig. 1976].

Foucault, Michel (1999), *Em defesa da Sociedade*: *curso no Collége de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes.

Goffman, Erving (2008), *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC [4.ª ed.; orig. 1963].

Grupo Gay da Bahia, (2014), *Relatório Anual de Assassinatos de Homossexuais no Brasil relativo a 2014*. Versão eletrónica. Consultado a 19.01.2015 em https://homofobiamata.files.wordpress.com/2015/01/relatc3b3rio-2014s.pdf

Lionço, Tatiana; Diniz, Debora (orgs.) (2009), *Homofobia e Educação: um desafio ao silêncio*. Brasília: Letras Livres: Editora UnB.

Louro, Guacira (2001), *Currículo, gênero e sexualidade*. Porto: Porto Editora.

Louro, Guacira (2004), *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.

Peres, William; Pocahy, Fernando; Carneiro, Nuno; Teixeira-Filho, Fernando (2014), " Transconversações *queer*: sussurros e gemidos lusófonos: Quatro cadelas mirando a (s) Psicologias (s) ", *Revista Periódicus*, 1(1), 106-153. Versão eletrónica, consultada a 19.01.2015 http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/issue/view/871/showToc.

Rich, Adrienne (2010), "Heterosexualidade compulsória e existência lésbica – Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". Tradução de Carlos Guilherme do Valle, *Revista Bagoas*, 5,17-44. Versão eletrónica. Consultado a 19.01.2015, em http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf

Santos, Boaventura de Sousa (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2004), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 23-71.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2009) "Introdução", *in* Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Almedina, 9-19.

Wittig, Monique (2006), "La categoría de sexo", *in* Monique Wittig (org.), *El pensamiento heterossexual y otros ensayos.* Tradução de Javier Sáez e Paco Vidarte. Madri: Egales, 21-29.

Epistemologías desde los Márgenes, Narrativas de la Disidencia en las Autonomías Zapatistas

Gregorio Iglesias Sahagún[1]
Rosario González Arias[2]

Resumen

En el presente trabajo reflexionamos sobre el 'Norte global' leyendo en él la localización de la hegemonía, desarrollada también mediante la colonización que opera con su saber. Frente a eso, nos interesa mostrar que la estrategia de las autonomías zapatistas que se viene desarrollando en el sudeste mexicano representa un ejemplo actual de la aplicación de una epistemología plebeya, de "la razón de los iguales" contra la "sociedad del menosprecio". Su organización social encierra una propuesta decolonial de innegables connotaciones políticas y epistémicas al cuestionar los planteamientos occidentales hegemónicos y contribuir así a la construcción de conocimientos y saberes desde los márgenes. Para mostrar lo anterior recurrimos a referencias de la práctica zapatista recogidas en diferentes materiales así como a la observación participante que tuvimos ocasión de desarrollar a partir de nuestra asistencia a la Escuelita Zapatista[3] en Chiapas durante agosto de 2013.

Palabras clave: colonialismo, globalización, epistemología plebeya, resistencia, zapatismo.

Abstract

In this paper we reflect on the 'global North', understanding this term as the location of hegemony, also developed through colonization that operates with his knowledge. Against that, we want to show that the strategy of the Zapatista autonomy that is being developed in southeastern Mexico represents a current example of the application of a plebeian epistemology, of "reason of equals" against "society of contempt". Their social organization contains a post-colonial proposal with connotations policy and epistemic which questions the hegemonic Western approaches and contributes to building knowledge from the margins. To show this, we take references about Zapatista practice collected from different materials as well as participant observation we had occasion to develop from our attendance Escuelita Zapatista[3] in Chiapas in August 2013.

Keywords: colonialism, globalization, plebeian epistemology, endurance, Zapatism.

---

1 Profesor investigador en Psicología social de la Universidad Autónoma de Querétaro, México, 'Estudios del discurso y los imaginarios colectivos'. Asociado a la Discourse Unit (UK) y al Grupo de investigación en Psicología social de la Universidad de Oviedo.

2 Profesora investigadora de la Universidad Autónoma de Querétaro (México) en la facultad de Derecho. Asociada a la Discourse Unit (UK), e integrante del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de las Mujeres (CLADEM).

3 La Escuelita zapatista en su primer curso "La libertad según las y los zapatistas" ha sido una iniciativa de las bases de apoyo al EZLN para mostrar de una manera práctica y en su terreno las condiciones que guardan sus comunidades y estructuras organizativas en cuanto a la producción, la educación, la salud, la cultura, es decir, enseñar a las y los alumnos visitantes de diferentes partes del mundo el proceso de construcción de la autonomía.

Preámbulo

Recurrimos al término epistemologías, en plural, porque esa letra 'ese' introduce una significativa diferencia que nos permite desmarcarnos de ese celo por la singularidad y la unicidad tan propio del Norte geográfico con su vocación al autoritarismo.

Entendemos el Norte como la referencia al hemisferio espacial de la región geográfica del planeta que en los últimos seiscientos años ha llegado a detentar las mayores posibilidades y capacidades de influencia y acción en el mundo, teniendo en cuenta que muchas de sus acciones, sobre todo extractivas de energía y riqueza pero también de conocimientos, tienen lugar en el Sur.

Hablamos de descolonizar partiendo de un supuesto de colonización que nos lleva a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la colonización. En este sentido nos parece que de manera general la colonización es posible cuando hay un diferencial lo suficientemente intenso y pronunciado entre dos condiciones de vida social, que al menos una de las partes tiene un manifiesto interés expansivo, el cual conlleva su autoafirmación. Esa autoafirmación del agente colonizador adquirió las más de las veces, en el horizonte temporal al que nos venimos refiriendo, la Edad moderna, la forma de la ocupación de un territorio. De manera que el agente local, habitante previo del territorio, se ha visto obligado a compartirlo, junto con los recursos naturales y materiales correspondientes, con el colonizador. En términos de bienes culturales, el colonizador introduce/interviene en la cultura ya existente con sus categorías de pensamiento, valores, creencias, sistemas significantes, en fin, con tecnologías de la inteligencia. Ambas modalidades de colonización, territorial y cultural son vectores que estuvieron presentes en la consolidación del Norte normativo en los últimos quinientos años.

A propósito de la gestión territorial cabe distinguir dos tendencias generales en las pautas colonizadoras. La primera, apuntando al exterminio de las poblaciones habitantes de los territorios colonizados, consigue diezmar la población y contenerla en pequeñas regiones. Esta fue la pauta colonizadora tendencial de los ingleses en los vastos territorios de América del norte, en los que redujeron a las tribus y pueblos de indígenas a pequeñas porciones territoriales (reservas les llamaron). También los boers holandeses y los ingleses, en lo que a finales del siglo XIX llegó a ser la República de Sudáfrica y que en el siglo XX, arrinconaron en parcelas de territorio bien delimitadas a las poblaciones africanas nativas. Y ha sido igualmente la pauta seguida por el Estado de Israel, impuesto después de la Segunda Guerra Mundial, que se asentó sobre un territorio (Palestina) entonces protectorado inglés habitado por una población de cultura islámica, judaica -creciente por la inmigración de Europa desde principios del siglo XX-, y en menor cantidad cristiana, reduciendo el territorio y los recursos de la población de cultura islámica al punto de construir altos muros y estrictos controles de acceso para mayor eficacia de la separación.

La otra tendencia fue la que no buscó el aniquilamiento de las poblaciones indígenas, sino su

sometimiento y utilización con ritmos de trabajo extenuante para la extracción de riqueza; esta pauta colonizadora además propició el mestizaje entre las poblaciones (autóctona e invasora). Se ve representada en las colonias españolas y portuguesas.

Si hablamos de descolonizar discursos y conocimiento es porque la situación de partida, que es la condición prevaleciente en los modos de pensar y legitimar el ser social, es de colonialismo manifiesto, el cual resulta no por una cualidad o naturaleza intrínseca de pueblos y culturas particulares. En términos de ontología social, la consistencia y materialidad concreta de los seres está hecha, *tout-court,* de relaciones. Relaciones con las que el vector tiempo, pero tiempo humanizado, es decir tiempo social, es un factor determinante en cuanto a la gama de posibles, de situaciones optativas disponibles. Dejó escrito Johan Huizinga:

> Los fenómenos históricos no pueden desglosarse impunemente con el pensamiento, del medio que les rodea… se resisten ya de por sí, más que el fenómeno biológico a dejarse aislar de su medio ambiente. Napoleón sólo será un fenómeno histórico si lo enfocamos en conexión con el mundo histórico en que vivió (1996:33).

La colonización se produce por la miríada de relaciones que atraviesan y propulsan (con una direccionalidad y enjundia particulares) el conocimiento en nuestras sociedades. Se trata de una colonización en la que no sólo participa un ejército militar (lo que en caso de ser lo único, se llamaría con más propiedad una ocupación), sino una *troupe* de científicos, académicos y educadores, gestores culturales, religiosos, artistas, etc. Porque ya puestos, hay que decir que la empresa colonial que alcanza el éxito, es aquella que instila e impregna la mayor parte de actividades, aspectos y relaciones en la vida de la colectividad colonizada. Hasta el punto de llegar a formar parte del fluir de los acontecimientos y darse las cosas en el territorio y entre la colectividad colonizada. Así ha venido ocurriendo en vastas regiones del sistema mundo desde el siglo XVI. Un diferencial en la capacidad de dominio militar y político y consecuentemente de preponderancia cultural favoreció a los pueblos europeos que ya entonces invadieron y conquistaron a otros.

Así por ejemplo, en el caso de la conquista de lo que desde el siglo XIX y hasta ahora es México, mientras Moctezuma hizo repetidos y frustrados intentos por ubicar a los españoles en su cosmovisión, éstos conseguían sujetar todo un 'nuevo mundo' integrándolo en las maneras de entender las cosas del viejo- hasta el punto de convertir a los conquistados en los máximos defensores de la cultura dominante-; para el logro de ese fin recurrieron a todas las posibilidades, incluido el uso extremo de la fuerza, pero también en gran medida la manipulación, la tergiversación y la trampa. Esta idea se resume en la existencia de dos formas de racionalidad diferente entre las que se da una relación de poder: Cortés es capaz de entender al otro que tiene por inferior, Moctezuma, lo que desde luego no implica un mayor poder cultural (Hernández 2005).

Dos siglos más tarde, el modo que encontraron los colonizadores de gestionar la articulación entre la producción de conocimiento, la economía y el gobierno en las coordenadas históricas puntuales en que esto ocurría (a partir del siglo XVIII), les reportó tales dividendos que los llevó a afianzarse como la Norma. Y a través de esta disposición, inferiorizar, primitivizar, tercermundializar a los pueblos colonizados, los sudesteasiáticos, los indígenas, los magrebíes, los maoríes, los negros africanos, los malgaches, los indios, etc., etc. La inferiorización, diría Fanon, que el colonizador hace del colonizado y por la que correlativamente afianza su superioridad. Para este autor, de acuerdo con Grosfoguel, hablar significa usar un lenguaje que es equivalente a asumir una cultura y el peso de una civilización:

> Todo pueblo racialmente colonizado, es decir, todo pueblo a quien en su alma se ha sembrado un complejo de inferioridad por medio de la muerte y el sepultamiento de su cultura local originaria, se encuentra cara a cara con el lenguaje imperial de la nación civilizadora colonial. El colonizado es elevado sobre el estatus de la jungla en proporción directa a su adopción de los estándares culturales del país colonizador. Un negro [...] se hace más blanco en la medida en que renuncia a su jungla, a su negritud, a su lengua no europea, a su epistemología no occidental (Grosfoguel, 2009:270).

Una idea similar que Eduardo Galeano resume en el siguiente aforismo:

> "Los nadies: .. que no hablan idiomas, sino dialectos,
>
> que no profesan religiones sino supersticiones,
>
> que no hacen arte, sino artesanía,
>
> que no practican cultura sino folklore...."
>
> (Eduardo Galeano, 2001:52)

Decimos que la consolidación de la hegemonía del Norte mediante el recurso a erigirse en la Norma ("la Civilización", "la Cultura"), puede pensarse con la concurrencia y articulación de tres campos de prácticas sociales: 1) modos de dominación, 2) modos de hacer, y 3) modos de saber. De manera que la 'circunstancia moderna' se configuraría en el trenzado de ciertos modos de dominación, por la vía del despojo, la amenaza y el sometimiento y la violencia (sobre los débiles, y los disidentes); con unos modos de saber, por la vía de la entronización de un dispositivo único, productor de verdad (la ciencia), habilitador de la especialidad y la tecnología, y productor de legitimidad para generar progreso (capitalista); y con unos modos de hacer (producir bienes, servicios) por la vía del expolio, la acumulación, el engaño, el control, la disciplina y la explotación. Y de esa peculiar composición sinérgica de Gobierno, Ciencia y Mercado se produce, en palabras del Subcomandante Insurgente Marcos: el "crimen mundial llamado capitalismo" (2007:5).

El modelo científico occidental

El subcomandante Marcos ofrece una imagen didáctica respecto a la emergencia e irradiación de 'la ciencia' así como algunos de sus efectos. En el proceso de constituirse en el dispositivo autoritario de producción de verdades (Tomás Ibáñez 2001), el tipo de conocimiento del centro (la metrópoli) que colonizaba grandes extensiones del mundo, fue prescribiendo y regulando los procedimientos y disposiciones que perfilaron un rostro y enderezaron un camino para el advenimiento de 'la Ciencia'. Desde el centro geográfico, dice el Sub Marcos: "y de ahí se iban extendiendo hacia la periferia, como una piedra arrojada en el centro de un estanque" (2007:4). Las ondas así generadas van a estar definidas en su trayecto y llegada hasta la orilla, a menos que otra piedra conceptual violente la superficie y genere un nuevo epicentro emisor de ondas. De modo que la propia densidad de la producción teórica acaso sea la explicación de "por qué las ondas las más de las veces, no alcanzan a llegar a la orilla, es decir, a la realidad" (idem 2007:5). Luego, en pos de mayor precisión y objetividad, se diseña y cultiva el dispositivo laboratorio que, oriundo de las ciencias naturales, sería emulado por algunas corrientes de las ciencias sociales. Voluntad de verdad y voluntad de poder, el agente y oficiante de los laboratorios, y del conocimiento científico en general, es 'el individuo'. Con su "pienso, luego existo", Descartes instauró un centro más: el yo individual; un yo que se reconocería en el nosotros, pero no, por cierto, en 'los otros', aquellos que distantes y fuera de la percepción de ese yo, sencillamente 'no existen'. Y para existir habrán de acatar las medidas y prescripciones que el conocimiento teórico del 'Yo'-centro les dicte: "si la realidad no se comporta como indica la teoría, peor para la realidad" (S.I. Marcos, 2007:4).

Hoy sabemos, gracias a la proyección de Gall-Peters[4], que incluso la representación geográfica del mundo a través de la proyección de Mercator que se generalizó como el mapamundi estándar a nivel internacional, podría esconder cierto eurocentrismo ya que representa a África y Sudamérica más pequeñas de lo que en realidad son, y sitúa a Europa en el centro del mapa, manipulando su exacta ubicación geográfica al desplazar la línea del ecuador.

Estas formas de construcción del conocimiento se encuentran condicionadas por el modelo económico capitalista que el Norte globalizó en el resto del mundo. La ciencia se entiende así desde unas coordenadas económicas, convirtiéndose en un producto más de la economía globalizada, a la par que una herramienta y vehículo muy útil para su difusión. La convergencia del modelo occidental de construcción del conocimiento con el modelo económico globalizado desde el Norte es, además, depredador y violento, tanto hacia las personas como hacia la naturaleza. En este sentido la humanidad, a través del "progreso científico" detenta actualmente tal poder sobre la vida que comienza a ser capaz de fabricarse a sí misma, modificando incluso la vida biológica, pues a través de la ingeniería genética y la biotecnología es capaz de fabricar seres humanos a la carta (Hernández 2005). La capacidad de intervención, alteración y transgresión nunca ha sido tan intensa como ahora: "en la

4 Proyección cartográfica propuesta en el siglo XIX que alcanza su mayor difusión en la segunda mitad del siglo XX y que representa una alternativa a la propuesta por Mercator en el siglo XVI..

era de la biotecnología no hay fronteras que no se puedan transgredir, no hay territorios inexpugnables" (Hernández 2005:35).

En resumen, este modelo de conocimiento occidental puede caracterizarse como jerarquizado (superioridad del conocimiento científico frente al resto, que tienden así a ser invisibilizados, silenciados y no pocas veces despreciados), sectorializado (a partir de la especialización y de las fronteras entre disciplinas), individualizante (con nombre de "autor", no colectivo), con pretensiones universalizantes (que aspira a imponerse de forma hegemónica), que cosifica a los sujetos sociales (al tratarlos como objetos de estudio).

Como plantea Luis Villoro:

> El cientificismo "forma parte de las ideologías de las sociedades altamente desarrolladas, destinadas a desacreditar el 'voluntarismo' y el 'utopismo' de los movimientos libertarios. El escepticismo frente a toda posibilidad de innovación y de cambio profundos se acomoda muy bien con el conformismo ante la situación existente y sus estructuras de dominación. No en balde los enfoques tecnocráticos y conservadores de la vida social suelen tratar de engalanarse con una postura cientificista" (1982:296).

Imposición desde el Norte de la economía de mercado

La actual hegemonía occidental no puede analizarse sin considerar el modelo económico capitalista, pues en muchas latitudes la vida se desarrolla en estado de excepción, es cuestión de pura supervivencia, y obviamente el sistema político y económico tiene mucho que ver con esa realidad distópica en la que estamos instaladas. De esta forma el capitalismo, en su modulación contemporánea denominada neoliberalismo, caracterizado por la idea del libre mercado, la dictadura del hiperconsumo y la globalización[5] muestra su perfil violento. Como dice Alba Rico: "durante los últimos sesenta años los occidentales hemos podido exportar la violencia al resto del mundo, junto con nuestras chucherías y nuestros valores, manteniendo un orden casi exquisito, e incluso algunas libertades, en el interior de nuestros mercados-fortaleza" (2007:100).

No consideramos casual que tales circunstancias se gesten precisamente en el seno de un sistema económico que no garantiza condiciones igualitarias con carácter universal para el conjunto de la población, pues el bienestar de unas personas descansa en las carencias del resto, lo que necesariamente traerá implícito un coste de desigualdad, violencia, competitividad social y depredación ambiental. Parece lógico pensar que un sistema basado en la competitividad de personas y naciones tiene como resultado inevitable la violencia. Para Simmel, el psicólogo social alemán de fines del XIX y principios del XX, el conflicto es

5 De acuerdo con Santiago Alba, la versión económica de la globalización "se identificaría con la desregularización e hipertrofia del capital financiero y la privatización del sector público" (2007:31).

un modo de la interacción social causado por lo que llamaba *factores disociativos*: el odio, la envidia, la necesidad y el deseo destacaba el autor. Ponemos de relieve aquí, que tales factores de disociación no sólo son comunes y corrientes en los escenarios del capitalismo de consumo y en las relaciones que ahí se promueven, sino que forman parte de su principio activo y de su fuerza de propulsión. En el mercado capitalista, presencial o virtualmente, la competencia, por no decir la lucha y el antagonismo, son en realidad permanentes, entre productores, vendedores, servidores y en suma, consumidores.

De acuerdo a Joseph Stiglitz, los altos índices de desigualdad y la pobreza en partes del mundo como Latinoamérica, Rusia o Indonesia, a partir de las políticas del FMI: "han sido una fuerza contribuyente de los altos y crecientes índices de violencia que se padecen ahí (…). La libertad de meter y sacar capitales de un país a voluntad es una libertad que ejercen algunos, con un coste enorme para los demás" (Stiglitz, 2006:12 y 18).

Karl Polanyi creía en 1950 que un mercado autorregulado "no podría existir durante largo tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; habría destruido físicamente al hombre y transformado su ambiente en un desierto" (2006:49). En su opinión una economía de mercado autorregulado requiere que los seres humanos y el ambiente natural se conviertan en simples mercancías, lo que asegura la destrucción tanto de la sociedad como del ambiente.

Pensamos con Santiago Alba Rico, que el capitalismo constituye una amenaza para la humanidad:

> El capitalismo no es, como pretenden sus economistas, un régimen de intercambio generalizado sino un sistema de destrucción generalizada; consiste en una guerra ininterrumpida al mismo tiempo contra los hombres y contra las cosas. A la guerra contra los hombres la llaman trabajo, a la guerra contra las cosas la llaman mercado (2007:111-112).

Y coincidimos con el Subcomandante Insurtente Marcos, que estamos ya padeciendo con la guerra de conquista del "neoliberalismo", una Cuarta Guerra Mundial; ahora el enemigo a vencer es la humanidad:

> La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas (1999).

Una guerra que puede ser vista como puesta al día de la colonización, si atendemos algunos

puntos como: 1) A partir de los atentados del 11-S en 2001 el miedo se ha tornado en un recurso muy apreciado por varios de los gobiernos del mundo tecnológicamente más desarrollado, con USA a la cabeza. Pero no sólo para los gobiernos sino para el complejo capitalista industrial-tecnológico, pues así el miedo inhibe, hace a la población retraerse, encerrarse, a la par que el gobierno se legitima como entidad otorgadora de seguridad y cuidados a la ciudadanía, ganando amplios márgenes de control y vigilancia sobre esa misma ciudadanía (recuérdese la '*patriotact*' aprobada por el Congreso de Estados Unidos en 2001); 2) El enemigo es ambiguo, incierto, lo cual facilita persecuciones, señalamientos y acosos diversos; 3) Es tal el nivel de riesgo y peligro que florece y se diversifica, que ello catapulta las ventas de la 'industria' de la seguridad: desde academias de clases de defensa personal, pasando por tiendas de dispositivos como gases de bolsillo, pistolas eléctricas, miniradiotransmisores, minicámaras etc. Hasta empresas de seguridad y vigilancia, de blindaje de domicilios y autos, empresas de circuito cerrado, venta de armas, servicio de escoltas, etc. Nuevos mecanismos y artefactos para reducir a las poblaciones a espacios y prácticas previsibles, lo que facilita mantener la bajo control y vigilancia y además que pague por ello.

Concomitantemente se entablan guerras "preventivas", guerras contra el narcotráfico proliferan los feminicidios, ecocidios, y otras expresiones de violencia que sólo pueden explicarse en clave económica, pues como dice Sayak Valencia hoy asistimos a "formas ultraviolentas para hacerse de capital", invirtiendo el proceso de acumulación de mercancías por el de destrucción del cuerpo "ya que la muerte se ha convertido en el negocio más rentable" (2010:16). Lo anterior le permite afirmar a la autora que la violencia y su espectacularización constituyen ya una *episteme*, una categoría interpretativa que incluye tanto su ejercicio físico como su relación con lo mediático y lo simbólico (2010:26-27). Para Valencia esto ha dado lugar a lo que denomina *capitalismo gore* y *necropolítica*, en referencia a la violencia extrema y tajante y los usos predatorios de los cuerpos.

La violencia no sólo es una herramienta efectivísima de la economía mundial, sino que incluso la economía es en sí misma "una forma de violencia" (2010:58), pues en el sistema capitalista actual no sólo se ha popularizado el uso de la violencia, sino también su consumo. Como afirma la filósofa mexicana: "asistimos a una violencia depredadora que tiene como objetivo el enriquecimiento económico" (2010:171).

Es un hecho que estas políticas neoliberales azotan con más virulencia a los países tercermundializados, al sur político, pues de acuerdo con Valencia desafortunadamente muchas de las estrategias que tienen los países denominados del "Tercer Mundo" para acercarse al (autodenominado) "Primer Mundo" son "formas ultraviolentas para hacerse de capital". He aquí una instantánea trágica de la colonización: las sociedades de dominados, resultado de aquella depredación inicial, de aquella 'acumulación originaria', olvidando o ignorando que fueron el despojo y el expolio y la homologación a una única norma lo que desfiguró la imagen de su ayer, ahora lo repiten.: cien mil muertes relacionadas con actividades del crimen organizado y la guerra que el Estado desorganizado dijo entablar

contra el narcotráfico en el pasado sexenio en México.

En palabras de Silvia Federici:

> Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época (Federici, 2013:24).

Alternativas y resistencias, *otras* epistemologías desde los márgenes

No planteamos que el andar y construir de las/los zapatistas sea 'el modelo' a seguir, pues como han repetido en varias ocasiones: "no venimos a tirar línea, tampoco a que alguien nos la tire". Pero encontramos en ese caminar congruencia entre las palabras y los actos, un ejemplo particular y concreto de resistencia subversiva, de dignidad insurrecta.

Los individuos, los grupos y familias, las comunidades y pueblos que constituyen las bases de apoyo del EZLN[6] están formados por indígenas de diferentes grupos herederos de los pueblos mayas en el sureño estado de Chiapas en México. Marginados y explotados por el conquistador que llegó a ocupar el centro de la escena en el destino de esas tierras, de ese país que es México.Cuando la metrópoli reconoce que esos otros pueblos y otras gentes tienen sus modos, sus instituciones y prácticas sociales, su cultura, ésta va a ser anamorfizada por la mirada de Occidente, por la mirada del colonizador.

Pero lo que queremos proponer es una imagen en la que ambas localizaciones, centro y periferia, producen márgenes. Habría los márgenes del centro y los márgenes de la periferia. El EZLN ha buscado establecer y conjugar la acción transversal de los distintos márgenes, articular los márgenes. Este proceso que han seguido los/las indígenas del sureste mexicano articulados en su resistencia con el EZLN para construir sus autonomías, nos muestra los flancos de contestación a la Normatividad impuesta por el colonialismo del Norte hegemónico.

Contestación como resistencia subversiva a la dominación, mediante una reformulación de lo político que los lleva a practicar el "mandar obedeciendo" a sus pueblos y comunidades, a través de la consulta y la asamblea, como un ejemplo de re-significación de la política, o tal vez de la construcción de 'otra' política[7]. Desde 2003 se crean las Juntas de Buen Gobierno,

6 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, organización política mexicana creada en 1983 y que se dio a conocer con el levantamiento armado del 1 de enero de 1994 en el que declararon la guerra al ejército federal y al gobierno del gobierno mexicano.

7 Estudiando diversos textos del Subcomandante Marcos de 2002 y principios de 2003, Oscar García Agustín (2007) argumenta que las metáforas en el despliegue discursivo intentan deshacer una lógica comúnmente asumida y promover otros modos de comprender la acción y la realidad político social. Y llega a plantear que el proceso de autonomía zapatista consiste, por un lado, en la declaración y aplicación de los derechos indígenas y, por otro, en la creación de un sentido alternativo, para

órganos colectivos de gestión y servicio ("servir y no servirse") para las poblaciones de los territorios agrupados en un número determinado de Marez (Municipios autónomos en rebeldía zapatistas).

Contestación al saber prescriptivo/normativo y autoritario de la ciencia, de una ciencia encerrada en sus laboratorios, desde donde mejor preservarse de ser contagiada por la intemperie realidad, desde donde mejor imponer y asignar a los objetos sus dimensiones y sus características, y desde donde buscar conocer las leyes o principios que rigen los fenómenos naturales y los humanos para mejor aprovechar sus efectos, recursos, capacidades. La/los zapatistas contestan con una propedéutica del "caminar preguntando", así potencian la reflexividad como diálogo, pues es un preguntar/se, preguntar a los/las otros/as, propiciar y entablar el diálogo, pero al tiempo preguntarse por sí mismos/as. Mediante el caminar preguntando buscan levantar un saber que sea útil para entenderse en las diferencias, asociarse en las búsquedas y fortalecerse en los propósitos comunes.

Contestación a los haceres depredadores, acaparadores y explotadores, típicos de la producción capitalista, mediante un aprovechamiento organizado de los bienes comunes, y una gradual colectivización de recursos y medios de producción, sin que eso signifique abolición o veto a la posesión privada (familiar) de recursos y medios de producción. A través del trabajo en cooperativas, y de trabajos colectivos con los recursos y bienes comunes (tierra: montes, selvas, bosques; agua, fauna) y con ideas como "servir y no servirnos", y "para todos todo". Dice don Durito, escarabajo caballero andante de la selva lacandona, que la de los zapatistas es una mirada que, donde hay manzanas, ve semillas para sembrar. La de los zapatistas pensamos es una práctica de resistencia subversiva a la Norma, reformulando órdenes con el cultivo de otro mundo, uno en el que quepan muchos mundos.

Como nos muestran Andrés Aubry y Mariana Mora (2011), desde el sureste de las montañas mexicanas se registra una toma de la palabra, una agencia y resistencia por los sujetos que desde la mirada de la Norma aparecerían subalternos y minorizados. En cambio devienen coautores de los procesos científicos, mostrándonos, a través de una alternativa digna y rebelde, que "otra forma de hacer conocimiento es posible", un conocimiento donde quepan muchos conocimientos. A decir de Aubry, las ciencias sociales, ensimismadas en sus supuestos conocimientos especializados, han ignorado el gran saber colectivo de la comunidad estudiada, aún si no está escolarizada, y han sido incapaces de "desaprender lo aprendido" ante las revelaciones de sus interlocutores de campo, lo que se ha traducido en un modo de hacer ciencia sin capacidad para inspirar una práctica social transformadora (2011:59-61). Una ciencia que aspire a tener impacto social debe buscar dar respuesta a "preguntas endógenas", surgidas de la propia comunidad, porque coincidimos con Aubry en que "investigar un problema es resolverlo", en el entendido de que tanto el problema como su solución son colectivos, por lo que se hace necesario devolver a las comunidades estudiadas el producto final. Y ello desde un compromiso firme con la transdiciplinariedad,

lo cual el recurso a la metáfora juega un importante papel.

en un claro desafío a la separación-especialización, con tendencia al monopolio, heredada de la Ilustración y tan del gusto de los "ingenieros sociales positivistas" (2011:70). De acuerdo con el autor citado: "no se puede aislar la ciencia social de la práctica social, ni la investigación del compromiso (…) esta separación artificial ha sido la forma intelectual del colonialismo y del neocolonialismo" (2011:75). En esta línea a favor de la "democratización del conocimiento", Mariana Mora describe un ejemplo de investigación participativa con las comunidades zapatistas, en la que éstas, dotadas de agencia, deciden, en colaboración con la investigadora y a partir de una reflexión compartida, el objetivo, los tiempos y las formas de la investigación. En este sentido las bases zapatistas le hicieron saber que la investigación sería bienvenida: "siempre y cuando esté al servicio del pueblo y deje beneficios a las comunidades (…) es decir, que forme parte de un proyecto subalterno, contrahegemónico, que sirva para revertir la producción de conocimientos y prácticas que mantienen a los pueblos indígenas en posición de subordinación" (Mora, 2011:81).

De esta forma las/los actoras/es sociales se apropian de la investigación, lo que permite hablar de una auténtica co-autoría, que ayuda a la deconstrucción de las representaciones hegemónicas sobre los pueblos indígenas, algo muy diferente a la recolonización del conocimiento y relaciones de poder desiguales y jerárquicas que a menudo reproducen las investigaciones al uso (2011:98). Esta idea queda resumida en la siguiente frase que reproduce Mariana Mora en boca de Mauricio, un indígena: "si se va a hablar de este municipio autónomo entonces nosotros tenemos que estar en el centro. Los del gobierno y mucha gente que escribe sobre nosotros nos cambia de lugar. Nos ponen a un ladito", como incapaces de incidir en la construcción de su propia historia (2011:103). Los/las zapatistas se rebelan y se mueven del lugar en el que una mirada estereotipada y paternalista quiere fijarlos en su papel de víctimas; con su movilización propician nuevas gramáticas de descolonización y antipatriarcales.

Consideramos que la forma en que se está construyendo conocimiento en los municipios autónomas zapatistas representa una forma de llevar a la práctica lo que Donna Haraway (1995) denominó el circuito universal de conexiones en la multiplicidad radical de los conocimientos locales.

Estas otras epistemologías se caracterizan por entender la construcción de conocimiento como un proceso transformador, que respeta y valora la otredad, incluida la perspectiva de género, apostando por la diversidad, que es holístico y no sectorial, que es horizontal y no jerárquico, que defiende el diálogo de saberes, la cooperación y el apoyo mutuo, que no es individualista porque defiende la construcción en colectivo, que incorpora la mirada local, considerando el contexto y la historicidad, que defiende la dignidad, el respeto, la escucha, la paciencia, el reconocimiento de los predecesores, el desdisciplinamiento, etc.

Como dicen las/los compas zapatistas, se trata de: representar, no suplantar; convencer, no vencer; obedecer, no mandar; bajar, no subir; construir, no destruir; proponer, no imponer;

servir, no servirse.

Bibliografía

Alba Rico, Santiago (2007), *Capitalismo y Nihilismo. Dialéctica del Hambre y la Mirada.* Madrid: Akal.

Aubry, Andrés (2011), Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En Bruno Baronnet, Mariana Mora y Richard Stahler (coord.)*Luchas muy otras.* México D.F., UAM-CIESAS-UACh.

Federici, Silvia (2013), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid, Traficantes de Sueños.

Galeano, Eduardo (2001), *El libro de los abrazos*. México D.F., Siglo XXI.

García, A. Oscar (2007), La metáfora: el espacio de la autonomía zapatista. *Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica.* Consultada el 22. 10. 2011, en http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=1787

Grosfoguel, Ramón (2009), "Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización delas ciencias sociales." in Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid: Akal. [Éditions du Seuil, 1952].

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.

Hernández Reynés, Jesús (2005). "El poder sobre la vida". Formas biopolíticas de la racionalidad. En Javier Ugarte Pérez (comp.) *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona, Anthropos.

Huizinga, Johan (1996), *El concepto dela historia.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Ibáñez, Tomás (2001), *Municiones para disidentes. Realidad-Verdad-Política*. Barcelona, Gedisa.

Mora, Mariana Mora (2011). "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales.", *in* Bruno Baronnet, Mariana Mora; Richard Stahler (org.)*Luchas muy otras.* México D.F., UAM-CIESAS-UACh, 59-78.

Polanyi, Karl (2006), *La Gran Transformación. Los Orígenes Políticos y Económicos de Nuestro Tiempo*. México D.F., FCE.

Stiglitz, Joseph (2006), "Prólogo a La Gran Transformación", in Karl Polanyi *La gran transformación.* México DF: Fondo de Cultura Económica. [ed. En inglés 1957], 9-19.

Subcomandante Insurgente Marcos (1999), *Chiapas, la guerra.* Consultado a 10. 04.2014, em

http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm

Subcomandante Insurgente Marcos (2007), I. Arriba, pensar el blanco. La geografía y el calendario de la teoría. En *Ni el Centro ni la Periferia.* (Ponencias presentadas en el Primer coloquio INTERNACIONAL In Memoriam Andrés Aubry. Universidad de la Tierra, Chiapas. México.

Valencia, Sayak (2010), *Capitalismo Gore.* Barcelona: Melusina.

Villoro, Luis (1982), *Creer, saber, conocer*. México DF: Siglo XXI.

Política de Cotas no Sistema Educacional Brasileiro: uma Perspectiva Intercultural das Diferentes Vivências que Acompanham Estes 'Novos' Alunos

Rafael Friedrich[1].
Valdo Hermes de Lima Barcelos[2]

Resumo

O Brasil é um país caracterizada pela diversidade social, de raça e gênero, realidade que infelizmente é acompanhada pela desigualdade de oportunidades, uma vez que, historicamente, alguns grupos foram privilegiados com melhores oportunidades, enquanto outros, foram marginalizados e subjugados. Diante desse contexto, foram criadas pelo Governo uma série de Ações Afirmativas visando a concretização da igualdade de oportunidades e à neutralização dos efeitos da discriminação, que se materializam, por exemplo, através da reserva de vagas pelas instituições públicas de educação superior em seus concursos de seleção de alunos. Ocorre que, a contrariedade de opiniões sobre o tema, acaba por desencadear novas situações de discriminação no contexto das relações pedagógicas, sendo vital da compreensão destas políticas por parte dos professores a fim de promover a sua resolução dialógica.

Palavras-chave: Diversidade. Ações Afirmativas. Educação. Igualdade. Intercultura.

Abstract

Brazil is a country characterized by social diversity, race and gender, that reality is unfortunately accompanied by unequal opportunities, since, historically, some groups were privileged with better opportunities, while others were marginalized and subjugated. In this context, were created by a series of Government Affirmative Action aimed at achieving equal opportunities and neutralizing the effects of discrimination, which materialize, for example, by reserving seats for public institutions of higher education in their contests selection of students. That occurs, the annoyance of opinions on the topic, eventually trigger new situations of discrimination in the context of pedagogical relationships, and vital understanding of these policies by teachers to promote its dialogic resolution.

Keywords: Diversity. Affirmative Action. Education. Equality. Intercropping.

---

1 Possui graduação em Direito pela Faculdade Metodista de Santa Maria (2010), onde pesquisou em seu Trabalho de Conclusão de Curso os contratos virtuais entabulados dentro do comércio eletrônico. Cursa Mestrado em Educação na Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, onde pesquisa e estuda a formação de professores frente as políticas afirmativas de cotas raciais no sistema educacional brasileiro sob a ótica da interculturalidade. Ministra aulas na condição de professor horista em cursos preparatório para concursos públicos. Atualmente é Advogado-proprietário do Escritório RF Advocacia e Consultoria Jurídica. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Civil e Processo Civil, Direito do Consumidor, Direito de Família e Sucessões, Direito Administrativo e Direito Previdenciário. É membro do Grupo de Pesquisa KITANDA (CNPq): Educação e Intercultura, coordenado pelo Prof. Dr. Valdo Hermes de Lima Barcelos.

2 Prof. univ. desde 1991. Pós-Doutorado em Antropofagia Cultural Brasileira (2009) Dr. educação (UFSC, 2001), Mestre Educação (UFSM, 1996). Pesq. Produtividade-1-CNPq. Prof. Associado-CE-PPGE-UFSM- Consultor do Programa Iberoamericano de Ciência e Tecnologia para el Desarrollo (CYTED-OEA, CEPAL, BID-UNESCO-Educação e Intercultura);Consultor do INPA, MMA, MEC, CNPq, CAPES; Avaliador/Parecerista INEP-RBEP;Assessoria Form. de Prof. em EA e EJA; Consultor Ad Hoc de revistas nacionais e estrangeiras; GT de E. A. da ANPEd. Escritor, gêneros: Crônica, Ensaio, Poesia e Conto. Líder Grupo Pesq-CNPq- KITANDA: Educação e Intercultura-UFSM.

Introdução

O Brasil possui extensa área territorial, administrativamente dividida em estados e regiões, cada um com peculiaridades e cultura distintas, na maioria das vezes resultante das formas de colonização[3] e migração que se estabeleceram historicamente naquele espaço. Logo, determinada região do país tem matizes predominantemente negras, enquanto outra está caracterizada pela população indígena, e outra por descendentes de europeus, etc.

Nesse ínterim, a construção da história do Brasil posterior aos anos de 1.500 d.C., marco inicial da colonização portuguesa, evidencia um relação social fortemente marcada pelas relações de poder, inicialmente com o regime de escravidão do negro e do índio, posteriormente pela desigualdade social propagada ao longo dos anos. A sociedade brasileira foi constituída por grupos verticalmente diferentes, tanto em condições econômicas quanto culturais, sendo que, ao longo da histórica, os grupos que se encontravam no poder impuseram a sua cultura, hábitos e conhecimentos como única verdade em detrimento dos demais.

Assim sendo, tem-se que alguns grupos foram historicamente privilegiados com melhores condições de estudo, saúde, melhores oportunidades de trabalho, etc., não apenas objetivamente, não apenas no que se refere ao espaço de estudo e trabalho, ou ainda na classificação dos professores como melhores ou piores; mas também, subjetivamente quando consideramos que o aluno da periferia, e/ou integrante dos grupos subjugados, muitas vezes é vitimado pela fome enquanto estuda, precisa caminhar durante horas para chegar na escola, e quando lá chega, se depara com uma escola que trabalha uma realidade diversa daquela vivida por ele.

É incontroverso que este aluno não possui a condição de igualdade quando comparado com aquele; não bastasse isso, até menos de 10 anos atrás, se persistisse no estudo, objetivando ingressar em curso superior, o aluno da periferia teria poucas chances de ser vitorioso nos cursos mais concorridos.

Nesse contexto, tornou-se necessária a adoção de políticas públicas capazes de diminuir os efeitos da desigualdade notadamente existente entre os diversos grupos da sociedade que compõem a extensa população brasileira. As Ações Afirmativas[4], surgem nesse anseio e almejam à concretização da igualdade de oportunidades e à neutralização dos efeitos da discriminação racial, de gênero, de idade, de compleição física, etc..

Tais Ações foram pensadas tendo como pano de fundo o tratamento igual entre iguais e, desigual entre desiguais, e encontram significação como política de compensação e reparação

3 A colonização traz consigo a crueldade da imposição de uma cultura sobre a outra, a decisão do mais forte, imposta sobre a vontade do mais fraco. Trata-se de verdadeiro epistemicídio onde muito se perde do conhecimento próprio do povo colonizado em razão da imposição do pensamento e hábitos do colonizador. É importante informar que a expressão *epistemicídio* aqui utilizada, se inspira no livro: *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* , do Professor Dr. Boaventura de Sousa Santos.

4 São diversas as ações afirmativas instituídas por e lei e efetivamente adotadas, podendo ser citados como exemplo, o programa PROUNI, através do qual o governo federal custeia o estudo de alunos de baixa-renda em cursos superiores de Universidades Particulares; ou Sistema de Cotas, nesta pesquisa restrito as cotas raciais, entre outras.

à grupos sociais historicamente marginalizados, por meio da valorização social, econômica, política e cultural dos mesmos, teoricamente, durante um período limitado de tempo.

Assim, as instituições públicas de educação superior, em sua maioria, passaram a adotar as indigitadas Ações Afirmativas como critério de seleção de alunos, o que ocorre através da reserva de vagas para os candidatos que se enquadram nos objetivos da mencionada política. Contudo, embora a inclusão através das denominadas Ações Afirmativas tenha sido implementada em grande parte do território nacional, é fato que tais medidas não são suficientes para, sozinhas, eliminar os reflexos do preconceito das instituições de ensino, pois a contrariedade de opiniões sobre o tema acaba por desencadear novas situações de discriminação.

Os alunos que chegam às universidades pelo sistema de cotas, na grande maioria das vezes, são alunos com experiências diferentes daquelas vivenciadas pelos alunos que lá se encontravam. O reconhecimento das diferenças desses novos alunos não importa em discriminação, pelo contrário, a utilização dos seus conhecimentos, próprios da sua cultura, servirá como ferramenta de inclusão. Neste cenário, torna-se vital a figura do professor e a sua compreensão da importância da política de cotas raciais no sistema educacional brasileiro, a fim de melhor dirimir os mencionados conflitos, diminuindo as tensões através da resolução dialógica dos conflitos étnico/raciais no contexto das relações pedagógicas.

A legitimidade da adoção de Ações Afirmativas que visam a inclusão de grupos historicamente marginalizados se trata de assunto superado[5], uma vez que existem justificativas jurídico-sociológicas educacionais suficientemente claras e sólidas para sustentar a sua implantação. Não se questiona mais que o princípio da igualdade, para efetivar seu objeto, precisa primeiro, reconhecer e sopesar as diferenças que constituem os sujeitos.

Se faz necessário, portanto, o reconhecimento da existência de outras situações de preconceito e desigualdade que surgem a partir dessas novas relações e do ingresso desses novos alunos nos cursos superiores, sendo o diálogo intercultural uma ferramenta para tanto, uma vez que a intercultura reconhece e compreende como positivas as diferenças e permite o convívio construtivo dessas relações.

Nesse contexto, pretendo, através desta pesquisa, construir subsídios epistemológicos para que seja repensada a formação de professores a partir de uma perspectiva intercultural, que reconheça a diferença desses novos alunos que chegam às universidades através do sistema de cotas, e o quão positiva será a experiência de integração das suas vivências e fatores culturais com o conteúdo trabalhado.

Para a realização dos estudos, adotei a pesquisa qualitativa como metodologia, e também, como um processo de execução da própria metodologia, sendo método, o caminho a ser percorrido para atingir os objetivos propostos. A partir deste método, deve-se delinear a

5 Friso que não me refiro aqui ao sistema de cotas raciais ou sociais, tema que acredito ainda precisar de novos debates e construções; me refiro apenas ao sistema de cotas de forma genérica.

pesquisa, classificando-a quanto à natureza, a forma de abordagem do problema, aos objetivos, aos procedimentos técnicos.

Ainda, elegi como perguntas norteadoras da pesquisa:

(a) Compreender as origens históricas das políticas afirmativas que originaram o sistema de cotas no sistema educacional brasileiro;

(b) Identificar os fundamentos jurídicos que justificam as políticas afirmativas nas Universidades;

(c) Contribuir com proposições teóricas e epistemológicas que mobilizem a formação de professores no sentido de adotar o diálogo intercultural como ferramenta positiva para a diminuição das tensões e para a resolução dialógica dos conflitos étnico/raciais no contexto das relações pedagógicas.

Origem e Conceito das Políticas Afirmativas

Em todo mundo, em algum momento temporal, grupos específicos tiveram maior dificuldade de mobilidade social e oportunidades educacionais/trabalho em consequência de processos históricos depreciativos a que estavam vinculados, que lhes vitimou com preconceito e discriminações nas suas interações com os demais grupos da sociedade.

Nesse viés, reconhecendo-se a discriminação de certos grupos como um fator social histórico relacionado à condição humana, tal constatação acarreta na busca pelo Estado de mecanismos que contribuam para a efetivação da igualdade de condições, o que se dá através de ações que objetivem o fim dos preconceitos, discriminações e desigualdades.

Pode-se dizer que é fator comum nas sociedades[6] a sobreposição da vontade de alguns grupos sobre outros, geralmente relacionados a fatores étnicos e de aparência, sendo função do Estado encontrar formas de minimização dos fatores que desigualam esses grupos para o fim de que eles possam formar-se e construir-se em condições de igualdade, o que pode ocorrer através da adoção de Ações Afirmativas. Para Daniel Sarmento[7], Ações Afirmativas podem ser conceituadas como:

> [...] medidas públicas ou privadas, de caráter coercitivo ou não que visam a promover a igualdade substancial, através da discriminação positiva de pessoas integrantes de grupos que estejam em situação desfavorável, e que sejam vítimas de discriminação e estigma social. Elas podem ter focos muito diversificados, como as mulheres, os portadores de deficiência, os

6 Denominação genérica aqui utilizada para designar Estados em momento históricos diversos.
7 Sarmento, Daniel. Livre e Iguais: Estudos de Direito Constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2006, 154.

> indígenas ou os afrodescendentes, e incidir nos campos mais variados, como educação superior, acesso a empregos privados ou cargos públicos, reforço à representação política ou preferências na celebração de contratos. (Sarmento, 2006:154)

Nesse ínterim, embora a discussão seja atual, o tema não é recente, uma vez que nos idos de 1960 a Suprema Corte dos Estados Unidos externou posição sobre o real significado do Princípio da Igualdade, deixando clara a interpretação de que a igualdade formal não garante a sua materialização. Consciente desta diferenciação e que, alguns grupos minoritários não tinham as mesmas condições de acesso à educação e ao trabalho, a Suprema Corte determinou que o poder público criasse e adotasse medidas para a promoção de igualdade de oportunidades. Trata-se, portanto, da aplicação de Ações Afirmativas como solução jurídica e política.

No caso, a determinação de adoção de políticas afirmativas pela Suprema Corte se dá em momento de forte clamor popular. A sociologia talvez traga melhores respostas, pois conecta fatos históricos com suas origens e consequências. Analisando-se o contexto histórico em que está inserida a imposição de tais medidas pela Suprema Corte Norte Americana, tem-se como pano de fundo o período da Segunda Guerra Mundial, quando muitos homens brancos abandonaram seus empregos para se juntar às forças armadas, momento em que muitos negros passaram a ocupar esses postos de trabalho substituindo os brancos. Com retorno dos homens brancos da Guerra, eclodiu o conflito racial e social, na disputa por emprego.

Nos anos de 1950 os Estados Unidos da América ainda era um país caracterizado por forte segregação racial, especialmente na área da educação que separava os brancos dos negros, ocorrendo, inclusive, a proibição de negros frequentarem algumas instituições que somente poderiam receber brancos.

Constitui-se como fato relevante, processo judicial[8] ajuizado por um grupo de estudantes negros norte americanos, pleiteando o acesso a determinadas instituições de ensino que eram destinadas exclusivamente a estudantes brancos. O pleito foi edificado sobre o Princípio da Igualdade e trouxe a tona um tema bastante controvertido, pois, na época, os Estados Unidos adotava uma política denominada '*separados mas iguais*', onde negros e brancos eram considerados iguais, porém, deveriam ser separados.

Foi nesse enredo que a Suprema Corte dos Estados Unidos, consciente da necessidade de adoção de medidas que enfrentassem as consequências do racismo e da segregação racial, impôs ao governo, a adoção de Ações Afirmativas.[9] Como reflexo, em março de 1961, o então Presidente Norte Americano, *John Kennedy*, através da Ordem Executiva nº 10.925 criou a

8 Menezes, Paulo Lucena de. A ação afirmativa (Affirmative action) no direito norte-americano. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2001. p. 77-80.

9 Cruz, Álvaro Ricardo de Souza. O direito à diferença: as ações afirmativas como mecanismo de inclusão social de mulheres, negros, homossexuais e portadores de deficiência. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005. p. 157.

Comissão para a Igualdade de Oportunidades de Emprego[10]; em 1963. Ainda, foi expedida a Ordem Executiva nº 11.246[11] que determinava em seu texto a implementação de Ações Afirmativas que assegurassem a igualdade de oportunidades para as minorias étnicas e raciais.

No Brasil, de forma bastante tardia, a Constituição Federal de 1988, considerada "Constituição Cidadã", priorizou a defesa dos direitos individuais dos brasileiros, com especial destaque, à superação das desigualdades sociais e regionais, através de um processo democrático refletido na justiça social. Nessa perspectiva, as pessoas, enquanto sujeitos de direito com particularidades que as diferenciam entre si, necessitam que as violações aos seus direitos sejam tratadas e atendidas de forma diferenciada: o direito à igualdade passa a exigir o reconhecimento do direito à diferença.

Se constatarmos que a busca pela igualdade estava se confundido com a equivocada homogeneização dos cidadãos, e que, o pensamento competitivo não permite o sincero interesse das camadas mais favorecidas da população na promoção da igualdade material, é vital que o Estado venha a repensar suas políticas, agindo positivamente, através de políticas diferenciadoras.

O combate à discriminação é medida fundamental para que se garanta o pleno exercício dos direitos civis (liberais) e políticos, como também dos direitos sociais, econômicos e culturais, o que pode ocorrer através da utilização de políticas compensatórias que acelerem a igualdade, ou seja, estratégias capazes de estimular a inserção e inclusão de grupos socialmente vulneráveis. Algumas pesquisas indicam que no de 1997 apenas 2,2% de pardos e 1,8% de negros com idade entre 18 e 24 anos cursavam ou tinham concluído algum curso de nível superior no Brasil[12].

Observa-se assim, que embora a legislação vigente no país, especialmente a Constituição Federal de 1988, reconhecesse a igualdade entre todos os brasileiros, independentemente de sua cor, raça, origem, etc., ainda assim, não existia efetivamente a situação de igualdade, uma vez que alguns grupos estavam 'impedidos' de estudar nas universidades brasileiras.

Nesse sentido, no ano de 2002, aos 13 dias do mês de novembro, foi promulgada a Lei n.º 10.558/2002 que criou o denominado "*Programa Diversidade na Universidade*", no âmbito do Ministério da Educação, visando implementar e avaliar estratégias para que ocorra o efetivo acesso ao ensino superior por pessoas pertencentes a grupos socialmente desfavorecidos, "*especialmente dos afrodescendentes e dos indígenas brasileiros*"[13].

Antes disso, preteritamente, já havia sido aprovado no estado do Rio de Janeiro a lei

10 A Comissão para a Igualdade de Oportunidades de Emprego determinou a adoção de Ação Afirmativa para assegurar que a contratação de empregados fosse livre de preconceitos raciais nos projetos financiados com fundos federais.

11 Em 24 de setembro de 1965.

12 Disponível em: http://revistaforum.com.br/digital/138/sistema-de-cotas-completa-dez-anos-nas-universidades--brasileiras/ Acesso em: 15/09/2014.

13 Artigo 1º da Lei n.º 10.558/2002.

estadual nº 3.524, de 28 de dezembro de 2000, que garantiu a reserva de 45% das vagas, nas universidades estaduais do Rio de Janeiro, para estudantes das redes públicas, municipal e estadual, de ensino. Ainda no Rio de Janeiro, temos a lei estadual nº 3.708, de 9 de novembro 2001, que institui o sistema de cotas para estudantes denominados negros ou pardos, com percentual de 20% das vagas das universidades estaduais do Rio de Janeiro.

Salienta-se que, desde o início, é bastante controvertido e debatida a legalidade da adoção do sistema de cotas como critério de reserva de vagas. No próprio Rio de Janeiro, onde se encontra a UERJ e UENF como pioneiras, houve o contraponto pela UFRJ, que no ano de 2004 anunciou publicamente que não adotaria o sistema de cotas.

Não bastasse a controvérsia sobre a legitimidade/legalidade/constitucionalidade do sistema de cotas, outro ponto, desde o início, foi e ainda é bastante controvertido, qual seja, o critério utilizado pelas universidades para classificar e identificar quais alunos estariam inseridos nos grupos atingidos pelo sistema de cotas.

Reside aí, grande dificuldade de significação do sistema de cotas e das Ações Afirmativas como um todo; estes mecanismos de inserção social e promoção da igualdade de oportunidades não está atrelado diretamente ao perfil fenotípico dos alunos, mas sim, à construção histórica familiar que estão ligados. As Ações Afirmativas buscam a reparação das consequências históricas de um preconceito que atingiu não apenas o aluno, mas também, e principalmente, toda a sua família, compreendidos seus ascendentes mais distantes.

Recentemente, através da lei 12.711/2012, foi estabelecida expressamente, no *caput* do artigo 1º, a reserva de vagas para o ingresso no ensino superior, na proporção de 50% do total de vagas, criando uma única política de ação afirmativa no Brasil, já que, até então, as instituições de ensino utilizavam diferentes modelos para garantir o acesso de grupos da população ao ensino superior.

Tais políticas de inserção e redução de desigualdades consideram que os fatores que impedem a ascensão social de determinados grupos estão imbricados numa complexa rede de motivações, explícita ou implicitamente, preconceituosas, alimentadas por um conceito uniforme, homogeinizador, que não diferencia as pessoas.

Intercultura, Sistema de Cotas e Formação de Professores

> ...temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades. (Boaventura de Sousa Santos: 2003:56)

Infelizmente, a prática social preponderante revela que algumas identidades culturais se sobrepõem a outras; não se trata de exclusividade do Brasil, ou de países do Sul, mas sim, de uma conduta natural e característica do próprio conceito de sociedade. Rousseau considerava que a vida em sociedade torna mais evidentes as diferenças e as habilidades de cada indivíduo. Há que se ressaltar também que isso não ocorre apenas na internalização de cada país, mas também nas relações internacionais país X país.

Como consequência dessa conduta predominante, muitos conhecimentos vão se perdendo ao longo dos anos, de geração em geração, ao passo que as culturas e práticas locais vão sendo substituídas pelo comportamento coletivo surgido nos grandes centros, e que, pouco a pouco, são incorporadas pela população. É necessário que essa lógica seja invertida e que os conhecimentos locais sejam levados aos grandes centros, que os hábitos das populações marginalizadas sejam considerados na política de cada país.

Por outro lado, os últimos séculos vêm sendo marcados pelo reconhecimento da diversidade cultural, especialmente após a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em dezembro de 1948, momento em que se passou a falar e pensar com maior intensidade na internacionalização dos Direitos Humanos. Essa nova perspectiva permitiu a realização do diálogo e do intercâmbio de riquezas culturais entre grupos diferentes.

A perspectiva intercultural tem como ponto de partida o reconhecimento da existência desses contextos culturais históricos e hierarquizados, intensamente marcados por situações de preconceito, desigualdade e discriminação em relação a grupos sociais considerados mais vulneráveis. A partir dessas constatações, a intercultura busca descolonizar essas relações e, sem negar a existência de conflito, propor dialogicamente a construção de novas formas de convivência pacífica.

A intercultura surge como contribuição à construção de um diálogo dinâmico entre diferentes culturas, sem que haja a sobreposição de uma sobre a outra, ou mesmo, a classificação de quem é melhor ou pior, se é que esse conceito possa existir. Não se trata também de mera curiosidade sobre diferentes culturas, mas sim, do reconhecimento e legitimação da diferença como algo positivo, permitindo, inclusive, a interpenetração cultural entre grupos distintos. Para Fleuri (2001:53)[14]

> A estratégia intercultural consiste antes de tudo em promover a relação entre as pessoas, enquanto membros de sociedade históricas, caracterizadas culturalmente de modo muito variado, nas quais são sujeitos ativos

A interculturalidade pode ser considerada, portanto, como uma forma de intervenção na sociedade que enfatiza a relação entre diferentes culturas, sem que haja a sobreposição de

14 Fleuri, Reinaldo Matias. **Desafios à educação intercultural no Brasil.** Educação, Sociedade e Culturas, nº16, 2001. pág. 53.

uma em relação à outra, mas sim, na construção de novas configurações e práticas culturais a partir do diálogo. A intercultura se traduz em um “estar com o outro” e “dialogar com o outro”, e “trocar com o outro”.

A questão intercultural, portanto, não se sustenta na negação da diferença e das relações sociais de submissão dela decorrentes, mas sim, no reconhecimento dessas configurações e enfrentamento dos conflitos daí resultantes, promovendo a negociação cultural através do diálogo.

Evidentemente, a intercultura não pode ser imposta aos sujeitos que irão interagir entre si, sendo necessário que haja uma prévia descolonização do pensamento opressor e discriminador, em prol de práticas efetivamente emancipatórias. Somente após essa desconstrução conceitual dos sujeitos envolvidos é que poderá ocorrer um diálogo interativo, respeitoso e propositivo.

Em razão dessas diferentes relações pessoais que vão sendo constituídas e alteradas, a sociedade se modifica constante e permanentemente, sendo função da educação (no sentido *latu*) acompanhar de forma comprometida essas transformações sociais, uma vez que as instituições de ensino devem ser o reflexo da realidade vivenciada no dia-a-dia da sociedade. A escola não é, e nem pode ser, um ambiente alheio aos fatos que ocorrem na sociedade sob o risco do aluno, e até mesmo o próprio professor, encontrarem dificuldade de interação com o conteúdo estudado.

É necessário que seja trabalhada a formação de professores, repensando-se, à luz da intercultura, os conceitos de cultura e das relações sociais estabelecidas, promovendo-se novas práticas pedagógicas e novos procedimentos de ensino que abordem no cotidiano escolar as diferentes culturas e identidades sociais.

Há que se considerar também que, para que seja aperfeiçoada a formação do professor para o fim de reconhecer como legítimos os conhecimentos e vivências de seus diferentes alunos, trabalhando-os de forma a contribuir na sua docência, é necessário, primeiramente, saber o que constitui esse professor. Não apenas o alunos, mas também o professor, carrega consigo uma carga significativa de vivências, as quais são preponderantes no seu agir.

Por isso, a formação de professores não pode ocorrer de forma homogênea e indiscriminada, pois cada docente demandará de práticas individuais para repensar os padrões socioculturais que lhe constituem e interferem no seu pensamento, pois o reconhecimento da própria identidade cultural do professor antecede o reconhecimento da identidade cultural do aluno, propiciando a promoção de diálogos interculturais.

A partir da ponderação dos elementos acima elencados, observa-se que a questão da diversidade cultural é pouco explorada nos ambientes de ensino, sendo necessário que passe a estar presente nos currículos dos cursos de formação de professores a proposição de

metodologias de ensino que se beneficiem das culturas e identidades diversas que compõem o Brasil, como ferramenta de efetivação de uma educação democrática.

As universidades, cada vez mais, recebem alunos pertencentes à grupos extremamente heterogêneos que, inclusive, estabelecem relações de diálogo entre si. Por outro lado, o currículo das instituições e a própria metodologia de aula não são pensados de forma a integrar todas essas diferentes culturas, mas sim, considerando um padrão, o homem médio. Trata-se de grande equívoco pois o não reconhecimento dos saberes desses novos alunos importa em desconsiderar a possibilidade deles serem portadores de conhecimentos próprios da sua localidade, da sua cultura, que antes não chegam às instituições de ensino superior.

Há décadas são discutidas as mesmas mazelas na educação brasileira projetando-se soluções que já demonstraram que não irão resolver a crise, que há muito tempo também já se afirmou como condição (e não crise)[15]; como visto, estes novos alunos trazem consigo novos conhecimentos, e promover o diálogo intercultural desses saberes importará em um benefício não apenas para o aluno – que será efetivamente integrado à instituição, mas também beneficiará na busca por soluções para a educação.

Barcelos[16] afirma que, "*não raro, buscamos longe algo que pode estar muito próximo de nós*", referindo-se ao hábito de nós brasileiros em buscarmos soluções para os problemas que nos deparamos na prática de outros países, através de uma efetiva cópia, que nem sempre – ou quase nunca, é apropriada à nossa situação. Trata-se de conduta que foge do enfrentamento do problema e não legitima o conhecimento local.

Cada vez mais os distantes estão próximos. Se trata de fenômeno acelerado com a evolução dos meios de comunicação e transporte; também é fato que, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) se intensificaram os diálogos entre as diferentes culturas em âmbito internacional. Assim sendo, é preciso que seja dada maior ênfase à intercultura para o fim de encontrar-se uma solução dialógica para as dificuldades e construções sociais que são comuns em diferentes países.

Não podemos adotar uma solução única para todos os sujeitos, desconsiderando as diferenças, dificuldades e peculiaridades individuais. A denominada justiça social exige que todos possam ter os mesmos objetivos, as mesmas ambições, sendo incumbência do Estado proporcionar condições adequadas e especificas para que cada um possa alcançá-las em condição de igualdade.

15 Sobre a repisada não crise da educação brasileira, segundo Barcelos (2013, pág. 11), "Se fosse uma crise já teria passado, já deveria ter sido resolvida. Superada. Algo que se prolongue e se estenda por tanto tempo, como o cenário que estamos vivendo na educação, não pode ser denominado crise.
Crise é algo que se resolve dentro de certo limite temporal, não sendo muito extenso. Senão, o que ocorre é uma catástrofe destrutiva total. Resumindo: a crise é sempre passageira. Portanto, está explicado porque defendo que não podemos dizer que a educação brasileira está vivendo apenas um momento de adversidade"

16 Barcelos, Valdo.Uma educação nos trópicos: contribuições da Antropofagia Cultural Brasileira. Petrópolis, RS. Vozes, 2013. pág. 37.

Para tanto, é preciso que a competição seja substituída pela solidariedade. Enquanto o pensamento comum estiver alinhado e convergindo de forma competitiva, de forma a prejudicar os supostos 'concorrentes', não haverá interesse na promoção da igualdade, aqui materialmente considerada.

Como referido, a política de cotas são ações que visam diminuir a desigualdade imprimida a grupos sociais historicamente marginalizados na sociedade brasileira. Contudo, considerando que o tema é bastante controvertido e polêmico, o corpo docente e discente das instituições de ensino acaba sendo diretamente afetado pela diversidade de opiniões, por vezes manifestada através de palavras, por vezes através de atitudes.

Tal acertiva evidencia que mesmo havendo a tentativa de promoção da igualdade de oportunidades no acesso ao ensino, através do sistema de cotas, os efeitos nocivos do preconceito e da discriminação acabam se reproduzindo dentro das instituições de ensino – seja em razão da já comentada negação de si e do outro, seja pelo aspecto competitivo que fica alerta com possibilidade de ascenção do 'outro'.

Assim, embora a inclusão através das denominadas Ações Afirmativas tenha sido implementada em grande parte do território nacional, é fato que tais medidas não são suficientes para, sozinhas, eliminar os reflexos do preconceito das instituições de ensino, pois a contrariedade de opiniões sobre o tema, acaba por desencadear novas situações de discriminação no contexto das relações pedagógicas.

> É necessário, pois, diminuir os reflexos negativos da desigualdade, salvando-se, contudo, as diferenças, a pluralidade de universos culturais e suas riquezas, as quais, poderão e precisam passar a compor as ferramentas pedagógicas utilizadas pelo professor em sala de aula, o que propõe-se, ocorra através da intercultura.

Neste cenário, torna-se vital a figura do professor e a sua compreensão sobre a importância da política de cotas no sistema educacional brasileiro, a fim de melhor dirimir os mencionados conflitos, diminuindo as tensões através da sua resolução dialógica no contexto das relações pedagógicas. Vital também, sendo reestruturados os currículos de formação de professores, que deverão compreender a possibilidade da convivência e realização de diálogo intercultural entre as diferentes culturas, de forma a construir um benefício comum.

Os direitos expressos na Constituição Federal de 1988, entre eles, o direito à igualdade material – não apenas formal, fundam-se em uma longa conquista social, acompanhados pelo preconceito, humilhação, dificuldade de acesso às oportunidades, marginalização, etc., impostos não somente pelo sistema econômico, mas também, pelo sistema jurídico. Isso, porque, as leis, em regra, historicamente foram redigidas com base no sistema jurídico de outros países, à luz da monocultura[17], desconsiderando a interculturalidade característica de

17 Nossa sociedade foi edificada sob a inspiração do lema positivista: "Uma Nação, uma Língua e uma Cultura".

nosso país.

Há que se levar em consideração também que, os grupos hoje inseridos pelas Ações Afirmativas, passaram por um longo período em que as legislações de nosso país foram direcionadas para privilegiar os grupos que estavam no poder, prejudicando e excluindo essas chamadas minorias. Também é verdade, e já mencionamos que, ao longo de nossa história, a efetivação da igualdade foi por muito tempo entendida e construída para tornar as pessoas iguais, ao invés de, reconhecendo as virtudes e limitações de suas diferenças, lhes proporcionar condições equivalentes.

Com a mudança do paradigma igualitário, passa-se à conscientização da riqueza (inter) cultural, de experiências e vivências que estes 'novos' alunos trazem consigo para a escola, em conformidade com o que ensina Arroyo[18] (2012:13):

> Os coletivos populares trazem para as teorias e praticas educativas que os pensem produzidos nessas relações políticas de dominação/subalternizarão/opressão desde crianças e adolescentes. Que não esqueçam que a partir da colonização vêm sendo submetidas a relações desiguais de poder/saber/dominação, que foram submetidos á destruição de seus modos de pensar, de pensar-se, de destruição de suas culturas, identidades, memórias, que não foram reconhecidos produtores da história da produção intelectual e cultural. Como ignorar esses brutais processos a que foram submetidos como coletivos ao chegarem às escolas e aos programas de educação popular? Como desconstruir essas perversas pedagogias de subalternização? Sem desconstruí-las será possível avançar nos processos de aprendizagem? Como resultam ingênuas tantas didáticas de aprendizagem que não levem em conta os brutais processos de subalternização que os educandos carregam às escolas e aos programas de educação popular.

Infelizmente, pouco se faz no sentido de efetivamente incluir esses novos grupos de alunos no ambiente pedagógico como titulares legítimos deste espaço, ricos em suas vivências que poderão vir a contribuir com suas diferenças, o que acaba agravando as situações de preconceito e exclusão vivenciadas.

Os professores ainda não estão preparados para essa nova realidade, onde o pensamento homogêneo deve ser deixado de lado; e, ao que parece, as instituições de Ensino Superior – no sentido *lato*, estão se preocupando apenas em cumprir as diretrizes educacionais de implementação das Ações Afirmativas, mas não estão de fato imbuídas no sucesso destes mecanismos de inclusão.

O sistema de cotas trouxe consigo a possibilidade de um número expressivo de pessoas,

18 Arroyo, Miguel. G. Outros Sujeitos, Outras Pedagogias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

que antes jamais conseguiriam, nesta mesma proporção, inseridas em grupos de certa forma marginalizados, levar os seus saberes para dentro dos portões das Universidades. Esses alunos, que na maioria dos casos cursaram o ensino básico nas escolas localizadas nas periferias das cidades, carregam consigo vivências da educação diferentes daqueles que até então eram compartilhadas no ensino superior. Trata-se de formas diferentes de estudar os conteúdos, muitas vezes exemplificados na própria realidade de cada aluno.

A educação superior precisa, urgentemente, abrir-se para o diálogo intercultural e aprender com esses alunos, enriquecendo as suas metodologias de ensino. Isso deve ser iniciado pelos professores, que obviamente necessitam de formação para tanto. Em sentido contrário a discriminação, Freire[19] (2002:12) explica a arte de educar, evidenciando que diante da existência de diferenças entre o educador e o educando, caberá o primeiro não apenas ensinar, mas também aprender, veja-se:

> Não há docência sem discência, as duas se explicam e seus sujeitos, apesar das diferenças que os conotam, não se reduzem à condição de objeto, um do outro. Quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender. (Freire, 2002:12)

Ocorre que, para que o docente esteja aberto ao aprendizado com o aluno, precisa primeiro identificar a sua própria constituição, pois, somente depois de consciente de si, poderá respeitar o aluno e construir o diálogo intercultural. Relembro aqui, como forma de reflexão sobre a complexidade deste labor, a dificuldade das escolas para incluir em seu currículo a temática "História e Cultura Afro-Brasileira", conforme determinado pela Lei n.º 10.639/2003.

É relevantemente importante a articulação entre diversidade étnico-racial com a Educação, a partir da reconstrução da história da população negra brasileira, todos dois, vinculados aos Direitos Humanos. Pois, somente a partir da discussão sobre esses temas é que se poderão encontrar formas de neutralizar as situações de discriminação no ambiente pedagógico, abandonando-se a prática de atribuir o fracasso e o desempenho escolar diferente, exclusivamente à dedicação do aluno aos estudos.

Vale refletir que o preconceito não tem origem apenas na aparência física, mas também, na origem e realidade vivenciada pelo aluno em seu habitat. Mais do que isso, a escola que não reconhece como legítima a história do aluno, acaba por excluí-lo do processo educativo. Permanece vigente o ordenamento de aprendizado recíproco[20]:

> Por que não aproveitar a experiência que têm os alunos de viver em áreas da cidade descuidadas pelo poder público para discutir, por exemplo, a poluição dos riachos e dos córregos e os baixos níveis de bem-estar das populações, os lixões e os riscos que oferecem á saúde das gentes. (Freire,

19 Freire, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2002. pág. 12.
20 Freire. Ibid. Op. Cit. pág. 16.

2002:16)

Torna-se cada vez mais evidente que as estratégias de ensino devem estar voltadas para a valorização de atividades de aprendizagem vinculadas com a experiência de vida dos alunos, pois, além de enriquecedoras, facilitam a aprendizagem, integrando-o ao ambiente de estudo. Ao mesmo tempo, poderá o professor relacionar as diferentes vivências de cada aluno, de forma dinâmica, possibilitando uma nova interpenetração cultural a partir daqueles grupos. É preciso que o educador não apenas respeite, mas também entenda a realidade do educando[21]:

> Não é possível respeito aos educandos, à sua dignidade, a seu ser formando-se, à sua identidade fazendo-se, se não se levam em consideração as condições em que eles vêm existindo, se não se reconhece a importância dos 'conhecimentos de experiência feitos' com que chegam à escola. O respeito devido à dignidade do educando não me permite subestimar, pior ainda, zombar do saber que ele traz consigo para a escola. (Freire, 2002:37-38)

Vejo, implicitamente, nas Ações Afirmativas que culminaram no sistema de cotas, uma tentativa de implementação da convivência não apenas pacífica, mas solidária, na relação entre pessoas das mais diversas origens culturais e étnicas. Para tanto, precisamos refletir e decidir o que de fato esperamos da educação; sugiro que seja a neutralização e substituição da competitividade pela solidariedade. Nesta mesma perspectiva é importante o que nos propõe Arroyo[22] (2000:48) ao afirmar que:

> Os professores devem ser capazes de trabalhar em ambientes escolares que possam tornar-se centros de conhecimento coletivo e de solidariedade. Devem estar preparados para compreender a importância de um discurso democrático e as contradições da diversidade cultural.

A plenitude de tais preceitos passa, especialmente, pelo entendimento e/ou compreensão, por parte dos professores, da legitimidade e necessidade da política de cotas raciais no sistema educacional brasileiro como forma de efetivar materialmente a igualdade formalmente instituída através de leis e regramentos.

> Faz parte igualmente do pensar certo a rejeição mais decidida a qualquer forma de discriminação. A prática preconceituosa de raça, de classe, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia. (Freire, 2002:20)

21 Freire. Ibid. Op. Cit. pág. 37-38.
22 Arroyo, Miguel G. Ofício de Mestre – Imagens e auto-imagens. Petrópolis, RJ. Vozes, 2000. pág. 35.

Em sala de aula, jamais poderá o professor atuar como agente estimulador ou reprodutor do preconceito, pois também é sua tarefa buscar a efetivação do respeito às peculiaridades dos educandos, sobre o tema, Freire (2002:35) ensina:

> Não me venha com justificativas genéticas, sociológicas ou históricas ou filosóficas para explicar a superioridade da branquitude sobre a negritude, dos homens sobre as mulheres, dos patrões sobre os empregados. Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar. A boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar. Saber que devo respeito à autonomia e à identidade do educando exige de mim uma prática em tudo coerente com este saber.

Como visto, a história do Brasil é marcada pela discriminação e diversidade social, que se reflete na desigualdade de oportunidades entre os diversos grupos societários que compõe a sua população, o que decorre, em um primeiro momento, da reiterada marginalização de alguns grupos durante o período colonial e os anos que seguiram, e, posteriormente, de uma equivocada interpretação do conceito de igualdade – provavelmente em razão do interesse de sobrepor uma cultura às demais.

No início do texto, quando mencionei Direitos Humanos Políticos, em que o sujeito participa das decisões do Estado, me referia a participação dos mais diversos sujeitos, culturas, na organização do Estado e na formação de sua estrutura, incluindo-se, nesse ponto, os currículos escolares e de formação de professores.

Faz-se necessário que haja a desconstrução do pensamento monocultural e homogeneizado que alicerça nossos currículos escolares; é necessário que todos os sujeitos participem dessa construção, promovendo-se o diálogo intercultural entre as diferenças, pois não existe apenas um saber, mas sim, diversos saberes, de diversas procedências, que precisam conversar entre si.

Também é fato que, com o surgimento das Ações Afirmativas, foi implementado o sistema de cotas como critério de seleção de alunos para o ingresso no ensino superior, o que ocorre através da reserva de vagas para os candidatos que se enquadram nos objetivos da mencionada política, visando diminuir a desigualdade imprimida aos indigitados grupos sociais historicamente subjugados na sociedade brasileira, através da igualdade de oportunidades.

Há necessidade de preparação dos professores para trabalhar a intercultura em sala de aula, superando uma herança cultural, e política, que equivocadamente transmitiu e reproduziu ao longo do tempo, como se verdade fosse, que igualdade é sinônimo de homogeneidade, ou seja, que por serem os cidadãos iguais perante a lei, deveriam ser anuladas as suas diferenças. Grande equívoco.

Como visto, a perspectiva intercultural se apresenta como uma das possíveis soluções para o enfrentamento do preconceito, sem que, contudo, haja a anulação das diferenças; pelo contrário, as diferenças tornam-se enriquecedoras. Antes do direito à igualdade, nos importa a garantia do direito à diferença, e quando combinamos esses conceitos com educação, precisamos que promovam a inclusão e o sentimento de pertencimento pelo aluno.

Portanto, estando vigentes políticas públicas para a minimização dos reflexos do preconceito e da discriminação sobre estes grupos sociais, é vital focar-se na formação de professores, uma vez que a plenitude dos objetivos das Ações Afirmativas passa pela compreensão, pelos professores, da importância da política de cotas raciais no sistema educacional brasileiro, cientes de sua função como educadores, prontos para aprender com seus educandos e atentos para neutralizar a discriminação no ambiente escolar, o que poderá ocorrer, de forma efetiva, dialogicamente através da utilização da perspectiva intercultural de educação na sala de aula.

Referências Bibliográficas

Arroyo, Miguel. G (2012), *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Arroyo, Miguel G (2000), *Ofício de Mestre – Imagens e auto-imagens*. Petrópolis, RJ. Vozes.

Barcelos, Valdo (2013), *Uma educação nos trópicos: contribuições da Antropofagia Cultural Brasileira.* Petrópolis, RS. Vozes.

Cruz, Álvaro Ricardo de Souza (2005), *O direito à diferença: as ações afirmativas como mecanismo de inclusão social de mulheres, negros, homossexuais e portadores de deficiência.* 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey.

Fleuri, Reinaldo Matias (2001), *Desafios à educação intercultural no Brasil.* Educação, Sociedade e Culturas.

Freire, Paulo (2002), *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* São Paulo: Paz e Terra.

Menezes, Paulo Lucena de (2001), *A ação afirmativa (Affirmative action) no direito norte-americano.* São Paulo: Editora Revista dos Tribunais.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Sarmento, Daniel (2006), *Livre e Iguais: Estudos de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora.

Educação em Direitos Humanos e Cidadania: diretrizes nacionais para a formação teórica e prática de educadores

Arnaldo Fernandes Nogueira[1]
Marinina Gruska Benevides[2]
Gerson Augusto de Oliveira Júnior[3]

Resumo

No Brasil, nas últimas décadas, o estímulo ao consumo interno é difundido como alternativa de superação das desigualdades sociais. As estratégias de criação de necessidades de consumo estão inscritas numa sociedade produtora de diversos tipos de violência. Os mecanismos de controle disciplinar do Estado fogem dos padrões éticos e comportamentais explicitados em normas. A lógica do "deixar morrer" as pessoas consideradas indesejadas ou perigosas ocorre, cotidianamente, pela ação direta ou pela omissão do poder público. Neste contexto, a educação em direitos humanos apresenta-se como perspectiva de responder às especificidades de uma sociedade multicultural marcada por profundas desigualdades sociais. O esforço empreendido neste estudo é o de refletir sobre as diretrizes de promoção da formação teórica e prática de educadores em Direitos Humanos, como perspectiva de promoção da cidadania por um caminho diferente do consumismo. Trata-se de uma revisão integrativa, cujo objetivo é elaborar uma síntese dos resultados significativos de estudos produzidos sobre o desenvolvimento social pela educação em direitos humanos. A conclusão principal a que se chega é a de que o acesso de professores à formação em direitos humanos é condição necessária à oferta de uma educação diferenciada, capaz de promover valores relacionados à cidadania, passíveis de serem universalizáveis e relevantes à humanização da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Educação; Direitos Humanos; Cidadania; Formação de Educadores; Democracia.

Abstract

In Brazil, in recent decades, stimulating domestic consumption is disseminated as an alternative to overcome social inequalities. The strategies for creating consumption needs are inscribed in a society that produces various kinds of violence. The mechanisms of disciplinary control of the State are fleeing the ethical and behavioral standards spelled out in regulations. The logic of "letting die" people deemed unwanted or dangerous occurs, daily, by direct action or by omission of the authorities. In this context, human rights education is presented as a response to the perspective of a multicultural society marked by deep social inequalities. The effort of this paper is to reflect on the guidelines to promote theoretical and practical training of educators on Human Rights, as a perspective of promoting citizenship through a different path of consumerism. It is an integrative review, which aims to develop an overview of the significant results of academic studies on social development for human rights education. The main conclusion that is reached is that the access to training teachers in human rights is a necessary condition to offer a differentiated education, able to promote values related to citizenship, which can be universalizable and relevant to the humanization of Brazilian society.

Keywords: Education; Human Rights, Citizenship; Training of Educators; Democracy.

1 Advogado e Mestrando em Planejamento e Políticas Públicas pela Universidade Estadual do Ceará.
2 Advogada, Psicóloga, Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará e Professora da Universidade Estadual do Ceará.
3 Historiador, Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Professor da Universidade Estadual do Ceará.

1. Introdução

No Brasil predominou, desde a chegada dos colonizadores portugueses, em 1500, até a década de 1930, um modo de produção com características feudais ou semifeudais que teve a opressão (primeiramente dos grupos indígenas e dos africanos e, posteriormente, dos imigrantes) como característica marcante. A cultura política colonial, que pouco favoreceu o reconhecimento das reivindicações populares, notadamente em termos de garantia de direitos, marcou fortemente a cultura nacional, de modo que seus reflexos negativos foram sentidos mesmo após a proclamação da Independência, em 1822, e são percebidos até os dias atuais. (Carvalho, 2013).

O poderio da classe proprietária nos centros urbanos do Sudeste brasileiro, com a acumulação de riquezas em decorrência dos resultados obtidos pela exploração cafeeira, efetivou-se após a decadência da economia açucareira do Nordeste brasileiro, gerando desequilíbrios regionais não superados, mesmo após a proclamação da República, em 1889.

Em seguida, o país passou por curtos períodos de vivência democrática comprimidos por golpes de Estado, permeados por revoltas populares e instabilidade política. O golpe militar de 1964 ensejou vinte anos de ditadura que constituiu um Estado de exceção marcado por forte censura ao exercício de liberdades individuais, prisões arbitrárias, sequestros, torturas e assassinatos.

A promulgação da atual Constituição, em 1988, foi fruto da mobilização que resultou no chamado Movimento Diretas Já (1983-1984), alicerçado em intensas lutas de diversos setores da sociedade, sobretudo os de base popular, em prol da democracia e dos princípios que lhes são inerentes.

A elevação no nível de consciência geral na sociedade acerca da relevância dos Direitos Humanos está intimamente ligada à necessidade de devolver processos de organização e luta para afirmação, consolidação e ampliação dos direitos fundamentais, civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais.

Com a Constituição de 1988 foi formalmente consolidada uma ampla gama de direitos fundamentais, de modo que, ainda que seja desarrazoado considerar isto como o marco originário dos Direitos Humanos no Brasil, podemos afirmar que o processo constituinte naquela época representou um salto sem precedentes no reconhecimento de direitos e garantias proclamados em normas internacionais.

No Brasil, a educação em direitos humanos é entendida como indispensável ao fortalecimento do Estado Democrático de Direito e à efetivação dos direitos e garantias fundamentais positivados na Constituição de 1988, bem como nos tratados e convenções internacionais dos quais o Brasil é signatário.

A proposta deste artigo, qual seja a de refletir sobre diretrizes para a formação teórica e

prática de educadores em Direitos Humanos como perspectiva de promoção da cidadania, está inscrita em meio às tentativas de compreender como as políticas públicas contribuem para a efetivação de direitos e, consequentemente, para a construção da cidadania.

Para tanto, além da pesquisa bibliográfica que serviu de base para contextualizar o problema constante de nossa proposta, foi realizada pesquisa documental, que contemplou a análise do Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) e das Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos (DNEDH), enquanto referenciais normativos fundamentais à formação de educadores.

2 O SUPERDIMENSIONAMENTO DA IMPORTÂNCIA DA ECONOMIA E A VIOLÊNCIA SOCIAL

No Brasil das últimas décadas, desde o advento da Constituição de 1988, foi-se consolidando uma perspectiva política centrada no superdimensionamento da importância da economia para o desenvolvimento do País. Ao tempo em que o estímulo ao consumo interno é intensificado, o mercado se constitui como o principal referencial para a tomada de decisões políticas.

O resultado da vertente político-ideológica denominada neoliberalismo, ainda predominante nos dias atuais (Anderson, 2007), é a destinação de grande parte dos recursos públicos para pagamento de juros e a realização de investimentos focados em infraestrutura voltada prioritariamente à reprodução do capital econômico e financeiro, em detrimento da necessidade de amplos investimentos em políticas públicas essenciais para a efetivação de direitos (educação, saúde, moradia etc), que, obviamente, são do interesse da maioria da população.

No que tange ao mercado de trabalho, especialmente ao emprego, são constantes as ameaças de flexibilização de direitos sociais historicamente conquistados. Situação equivalente ocorre com outros direitos, como o ambiental, os de povos tradicionais etc., os quais são rotineiramente violados.

Com efeito, o Brasil não está sozinho nessa história de flexibilização e de violação de direitos. Vários países do mundo vivem realidade semelhante ou sofrem a influência do fenômeno que se convencionou chamar de “globalização”. Tomando por referência os países nos quais a globalização se faz sentir de forma diferente, Santos (2010:438) entende que o “termo deveria ser usado no plural”, porque “enquanto feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos”. Sendo assim, como situar a condição brasileira no contexto da “globalização”?

A sociedade brasileira é marcada pela exclusão de grandes contingentes de pessoas do mercado de trabalho e do acesso a bens de consumo, da educação de qualidade etc. A presença do Estado para tais pessoas ocorre, mormente, pelo seu viés repressivo. Os segmentos mais pauperizados da sociedade são alvo de exclusão, quer quando são retirados do convívio social

para compor a maior parte da população carcerária, quer quando eliminados fisicamente como vítimas da maioria dos assassinatos ocorridos. Na prática, pode-se dizer que existem pessoas na sociedade brasileira que são consideradas descartáveis e, portanto, "matáveis" (Agamben, 2010).

A linguagem pela qual as pessoas marginalizadas serão levadas a expressar suas frustrações e revoltas naturalmente tenderá a ser aquela que aprenderam em seu cotidiano, qual seja: a violência. Por isso, essa violência que vem 'de baixo' pode ser entendida como reflexo da violência que vem 'de cima', notadamente quando os poderes públicos não cumprem o papel que lhes cabe na garantia de direitos humanos e na promoção da cidadania. (Wacquant, 2001).

Sabemos que os direitos humanos evoluem gradativamente, acompanhando os processos de mudanças decorrentes de lutas em prol do estabelecimento de uma vida digna. A consolidação dos direitos individuais e políticos básicos é produto das revoluções liberais, principalmente a americana e a francesa. Revoluções populares, como as do México, em 1910, e da Rússia, em 1917, ensejaram o reconhecimento de direitos sociais associados às relações de trabalho e propriedade, mais identificados com o princípio da igualdade. Contemporaneamente, têm sido reconhecidos direitos difusos, tais como a defesa do patrimônio cultural e ambiental, além do que se tem buscado afirmar princípios indispensáveis para assegurar o direito à democracia participativa e à paz entre os povos. (Bobbio, 2010; Comparato, 2013; Trindade, 2011).

Todavia, mesmo entre os direitos humanos consensualmente reconhecidos como legítimos perante a comunidade internacional, além de previstos no próprio ordenamento jurídico nacional, existem tensões (Chauí e Santos, 2013). Além disso, interesses de setores privilegiados da economia exercem fortes pressões para cristalizar situações que os favorecem, inclusive por meio da criação de artifícios para ocultar e perpetuar a negação de direitos a classes, sociedades e grupos marginalizados.

Ademais, importa ressaltar que não basta que os direitos humanos sejam reconhecidos em imensa quantidade de normas internacionais. Muito menos que sistemas, como a Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização dos Estados Americanos (OEA), o Conselho da Europa e a Organização da Unidade Africana sejam instâncias de proteção e promoção dos direitos humanos. Indispensável é que os Direitos Humanos sejam previstos nos ordenamentos jurídicos nacionais, além de terem sua efetivação garantida pelas instituições públicas de cada país. (Piovesan, 2013).

3 Educação em Direitos Humanos: instrumento fundamental

Com a constituição da ONU e a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos teve início a difusão sistemática das informações acerca do conteúdo das disposições

constantes em seus documentos solenes (tratados, convenções, resoluções etc.).

Dentre os diversos documentos elaborados no âmbito da ONU atinentes à educação em Direitos Humanos, merecem destaque a Declaração e o Plano de Ação da Conferência de Viena, realizada em 1993. Dois anos após aquela que foi a segunda Conferência sobre os Direitos Humanos, foi aprovado o documento que estabeleceu a "Década das Nações Unidas para a Educação em Direitos Humanos" (01/1995 a 12/2004), com um Plano de Ação destinado à efetivação de propostas de educação em direitos humanos. Posteriormente, em 2004, a ONU proclamou o Programa Mundial das Nações Unidas para a Educação em Direitos Humanos, o qual também conta com um Plano de Ação decenal (2005/2009-primeira fase e 2010/2014-segunda fase). Importa destacar, ainda, a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre a Educação e a Formação em Direitos Humanos, em 2011, a qual estabelece, ao longo de seus 13 artigos, um conjunto de diretrizes que, se aplicadas integralmente pelos Estados-parte que coparticipam daquele que é o mais importante organismo multilateral do mundo, tem potencial para desencadear uma mudança significativa na conjuntura referente à concretização dos Direitos Humanos em nível planetário.

Considerando que entre as principais funções dos organismos multilaterais que constituem os sistemas internacionais e regionais de direitos humanos, além da elaboração e do controle da aplicação das normas por eles proclamadas, está a promoção/divulgação do conteúdo das mesmas, a educação em Direitos Humanos faz-se indispensável.

3.1 Educação em Direitos Humanos no Brasil

Ao longo da história do Brasil podemos identificar o desenvolvimento de processos que resultaram em conquistas relacionadas ao reconhecimento da educação como um direito - dada sua essencialidade para o indivíduo e, consequentemente, para toda a sociedade - além de lutas que foram determinantes para afirmação, consolidação e ampliação dos diversos direitos fundamentais.

Contudo, o enlace entre educação e direitos humanos – no sentido do desenvolvimento de iniciativas de difusão de informações sobre os conteúdos e os meios para se alcançar a efetividade dos Direitos Humanos, aliadas a estratégias educacionais de cunho emancipatório – somente pode ser observado com clareza a partir do processo de redemocratização que teve como marco histórico mais destacado a promulgação da Constituição de 1988. Em meio a essa trajetória bastante recente, mas muito intensa e produtiva, deve-se louvar o trabalho pioneiro de algumas entidades, instituições educacionais, organizações e movimentos sociais.

Quanto às normas nacionais que versam sobre Direitos Humanos, podemos dizer que são inúmeras, pois no Brasil os entes públicos (União, Estados e Municípios) editam normas de diversas naturezas (Leis, Decretos, Portarias etc.), emanadas pelos três Poderes da República, especialmente o Executivo e o Legislativo. Entretanto, a maioria toca apenas indiretamente questões relativas à Educação em Direitos Humanos, sendo poucas as disposições normativas

que tratam especificamente da matéria. Em todo caso, importa ressaltar, os conteúdos das múltiplas normas que tratam sobre Direitos Humanos ou Educação exercem fundamental influência na aplicação da EDH, pois constituem a matéria-prima para a elaboração de conteúdos programáticos e para o exercício prático de atividades educativas.

Dentre as disposições normativas que se referem diretamente à matéria objeto do presente estudo, merecem maior destaque o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) e as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos (DNEDH). Ambas foram elaboradas à luz do Programa Nacional de Direitos Humanos, o qual se encontra na terceira versão (PNDH-3) e foi instituído pelo Decreto nº 7.037/09, posteriormente alterado pelo Decreto 7.177/10.

O PNDH-3, vale mencionar, está estruturado por 6 eixos temáticos orientadores, sendo que somente o Eixo 5 trata especificamente sobre "Educação e Cultura em Direitos Humanos". Referido eixo está dividido em 5 Diretrizes (18, 19, 20, 21 e 22) e cada uma dessas é subdividida em objetivos estratégicos que estabelecem ações programáticas e indicam responsáveis e/ou parceiros, além de eventualmente fazer recomendações.

3.2 Plano Nacional de Educação de Direitos Humanos (PNEDH)

O PNEDH tem por referência várias normas internacionais e nacionais, que o respaldam como o principal documento sobre a temática da educação em direitos humanos no Brasil.

O PNEDH está na segunda versão. A primeira, publicada no ano de 2003, foi elaborada no âmbito do Governo Federal pelo Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos, vinculado à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Já a segunda versão do PNEDH, publicada no ano de 2006, foi elaborada mediante um significativo processo participativo, iniciado em 2004, com a realização de encontros, seminários e fóruns, nos quais o documento foi divulgado e debatido entre os participantes oriundos de órgãos governamentais, instituições científicas, entidades de classe, organizações e movimentos sociais.

O PNEDH traz em sua introdução uma análise de conjuntura acerca da efetivação dos direitos humanos no Brasil, articulada com aspectos de contexto internacional, principalmente da América Latina, tratando também da interface dos direitos humanos com a educação. Está dividido em cinco eixos, quais sejam: Eixo 1- Educação Básica; Eixo 2- Educação Superior; Eixo 3- Educação Não Formal; Eixo 4- Educação dos Profissionais do Sistema de Justiça e Segurança; Eixo 5- Educação e Mídia.

São objetivos gerais do PNEDH: 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 ações de educação em direitos humanos; f) propor a transversalidade de 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 (PNDH) no que se refere às questões da educação em direitos humanos; h) orientar políticas educacionais direcionadas à constituição de uma cultura de direitos humanos; i) estabelecer objetivos, diretrizes e linhas de ações para a 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, a implementação, o monitoramento, a avaliação e a atualização dos Planos de Educação em Direitos Humanos dos estados e municípios; e m) incentivar formas de acesso às ações de Educação em Direitos Humanos a pessoas com deficiência.

As linhas gerais de ação estão previstas em sete partes, divididas por áreas de aplicação, a saber: - Desenvolvimento normativo; - Produção de informação e conhecimento; - Realização de parcerias e intercâmbios internacionais; - Produção e divulgação de materiais; - Formação e capacitação de profissionais; - Gestão de programas e projetos; - Avaliação e monitoramento.

3.3 Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos (DNEDH)

Como decorrência de determinação expressa do PNEDH, o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução 1/2012, a qual entrou em vigor na data de sua publicação[4], instituiu as Diretrizes Nacionais para Educação em Direitos Humanos (DNEDH).

A referida norma trata em seus artigos iniciais da conceituação de Direitos Humanos e da Educação em Direitos Humanos, bem como da aplicação do conjunto das diretrizes que elencam a gestão escolar, tendo em vista a participação de todas as pessoas envolvidas nos processos educativos. Além disso, afirma que a finalidade da EDH é promover educação para a mudança e a transformação social, fundamentando-se nos seguintes princípios, os quais atravessam todo o seu conteúdo: I- Dignidade humana; II- Igualdade de direitos; III- Reconhecimento e valorização das diferenças e das diversidades; IV- Laicidade do Estado; V- Democracia na educação; VI- Transversalidade, vivência e globalidade; e VII- Sustentabilidade socioambiental.

Ao reconhecer a EDH como "processo sistemático e multidimensional, orientador da formação integral dos sujeitos de direitos", a Resolução explicita, em seu artigo 4, as dimensões que articulam o referido processo, a saber: I) Apreensão de conhecimentos historicamente

4 Resolução CNE/CP 1/2012. Diário Oficial da União, Brasília, 31 de maio de 2012 - Seção 1:48.

construídos sobre direitos humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local; II) Afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos humanos em todos os espaços da sociedade; III) Formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, cultural e político; IV) Desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados; e V) 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 diferentes formas de violação de direitos.

Em seguida, o artigo 5º estabelece que o objetivo central da EDH é "a formação para a vida e para a convivência, no exercício cotidiano dos Direitos Humanos como forma de vida e de organização social, política, econômica e cultural nos níveis regionais, nacionais e planetário". Estabelece, ainda, que o referido objetivo deverá orientar o planejamento e o desenvolvimento de ações de EDH adequadas às necessidades/características biopsicoespaciais e culturais dos diferentes sujeitos e seus contextos (§1o), e, por fim, descentraliza as ações de acompanhamento da EDH, atribuindo tal tarefa aos Conselhos de Educação (§2o).

De modo transversal, segundo o artigo 6º da norma em comento, a EDH deverá ser considerada em todos os planos e projetos das instituições que compõem os sistemas educacionais em todos os níveis. Detalhando tal perspectiva, o artigo 7º prescreve que os modos de inserção da EDH nos currículos da Educação Básica e Superior são: I- pela transversalidade; II- como um conteúdo específico de uma das disciplinas já existentes no currículo escolar; III- de maneira mista, ou seja, combinando transversalidade e disciplinaridade. Outras formas de inserção da EDH na organização curricular das instituições educativas são previstas no § único do mesmo artigo.

Os artigos 8º e 9º da Resolução tratam da formação dos profissionais da educação, conforme abordaremos no próximo tópico, e os artigos 10 e 11 dizem respeito à produção de materiais (in)formativos e à divulgação de estudos e experiências bem-sucedidas na área de Direitos Humanos e da EDH.

No artigo 12 está previsto que "[a]s Instituições de Ensino Superior deverão estimular ações de extensão voltadas para a promoção de Direitos humanos, em diálogo com os seguimentos sociais em situação de exclusão social e violação de direitos, assim como os movimentos sociais e a gestão pública".

3.3.1 Diretrizes para formação de educadores

Em que pesem as previsões legais, a formação de profissionais que devem trabalhar com Educação em Direitos Humanos deve ser intensificada, tendo em vista a concretização nos objetivos do PNEDH.

A propósito, o artigo 8º das DNEDH preceitua que a Educação em Direitos Humanos deve

orientar a "formação inicial e continuada de todos(as) os(as) profissionais da educação, sendo componente curricular obrigatório nos cursos destinados a esses profissionais", além de estar "presente na formação inicial e continuada de todos(a)s o(a)s profissionais das diferentes áreas do conhecimento".

Um aspecto que se encontra assaz afirmado nas normas que versam sobre a matéria é que a EDH deve ser trabalhada de modo interdisciplinar e transversal, articulando diversos conteúdos, alcançando todas as pessoas, áreas temáticas e ambientes onde se pretenda trabalhar este assunto. Sendo assim, as pessoas que se propõem a atuar como educadoras em Direitos Humanos devem possuir uma significativa compreensão e um arguto senso crítico acerca do contexto histórico em que vivem, considerando os diversos problemas locais, regionais, nacionais e planetários. Noutras palavras, os educadores não devem reproduzir o que Paulo Freire (2014) chama de "educação bancária", em referência a um modelo de atuação no qual os educandos são tratados como meros depositários do saber do professor, que lhes repassa conteúdos desvinculados de uma realidade existencial, da ampla leitura do mundo, da perspectiva do exercício da cidadania.

No Brasil, um dos primeiros desafios a serem superados em matéria de Educação em Direitos Humanos é a ideia difundida pelas elites dominantes de que defender a efetivação dos Direitos Humanos é sinônimo de "proteger bandidos". Evidentemente, trata-se de uma noção eivada de preconceitos e relacionada às constantes tentativas de marginalização e criminalização das classes economicamente menos favorecidas e dos próprios movimentos sociais em suas lutas pela conquista de Direitos, muitas vezes afirmados em leis, mas negados no cotidiano da maioria da população. A superação dessa ideia distorcida requer mais que do que esforço direto em desconstruir a visão atualmente predominante no senso comum sobre os Direitos Humanos. A assunção de uma concepção de educação diferenciada depende também da construção de ambientes educativos nos quais os Direitos Humanos sejam respeitados e promovidos. (Candau et. al., 2013).

Outro relevante desafio a ser enfrentado diz respeito à necessidade de o educador assumir uma posição diante da polissemia que marca o discurso sobre Direitos Humanos, bem como a maneira de se entender a Educação. Noutras palavras, educar para a efetivação de Direitos Humanos a opção política do educador de defender princípios inerentes à justiça social. (Idem).

Um terceiro desafio muito importante diz respeito à necessidade de construir ambientes educativos que respeitem e promovam os Direitos Humanos, o que dialoga com o imperativo da aplicação do conteúdo da EDH, que deve alcançar todas as relações e componentes educativos. (Ibidem).

Por fim, um quarto desafio que merece ser evidenciado diz respeito à necessidade premente de estímulo e apoio à produção de materiais voltados à Educação em Direitos Humanos,

adequados para se trabalharem os diversos conteúdos relativos às temáticas de direitos humanos, tanto para a formação de educadore(a)s como para as atividades a serem desenvolvidas junto aos educandos. (Ibidem).

4 Considerações Finais

As lutas sociais realizadas no contexto nacional foram fortemente impactadas por uma tradição cultural que pouco favoreceu os ideais de democracia e a conquista da cidadania. Foram protagonizadas, em grande medida, pelos segmentos sociais oprimidos e pelos movimentos sociais cuja resistência tornou possível a conquista de direitos, pelo menos do ponto de vista formal.

Conquanto a previsão legal de direitos humanos seja condição necessária à conquista da cidadania, ela não é suficiente para que tenhamos os direitos efetivados. Um breve olhar sobre o referencial normativo que orienta a Educação em Direitos Humanos no Brasil revela que, praticamente, não nos faltam leis de boa qualidade que contemplem os Direitos Humanos de uma forma geral e que prescrevam os meios necessários ao controle, à defesa e à promoção dos mesmos.

O que nos falta, fundamentalmente, são decisões políticas que apontem para a elaboração e a execução de políticas públicas adequadas e eficazes, incluindo aquelas que dizem respeito à formação de profissionais, especialmente de educadores, tendo em vista a edificação de uma cidadania emancipatória.

A crescente ampliação e consolidação dos direitos humanos no plano internacional resultam no alargamento da noção clássica de cidadania, a qual estava associada à ideia de que as pessoas deveriam estar ligadas a um vínculo sanguíneo e territorial em relação a um Estado-Nação. Contemporaneamente, cada vez mais tem sido tomada em nível planetário. Assim, todas as pessoas, independente de ligação a determinado território, devem ser consideradas possuidoras de dignidade inerente à sua condição humana, e, portanto, merecedoras de reconhecimento enquanto detentoras de direitos de cidadania. A Educação em Direitos Humanos não deve perder esse horizonte de vista.

Finalmente, entendemos que a EDH tende a se constituir numa educação para a emancipação, pois seu conteúdo deve estar intimamente ligado ao reconhecimento das pessoas enquanto sujeitos de direitos. Portanto, faz-se necessário que contenha elementos suficientes para dotar a todo(a)s de capacidades para constatar e opor resistência às opressões, fortalecendo as lutas por melhores condições de vida para si e para as demais pessoas.

Sendo a Educação em Direitos Humanos uma ferramenta essencial à conquista da cidadania, as políticas públicas destinadas à sua realização certamente são essenciais ao fortalecimento da própria democracia.

5 Referências Bibliográficas

Agamben, Giorgio (2010), *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* I. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Anderson, Perry (2007), "Balanço do Neoliberalismo", *in* Gentili, Pablo; Sader, Emir (Orgs.), *Pós-Neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado*. 7ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 9-23.

Bobbio, Norberto (2004), *A era dos direitos*. Nova Edição. Rio de Janeiro: Elsevier.

Brasil, Comitê Nacional de Educação em Direitos Humanos; Secretaria Nacional de Direitos Humanos (2013), *Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos*. 2ª ed. Brasília.

Brasil, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (2013b), *Educação em Direitos Humanos: Diretrizes Nacionais*. Brasília.

Brasil; Secretaria Nacional de Direitos Humanos. Programa Nacional de Direitos Humanos_ PNDH-3. Consultado a 03/06/2014, em http://www.pndh3.sdh.gov.br/portal/sistema/navegue-no-pndh3.

Brasil, Conselho Nacional de Educação/Ministério da Educação. Resolução n° 1 de 30 de maio de 2012. Consultado a 03/06/2014, em http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=10889&Itemid.

Candau, Vera Maria et al. (2013), *Educação em Direitos Humanos e formação de professore(as)*. São Paulo: Cortez.

Carvalho, José Murilo de (2013), *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chaui, Marilena; Santos, Boaventura de Sousa (2013), *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez.

Comparato, Fábio Konder (2013), *A afirmação histórica dos direitos humanos.* 8ª ed. São Paulo: Saraiva.

Freire, Paulo (2014), *Pedagogia do Oprimido*. 56ª ed. São Paulo: Editora Paz e Terra.

Piovesan, Flávia (2013), *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. 14ª ed. São Paulo: Saraiva.

Santos, Boaventura de Sousa (2010), *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3ª ed. São Paulo: Cortez.

Trindade, José Damião de Lima (2011), *História social dos direitos humanos*. 3ª ed. São Paulo: Peirópolis.

Wacquant, Loïc (2001), *Os condenados da cidade: estudos sobre a marginalidade avançada*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Revan; FASE.

Reflexões para uma epistemologia da memória desde o sul

Anna Turriani[1]

Resumo

Frente à necessidade emergente de se esclarecer os obscuros períodos de ditaduras e violência de Estado na América Latina – ou de construir e manter versões que os neguem – vemos surgir um novo conflito entre os diferentes setores da sociedade, que agora disputam qual versão sobre o passado ascenderá ao status de verdade. Como fenômeno construído a partir de relações sociais e constituidor dessas mesmas relações, a memória é um meio de determinar o que deve e o que não deve ser recordado, possibilitando assim o reconhecimento ou o apagamento de identidades. Desse modo, muitas das políticas de memória reproduzem modelos ocidentalocêntricos de pensar e fazer, excluindo o saber de outros grupos, historicamente marginalizados. A memória coletiva quando recuperada pelas próprias comunidades e construída desde o debate amplo e aberto, parece apontar para caminhos liberadores.

Palavras-chave: Memória Coletiva, Políticas de memória, Violência de Estado, América Latina, Epistemologias do Sul

Abstract

Faced with the emerging need to clarify the obscure periods of dictatorships and state violence in Latin America - or in order to build and maintain versions that deny the state violence- we see arising a new conflict between the different sectors of society, which now dispute which version of the past will ascend to the status of truth. As a social phenomenon constructed from constitutive relations, memory is a meaning of determining what should and what should not be remembered, allowing the recognition or the erasing of memories. If so, many of memory policies reproduce ocidentalocentric models of thinking and doing, excluding the knowledge of other groups Historically marginalized. The collective memory when recovered by the communities themselves built from the broad and open debate, seem to point to liberators paths.

Keywords: Collective Memory, Politics of Memory, State Violence, Latin America, Epistemologies of South

1 Anna Turriani é mestranda em Humanidades pelo DIVERSITAS - Núcleo de Estudo das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos da Universidade de São Paulo/Brasil. É membro da Red de Investigadores(as) Adjuntos(as) del DEI - Departamento Ecumenico de Investigaciones, San José/Costa Rica. Graduada em Psicologia, atua na área de enfrentamento à Violência Política em período democrático, sobretudo à violência policial contra a população marginalizada. É membro do coletivo Margens Clínicas.

Desde o fim da segunda guerra muito tem se falado sobre a necessidade de "recordar para não repetir", e após as ditaduras das décadas de 60, 70 e 80 na América Latina, esse lema impulsionou uma série de ações ao redor do tema da memória, que buscaram tanto documentar ou denunciar os crimes perpetrados pelo Estado e pelas classes dominantes, como diagnosticar e reparar os efeitos da violência política vivida durante as décadas anteriores. Desde ações individuais, como relatos autobiográficos, até ações governamentais, como as comissões de verdade e comissões para o esclarecimento histórico – responsáveis por coletar testemunhos, organizar os dados, analisá-los e elaborar informes finais – esses processos foram levados a cabo por diferentes setores da sociedade, nas mais diferentes comunidades, com distintos vieses, intenções, métodos e resultados, instaurando um novo conflito, agora entre as múltiplas versões sobre o passado que disputam para ganhar o status de verdade histórica. No entanto, recentemente estão sendo feitas uma serie de reflexões a respeito destes processos que apontam como muitos deles foram executados de maneiras irresponsáveis ao buscar cumprir agendas alheias aos interesses das comunidades. Políticas e epistemologias "estrangeiras" definiram e vêm definindo quem são os sujeitos da memória histórica, o que estudar a respeito da memória, que metodologias utilizar e que intervenções fazer. Ao fim, decidindo que memória construir. Ao não atentarem para as relações de dominação presentes em tais práticas e para a cristalização de lugares de enunciação e silenciamento, aquilo que antes vinha cumprir um papel crítico, parece cada vez mais incorrer no risco de estancar-se e tornar-se contraproducente (Dobles, 2009).

Muitas das críticas a estes processos partem das mesmas comunidades que pouco a pouco começam a encontrar seus próprios meios de recuperar suas memórias roubadas por séculos de colonização, e romper com o silêncio imposto pela violência cotidiana vivida desde muito antes da chegada das ditaduras. No entanto, dificilmente estes trabalhos chegam a ter a mesma difusão e reconhecimento que os trabalhos institucionalizados ou levados por profissionais especializados, seja por não terem um marco teórico "científico", seja por partir da oralidade como principio e fim, ou ainda, simplesmente, pela incapacidade de escuta, falta de interesse ou falta de solidariedade comum aos habitantes da "zona do ser". Incapazes de reconhecer o outro para além de um objeto de pesquisa, uma vítima a mais que pode comprovar os fatos e incrementar informes, a memória coletiva vai perdendo seu caráter de crítica social e as diversas políticas parecem mais "engarrafar" memórias, que favorecer a processos emancipatórios.

Descolonização Epistêmica

> o racismo epistêmico se refere a uma hierárquia de dominação colonial onde os conhecimentos produzidos pelos sujeitos ocidentais (imperiais e oprimidos) dentro da zona do ser é considerada a priori como superior aos conhecimentos produzidos pelos sujeitos coloniais não-ocidentais na zona

> do não-ser. (Grosfoguel, 2011:102, T.N.[2])

Com o processo de colonização das Américas, as relações sociais passaram a se fundamentar na ideia de raça, e identidades sociais historicamente novas se conformaram, como índios, negros, mestiços, assim como termos que antes faziam referência à procedência geográfica, passaram a conotar uma identidade racial. De acordo com Anibal Quijano (2000), tais identidades se conformaram a partir do "mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade", que opõe natureza e civilização, de forma que a primeira é o ponto de partida para chegar à segunda, e na primeira, estão todas as outras raças, que não a europeia, civilizada. As identidades vão se configurando, assim, à partir de relações hierárquicas de dominação. Tal visão teria ganho força através das novas ideias mitificadas de humanidade, de progresso, de ciência, "entranháveis produtos da Ilustração", que emergiam na Europa e eram difundidas nas colônias como modo de justificar a violência contra a população nativa:

> Pode ser muito injusto exterminar selvagens, sufocar civilizações nascentes, conquistar povos por habitarem territórios privilegiados, mas graças a esta injustiça, a América ao invés de permanecer abandonada aos selvagens, incapazes de progresso, esta ocupada hoje pela raça caucásica, a mais perfeita, a mais inteligente, a mais bela e a mais progressiva das que povoaram a terra. (Sarmiento, 1883 in Fernández Retamar, 1976:24, T.N.)

A fala de José Domingo Sarmiento, presidente argentino do século XIX (considerado prócer da educação), representa cabalmente a racionalidade colonial e segue a toada da grandes catequistas, como Manuel da Nóbrega (1517-1570), José de Anchieta (1534-1597), José de Acosta (1539-1600), que em seus textos indicam que a sociedade encontrada pelos colonizadores era considerada inferior, sem valores, e que seria dever do bom cristão salvar os indígenas dos demônios. Quando o "gentio" resistia às "boas intenções" do civilizado homem branco, eram descritos como "impermeáveis à ética", caracterizados como "quintessência do mal". O colonizado era "o inimigo dos valores", "o mal absoluto. Elemento corrosivo, destruindo tudo que se aproxima, elemento deformante, desfigurando tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 2008:58).

Para combater tal "mal absoluto", mais que opressão física, recorreu-se a opressão simbólica, que culminou com o apagamento de muitas culturas e tradições. Através da alienação cultural auxiliada pelo dogmatismo cristão, se pode combater de forma muito eficiente "as heresias, os instintos e o mal", e chamar o homem colonizado para o caminho do homem branco, ainda que, na maioria dos casos, não lhe restasse mais do que caminhar pelas margens. Para Frantz Fanon, intelectual nascido na Martinica e militante do movimento de libertação argelino, o colonizador, impossibilitado de reconhecer o outro como sujeito, atuou de modo a que se

2 Tradução Nossa

constituíssem nos diferentes territórios colonizados uma espécie de zona do não-ser, "região extraordinariamente estéril e árida", propicia a racismos, sexismos e violências de todos os tipos; uma espécie de linha imaginária politicamente construída, que passou a organizar as relações sociais a partir de uma hierarquia global, que começa com a colonização e que cria – as vezes concretamente, como muros e fronteiras – uma divisão social constituída por aqueles que estão por cima desta linha, que são reconhecidos socialmente como sujeitos, como um outro igual, com os mesmos direitos, capazes de pensar e construir o mundo, e os localizados abaixo desta linha, considerados não-sujeitos, um não-outro, diferente, menor, sem direitos, que deve ser educado, civilizado por aquele.

Fanon (1968) fala de duas zonas, não complementares, que se opõe, uma "zona do ser" e outra "zona do não-ser", e as compreendeu como espaços heterogêneos e interseccionalizados de opressão. Podemos entender a partir de sua obra que a diferenciação entre as duas zonas se dá pelos tipos de relações de poder estabelecidas entre opressor e oprimido. No "zona do ser" o "outro" oprimido, o filho, a mulher, o empregado, tem reconhecida sua humanidade pelo "eu" opressor e podem recorrer a certo sistema de leis para denunciar e se proteger. Já na "zona do não-ser" não há qualquer reconhecimento do outro como humano, como um igual, como sujeito; nem por aquele que oprime, nem pelo sistema, que não dá qualquer garantia de direitos ao indivíduo oprimido. Ramón Grosfoguel resumindo a análise fanoniana afirma: "na zona do ser temos formas de administrar os conflitos de paz perpetua com momentos excepcionais de guerra, enquanto que na zona do não-ser temos a guerra perpetua com momentos excepcionais de paz" (2011:100, T.N.).

Essa divisão imaginária, que inicialmente pouco tinha a ver com a geografia, foi sendo construídas através de discursos, legitimadas por grupos hegemônicos e passadas entre gerações através de uma única história difundida para toda a sociedade: história de triunfos, de glórias, de progressos, em que os protagonistas eram homens, brancos e europeus. História de descobrimentos, de conquistas, de bravos bandeirantes, de independência ou morte. História de vencedores, não de opressores. História que deveria ser bem aprendida pelo colonizado como único caminho até o nobre destino do colonizador; da ignorância à razão; da pobreza à riqueza; do primitivismo à civilização. História fundada no racismo, em que o outro foi reduzido à condição de coisa, de cenário, de coadjuvante, que culminou no século XX em catástrofes cujos precedentes foram paulatinamente acontecendo nas diversas zonas do não-ser e legitimados pelos habitantes das zonas do ser.

De acordo com Tzevetan Todorov (1983), a América Latina sofreu o maior genocídio da história, estimando a redução de sua população em 90% nos primeiros 100 anos de colonização europeia. Os 10 maiores genocídios do século XX não somam nem a metade das milhões de mortes ocorridas durante anos de colonização. A dizimação dessa população deu-se tanto por guerras e trabalho forçado como por epidemias, fome e deslocamentos resultantes do processo de colonização. Além do assassinato direto e indireto de milhões de nativos, aqueles que sobreviveram tiveram suas terras roubadas, foram em sua maioria

catequizados, obrigados a seguir leis externas e a trabalhar forçadamente para os reinos europeus.

Os processos de colonização não foram sem conflito e resistência, e a colonização não foi total, mas os estragos sem dúvida foram muitos. Além do genocídio através de violência extrema, da disseminação de doenças, da mestiçagem como resultado do abuso sexual, os colonizadores conseguiram despojar os povos de suas próprias e singulares identidades e impor uma nova, racial, colonial e pejorativa, sem "lugar na história da produção cultural da humanidade":

> Daí em diante eram senão raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. (...) Em outros termos, o padrão de poder fundado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo. (Quijano, 2000:12, T.N.)

Três séculos depois da invasão europeia os diversos povos presentes antes na América, que tinham sua própria história, linguagem, cultura, memória, sua própria identidade, passaram a ser para o restante do mundo, simplesmente indígenas, e séculos depois os africanos trazidos como escravos, meros negros, procedentes do "país África"! Por mais que ao longo da história encontremos diversos processos de submissão de um povo a outro através do "manejo seletivo da história", como é o caso do império Inca Tawantinsuyo[3] que conseguiu apagar lembranças de gerações inteiras pertencentes a outras tribos, o mais surpreendente do padrão de dominação colonial europeu é que ele tenha conseguido difundir e estabelecer essa nova perspectiva histórica de modo global (Quijano, 2000:7). Etnocentrismo e classificação racial universal estiveram intimamente relacionados como mecanismos que permitiram a conformação de um mundo hegemonicamente colonial e patriarcal, com uma visão evolucionista de mundo, em que homem, branco e europeu é sinônimo de civilizado e a civilização é o fim último de uma sociedade: "os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e reposicionaram aos povos colonizados, e suas respectivas historias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era Europa" (Quijano, 2000:6, T.N.).

E soma-se a isso o então emergente sistema econômico, que através do trabalho assalariado, da propriedade dos meios de produção, da lógica do consumo, da divisão de classes, favoreceu a imposição desta nova racionalidade; mais que um sistema econômico, o capitalismo se mostrou um sistema de relações sociais baseadas na dominação e exploração sem limites, que terminou de fundar a modernidade, com suas tramas sociais, instituições e lógicas

3 "Todas las pruebas históricas demuestran que los incas usaron la misma técnica con los pueblos conquistados, que aplicaron después con ellos los españoles: intentar desaparecer todo vestigio de la cultura del pueblo sometido. (...) 'realizaron un 'manejo selectivo de la historia' (...) Borraron por completo el recuerdo de generaciones enteras pertenecientes a otra tribus que les habían precedido, a fin de poder ellos – los incas – pasar como los verdaderos portadores e introductores de la cultura' (Von Hagen, 1971)." (Meneses, 1992).

absolutamente coloniais, eurocêntricas, patriarcais e racistas.

Desse modo, as Américas se constituíram como um território particular, cindido, sincrético, onde a maior parte da população é mestiça, "nem índia nem branca", envergonhada de sua mãe e renegada por seu pai, culposa de sua impureza; um território onde a identidade é difusa; onde a história oficial foi escrita por expertos europeus e as múltiplas histórias locais transformadas em mitos.

Mas a história à contrapelo nos conta que também houve outros milhões que resistiram. Em diversos países da América Latina os movimentos comunitários das minorias camponesas, indígenas e negras, seguem lutando em defesa de suas identidades, construindo formas de relações contra-hegemônicas, conseguindo resistir às situações mais adversas e questionando de maneira crítica a perspectiva eurocêntrica de mundo. A maioritária população mestiça, marginalizada pelo colonizador, justamente por ser mestiça, não pôde se tornar cópia cabal; somente, como aponta Quijano, um reflexo distorcido, que contém rasgos históricos materiais e intersubjetivos tão europeus, e ao mesmo tempo tão profundamente distintos:

> Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida. Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente somente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolve-los, a não ser de una maneira parcial e distorcida. (Quijano, 2000:24, T.N.)

É tarefa emergente que reflitamos criticamente sobre essa quimera que somos nós; e aquilo que podemos recordar sobre nosso passado tem relação direta com a possibilidade de propormos estratégias de enfrentamento a nossas problemáticas que não sejam distorcidas pela racionalidade eurocêntrica de poder colonial, patriarcal, capitalista, judaico-cristã. A memória é uma das muitas formas de compreender o presente, e faz-se necessário reconhecer outras formas de saber sobre a memória que nos ajudem "a nos liberar do espelho eurocêntrico em que nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida"; epistemologias que nos permitam "deixar de ser o que não somos" (Quijano, 2000:25, T.N.); epistemologias, desde o sul, que nos possibilitem dirigir-nos a outros nortes.

Boaventura de Sousa Santos em seu livro "Crítica da Razão Indolente" (2000: 30), defende que já "deixou de ser possível conceber estratégias emancipadoras genuínas no âmbito do paradigma dominante", pois "elas estão condenadas a transformar-se em outras tantas estratégias reguladoras", estruturadas através de "regimes de verdade" impostos silenciosamente pela ciência moderna, que, necessariamente, excluem "outras formas de conhecer marginadas, suprimidas e desacreditadas" pelo poder colonial, quando não,

terminam por destruir outras formas de saber: “Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos sociais cujas formas de saber foram objeto de destruição”.

Relembrando-nos de que a maioria dos valores universais defendidos hoje e “autorizados pela razão” foram impostos desde a lógica de uma única “raça”, de um único sexo e de uma única classe social, o sociólogo português coloca uma questão fundamental para nós, profissionais da memória, que pretendemos trabalhar com recuperação e reconstrução de memória de comunidades que foram por décadas subalternizadas:

> como realizar um diálogo multicultural quando algumas culturas foram reduzidas ao silêncio e suas formas de ver e conhecer o mundo se tornaram impronunciáveis? Por outras palavras, como fazer falar o silêncio sem que ele fale necessariamente a língua hegemônica que o pretende fazer falar? (Santos, 2000:30)

A linguagem a bastante tempo é reconhecida como um dos meios de dominação e de libertação. A recuperação da voz, a quebra do silêncio, é um primeiro passo em direção à emancipação objetiva e subjetiva. No entanto, o poder colonial conseguiu impor-se através de um intenso manejo seletivo da história que apagou paulatina e intencionalmente a memória dos povos colonizados. A este manejo seletivo da história, damos o nome de violência política, conceito moderno, difundido com múltiplas definições, mas que, aqui, faz referência a definição do pensador uruguaio Marcelo Viñar:

> todo dispositivo intencional – qualquer que sejam os métodos utilizados – com a finalidade de destruir as crenças e convicções da vítima, para despoja-lo da constelação identificatória que o constitui como sujeito. Seus autores são *agentes* de um *poder violento* e está destinada à submissão e paralisia da sociedade governada. (1993:127, T.N.)

A violência política seria a manifestação última e mais truculenta de imposição de concepções de mundo; o auge dessa violência foi vivido em quase todos os países da América Latina durante as décadas de 60, 70 e 80, com exceção de Costa Rica, Venezuela, México e Colombia), deixando marcas irreparáveis na sociedade – marcas sobrepostas às advindas do processo colonial – que até pouco se encontrava em um estado ainda maior de amnésia, submissão e paralisia.

Pesquisadores de diferentes campos e instituições (reconhecidas ou não) vêm demonstrando que para tirar a sociedade de tal paralisia e amnésia – recuperando um verbo que possa ir além da língua hegemônica – é necessário quebrar o silêncio e recuperar a memória. Para além das lembranças individuais, recuperar a memória que é compartilhada, que faz

identidade, que cria e mantém laços sociais, que faz comunidade; a memória compartilhada, que se constrói através da linguagem, dos cultos, das narrações de determinada comunidade; que permite que o trauma que individualmente não poderia ser narrado, mas que não deixa de ser repetido, ganhe ressignificação social e possa assim ser inserido em um universo simbólico outro, libertador:

No entanto, séculos de colonização, racismo e opressão conformaram uma história que não consegue ser facilmente desmentida; conformaram uma espécie de memória em que o negro é ladrão, o índio é sujo, o latino é preguiçoso e mais recentemente, o mulçumano é terrorista. Digo espécie de memória porque de algum modo, através de histórias reais ou não, recorda-se que é assim, que sempre foi assim, e portanto, que sempre será assim. Uma falsa memória, instrumental, manipulada através de um longo processo de construções de imaginários e ideologias, alcançada através do manejo seletivo da história:

> Os povos, os grupos, em qualquer momento ou geração dada, só podem 'recordar' um passado que lhes foi transmitido ativamente, e que aceitaram como significativo. Inversamente, um povo 'esquece' quando a geração que possuí atualmente o passado não o comunica à seguinte ou quando esta última rechaça o que recebeu e, por sua vez, não o transmite. A ruptura na transmissão pode se produzir abruptamente ou por um processo gradual de erosão. (Yerushalmi, 1996 apud Dobles, 2009:72, T.N.)

Em bastante comum os discursos que "recordam" dos tempos de extrema violência dirigida a uma parcela da população como positivos, como períodos de excelentes avanços econômicos e sociais, e, em muitos casos, representam discursos oficiais. A antropóloga Beatriz Manz pergunta: "como recordar o passado quando poderosas instituições sociais, atores individuais e a própria falibilidade da memória conspiram para redefinir o que ocorreu?" (1999:1, T.N.). Tal pergunta se soma a de Santos e convoca mais uma vez os profissionais da memória a refletirem criticamente sobre suas práticas; refletirem sobre o caráter "espetacularmente social" das políticas de memória.

Tais políticas já não podem se referir somente à memória recente dos crimes perpetrados pelo Estado durante as ditaduras: "Também se trata da recuperação de memórias culturais, a construção de identidades perdidas ou imaginadas, a narração de versões e leituras do passado" (Sarlo, 2005). Frente as mais diferentes versões a serem narradas – as múltiplas possibilidades de leitura do passado, os interesses políticos e econômicos por trás da escolha de que identidades recuperar, e de como fazê-lo – a pluralidade da memória social conforma um território em disputa, no qual se luta pelos sentidos dados ao presente, que delimitarão a construção do futuro. Territórios em disputa:

> entre quem mantêm a lembrança dos crimes de Estado enquem propõe passar a outra etapa, encerrando o caso mais monstruoso de nosso

> história. Mas também é um campo de conflitos entre os que sustentam que o terrorismo de Estado é um capítulo que deve ficar juridicamente aberto, e que o sucedido durante a ditadura militar deve ser ensinado, difundido, discutido, começando pela escola. É um campo de conflitos também para quem sustenta que o 'nunca mais' não é um fechamento que deixa para trás o passado, senão uma decisão de evitar as repetições, recordando-o. (Sarlo, 2005:24, T.N.)

Memória - Território em Disputa

Colonizar: do latim, *colo*; particípio passado *cultus* e particípio futuro *culturus;* significava em Roma o que ocupa a terra, o que cultiva o campo; se dividia entre o que habitava a terra, *colo*, o que residia em terra alheia, *incola*, e o que cultivava a terra, *colonus*. O cultivo da terra não seria possível sem o *cultus*, sem a experiência de cultivo acumulada através dos séculos; experiência coletiva, fazer de gerações anteriores, já incorporado à terra que se lavrou; a experiência acumulada da terra: "*Cultus* é sinal de que a sociedade que produziu seu alimento já tem memória" (Bosi, 1992:13). Já *culturus* indicaria o porvir do que se cultiva; o que advém do culto; o que pode surgir a partir das experiências acumuladas do coletivo, das memórias. Culto e memória social estão intrinsecamente relacionados, assim como a disputa por terras e a cultura de violência na América Latina.

Considerando que o processo de colonização implica apropriar-se da terra antes cultivada por outros, carregada de experiências, poderíamos pensar toda colonização como um processo dialético, de sobreposição de *cultus*, de experiências que se mesclam, de memórias que vão sendo alteradas com o passar do tempo e das gerações, mas que também persistem (tomemos como exemplo os sincretismos religiosos, além das múltiplas manifestações artísticas). Porém, no caso da colonização da América Latina, eminentemente de exploração, a terra, ainda que ocupada, seguiu sendo cultivada pelos que antes já a cultuavam, e mais tarde, em alguns países, pelos negros escravizados. O colono não se tornou *colonus*. De um modo geral, podemos observar a vinda de um colonizador que não vinculou seu *cultu* à terra, mas que buscou impor sua cultura aos colonos que a cultivam; seu cultivo da terra esteve marcado pela exploração do cultivo alheio. Em muitos casos a experiência acumulada da terra, a memória coletiva, foi paulatinamente transformada através da violência e do manejo seletivo da história, de tal modo que terminou-se por roubar a memória alheia e por apagar as memórias próprias; em outros, resistiu-se, disfarçando modos, cultos, tradições e memórias de modo a agradar o colonizador – daí esta quimera distorcida que seríamos nós.

No entanto, se culto é sinal de memória, se os cultos são as experiências acumuladas da terra, a memória aí estaria e somente nos restaria recuperá-la. Como terra que pode ser cultivada e manipulada, e como território, que são muitos e podem ser disputados, o porvir das culturas dependeria de quem recupera as múltiplas memórias esquecidas e de como

o fazem. Sabemos, no entanto, que não é possível recuperar toda a memória. A memória individual é seletiva e está sujeita a quebras e descontinuidades. Mas tanto a recuperação do que permaneceu, como a construção da memória coletiva, dependem do modo de transmissão das memórias sociais de cada grupo, dependem dos cultos particulares de cada micro e macro comunidade e dos responsáveis por transmiti-la. Alguns grupos – que se consideram os porta vozes da memória – dão a ela um caráter mais estático e, porque não dizer, enviesado. Quando se tornam hegemônicos, incorrem na repetição de impor aos demais suas memórias, selecionando e organizando as representações sociais que "merecem" ser transmitidas.

O atual panorama das democracias de transição na América Latina colocam em embate diferentes versões sobre o passado, diferentes formas de recuperá-lo, de construí-lo, de transmiti-lo; mas também deixam de fora muitas outras. Daí a importância de olhar criticamente os diferentes processos de memória que ocorreram e vêm ocorrendo na América Latina; para que não recaiam em novas memórias impostas ao restante da sociedade, ou ainda, para que as "memórias do sofrimento" (Dobles, 2009) resultante de eventos traumáticos com determinações históricas e sociais não resultem em diagnósticos psicopatológicos individualizantes que não reconhecem o sofrimento psíquico como produto das relações sociais, e que seguem a mesma lógica racional que secciona o mundo em hierarquias de superioridade e inferioridade. Tanto o caráter "terapêutico" desses processos como o caráter de "verdade" vem sendo questionado, por incorrerem no perigo de reproduzirem uma lógica de reconstrução de sentido único, em que não se atenta para a pluralidade de verdades, e que, pela via terapêutica alcança a reparação, mas não a liberação.

As construções sociais resultantes dos processos levados a cabo pelas Comissões da Verdade e de Esclarecimento Histórico, como informes divulgados com o selo do Estado, têm consequências históricas, psíquicas, políticas, culturais, que vão muito além dos grupos diretamente implicados no processo; afetam as versões de passado de toda população. Atentar para as implicações que acarretam a construção social da memória parece ser tarefa que não pode ser menosprezada, ainda mais quando estes processos carregam consigo a disposição de "verdade histórica", são coordenados por uma parcela da população inserida dentro de uma matriz de privilégios e difundidos para uma sociedade em que a maior parte da população sempre esteve acostumada a que os mais "sabidos" falassem em seu lugar.

Para que possamos refletir criticamente sobre a imposição do *habitus civilizatorius* às chamadas "comunidades subdesenvolvidas", que como já dito, tiveram por séculos suas memórias manipuladas, seus costumes negados e suas identidades discriminadas, consideramos de fundamental importância estudos que apontem para as epistemologias da memória desde o sul, que valorizem os processos comunitários existentes, e a recuperação e reconstrução de memórias mais além dos períodos recentes de extrema violência de Estado considerados pelas políticas de memória institucionalizadas, que, em muitos casos, não levam em conta os processos históricos anteriores de estado de exceção patógenos

dirigido a uma grande parcela da população excluída, que resultaram na década de 70 e 80 em estados nada excepcionais:

> Não é suficiente documentar e recordar o pasado, ou recordar a história das vítimas individuais, não bastam os monumentos e os memoriais. O maior desafío é desenvolver um conhecimento eficaz sobre o passado, que permita ler as dimensões extremas como parte de um processo histórico político comum [...] temos que ligar os fatos horrendos às suas raízes cotidianas na vida concreta e na institucionalidade. (Lira, 1996, apud Dobles, 2009: 123, T.N.)

Como posto por Martín-Baró, "nossa análise deve extender-se à raíz dos traumas e por tanto da guerra mesma, como situação social patógena" (1990). Os esforços institucionalizados devem ser reconhecidos e valorados, não só por permitir tratar feridas sociais de determinados grupos violentados, como por autorizar quantificar dados da repressão e das mortes para efeitos de informe de um determinado momento histórico, mas estão longe de tratar feridas maiores e de solucionar problemas estruturais seculares. Tampouco podemos ter a ingenuidade de "que bastará evidenciar ou desvelar violações dos direitos humanos ou abusos repressivos para conseguir mudanças substanciais" (Dobles, 2009:150, T.N.). Menos ainda se estes processos são levados dentro da mesma lógica paradigmática de mundo que legitimou as barbáries que nos assolaram e assolam.

Assim como a "historia nas mãos dos expertos ocidentais" muitas vezes "deixou de ser um assunto político de seus protagonistas e passou de ser interioridade para converter-se em exterioridade; deixou de ser sentida de coração para ser contada com a razão; se negou o subjetivo que da lugar à ação do sujeito e se torna objetiva para imobiliza-lo" (Gómez, 2000:185 apud Dobles, 2009:117), nossas reflexões vão no sentido de aportar para que os processos de memória não recaiam no mesmo erro, para que a memória não se petrifique em textos para o conhecimento, não se congelem em objetos de investigação; para que a memória de alguns não se torne verdade oficial e universal; para que a memória como um fim, não siga dando lugar ao fim da memória.

Estabelecer diálogos e desenvolver pesquisas que busquem maneiras de enfrentar a atual situação de violência patógena na América Latina parece ser um compromisso profissional ético das humanidades. Como grande parte dessa violência é resultado da exclusão e opressão inerentes à razão moderna ocidental, reconhecer e incluir propostas que respondam a outras racionalidades parece apontar para um caminho possível na busca de soluções liberadoras. Primeiramente porque, como disse Boaventura de Sousa Santos, "a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante", e desse modo suas propostas são tão limitadas quanto seu modelo de homem; e segundo, porque "uma grande riqueza social está a ser

desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as ideias que proclamam que não há alternativa, que a história chegou ao fim e outras semelhantes" (Santos, 2000:238), ideias que só fazem aumentar a exclusão, a desigualdade e a opressão.

Santos recorre à Orlando Fals Borda (1987), para propor que reinventemos a comunidade "através de um conhecimento emancipatório que habilite a seus membros a resistir ao colonialismo e a construir a solidariedade pelo exercício de novas práticas sociais, que conduzirão a formas novas e mais ricas de cidadania individual e coletiva" (apud Santos, 2000:96). A aposta aqui, mais que uma hipótese, é que os processos de recuperação da memória desde as comunidades e para as comunidades são um meio para tal reinvenção.

Frente a tais reflexões, somos convidados a pensar criticamente as atuais políticas de memória para além dos slogans verdade, memória e justiça que hoje pululam pelos meios de comunicação, para refletirmos sobre quê verdades, quê memórias e quê justiça têm ganhado a cena; sobretudo, somos convidados a ouvir o que as comunidades subalternizadas têm a dizer sobre esses temas, e desde nossas searas "técnicas", favorecer suas lutas e aportar a reflexões que possam orientar para caminhos além da reprodução do ideal de mundo ocidental; favorecer, através da memória coletiva, a construção de lugares de enunciação onde possamos descolonizar nossas palavras e desubalternizar nossas geografias.

Verdade - Território em Disputa

> a imposição desta teoría crítica desde a zona do ser até a zona do não ser constituí uma colonialidade do saber desde a esquerda. (...) Quando os sujeitos coloniais que habitam a zona do não-ser adotam de maneira acrítica e exclusiva a teoria social produzida desde a experiência do 'outro' na zona do ser sem levar a sério a teoria crítica produzida desde a experiência do 'outro' na zona do não-ser, se submetem a uma colonização mental subordinada à esquerda ocidentalizada. (Grosfoguel, 2011:102, T.N.)

Compreendendo que as ciências modernas, incluindo às ciências humanas e sociais, estão conformadas por uma matriz de privilégio ocidental, racista e sexista, de muitas formas cumplice de interesses econômicos internacionais (Spivak, 2010:20), passa a ser possível fazer "uma crítica radical do paradigma dominante tanto no que se refere a seus modelos reguladores como a seus modelos emancipadores" (Santos, 2000:16), combatendo assim o desperdício da experiência social. Pois sem essa crítica radical ao modelo de racionalidade ocidental dominante que se impôs "pelo menos durante os últimos duzentos anos, todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito" (Santos, 2002:238).

Não se trata, obviamente, de negar os modelos que se propuseram emancipadores, pois isso resultaria seguir na mesma lógica paradigmática de exclusão e universalismo. Se trata de

compreender que nenhum paradigma teórico seria suficiente para explicar definitivamente qualquer verdade e que o próprio conceito de verdade corresponderia à lógica do paradigma dominante. A escritora nigeriana Chimamanda Adichie, ao falar d'O perigo de uma única história" (2009) afirma: "O problema dos estereótipos não é que sejam mentira, mas que sejam incompletos". O mesmo poderíamos dizer das verdades, seja ela pertencente a qualquer cosmovisão.

Em 1911, o filósofo alemão Hans Vaihinger, parte do "como se" para propor uma espécie de teoria da verdade com estrutura de ficção. Dado que as ficções seriam pressuposições estabelecidas como fato, sabendo-se de sua impossibilidade – é como se fosse de tal modo (Vaihinger, 2012:238), às verdades corresponderiam a mesma estrutura: um jurista prudente não diria que o homem é livre, mas sim, "que ele, ao menos na vida forense e quando examinado do ponto de vista moral, deve ser tratado e considerado como se fosse livre", já que o ser livre carece de validade objetiva, sendo muito mais um conceito necessário em determinados ordenamentos sociais (Vaihinger, 2012,245-246). O filósofo considera que o *como se* é a base de todo pensamento científico, em si, ficcional. As ficções criadas em cada uma das ciências, seriam como se verdades – necessárias e compartilhadas em determinado momento histórico.

Desse modo, os teóricos inseridos na lógica do paradigma científico buscariam com seus estudos uma espécie de acertamento fático, quando, no entanto, tal acertamento responderia muito mais a uma necessidade, marcada por tempo e espaço, historicamente construída, que a uma objetividade permanente do fato estudado. O escritor Vargas Llosa (1990) ao falar sobre "A verdade das mentiras", afirma que à história caberia a verdade e à literatura caberia a mentira, mas que ao fim, seria justamente na mentira da literatura (no fazer como se fosse) que a verdade poderia advir. Corrobora o pensamento de Vaihinger, e, com eles, podemos pensar que a verdade histórica, a fim e a cabo, seria verdadeira justamente enquanto uma construção, e a mentira da literatura permitiria compreender exatamente esse caráter da verdade histórica: a verdade como ficção. Ou dito de outro modo, a verdade como retórica (Santos, 2000)

A verdade histórica enquanto discurso construído sobre os acontecimentos do passado também teria a estrutura de "é como se tivesse sido desse modo", e ao investigador prudente caberia menos compreender o que há de "verdadeiro" e de "mentiroso" em determinados acontecimentos e narrativas, e muito mais, a que servem determinadas "verdades e mentiras". Os métodos tradicionais, diga-se, ocidentais e eurocêntricos, afincados à razão científica, interpretam as narrações, colocam-nas em dúvida, comparam-na com materiais concretos do passado como jornais, revistas, fotografias, buscando estabelecer o que realmente aconteceu em detrimento do que esta sendo relatado como aquilo que aconteceu, participando assim "da ilusão de que é possível chegar à verdade dos fatos" e invalidando "como história outras formas culturais de narrar e dar sentido aos acontecimentos" (Dobles, 2009:118).

Os livros *Entre dos fuegos en los pueblos ixiles de Guatemala* (1999) e *Rigoberta Menchu y la historia de todos los guatemaltecos pobres* (2002) do antropólogo norte americano David Stoll, elucidam bem tal problemática. O pesquisador busca descrever o conflito armado na Guatemala como uma guerra de forças iguais entre exército e guerrilha, caracterizando o guatemalteco de modo demoníaco, localizando nos textos sagrados maias e nas origens indígenas a razão de sua violência e brutalidade. O trabalho de Stoll reforçou o estigma contra a população indígena, considerada pelo guatemalteco ladino como indisciplinável e violenta, que passou a contar com "dados científicos" para legitimar seu preconceito. No segundo livro, o antropólogo busca fazer uma análise crítica do testemunho dado pela sobrevivente indígena Rigoberta Menchú em 1984, buscando demonstrar a falta de veracidade de sua fala, tanto a partir de informações dadas por ela que não corresponderiam à realidade, como porque Rigoberta não haveria presenciado "realmente" os fatos que testemunhava. De fato, Rigoberta não presenciou a massacre que narra; mas ela não narra sua experiência pessoal como sujeito, nunca pretendeu fazê-lo. Há um princípio de não identidade em seu testemunho, que só pode ser reconhecido a partir da compreensão da cosmovisão de seu povo e dos princípios comunitários ai presentes. Rigoberta testemunha desde a coletividade em que está imersa, desde a experiência das pessoas que viveram esse processo (Tischler, 2005). E ainda que a narrativa de Menchu partisse de sua experiência pessoal, de que modo seria possível buscar a "verdade objetiva" em testemunhos de eventos traumáticos, uma vez que "a memória se conduz através do caos, onde a desordem é o cotidiano e a ordem uma exceção"? (Vasquez, 2001, T.N.).

Jogando com a afirmação de Giorgio Agamben (2008) de que os únicos que poderiam testemunhar o horror de Auschwitz não sobreviveram para contar, retomamos a Vaihinger e propomos pensar o testemunho como uma ficção, já que de algum modo, no excesso da violência, no trauma, no encontro com o real, há um *como se* deparar com a morte, e "se a vítima fosse capaz de descrever sua dolorosa e humilhante experiência de maneira clara, com todos os dados situados em uma ordem consistente, sua clareza nos faria suspeitar de sua veracidade" (Zizek, 2009:12, T.N.). Deste modo, os testemunhos, assim como as novelas, "mentem – não podem fazer outra coisa _ mas isso é só uma parte da história. A outra é que, mentindo, expressam uma curiosa verdade, que só pode se expressar dissimulada e encoberta, disfarçada do que não é" (p. 6). Da mesma forma como "Não se escrivem novelas para contar a vida, senão para transforma-la, acrescentando-lhe algo" (Vargas Llosa, 1990:7, T.N.), tampouco se testemunharia um evento traumático para contar o ocorrido: "Eu não contei algo do meu passado para que vocês o conheçam, mas sim para que vocês saibam que vocês nunca o conhecerão" (Nestrovski & Seligmann-Silva, 2000:79). Seria, assim, justamente na ausência de coerência, no caos, que se poderia agregar sentido àquilo que antes não podia ser simbolizado e compartilhado.

Àqueles que confrontam diretamente "o horror surpreedente dos atos violentos... que nos impede de pensar" (Zizek, 2009:12) muitas vezes recorrem a imagens absurdas buscando

formas de narrar o trauma. É através do *como se*, da metáfora, da ficção, que o traumático – lugar do inenarrável – pode tomar alguma forma enunciável no testemunho. Mas como posto por Agamben, é justamente onde a linguagem falha que está o valor do testemunho; é naquilo que falta, nas entrelinhas do narrado, que podemos testemunhar o trauma; e assim, é na medida que um outro pode testemunhar o traumático de um testemunho que este tem sua eficácia: "Aquele que escuta (...) é um parceiro na criação, do novo, do conhecimento. O testemunho do trauma inclui, portanto, seu ouvinte, que é, por assim dizer, a tela branca na qual o evento vem para ser inscrito pela primeira vez" (Nestrovski & Seligmann-Silva, 2000:210). No entanto, essa parceria somente se dá quando o que fala e o que escuta se reconhecem enquanto sujeitos, e conformam juntos um auditório que legitima o que está sendo dito como uma verdade, ainda que parcial.

Dentro dos processos de memória o questionamento feito por Guayatri C. Spivak, se "Pode falar o sujeito subalterno?", pode alcançar outros níveis de reflexão. De acordo com a autora o subalterno seria justamente o sujeito silenciado, sem voz; se retomamos a Fanon, o não-sujeito. O texto escrito pela autora em 1985 tinha como objetivo convocar os intelectuais da época a refletirem sobre a condição de subalternidade enquanto uma construção, e buscava elucidar que o subalterno, enquanto tal, enquanto sujeito silenciado, não poderia falar. Ter voz seria a condição de saída da subalternidade. Mas se a posição do intelectual fosse a de "dar" voz ao subalterno, este seguiria nessa condição – *falaria a língua daquele que o pretende fazer falar*. Não estaria nas mãos do intelectual dar voz ao subalterno ou tirá-lo da condição de subalternidade, esse é o engodo em que temos recorrentemente caído. O enfrentamento à subalternidade estaria na afirmação da voz destes sujeitos oprimidos, como sujeitos, que sim, podem falar por si próprio, e por tanto, na construção de lugares de fala e de escuta, em que o sujeito oprimido possa recuperar sua voz, e ser ouvido. Com Fanon, o enfrentamento estaria no reconhecimento do outro como um Outro-Eu, como um sujeito.

Essa, nos parece, poderia ser uma das principais contribuições das políticas de memória hoje. Frente ao trauma e ao caos da memoria: "a principal ordem que prevalece é a ordem do dizer, onde o elemento narrativo é fundamental, onde a pluralidade das experiências, a construção conjunta, e a negociação de significados se constituem nos eixos fundamentais" (Vasquez, 2001). Com os processos de recuperação e reconstrução de memória, abriram-se espaços de fala a diversos setores da população oprimida que durante séculos não tiveram voz. Mas os efeitos foram efêmeros quando esses espaços não constituíram espaços de escuta. O caos das muitas memórias, as falhas da linguagem, as entrelinhas do narrado, estão prenhes de sentidos que ao encontrarem um Outro que os reconhece, possibilita que na coletividade, se negociem múltiplos sentidos e se construam sentidos comuns.

O testemunho nos processos de recuperação de memória deveria permitir que se passasse da lembrança individual à memoria coletiva; que se desse sentido coletivo ao que, isoladamente, parece não ter sentido; permitiria compreender na repetição do traumático impossível de se

esquecer, as contingências históricas e sócias esquecidas nas entrelinhas das versões oficias sobre o passado. Dentro do contexto de violência política se propor a reconstruir a Verdade dos acontecimentos, dizer qual memória é mais ou menos verdadeira, ou ainda determinar o que é e o que não é memória, incorre no risco de retroalimentar tal violência, ou ainda, como dito por Zizek "uma análise fría da violência de algum modo reproduz e participa de seu horror" (2009: 12).

Agamben afirma que: "A verdade, a abertura que, segundo um oros platônico, é própria da alma, fixa-se, através da linguagem e na linguagem, num último e imutável estado de coisas, num destino" (1999:47). Se a verdade fixa-se em um destino, ou ainda, fixa um destino, afirmar com Adorno que após as grandes guerras não deveria haver a possibilidade de uma Arte (ou qualquer Ciência) que não estivesse comprometida com a verdade, antes de referir-se a uma verdade objetiva, parece convocar os diversos pesquisadores das humanidades à responsabilidade da construção de saberes como mantenedores ou transformadores de desiguais e injustos destinos.

Fazer verdades é também fazer política. A aparente distancia e suposta neutralidade científica encobrem os interesses específicos de um "sujeito do conhecimento" marcado por condições objetivas e subjetivas. As verdades tornadas oficiais marcam as memórias, transformando-as, reforçando-as, instrumentalizando-as ou mesmo apagando-as, e estas dão elementos para a construção de novas verdades; os processos de reconstrução de verdades históricas são processos dialéticos que, ao mesmo tempo, refazem verdades, memórias e histórias. Desse modo, não é indiferente nos diversos processos de reconstrução de memórias qual a concepções de mundo que determinado auditório legitima, menos ainda a concepção de sujeito, sobretudo quando são concepções criadas na "zona do ser" simplesmente aplicadas em outras geografias.

Compreender a verdade como um discurso construído, validado e difundido como tal, nos parece fundamental, na medida em que muitos dos processos de reconstrução de memória estão inseridos dentro de uma discursividade que clama pela verdade dos acontecimentos. Mais que um possível relativismos absolutistas se trata aqui de compreender que toda Verdade responde a um interesse e que há verdades mais ou menos opressoras. Nesse sentido, a reconstrução da verdade histórica quando aponta para uma reconstrução de sentido único, e não para a pluralidade das verdades históricas, ameaça seguir novamente um destino desigual e injusto.

Retomando à Fanon e a Santos, é imprescindível compreender o território de onde as memórias são recuperadas, de quem elas são recuperadas, quem as recupera, porque o faz, e que auditório as legitima como memória oficial e como verdade histórica. A recuperação da memória de um outro na zona do ser construirá uma verdade histórica completamente diferente da memória recuperada de um outro na zona do não ser. E se o auditório que a legitima é composto por Eus, independente das zonas, essa verdade histórica muito

provavelmente recairá em novas verdades opressoras. A riqueza cultural e a pluralidade de uma sociedade dependem da capacidade de se criarem espaços públicos reais, auditórios abertos, no qual diferentes fontes de informação e de saber possam coexistir.

Considerando que todo conhecimento é uma construção, e a memória coletiva é uma das muitas maneiras de construí-lo, mantê-lo ou apagá-lo, os trabalhos desenvolvidos pelas comunidades, em que se escutam as múltiplas versões e se respeitam as especificidades culturais do grupo, parecem aportar para "um conhecimento-emancipação" (Santos, 2000) em que o outro tem mais possibilidades de escapar à condição de subalternidade, de não-sujeito. Não que haja garantias de que se tornarão sujeitos de sua própria história, mas ao menos para que deixem de ser escravos desta.

Rerefências Bibliograficas

Agamben, Giorgio (2008), *O que resta de Auschwitz?: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo editorial.

Agamben, Giorgio (1999), *Ideia da Prosa*. Lisboa: Cotovia.

Borda, Orlando F. (1987), *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual, Los Nuevos Rumbos*. Bogota: Carlos Valencia Editores.

Bosi, Alfredo (1992), *Dialética da Colonização.* Cia das Letras: São Paulo.

Dobles, Ignácio. (2009), *Memorias del Dolor*. San Jose: Arlekin.

Fanon, Franz (1968), *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

Fanon, Franz (2008), *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

Fernandez Retamar, Roberto (1976), "Nuestra América y el Occidente". *Cuaderno de Cultura Latinoamericana*. México: UNAM.

Grosfoguel, Ramón (2011), "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos", *in* CIDOB, *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones, Dez, 97-108.

Manz, Beatriz; Oglesby, Elizabeth; Noval, José García (1999), *De la memoria a la reconstrucción histórica.* Guatemala: AVANCSO.

Martín-Baró, Ignácio (1990), *Psicología social de la guerra: trauma y terapia*. San Salvador: UCA editores.

Meneses, Giorgina. (1992), *Tradición oral en el Imperio de los Incas: historia, religión, teatro*. San José: DEI.

Nestrovski, Arthur; Seligmann-Silva, Marcio. (Orgs) (2000), *Catástrofe e Representação.* São Paulo: Escuta.

Quijano, Anibal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", *in* Edgardo Lander (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO: Buenos Aires, Julio.

Santos, Boaventura Sousa (2000), *A Crítica da Razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*. São Paulo: Editora Cortez.

Santos, Boaventura Sousa (2002), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *Revista Crítica De Ciências Sociais*, 63, 237-280.

Sarlo, Beatriz (2005), *Tiempo pasado: cultura de la memoria y primera persona*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Spivak, Guayatri. C. (2010), *Pode falar o sujeito subalterno*? Editora UFMG: Belo Horizonte.

Tischler, Sergio (2005), *Memoria, Tiempo Y Sujeto*. BUAP: México; F&G Editores: Guatemala.

Todorov, Tzevetan (1983), *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

Vargas Llosa, Mario (1990), *La Verdad de las Mentiras: ensayos sobre literatura*. Buenos Aires: Seix Barral.

Vaihinger, Hans (2012), *A filosofia do 'Como Se'*. Chapecó: Argos.

Vázquez, Felix (2001) *La memoria como acción social*. *Relaciones, significados e imaginario.* Barcelona: Paidós.

Viñar. Marcelo (1993), *Fracturas de la Memoria*. Montevideo: Trilce.

Zizek, Slavoj.(2009), *Sobre la violencia: seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

Violências e Resistências que não fazem manchete: o caso dos megaprojetos de extração de minérios

Isabella Alves Lamas[1]

Resumo

A partir da constatação de um amplo espectro de problemas socioambientais em torno dos megaprojetos de exploração de minérios, é importante refletir sobre que tipo de resistências permitem a superação ou mitigação das múltiplas formas de violência infligidas pelas dinâmicas de exercício de poder de corporações multinacionais mineiras nas populações locais. Na elaboração de uma discussão conceitual a respeito desta problematização, parte-se do pressuposto de que a dimensão física e direta da violência ocupa um lugar central nas percepções sociais sobre estes fenômenos em detrimento das demais formas possíveis de sua manifestação. No sentido de minimizar os inevitáveis mecanismos de invisibilização das violências, principalmente em contextos de paz formal, o presente trabalho adota um conceito de violência de largo escopo ancorado nas concepções galtunianas de violência direta, estrutural e cultural. A partir da proposição de pensar a violência com os níveis de análise direto, estrutural e cultural, torna-se imperativo que as resistências das populações a estas violências também sejam pensadas a partir destes mesmos níveis. O conceito de resistência cotidiana, teorizado por James C. Scott, é ideal para a análise das manifestações de resistências à níveis estruturais e culturais. Estas resistências apresentam formas não convencionais de contestação que não se expressam necessariamente através de um contato direto de cunho combativo. Pelo contrário, através da análise do significado e das múltiplas formas de manifestação das resistências cotidianas, a sua subjetividade floresce. Perceber esta subjetividade é um passo essencial para a valorização de formas de resistência, e portanto, de formas de conhecimento, que vão para além do que convencionalmente é concebido enquanto tal.

Palavras chave: violências, resistências, megaprojetos de mineração, Johan Galtung, James C. Scott.

Abstract

The socio-environmental problems of mining megaprojects are of a wide spectrum. Therefore it is important to reflect about the types of resistance that allows overcoming or mitigating the multiple forms of violence involved in the dynamics of power exercise of mining multination corporations over local populations. In the elaboration of a conceptual discussion about this set of relations, the physical and direct dimension of violence tends to occupy a central place in the social perceptions. This happens to leave out of analysis other forms of violence expression. In order to minimize the inevitable mechanisms of violence invisibilization, mainly in contexts of formal peace, this work adopts a wider concept of violence. This assumption is anchored in Galtung's concepts of direct, structural and cultural violence. Once one sees three levels in the analysis of violence - namely direct, structural and cultural - it is imperative to think about the population´s resistance to those violences in the same levels. James Scott's concept of everyday resistance is perfectly suited to the analysis of resistance in structural and cultural levels. These resistances have unconventional ways of contestation that are not necessarily expressed through a direct contact of combative nature. On the contrary, through the perception of the meaning and multiple forms of expression of everyday resistance, its subjectivity comes to light. Acknowledging this subjectivity is a way forward to the appreciation of multiple forms of resistance and therefore also to forms of knowledge that go well beyond what is conventionally conceived as such.

Keywords: violence, resistance, mining megaprojects, Johan Galtung, James C. Scott.

---

1 Isabella Lamas é bacharel em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e pós-graduada em Economia Social pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Atualmente é doutoranda em Relações Internacionais no programa Política Internacional e Resolução de Conflitos do Centro de Estudos Sociais e da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. A sua tese de doutoramento é financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Introdução

A partir da constatação de um amplo espectro de problemas socioambientais associados à exploração de minérios, torna-se necessária uma problematização de que tipo de resistências permitem a superação ou mitigação das múltiplas formas de violências infligidas por dinâmicas de exercício de poder de corporações multinacionais sobre populações locais. Na elaboração de uma discussão conceitual a respeito desta problemática, parte-se do pressuposto de que a dimensão física e direta da violência ocupa um lugar central nas percepções sociais sobre estes fenômenos em detrimento das demais formas possíveis de sua manifestação. No sentido de minimizar os inevitáveis mecanismos de invisibilização das violências, principalmente em contextos de paz formal, o presente trabalho adota um conceito de violência de largo escopo ancorado nas concepções de Johan Galtung de violência direta, estrutural e cultural. A partir da proposição de pensar a violência com os níveis de análise direto, estrutural e cultural, torna-se, ao meu ver, imperativo que as resistências das populações a estas violências também sejam pensadas a partir destes mesmos níveis.

O conceito de resistência cotidiana, teorizado por James C. Scott, é ideal para a análise de manifestações de resistências à níveis estruturais e culturais que ocorrem no campo das infrapolíticas dos subordinados. Estas resistências apresentam formas não convencionais de contestação que não se expressam necessariamente através de um contato direto de cunho combativo. Pelo contrário, através da análise do significado e das múltiplas possibilidades de resistência cotidiana, sua subjetividade floresce. Perceber esta subjetividade é um passo essencial simultaneamente para questionar os consensos aparentes e valorizar a multiplicidade de formas de resistência e conhecimento, que vão para além do que convencionalmente é concebido enquanto tal.

No sentido de buscar ampliar essa discussão teórica-conceitual, é apresentada uma contribuição empírica focada no caso da Vale S.A., uma corporação multinacional brasileira que representa uma projeção marcante do sul geográfico imperial. De fato, a escolha da corporação mineira Vale S.A está intimamente relacionada com o seu reconhecimento internacional, cada vez maior, como uma *multinacional dos conflitos*. Assim, o trabalho visa realizar clarificações conceituais de violências e resistências que serão aplicadas, num futuro próximo, em pesquisas de campo em três distintos megaprojetos da Vale: o SD11 no Brasil, os Projetos Carvão Moatize e Moatize II em Moçambique e as Operações de Sudbury no Canadá.

Num primeiro momento serão apresentadas as concepções de Galtung de violência direta, estrutural e cultural, bem como as reflexões sobre resistência cotidiana de Scott. Isso permitirá a realização de um exercício de clarificação conceitual sobre o que seriam as resistência direta, estrutural e cultural. Num segundo momento será realizada uma breve discussão das violências e resistências aplicadas ao caso de exploração mineral pela Vale. Por fim, desenvolver-se-á uma proposta de valorização de lutas e formas de conhecimento que

estão presentes para além da linha abissal (Santos, 2007). Estas representam uma forma de resistência cultural que deve ser usada para reforçar todas as possibilidades de expressão e intervenções reais de resistência.

As violências e resistências diretas, estruturais e culturais

A apropriação de um conceito de violência com escopo alargado, multidimensional e de caráter normativo (Pureza e Moura, 2005), permite o direcionamento do olhar para múltiplas formas de manifestação de violências que vão além do evento visível que é a violência direta. Em *Violence, Peace and Peace Research*, Johan Galtung, considerado o fundador dos Estudos para a Paz, define a violência direta como quando os "meios de realização não são retidos, mas diretamente destruídos" (1969:169) e elabora pela primeira vez o conceito de violência estrutural, chave em seu pensamento, como denúncia de violências invisíveis, e muitas vezes não intencionais, porém reais dos fenômenos de exclusão e desigualdade social. Posteriormente, o conceito de violência estrutural é contraposto a presença de justiça social.

Já nos anos 1990, o autor introduz uma nova dimensão da violência: a violência cultural[2], ou seja, "os aspectos da cultura – a esfera simbólica de nossa existência – (...) que pode ser usada para justificar ou legitimar as violências diretas ou estruturais" (1990:291). Portanto, em *Cultural Violence*, além de introduzir a noção de violência cultural, ele propõe o triângulo vicioso das violências como a melhor representação possível destas três diferentes formas de violência que estão interconectadas, apresentam forte relação causal e se estimulam mutuamente.

A lógica fundamental que perpassa este artigo é extremamente simples: sempre que há violências e relações desiguais de poder, há espaços de resistência. Assim, a partir da adoção de uma lente teórica galtuniana para pensar as violências – que prevê suas formas de expressão nos níveis direto, estrutural e cultural – é essencial a elaboração de uma sistematização que permita pensar as resistências nestes mesmo níveis de análise. Esse exercício apresenta caminhos possíveis de reflexões sobre resistências que viabilizem o estabelecimento de relações de complementariedade entre terminologias dos Estudos para a Paz e elaborações teóricas desenvolvidas por James C. Scott e Boaventura de Sousa Santos.

Dessa forma, clarifica-se que as aqui chamadas resistências diretas consistem na busca pela promoção dos meio de realização das pessoas através de contestações observáveis. Estas incluem ações de cunho combativo direto; confrontação pública com o poder da corporação; protestos; movimentos sociais institucionalizados e redes públicas de articulações entre eles.

O trabalho desenvolvido por James C. Scott no livro *Weapons of the Weak – Everyday Forms*

2 O conceito de violência cultural é recorrentemente citado como sendo próximo ao conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu (Imbusch, 2003; Ribeiro, 2013). A violência cultural é responsável por tornar outras formas de violências justas e aceitáveis para a sociedade (Imbusch, 2003), ou seja, normalizá-las, uma vez que "a cultura faz com que vejamos a exploração e/ou a repressão como normais ou naturais, ou que simplesmente não a vejamos" (Pureza e Moura, 2005:4).

of Peasant Resistance teve como principal motivação um desconforto com a bibliografia disponível sobre resistências que enfocavam apenas rebeliões e revoltas camponesas de larga-escala (1985:28). De fato, Scott elaborou um deslocamento teórico que caminhou no sentido de devotar atenção para formas de resistência que se manifestassem diferentemente daquilo que era *tradicionalmente concebido*, uma vez que estas cobririam apenas uma parcela da realidade da luta contestatória camponesa. Dessa forma, ele realiza um estudo empírico extenso sobre uma comunidade de camponeses malauianos que havia sofrido um processo de proletarização no qual seus habitantes vivenciaram uma perda de controle sobre trabalho e renda. Neste contexto, ele não observou qualquer tipo de formas de resistências *tradicionais*, não havia qualquer organização, não havia hierarquia, enfim, não havia unificação de luta. No entanto, a relação de dominação estava imbricada ali em uma lógica de um consentimento que, aos olhos atentos de Scott, era apenas aparente. As chamadas, posteriormente, *public transcripts* dos subordinados denotavam no campo do visível uma lógica de convivência pacífica com as formas de dominação. Em contraposição ao que compunha a esfera apenas do aparente, após 2 anos de convivência nesta comunidade, Scott concluiu que as formas de resistência ali presentes representavam uma luta silenciosa composta por cooperações tácitas de compartilhamento de crenças e normas comuns. No sentido de apresentar explicações teóricas para esta realidade, ele desenvolveu o conceito de resistência cotidiana definido como *as ordinárias armas de grupos relativamente impotentes*, ou seja, "a prosaica, mas constante luta entre os camponeses e aqueles que procuram extrair deles trabalho, comida, taxas, alugueis" (Idem.:29).

Na sequência desta definição conceitual, Scott expõe uma nota de advertência ao leitor de que a resistência cotidiana dificilmente produziria efeitos que transcendessem impactos apenas marginais nas formas de exploração enfrentadas pelos subordinados. Ele faz este alerta no sentido de evitar o que ele chama de uma romantização das *armas dos fracos* e é neste sentido que este é aqui reproduzido. Apesar disso, através de outros escritos do autor, evidencia-se sua crença de que as resistências cotidianas poderiam apresentar efeitos permanentes na estrutura. A resistência cotidiana representa uma parcela importante da antítese às formas de dominação e desigualdades várias que as populações enfrentam e a partir das quais apresentam respostas na esfera cotidiana da sua vida. Ela representa uma luta simultaneamente política, econômica e social conduzida pelas classes subordinadas diariamente em contextos altamente repressivos. A partir das características de expressões cotidianas e constantes representadas pelo conceito, acredita-se ser possível aplicá-lo simultaneamente ao que seriam as formas de resistência estrutural e cultural.

Assim como "as formas cotidianas de resistência não fazem manchete" (Scott, 1985:36), não por acaso, as formas de opressão e violências responsáveis por gerar estas mesmas resistências também não fazem manchete. A grande divisão aqui é efetivamente entre os níveis daquilo que é observável - mais direto em suas formas e mais atrativo do ponto de vista da exposição - daquilo que se encontra em dimensões mais subjetivas e indiretas de

expressão. Dessa forma, as resistências estrutural e cultural fariam parte daquilo que Scott chama do domínio das infrapolíticas dos subordinados: as formas de resistência mascaradas, *low-profile* e não-declaradas (Scott, 1990:198). Nelas estão inscritas as *hidden transcripts*: discursos e práticas que ocorrem nos bastidores, fora do campo de observação direta dos tomadores de decisão (Scott, 1990:4).

As resistências estruturais são as resistências invisíveis, mas reais. Elas representam a busca pela promoção da justiça social através de *lutas silenciosas*. São parte destas formas de resistências as lutas silenciosas do dia-a-dia representadas pelas resistências cotidianas; a busca e o estabelecimento de conexões, *não necessariamente públicas,* entre várias formas de lutas através do estabelecimento de redes de solidariedade que visem a cristalização do capital político criado nas pequenas unidades de lutas; as várias formas de cooperações tácitas a partir de, entre outras, expressões sociais e culturais, algumas vezes aparentemente desconectadas de qualquer luta de contestação à um *status quo* pró-megaprojetos. Da mesma forma que para Galtung a violência estrutural "é construída na estrutura e revela-se como poderes desiguais e, consequentemente, como oportunidades de vida desiguais" (1985:171), a resistência estrutural é construída na estrutura e alcança o campo do visível a partir de conquistas que caminham no sentido da promoção das oportunidades frutíferas de uma vida digna para todos.

Por fim, as resistências culturais são aspectos da cultura que contestam as múltiplas violências e promovem legitimação para as múltiplas resistências. São exemplos de resistência cultural a valorização de lutas e formas de conhecimento que estão para além da linha abissal a partir da constituição de um pensamento pós-abissal de contra-hegemonia ideológica; as resistências cotidianas; o desenvolvimento de subculturas dissidentes (Scott, 1990:198); e as cooperações tácitas a partir do compartilhamento de determinadas crenças e normas.

É ainda importante ressaltar a fluidez entre todos as formas de violência e resistência, bem como a presença de interpenetrações entre os dois fenômenos. Neste sentido, a divisão proposta é conceitual e não excludente. Caso contrário, a explicação não incorporaria, por exemplo, os elementos diretos e culturais presentes na resistência estrutural. É evidente que os processos de resistência estão todos conectados e se estimulam mutuamente. Exemplos tais como o dos movimentos sociais - aqui incluídos nas formas de resistência direta por seu caráter público e uma ligação clara entre sujeito e objeto de luta - também realizam resistências estruturais e culturais. No entanto, ao separar possíveis esferas de manifestação, que de alguma forma sobressaem em determinadas maneiras de resistir, é possível primeiramente clarificar os processos para posteriormente interconectá-los de forma mais rigorosa.

Violências do sul geográfico imperial e resistências do sul anti-imperial? Os megaprojetos de exploração de minérios da Vale S.A.

Como demonstrado acima, a construção teórica de Galtung que valorizou o papel das

estruturas muitas vezes invisíveis permitiu que a desigualdade fosse concebida como forma de violência. Um dos legados dos Estudos para a Paz é que a preocupação com as violências vivenciadas pelos habitantes de todo o sul global metafórico devem ser plenamente reconhecidas. A discussão em torno da distinção necessária entre o Sul e o Norte geográficos e o Sul e o Norte globais metafóricos implica, no contexto desse artigo, uma maior atenção. O sul global é entendido como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo, metáfora da exclusão e da exploração (Meneses, 2008:5), enquanto o sul geográfico global é "o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, (...) não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do norte global" (Santos e Meneses, 2009:13). Conforme nos alerta acertadamente Boaventura de Sousa Santos, hoje mais do que nunca faz sentido pensar nos termos daquilo que é o sul geográfico de projeções imperiais, algo que se aplica perfeitamente ao caso da Vale.

A Vale é uma corporação brasileira atualmente de capital aberto que foi privatizada em 1997 durante o governo de Fernando Henrique Cardoso e sofreu um forte processo de internacionalização principalmente a partir do início dos anos 2000 do qual à exploração em Moçambique é um exemplo vivo e pujante. O governo brasileiro detém através do BNDES Par, sociedade gestora de participações sociais do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social, 5,3% do capital total da Vale e, em decorrência do processo de privatização, também detém 12 *golden shares* da Vale, o que lhe confere poderes de veto sobre algumas ações centrais da companhia. Além disso, a Valepar, acionista controladora da Vale, é composta por capital majoritariamente brasileiro. Por isso, apesar da complexidade da composição acionária da Vale, pode-se concluir que ela é uma corporação global, mas que permanece sendo essencialmente brasileira. Logo, este exemplo empírico da Vale pode ser entendido como um exemplo do sul geográfico com uma projeção de contornos tipicamente imperiais. Acrescentaria ainda que contemporaneamente essas relações de natureza hierárquica adquirem contornos surpreendentes com uma empresa do tradicional Sul geográfico atuando de forma abusiva em um país do norte geográfico, como o Canadá, com práticas de desrespeito sistemático às conquistas trabalhistas naquele país que resultam na perpetuação de violências estruturais.

Como ressalta Maria Paula Meneses, "a constituição mútua do Norte e do Sul e a natureza hierárquica das relações Norte-Sul permanecem cativas da persistência das relações capitalistas e imperiais" (2008:5). O investigador José Manuel Pureza também nos lembra de que os Estudos para a Paz são, na tradição galtuniana, anti-imperialistas e sua concepção de um horizonte alternativo requer "uma maior horizontalização da relação entre centro e periferia e uma desfeudalização da estrutura geral de relacionamento internacional" (2011:12). A promoção de relações anti-imperialistas, e de lutas contra quaisquer sistemas de dominação são realizadas através da relação constante entre as percepções sociais sobre as várias formas de violências negadas e combatidas com as várias formas de resistências possíveis.

No caso dos megaprojetos da Vale há frequentemente ocorrências de violências diretas, identificadas como formas de agressões físicas e repressões visíveis. Elas estão presentes, por exemplo, como resultado das repressões policiais às manifestações pacíficas contra operações de reassentamento da Vale. Há também exemplos de resistência de cunho combativo direto como um ataque, de autoria reivindicada pela Renamo, no início de abril deste ano à um trem da Vale que transportava o minério da Província de Tete até o porto da Beira em Moçambique.

Nestes contextos, através do conceito de violência estrutural é possível incluir na análise formas menos tangíveis de violência que, de acordo com Imbuch, "resultam de estruturas sistêmicas e são refletidas nas várias formas de um empobrecimento de massa anônimo e na morte de um grande número de pessoas em todo o mundo devido a desigualdades de oportunidade básicas" (2003:24). Considera-se que as atividades extrativas realizadas de maneira predatória e o grande envolvimento da Vale, através de uma forma de governo indireto, no gerenciamento da vida de populações leva a uma violência estrutural através do aprofundamento das desigualdades de oportunidades. Uma das mais óbvias violências estruturais e geração de insegurança está relacionada a maneira como foram realizados os reassentamentos da Vale em Moçambique através de práticas que desrespeitaram sistematicamente os moradores das regiões mineiras. Na realidade, em Moçambique está em voga uma lógica que favorece o crescimento do Produto Interno Bruto, independente de sua tradução efetiva em desenvolvimento social, o que por si só caracteriza a perpetuação sistêmica de violências estruturais[3].

Através de uma regulação total por parte da Vale dos processos de reassentamento que acabaram por controlar e determinar os destinos a vida destas populações considero que há aqui também uma carga grande de violência cultural. O favorecimento de alguns atores através da implementação de um modelo de exploração pouco elaborado, que não respeita às peculiaridades de diferentes realidades sociais, nada mais é do que uma expressão de violência cultural. Esta legitima e favorece a permanência, bem como o estabelecimento de estruturas, para muitos, invisíveis, onde estão presentes múltiplas facetas de desigualdade no tratamento, nas condições e nas oportunidades. É evidenciada a estratégia do uso de instrumentos que buscam a legitimação das atividades das grandes corporações em alguns contextos não tanto no âmbito da população atingida – aqui muitas vezes o que está presente é apenas uma dinâmica de silenciamento de possíveis resistências que possam surgir – mas principalmente perante uma parcela da comunidade internacional atenta às violações que possam decorrer das atividades de mineração.

3 Os constrangimentos ressaltados acima não minimizam as potencialidades de transformação social. As buscas por alternativas são lutas válidas que devem ser valorizadas. Entre os atores que buscam uma maior justiça social em relação a Vale S.A, se encontra uma organização internacional da sociedade civil chamada Articulação Internacional dos Atingidos pela Vale, que se auto-intitula "uma rede de resistência que pretende expor os crimes e os abusos da Vale" (Atingidos pela Vale, 2012). Enquanto a Vale publica anualmente um Relatório de Sustentabilidade, a Articulação dos Atingidos pela Vale publicam um Relatório de Insustentabilidade das atividades da Vale.

Assim, nestes locais há uma pretensa naturalização das dinâmicas opressivas decorrentes da atividade de exploração mineral. O desenvolvimento de uma infraestrutura institucional nas comunidades diretamente afetadas, como escolas e centros de saúde, que normalmente é instrumentalizado propagandisticamente como algo positivo que as empresas realizam para as comunidades impactadas negativamente, pode também ser concebido como a construção de um aparato de apoio que vincula, e tem a intenção de enraizar, na sociedade civil às estruturas hegemônicas. De fato, à luz da concepção de hegemonia gramsciana que é inerente as relações sociais, Booth diz que "enquanto o controle da produção estabelece a dominação para um grupo no poder, a sua consolidação e reprodução requer a sociedade civil a se tornar fontes de uma hegemonia ideológica" (Booth, 2007:46). Assim, estas infraestruturas tidas como benevolentes são responsáveis por disseminar determinadas ideias e culturas, afinal nada mais eficaz do que ter o controle disciplinar de instituições para estabelecer uma hegemonia incontestada.

Para contrapor lógicas semelhantes a estas, há processos que poderiam ser caracterizados como formas de resistência cultural. José Manuel Pureza aponta, no âmbito dos Estudos para a Paz, a necessidade do desenvolvimento de uma multiplicidade de abordagens que removam o véu de invisibilização de violências que são *caladas pelos consensos conceptuais* algo que passa por, em suas palavras, "rejeitar a existência de qualquer ponto arquimediano imposto como suposta objectividade exterior às vidas" (2011:20).

Neste sentido, a persistência da colonização epistêmica através da reprodução de estereótipos e formas de conhecimento se caracteriza enquanto uma violência cultural e é, como ressalta Maria Paula Menezes, uma das expressões mais claras da colonialidade das relações de poder (Meneses, 2008:6). Uma das dimensões desta colonialidade é que as populações estão sendo violentadas e as formas de conhecimento locais suprimidas por um modelo pré-concebido de desenvolvimento que é homogeneizante. Dessa forma, Mark Duffield (2007) foi absolutamente certeiro na sua teorização sobre o desenvolvimento como uma problemática liberal da segurança que aparece em contraposição a ideia de uma *biopolítica universalizante*, pois é concebida como uma maneira de divisão da humanidade entre as populações desenvolvidas e as não desenvolvidas. Segundo Duffield, opta-se pelo desenvolvimento, ao invés de técnicas de extermínio, como técnica de gerenciamento e docilização das populações excedentes às dinâmicas lucrativas do capitalismo para que estas não se apresentem como ameaças à ordem e ao modo de vida que reinam no mundo desenvolvido ocidental.

Baseado no principio de que "não existe justiça social global sem justiça cognitiva global" (2007:19), Boaventura de Sousa Santos defende a necessidade do desenvolvimento de um pensamento pós-abissal que significa aprender com o sul através das epistemologias do sul que representam a diversidade epistemológica do mundo. Dessa forma, o pensamento pós-abissal consiste na valorização das experiências sociais do outro lado da linha que é o do sul global não imperial (Idem.:44). Seguindo este pensamento as reflexões e intervenções

reais das pessoas que se opõem a forma abusiva e excludente através da qual a Vale atua, são parte fundamental da construção de um pensamento pós-abissal. Estas tem o potencial de subverter a lógica de um pensamento abissal e da globalização neoliberal apoiada em um modelo de desenvolvimento que depende da conversão de uma parcela do mundo em objeto de conhecimento (e, portanto, incapaz de produzir conhecimento) para existir sob vestes pretensamente universais.

Por fim, é preciso estar atendo ao fato de que nas reações às atividades opressivas da Vale, algumas vezes o que parece prevalecer é uma dinâmica de consentimento aparente por parte dos atingidos. Scott diz que deve haver um estudo próximo da subcultura do grupo subordinado para "permitir dizer algo sobre qual é o peso da consciência, por um lado, e da repressão (de fato, em memória ou potencial) por outro, em restringir a resistência" (Scott, 1985:40). Para ele, o que importa é saber se as dinâmicas de consentimento normalmente presentes nos *public transcripts* representam uma verdadeira internalização das normas do sistema de dominação pelo subordinado ou se, pelo contrário, este consentimento é apenas aparente e propositalmente escolhido como forma de resistência e reação prudente a uma bem sucedida estrutura dual do controle disciplinar de vigiar e punir (Scott, 1990:193).

Conclusão

A discussão em torno das artimanhas das dinâmicas de consentimento é especialmente relevante no caso dos megaprojetos da Vale. No campo da consciência e da disseminação de uma hegemonia ideológica, a Vale possui um aparato de propaganda consolidado em torno da disseminação em larga-escala das supostas benfeitorias sociais da empresa cristalizadas em dois eixos principais de atuação: a responsabilidade social corporativa e o desenvolvimento responsável. É importante salientar que coexiste com esse processo um aparato de repressão à formas de contestação das atividades da empresa. Entre perseguições de lideranças, movimentos sociais e monitoramento do cotidiano das comunidades afetadas, recentemente sobressaiu-se um escândalo de espionagem relatado por um ex-funcionário da Vale, que ocupava o cargo de gerente do setor de Inteligência Corporativa, que resultou na realização de uma audiência pública da Comissão Direitos Humanos do Senado brasileiro sobre *Espionagem e infiltrações da empresa Vale S.A. contra movimentos sociais, sindicatos e jornalistas*. Estes fortes aparatos coercivos da Vale podem ser responsáveis por manifestações significativas de formas de resistências cotidianas, algo que, como nos alertou Scott, requer um estudo próximo da subcultura das populações atingidas para a compreensão das possíveis nuances em suas formas de expressão.

Os processos de tradução intercultural entre as experiências pós abissais e entre ambos os lados da linha abissal são essenciais para construir formas de *(re)existências*. Assim, os afetados pelos megaprojetos da Vale precisam dialogar com a normatividade daqueles que estão a impor as violências, e subvertê-las. Não obstante, a chave para a construção

de pazes e resistências está decisivamente relacionada a uma negação de um pensamento abissal e do modelo hegemônico de desenvolvimento, que tem como importante expressão os megaprojetos de extração de recursos naturais, através de um resgate das várias formas de conhecimento daqueles que são excluídos por meio de relações desiguais de poder. Este processo deve culminar na construção de culturas de pazes através da convivência harmoniosa de diferentes maneiras de conhecer e de viver. Dessa forma, é importante valorizar a noção de que se a exclusão é produzida em localizações especificas, espaciais e temporais, as emancipações só podem ser realizadas em condições semelhantes. Isso não subvaloriza, no entanto, as necessárias ligações locais-globais das experiências subalternas. Afinal, a confrontação da *monocultura* do pensamento abissal deve ocorrer através de um *diálogo horizontal entre os conhecimentos* - a ecologia de saberes - realizado em escala global (Santos, 2007:27).

Referências bibliográficas

Booth, Ken (2007), *Theory of World Security*. Londres: Cambridge University Press.

Duffield, Mark (2007), *Development, Security and Unending War - Governing the World of Peoples*. Cambridge: Polity Press.

Galtung, Johan (1969), "Violence, Peace, and Peace Research", *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.

Galtung, Johan (1985), "Twenty-Five Years of Peace Research: Ten Challenges and Some Responses", *Journal of Peace Research*, 22 (2), 141-158.

Galtung, Johan (1990), "Cultural Violence ", *Journal of Peace Research*, 27 (3), 291-305.

Imbusch, Peter (2003), "The Concept of Violence" in Wilhelm Heitmeyer and John Hagan (org.) *International Handbook of Violence Research*. Nova York: Kluwer Academic Publishers.

Meneses, Maria Paula (2008), "Epistemologias do Sul", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.

Pureza, José Manuel; Moura, Tatiana (2005), "Violência(s) e guerra(s): do triângulo ao continuum", *Revista Portuguesa de História*, 37, 45-63.

Pureza, José Manuel (2011), "O Desafio Crítico dos Estudos para a Paz", *Relações Internacionais*, 23 5-22.

Ribeiro, António Sousa (2013), "A representação da violência e a violência da representação" *in* António Sousa Ribeiro (org.) *Representações da Violência*. Coimbra: Edições Almedina.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (org.) (2009), *Epistemologias do Sul.* Coimbra: Edições Almedina.

Scott, James (1985), *Weapons of the Weak - Everyday Forms of Peasant Resistance*. Londres: Yale University Press.

Scott, James (1990), *Domination and the Arts of Resistance - Hidden Transcripts*. Londres: Yale University Press.

Hacia la descolonización de la libertad. Una propuesta desde las epistemologías del Sur[1]

Germán Medardo Sandoval Trigo[2]

Abstract

Decolonizing liberty is a brief article where the author proposes a different conception for the study of Philosophy of Law, which consists in acknowledging that in countries with a colonial heritage, the illustrated instruments where the founding categories of the State rest have a degraded sense. As happened to indigenous people in the discovery of America, nowadays, humanity from the South still lives in subalternity. By that means, liberty is actually understood as non-liberty tied to the State, as well as to global localism. The author suggests, as a starting point, a discussion on the construction of an inversion of legal assets, in order to halt western humanism's repetition and replace it from its roots towards a pluriversal good: the vital conservation as a condition for the preservation of any culture whatsoever.

Keywords: Decoloniality, freedom from in below, philosophy of law, epistemologies of the south.

Resumen

Descolonizar la libertad es un breve artículo en el que el autor realiza una propuesta para la Filosofía del Derecho: la concepción de que, en los países de herencia colonial, los instrumentos ilustrados sobre los que descansan las categorías fundacionales del Estado tienen un sentido degradado. Así como los indígenas en el descubrimiento de América, aún hoy, la humanidad del Sur sigue viviendo en una condición de subalternidad. De este modo, la libertad se entiende como una no-libertad, que se sujeta tanto al Estado, como al localismo global. Como punto de partida se sugiere, por tanto, una discusión sobre la construcción de una inversión de bienes jurídicos, a efecto de detener la repetición del humanismo occidental y cambiarlo de raíz, sobre un bien pluriversal: la conservación vital como condición de la conservación de cualquier cultura.

Palabras Clave: Descolonialidad, libertad desde abajo, filosofía del derecho, epistemologías del Sur.

1 El presente documento es inédito inspirado en la tesis doctoral del autor: La imagen dogmática del derecho.

2 Candidato a Doctor por el Instituto de Investigaciones jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Facultad de Derecho de la misma universidad.

Hay poca educación, hay muchos cartuchos
Cuando se lee poco, se dispara mucho
Hay quienes asesinan y no dan la cara
El rico da la orden y el pobre la dispara
No se necesitan balas para probar un punto
Es lógico, no se puede hablar con un difunto
El diálogo destruye cualquier situación macabra
Antes de usar balas, disparo con palabras
Pla! Pla! Pla! pla![3]

1. Introducción

Mucho se ha dicho sobre la libertad como condición del pensamiento, así como de la naturaleza del ejercicio de aquella por las rutas del saber. El pensamiento ilustrado nos ha manifestado la íntima relación entre el conocimiento y el régimen de libertad que existe para crear, concebir y entender al entorno, a la humanidad y al universo. Empero, filosóficamente hablando, cuando pensamos, estamos ya anclados a las categorías que nos permiten hacerlo, en una relación esencial y natural, a partir de una serie de pre-concepciones y categorías que desdoblamos en nuestras formas de vida y con las que construimos nuestra realidad. Cuando pensamos sobre la libertad, paradójicamente nos concebimos libres para hacerlo, sin embargo, pensar en ésta, es en si, repetir los moldes epistémicos de la corrección del pensamiento, desde los que ya no somos libres para pensar. Por ende, hacerlo fuera de la modernidad, desde el Sur, merece una disertación particular.

Tradicionalmente, desde los instrumentos del saber provenientes del Norte (sobre todo en la filosofía del derecho), el tema de la libertad se trata a partir del sujeto y de las estructuras represivas de la acción social. Desde esta posición las luchas por la libertad ilustrada fueron escritas por la filosofía, estudiadas por la sociología y cristalizadas por la política, mientras que del otro lado, en el Sur, fueron encadenadas por el sufrimiento, vendidas por los esclavistas y sometidas por el "poder político". Sin embargo, la consolidación de este concepto se afirmó universalmente como el cumplimiento heredado de los fines del hombre renacentista que, ya en el siglo XIX determinó la orientación de los fines de la modernidad y del capitalismo.

La sociología clásica nos mostró la capacidad determinista de la sociedad sobre el individuo, a lo que la producción del sujeto ilustrado, desde el ánimo filosófico, resistió con la afirmación del libre albedrío; por tanto, la pretendida noción de orden y progreso se solidificó en las

3 Arcaute, Rafael et. al., "La bala", Entren los que quieran, interpretación de Calle 13, Sony Music Entertainment US Latin, 2010

normas del Estado a partir del transe paradojal, por el que se cede irrestrictamente la libertad para lograr su pleno ejercicio. De tal suerte, que el desarrollo de la libertad ilustrada encuentra su epítome en la ficción del contrato social y en el mito de la creación del Estado, pues existe una retribución a esta renuncia de la libertad, ya que el sujeto abstracto y universal (blanco, hombre, cristiano, con propiedad) al ingresar al *Estado* adquiere una condición en la que obtiene racionalmente su conservación, y la libertad tiene un significado racional, a partir del intercambio entre el imperio de la razón sobre la barbarie, la restricción y la indeterminación, la seguridad y lo incierto, lo legal y lo ilegal, la vida y la muerte. Para el ciudadano de las metrópolis (sobre todo para los iguales *que eran más iguales*) el ejercicio de la libertad, tanto como el de los derechos, sólo era un medio posible al interior de la nueva *polis:* el Estado moderno. Afuera, sólo reinaba la barbarie.

Por ello, aun al exterior de la autoafirmación de la potencia ilustrada,[4] la libertad se mantuvo como ideal a continuar en la opresión creada por el colonialismo y expansionismo, de tal suerte, que su búsqueda se fijó como el fin emancipatorio *par excellence*, desde la propia vivencia bárbara de la opresión, justo como se realizó en el mundo colonial de la nueva España y el tratamiento emancipador de la libertad cristiana. Al cabo del tiempo, en nuestros días, no es ninguna sorpresa que el esquema de libertades y derechos estén vinculados a la figura del Estado. Sin embargo, el derecho para la Europa central y para las colonias tiene diferencias significativas (Santos, 2010b), pues en los países herencia del colonialismo, no se encuentra materialmente instaurado un proceso que contenga aspiraciones singulares y que guarde los contenidos de formas de vida interiores de las comunidades, sino que, por el contrario, están conformados bajo una conceptualización y aplicación universal ajena a su racionalidad práctica y a su *logos* histórico. De ello, que a la postre de su "adaptación", sus fines adquirieron la relevancia suficiente para instaurar rutas coercitivas y restrictivas por vía de la regulación.

En el *in situ* de los *bárbaros* la libertad no sólo se afirma como una forma de organización social o ejercicio esencial de la conservación, sino que también tiene otros tintes, pues históricamente, el ejercicio de los derechos como manifestación de la libertad dentro del Estado colonial se reservó para ciertas clases de personas y no para toda la colectividad. La segregación racial, patriarcal y clasista funcionó como criterio de distribución de los derechos para las élites que convergieron con el ejercicio de poder político, por lo que consecuentemente, dentro del sometimiento de la libertad por vía de la explotación, las metrópolis y sus derechos fueron mantenidas en su unidad discursiva, tal como se explica por la teoría de la dependencia. Sin embargo, otra consecuencia se percibe en el entronque de estas manifestaciones normativas en el mundo colonial, pues se asumió la sobre regulación de instituciones jurídicas ajenas para los antiguos sistemas normativos, atribuyendo a éstos una calidad degradada bajo una dimensión incierta, impositiva, sancionable, e ilegal.[5]

4 Me refiero a la justificación interna de la supremacía filosófica, histórica y científica del mundo moderno sobre cualquier otro pensamiento y realidad posible.

5 En este sentido, la polaridad entre racionalidad e irracionalidad se invierte, pues el orden colonial para las comu-

A lo que, al paso de los siglos, dentro de los fines coloniales, la libertad adquirió un sentido dual, pues dentro del Estado existen dos nociones, una fundada en la categorización normativa del sistema jurídico y, la otra, producida como resistencia y observancia vigente de sus normas ancestrales, lenguajes y visiones de mundo; una resistencia que se entiende institucionalmente como un reducto del pasado, una casualidad de la historia, pero que, hoy en día, se intenta someter ante un eje de organización económica global, desde el que la limitación de los derechos se utiliza de modo legal e ilegal, para provocar la circularidad de un bien jurídico que está por encima de la dignidad, la vida y la naturaleza: el capital.

Por tanto, de este lado, la libertad es un ejercicio discursivo desde el cual, el apropiamiento de fines superiores no está determinado sólo como un medio de legalidades, sino, también, de ilegalidades, impunidad, crimen organizado, determinismo económico y de sobre-regulación estatal, que se transforma en violencia institucionalizada, a través de una retórica hueca, llena de muerte y pletórica de balas. Ahí, donde los *bárbaros*, la libertad está condicionada por las normas del derecho, en el que el *Estado-discursivo* aporta derechos y obligaciones, mientras que el *Estado de facto*, con su alta burocracia y desigualdad, destruye, limita y condiciona esos mismos derechos y obligaciones por los laberintos eternos de las normas o la impunidad y corrupción. En este sentido vale la pena aclarar las nociones precedentes.

Entiendo Estado-discursivo como el sistema institucional de la organización del Estado moderno (una versión monista entre derecho y estado), confeccionado a partir de la separación de poderes y secularización de autoridades, así como sus procesos de satisfacción retóricos y prácticos de la vida pública y privada sobre los fines de una sociedad determinada. Tanto la concepción general de las instituciones políticas, como también, la concordia de los fines de las instituciones jurídicas. Dentro de este tipo de Estado, existe una coexistencia entre fondo y forma que vincula al orden social y tradicionalmente se limita al espacio territorial y a la ciudadanía. Como ejemplos puedo referir al municipio, una sentencia jurisdiccional, la policía, la institución jurídica de matrimonio, las reglas y la sustanciación de una campaña electoral, la compraventa de bienes en un super mercado, etcétera.

En este mismo tenor, tomo al Estado de facto como el sistema social de organización legal o ilegal que se afirma en un territorio físico o virtual determinado, a partir de la fuerza discursiva (retórica) o violencia material (inclusive simbólica) para hacer valer sus normas a efecto de conservar sus propios intereses, cuyas limitantes exceden al espacio territorial y a la ciudadanía. Éste tiene dos caras, una hegemónica y otra contrahegemónica. En el caso del Estado de facto hegemónico, puedo enunciar a las pandillas como los maras salvatruchas, las asociaciones de taxistas, los grupos transnacionales como Walmart y Dragonmart, las empresas extractivistas, las casas de bolsa, las calificadoras de riesgo como Standard & poor's, grupos de tala ilegal, paramilitares, narcotráfico, miembros del Estado discursivo que tienen inmunidad bajo cualquier actuación fuera del marco normativo, e incluso, la relación

nidades ancestrales operan de manera contrapuesta, pues sus normas les son ajenas y fueron admitidas sólo como medio de supervivencia. En la actualidad la interlegalidad y el pluralismo jurídico nos da una idea sobre la construcción forzada de los estados post-coloniales, que siguen resistiendo y construyendo derecho a la par del Estado moderno.

de éstos actores, cuando aportan favores o recursos para sostener legal o ilegalmente al Estado discursivo. Todos éstos son algunos ejemplos de este tipo de Estado.[6]

En el caso del Estado de facto contra-hegemónico, la diferencia esencial radica en que los actores actúan ilegalmente a favor de la conservación de la vida, la seguridad, la dignidad o los derechos humanos. Verbigracia, cuando las normas atacan hegemónicamente a la dignidad de la sociedad y un grupo social se manifiesta en contra de una ley que no les permite protestar; en suma, cuando la sociedad desobedece el mandato normativo de un Estado–discursivo totalitario, el Estado de facto adquiere una configuración contra-hegemónica cuando defiende la conservación de la vida, la seguridad y principalmente la libertad. Ejemplos de éste, los encontramos en los ocupas, los indignados, los indígenas, las manifestaciones políticas y las luchas pacíficas por la libertad de expresión o por la reivindicación de nuevos derechos. Por ello, en apariencia los actores sociales rompen al Estado discursivo, empero, contra-hegemónicamente le perfeccionan.

Regresando al tema, las aspiraciones de los Estados emergentes del post-colonialismo se ven corregidas por la fuerza hegemónica neo-liberal que dentro de la fundación del *Estado-discursivo* induce formas degradadas de derechos. Por tanto, es difícil imaginar a Estados soberanos en medio de la fragmentación de la soberanía en el siglo XXI, a lo que la fragua de la necesidad del nuevo bien común, "el bien global", como en el otrora colonialismo, arrastra a nuestros países al desenfreno sobre la limitación de la libertad. El temido regreso de los totalitarismos no está en Europa, sino en todo el mundo, emergiendo del Norte en contra del Sur.

Los procesos constitucionales que atraviesan los estados post-coloniales del siglo XXI están cada vez más fortalecidos, discursivamente hablando, con los sistemas de libertades y seguridades atinentes al sistema internacional de derechos humanos; sin embargo, lo que he denominado *Estado de facto* hegemónico les debilita, a partir de una doble estrategia, el incremento de burocracias del *Estado-discursivo* o la inexistencia de medios procedimentales para exigir, en cada país, la real y total defensa de tales derechos por la horizontalidad de sus habitantes. En este punto, cabe advertir que lo que aparentemente se puede observar como una simple falta de efectividad del sistema normativo, tiene un cariz más profundo, pues es evidente el ataque del Estado de facto e incluso discursivo, sobre activistas, defensores de derechos humanos, comunidades indígenas, mujeres y migrantes. Como mencioné anteriormente la raza, sexo, clase social (y ahora la ideología y pertenencia política o religiosa) como en el otrora colonialismo, sirven como criterio de distribución y aplicación de los derechos. De ello, que en el plano legislativo la aplicación y ejercicio de los derechos se piense de manera horizontal, pero en la realidad, el ensamblaje del Estado con el crimen organizado, paramilitarismo, las transnacionales o las cúpulas liberales de la economía neo-liberal imperan de facto y aplican su "ley" sobre cualquier discurso normativo. Por tanto, los casos que llegan a tribunales internacionales son contados, y las reparaciones,

6 La distinción con el Estado paralelo, la radico en la posibilidad de interacción territorial y virtual sobre el espacio de dominio.

aunque efectivas, llegan a ser dilatadas por sus efectos *a posteriori* de la humillación y daño. Tristemente, la justicia internacional deviene en un simple muestreo de casos, en un placebo de simulación, y no en una contención plena de la humillación y barbarie de la civilización moderna. Justicia como discurso antes que justicia real.

Por lo anterior, el ejercicio de las libertades comprendidas en el régimen normativo de restricción, opera sobre todo, para el oprimido y los grupos vulnerables, sin que se aplique en contra de las transnacionales, los ciudadanos privilegiados, o como Boaventura de Sousa Santos señala, en contra de aquellos que tienen poder, sino normalmente se hace en detrimento de los *sin poder* (Santos, 2009b). En este sentido, la libertad tejida en el interior del sistema normativo se ve limitada por sí misma, por lagunas insondables y contradicciones sistémicas, que dificultan el pleno ejercicio de las libertades y se usan políticamente en contra de los oprimidos. Es importante dar cuenta de que esto no es solamente por una administración política del derecho, sino más bien, es consecuencia de la imposición institucional del colonizador, por ello no existen raíces sociales o construcciones de pensamiento que sean capaces de polarizar los fines y medios de la sociedad, sino que se encuentran inmersos en una circularidad a-crítica limitada al control del Estado y del *mass media*. De tal suerte que los fines de la libertad están conducidos por millonarios aparatos televisivos que someten el criterio a la repetición del consumo, a la imposibilidad e indolencia. La sociedad y su libertad se ven atrapadas en el consumo, crimen y la opresión legal.

Basta abrir cualquier texto sobre filosofía del derecho y escoger el tema de libertad, para darse cuenta que lo anterior se comprende como un defecto de la categoría universalizada de occidente, y se suple con un sin fin de citas que van desde Aristóteles hasta Tomas de Aquino, de Platón a Hegel, de Demócrito o Epicuro a Marx, de Kant a Kelsen, etcétera, que confirma la repetición al infinito de una concepción histórica singular hecha pasar por universal. Sin embargo, del otro lado, los pluriversos y la realidad,[7] para esta razón está silente, ausente, porque no es racionalidad. A propósito de dar voz e insurgencia plena a ese discurso principal, los textos cimientes de la academia vuelven como el pez al mismo río del que pretende escapar, porque el pez siempre es el último que se da cuenta que está dentro del agua. Así, la filosofía del derecho en el Sur aún no encuentra sus propias categorías ni discusiones, por ello, el pretexto de este documento.

Para América latina y otras expresiones post coloniales, la idea de libertad se reconfecciona como una rama de la emancipación, pero, en realidad, dentro de la fundamentación de los límites de aquella. La sociología crítica, el marxismo o la propia filosofía de la liberación aportan una dimensión singular.[8] Por lo que la libertad, como parte del discurso de la conservación[9] en el Sur, filosóficamente hablando, no atiende a las necesidades sociales,

7 Juego de palabras con la que juegan los zapatistas, pues para ellos la noción de "Realidad" adquiere una posición epistémica desde la que ellos ven al mundo, desde abajo, mientras que la hegemonía la encubre con su saber.

8 En ocasiones atienden a fundamentos de liberación o emancipación, que concurren en las líneas de la visión de mundo de las que pretenden desatarse, sin embargo, no es un argumento total y existen suficientes excepciones para no generalizar. Al contrario han aportado enormes cantidades de críticas y fundamentos para dar cuenta de la opresión y humillación.

9 Me refiero a la construcción del Estado como garante de la conservación de bienes superiores como, la libertad, la

comunales o individuales, sino a la recurrencia de la soberanía económica global, es decir, a las necesidades del capital. Por tanto los derechos están sometidos a la liberalidad del Norte, aun por encima de Dios, del Estado, la naturaleza o los derechos humanos.[10]

De tal suerte, que la distinción de la libertad proporcionada por el Estado, en ocasiones se manifiesta con la misma brutalidad que el crimen organizado. Es así, que quiero plantear una distinción categorial entre el entendimiento de la libertad y la libertad en el discurso jurídico para el Sur, de tal manera que plantearé 2 ejes que se entrelazan como guiones co-dependientes, y que, bajo su concepción individual, muestran parte del crisol de nuestra realidad y la obvia necesidad de expandir los márgenes del pensar.

I. Dominación moderna: Libertad

El condicionamiento del derecho occidental parte de una noción antropocéntrica del orden social, cuya tradición se remonta a la afirmación del *logos* heráclito, y el *nomos,* que es reflejo del orden universal en el mundo social. El paradigma judeo-cristiano implementó la forma de pensar, que replicó el orden divino en el orden humano, bajo los contornos de la secularidad canónica y el derecho romano. De hecho, los fundamentos epistémicos de occidente son los mismos que recurrentemente afirman las posiciones políticas y jurídicas de sus contenidos. Es muy normal pensar que a la par de la búsqueda por el orden social, el fruto de la evolución del idealismo que sirvió para reorganizar los fundamentos de la edad media, se copió como simulacro en la patrística tanto como en la escolástica, lo que tuvo como consecuencia, bajo la influencia tomista, un *nuevo* medio interpretativo del mundo: el "sujeto descartiano". Por tanto, en el renacimiento la ingeniería jurídica confabuló diversos contenidos de derecho natural, que como veremos más adelante, en su linealidad histórica, sufrieron un cisma en la colisión con *el otro mundo.*

Al remontarnos en el renacimiento, es posible comprender que la imbricación del rompimiento del dogmatismo religioso propuesto por Lutero, concibió un rompimiento epistemológico que fue retomado por las fuentes más diversas del pensar. El racionalismo, por su parte, retomó el abandono de la razón idólatra y concibió fundamentos terrenos de la consciencia y el entendimiento desde la construcción de los sentidos, el cuerpo y la razón humana. Por lo que el fundamento empírico del saber, se condujo a partir de los sentidos, abandonando a los conceptos perfectos como modelos del pasado, de ahí que el renacimiento pudo traer de vuelta los fundamentos griegos, romanos y cristianos que se incluyeron como herramientas (sin jerarquía entre sí) de la validación del conocimiento al respecto de la esfera humana y el aporte natural, "humanizando" la cultura y a sus instituciones sociales, al derecho y el Estado.

Aunque la teología cristiana incorporó gran parte de la filosofía platónica, la santidad y la

vida, la propiedad, etc. La conservación de este Estado se consigue únicamente con la cesión de la libertad y la restricción de las mismas por el derecho, por lo que en el Sur, la restricción es irracional.

10 Derechos humanos hegemónicos o contra hegemónicos

salvación vinieron a expresarse en términos de pureza y de visión beatífica derivados del idealismo. Sin embargo, al cabo de la escolástica, Descartes encontró bajo la misma linealidad cultural, la descripción del *cogito* como fundamento racional y descripción del mundo que continuó la separación de la diferencia que se comenzó desde los orígenes del cristianismo; el *"yo"* como fuente del saber humano y las sensaciones como medio para su entendimiento, cumplieron con Descartes, la profética condición del hombre anunciada por Pico Della Mirandola, acerca de la apropiación total de la obra de Dios por parte del hombre proteico.

En suma, tanto el derecho canónico y las instituciones romanas que no habían perdido continuidad, fueron tomadas y extendidas con mayor plenitud hacia el campo del *dominium* e *imperium*,[11] pues el primero a diferencia de la edad media no solamente estaba circunscrito al poder e imperio militar del territorio, sino más allá, sobre la propiedad legítima de la obra de Dios. De ello que se sentaran las bases suficientes para el entendimiento del trabajo (también como herencia del luteranismo) como recompensa para el hombre por la transformación de la materia y no meramente por la gracia divina, hecho que reivindicó el planteamiento empírico de los derechos naturales (y de la acumulación de la riqueza), pues al cabo del pensamiento estoico, la naturaleza acuñaba en sí la configuración horizontal de los derechos del *hombre*. En este entendido, la representación simbólica de los contenidos categoriales adquirieron nuevas dimensiones de las futuras sociedades modernas y el pleno desarrollo de las bases del capitalismo, que a la par de la ausencia (ocasionado por el genocidio y epistemicidio) de otro poder y saber, la historia occidental se reconstruyó como una época universal.

Bajo esta concepción, el perfeccionamiento del hombre por cometido de Dios continúa siendo un ejercicio relativo a la interpretación del trabajo en el paradigma judeocristiano. De acuerdo a esto, la noción de la libertad del hombre se supedita a la condición creacional del mundo. El ejercicio de su libertad, a su vez, también está condicionado por las leyes de Dios; empero, la potencia de sí, se encuentra en la transformación de la naturaleza y en hacer de suyo, la obra de su Padre. (Villoro, 2010) Argumento tal, nos lleva a recordar al trabajo como perfeccionamiento de la naturaleza del hombre, revisado entre otros, por Karl Marx. De ello, que la libertad se sostenga como un ejercicio del hombre (por el que asume su esencia) supeditado a una entidad y reglas prefijadas, lo mismo que en el planteamiento ilustrado del idealismo subjetivo y objetivo.

Al cabo, en la ilustración, la fundamentación epistemológica de la libertad como ejercicio y contención del poder, recayó en las versiones limitadas del idealismo y el materialismo. Sin embargo, la herencia del mundo tradicional sobre la calca del moderno, prefiguró una versión que sujetó al individuo como el Dios de antaño. De ahí, que se encuentren rasgos que compenetran al individuo eurocéntrico con un logos histórico singular, sin que haya alternativas de transformar esa línea de pensamiento, sino quizá sólo ponerlas *patas arriba*.

En Europa, el sostenimiento del derecho moderno, a pesar de sus vertientes y diferencias,

11 Bulas Alejandrinas.

posibilitó la misión de compartir algunos rasgos y unificar los fines civilizatorios de la modernidad. Por tanto, la introyección de la concepción social del orden coactivo partió del perpetuamiento necesario de los valores comunes, como la propiedad y la libertad, compartidos o asumidos como validos en tiempo y espacio. De ahí que la construcción de conceptos como cultura y civilización contengan una corrección del buen pensar. Sin embargo, la horizontalidad de los valores que eran determinantes para la sociedad europea, pudieron acuñarse orgánicamente para sostener la misión estructural del orden.

En este sentido, la positivación jurídica del derecho contribuyó en el viejo continente a la repetición secular de aquellos contenidos de derecho, y en las colonias, sólo pudo construir hipóstasis de los mismos, pues a partir de su imbricación con el Estado moderno, la dirección de los valores comunes, las aspiraciones de los individuos, sus relaciones con el exterior, los extranjeros y la naturaleza, se centró en ordenamientos generales provenientes de la dirección estatal. La producción del derecho y el sometimiento de la sociedad a la voz *la raison d'etat* se tradujo en las formas paradojales de categorías degradas de humanidad, de instituciones, de derechos, de propiedad, de igualdad y sobre todo de libertad. El juego entre libertad y derechos adquirió un papel central en la repetición de los fines de la modernidad sobre la razón práctica, e incluso en la instrumental, cuya dependencia simbólica, entre estas categorías, se sujeta a una fuerza del buen pensar. Así, las nociones de igualdad, libertad y propiedad, como derechos naturales en la América colonizada, provienen de una realidad simbólica precedente, y que se continuará con la afirmación del estado moderno y la influencia del capitalismo.

Bajo esta percepción es importante darse cuenta que la libertad y propiedad son categorías que dentro del estado moderno eurocéntrico, están presentes de manera natural, pues comparten un antecedente lineal. La *ratio scripta* tradicional (la Biblia), el derecho romano, y el iusnaturalismo racionalista, les dota de una plena justificación, e incluso no pueden comprenderse por vía separada, pues si se tiene propiedad es que se tiene libertad y viceversa. En esta perspectiva existe una corrección supeditada al entronamiento del sujeto, del yo, desde la herencia occidental que perpetúa la circularidad de las categorías a partir de los cimientos del paradigma judeo-cristiano hasta el capitalismo contemporáneo, que para algunas posiciones puede comprenderse como una *evolución* de las instituciones, empero, para muchas formas de vida, se trata sólo de otra concepción relativa.

No es de sorprenderse que desde la glosa, los post glosadores, la exégesis francesa, la codificación alemana, la jurisprudencia de intereses, de conceptos, etcétera, existan replicaciones epistémicas para sistematizar, interpretar y crear las normas bajo un mismo esquema de pensamiento, y que al respecto de los *Estados modernos* de recién independencia (ex colonias), continúan abrevando de contenidos epistémicos, metodológicos y teóricos de la misma fuente. Tan es así, que en la actualidad, el estado de la filosofía del derecho se asemeja a la independencia del Sur: no lo es ni del pensamiento, ni tampoco de sus instituciones. Para

resaltar más esta metáfora, un ejemplo claro, el grito de Dolores[12]. En este mismo tenor, como símil, es menester observar que la filosofía del derecho en el Sur sigue replicando los fundamentos del sujeto cartesiano, del colonialismo, patriarcado, del estado moderno y de las instituciones que sostienen al capitalismo. Desde esas fuentes es como el Sur reflexiona sobre los dominios de su "libertad".

2. Degradación de la libertad: Despensar la libertad

Partamos de una idea pre-concebida: la libertad es una aspiración que en las diferentes culturas y lenguajes, adquiere matices singulares, pero que en sí misma es un valor encarnado en la propia afirmación vital de cada comunidad. De ahí que su antípoda se exprese en la esclavitud, misma que es un tema tan humano y general como la libertad, que no está ceñida exclusivamente a la esencia de la modernidad ni al capitalismo, pero que combinada con éste, adquiere una forma diversa ante la línea abismal (Santos, 2010a) que separa al ser y al no ser, al Norte y al Sur.

De tal suerte, que dentro de la herencia occidental la esclavitud asume una condición de degradación de lo humano, generalmente comprendida como la objetuación del ser, es decir el sujetamiento de la vida a la propiedad; sin embargo, luego de los vergonzosos tiempos del esclavismo del siglo XVII, dentro de la modernidad surgieron nuevas formas de esclavitud a partir del sometimiento involuntario de la misma, reduciéndola discursivamente y de facto a una *no-libertad*.

Regresando al punto anterior, es fundamental comprender que dentro de la fundación del Estado moderno, la libertad es la sustancia esencial para poder acceder a todos los derechos, de tal suerte que una libertad degradada, supone a la vez derechos degradados también; por eso en la introducción de este documento, hacía mención sobre los problemas del *Estado discursivo* y el *Estado de facto*, pues la relación entre una libertad plena como la existente en los Estados coloniales al respecto de las Colonias, supusieron rompimientos estructurales que hoy en día intentan llenarse con la banalidad legislativa, es decir, con más restricción, o peor aún, con la fuerza extra legal aparejada a intereses del capital global.

Hacia nuestros días, la relación del esquema de los derechos como medio de ejercicio de la libertad, le supone un enraizamiento con bienes que delimitan su posibilidad, pues, de este lado de la línea, se otorgan libertades sin derechos y derechos sin libertades, que paradójicamente caen en contradicciones con el *Estado discursivo* y el *Estado de facto*, pues mientras que uno otorga el derecho o libertad, el otro se opone. Un juego dialéctico que sustrae la productividad del ejercicio autónomo del Estado y le somete a una colonización en

12 Miguel Hidalgo y Costilla conocido por estar a la cabeza de la independencia mexicana de la Nueva España en 1810, atizó a sus feligreses (indígenas y mestizos) a sublevarse de la autoridad virreinal desde el grito ¡Viva la Virgen de Guadalupe! ¡Abajo el mal gobierno! ¡Viva Fernando VII! Paradoja histórica que pretende independencia y libertad, desde la continuación de una religión impuesta y un Rey ajeno. Una plena contradicción contrahegemónica desde la hegemonía. Al cabo, la independencia no hizo justicia a los indígenas ni mestizos, sino solamente al status quo de los criollos que continúan gobernando el país desde unas cuantas familias.

sí, a favor del "equilibrio" perpetuo entre opresor y oprimido.

En la modernidad, la praxis de la libertad ha dependido del delicado equilibrio entre el Ser y la propiedad. Aquí se desvela una paradoja sustancial: sólo ES ante el Estado aquel que tiene la posibilidad de ejercer su libertad por vía de la propiedad, pues como nos muestra el progreso del Estado moderno, la propiedad jugó un papel importante en la distribución de los derechos políticos (como la democracia en J. Bentham), e incluso, en el reconocimiento de la ciudadanía. Paradójicamente en el nivel discursivo del Estado moderno, el ejercicio de las normas supone una igualdad y libertad universal; empero, los derechos sólo pueden ser ejercidos eficazmente bajo el *a priori* de "La propiedad".

De tal suerte que en pleno siglo XIX la propiedad suponía derechos para los ciudadanos y no-derechos para los no-ciudadanos. Sin embargo, la distinción ahora en el siglo XXI es mucho más compleja, pues a partir de la distinción de la línea abismal, el Sur está sujeto a una continua transparencia e inexistencia en el discurso principal de la libertad y del derecho. En el Sur, tenemos derechos humanos y a quien ejerce sus derechos, el Estado de facto lo desaparece, tortura o mata, mientras que el Estado discursivo, sólo se des-regula y se enfoca en las crisis económicas abandonando su propia justificación esencial.

Como vimos anteriormente, en la fundación del Estado moderno, en Europa, la convicción por el contrato social hizo de la libertad el ejercicio pleno de la razón; empero, hoy en día la libertad para el Sur, es una libertad simulada que conlleva una *no-libertad*, pues está condicionada al transplante de una raíz e instituciones ajenas a las formas de vida, anhelos y concepción del mundo, en donde éstas fueron apropiadas mediante la violencia del hacer y del pensar. Mismas que al cabo del tiempo, se han habitado parcialmente por la sociedad, pues significan continentes sin contenido, formas sin ideas o libertad sin derechos. Por ende, la degradación de legitimidad política, así como la distorsión de conceptos, caen en un funcionamiento parcial del Estado, asumiendo éste, posturas más burocráticas y violentas para llenar los vacíos de retórica y contenido necesario, para el mínimo funcionamiento del orden social. De ahí, que el sostenimiento de una no-libertad configura una relación causal con el entronamiento de las burguesías mestizas y la continuidad del neo-colonialismo de sus otrora conquistadores, ahora, amigos inversionistas.

De cara a esta neo-colonialidad, se hace obvia la reducción del sujeto a un apéndice del Estado, desde el que la representación política es auto-referente, excluyendo a la sociedad dentro de la circularidad de la no-libertad. La representación política anhelada por la sociedad se viste de impunidad y corrupción de las autoridades, por parte del Estado de facto, en pro de la continuidad de procesos de desarticulación de derechos de la "ciudadanía". La promesa de ejercer sus derechos dentro del Estado, le son limitados por el propio *Estado discursivo* o el *Estado de facto*. México es un catálogo brillante de ejemplos al respecto[13]: Desapariciones

13 Ejemplos como: 85 periodistas asesinados entre 2000 y 2013, leyes mordaza, leyes bala, represión sobre manifestantes en todo el país, más de 22, 000 desaparecidos y más de 120, mil muertos en la guerra contra el narcotráfico en cifras oficiales.

forzadas, ejecuciones extrajudiciales por parte del ejército y cuerpos policíacos, vínculos entre autoridades estatales y crimen organizado, sometimiento a las necesidades legales e ilegales de EUA, corrupción e impunidad. A lo que también corresponde el debilitamiento de los derechos a partir de la complicidad silenciosa de los Ombudsman[14], y otros encargados de vigilar la separación de poderes, pues paradójicamente son propuestos por el propio poder Ejecutivo, como también a los propios Ministros de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.[15]

Paradójicamente, la no-libertad establece una justificación racional de la dependencia *ad infinitum* de las instituciones internacionales para el progreso y desarrollo de sus derechos, pues, para hacer frente a las problemáticas que vive México y otros países, es necesario exportar modelos de explotación como el *fracking*, la minería a cielo abierto y combatir el terrorismo y narcotráfico, disparando el alza de violencia con instrumentos que destruyen la naturaleza, vulneran la dignidad de las personas y destruyen al propio *Estado discursivo*. Ante lo cual, nos encontramos en una paradoja, el sometimiento del discurso del Estado a si mismo, le debilita y lo somete al *Estado de facto* que opera en el contexto global. Por ello, dentro de esta situación es cuestionable sostener la pretensión idílica de la libertad moderna. Por lo que es fundamental comprender que la libertad que habita de este lado de la línea es una libertad colonizada, oprimida y degradada.

Engrosando lo anterior, hay que tomar en cuenta que la teoría crítica ha denunciado la estrecha relación entre la propiedad capitalista y el derecho moderno, así como también la relación de las sociedades de consumo y el pretendido ejercicio de la libertad. Sin embargo, su proceso de afirmación es centenario. Basta recordar el mercantilismo, para comprender cómo el esclavismo reducía a los seres humanos como viles objetos con valor de mercancía. En 1820 los esclavos que trabajaban en las plantaciones de EUA tenían un valor comercial cercano a los 4 millones de dólares, cuya producción repercutía en 3 mil millones de dólares. Hoy en día, como en tiempos no muy lejanos, la relación deshumanizadora convierte al hombre en un objeto de consumo. Para lo que es necesario limitar los derechos y desechar la libertad a partir del sometimiento normativo y la violencia de facto. Las cosas no han cambiado demasiado, pues la opresión solapada por la corrupción de los estados, adquirió nuevos matices como la explotación sexual,[16] el trabajo forzado, la servidumbre infantil, el matrimonio forzado, el tráfico de órganos, las adopciones ilegales, la explotación militar y una larga enumeración de etcéteras.

Sin embargo, a pesar de que la idea de la modernidad supone su verticalidad sobre otras

14 El Ombudsman en México es el nombre que se la al titular de la Comisión de Derechos Humanos, tanto nacional como local. Es un organismo descentralizado. A nivel federal fue creado en 1992 y posteriormente fue implementado tanto en las 31 entidades federativas como en el Distrito Federal. Dentro de sus funciones están las de promover y proteger los derechos humanos así como su difusión. Este organismo encuentra su inspiración en las Defensorías del Pueblo, principalmente en el modelo escandinavo.

15 En el 2015 los Ministros de la SCJN percibirán alrededor de 38, 178,25 dólares por mes.

16 Sólo por mencionar el tráfico de personas, en el 2009 aproximadamente aportó 32 billones de dólares al capital global. Ver: http://www.unodc.org/toc/es/crimes/human-trafficking.html Consultado 04-06-2014 siendo las 14:56 hrs.

formas de ser y saber, el diseño de la plenitud de la libertad, es difícil sostenerla incluso ahora para Europa o EUA, por la sencilla razón de que la colonialidad del saber y del ser, se ha expandido hacia sí misma. La distinción de Norte y Sur dejó de ser geográfico para ser representado como una metáfora, tal como Boaventura de Sousa Santos refiere (Santos, 2009a).

En este sentido, los fines de la libertad moderna están construidos como un eje determinado por la propia historia ilustrada.

> Hegel, que no hace profecías, que habla tan solo de lo que ha sido y es, así lo afirma. De acuerdo con su filosofía de la historia, la historia del planeta entero gira en torno a la historia europea, en su desarrollo y en sus logros. Es una historia dialéctica que se resume en Europa y que a partir de Europa ha de ampliarse al resto del planeta. Europa es vista como fin de los tiempos y como el principio de todo posible futuro. El espíritu conservador de la historia se va acrecentando en el futuro que de ella vaya surgiendo. En una serie de infinitas absorciones, absorciones fáusticas, el espíritu infinitamente sin dejar de ser lo que es. Asia es el pasado de Europa, como America y África son su futuro. Como el Fausto de Goethe, nada le satisface. Nada hay antes de Europa ni nada después de Europa. Europa da sentido al pasado y es la única posibilidad de futuro. (Zea, 1998:226)

Al respecto, es necesario dar cuenta que la historia de la modernidad, lo es en tanto que fue tejida desde la complicidad del colonialismo y el capitalismo. Las dos principales creaciones humanas de opresión y explotación, sirvieron como garantes de la riqueza, del progreso y de "la Libertad". La acumulación originaria y la esclavitud, son postulados esenciales del pensamiento moderno, por el que la propia Historia pudo llegar a su fatal cometido. Sin el colonialismo y los orígenes del capitalismo ¿habría sido posible la ilustración? ¿la modernidad? ¿Hegel?

Por tanto, la historia del mercantilismo y la esclavitud se debaten la concentración del capital, y lo producido, se alinea al modelo de producción y de la propiedad privada. El sistema dialéctico de la producción de la "Historia", señala una condición causal de su propia explicación y finalidad. De tal suerte que la producción del derecho y la negación de su contenido, desde sus fuentes se sostuvo ideológicamente por la burguesía, para garantizar el despojo de la humanidad, de la propiedad y de la libertad de los oprimidos. Esta tensión es parte también de la misión histórica de la explicación causal del progreso moderno.

Pero del otro lado de la línea abismal, la repercusión de la creación del estado de sitio de no-libertad es una cárcel que castra el poder, y que como se defiende, la ciudadanía plena e incluso la humanidad se sometió al Estado por la apropiación y violencia, a efecto de conservar su propia vida (sobrevivir sin dignidad), más no a favor del ejercicio pleno de una

libertad total (vivir con fines dignos). Sin embargo, para los bárbaros, el estado de naturaleza se asume, desde la racionalidad que explica su degradación –occidente-, como la plenitud de la justificación de la adopción del pensamiento ilustrado en su propio beneficio.

En la historia de los estados emergentes, tercer mundo o ex colonias, la justificación de la razón eurocéntrica afanó un discurso moderno sin contenidos, usó sus categorías como productos automáticos de la utopía moderna y el capitalismo, creando no solamente degradación de la libertad y derechos, sino también del Ser: Negros, indígenas, mujeres, homosexuales, pobres, niños, mestizos, etcétera. Teóricamente, desde la posición del liberalismo esto ha sido superado por las condiciones de igualdad que ofrece la democracia y el derecho moderno, en tanto que la libertad se encuentra supuesta universalmente para todos los ciudadanos (no para los migrantes, ni para la naturaleza). Sin embargo, como he dicho previamente, la configuración tanto del discurso político y jurídico está habitado parcialmente por la sociedad, pues en su mayor ciframiento, la colonialidad persiste en las categorías y ejercicio amorfo de la política y el orden social. De tal suerte que la restricción es el único medio de convivir con los fines mismos de la libertad: El orden coercitivo. De ello que el derecho estatal se haya impuesto como el guardián de los límites de la libertad y el medio exterior de la misma, desplazando a cualquier otro tipo de fuentes, libertades, y derechos.

De este lado, para conseguir su dignidad, propiedad y libertad ancestral, humana o ciudadana, es necesario arriesgar la vida. Por ello, no es posible comprender al Estado sin un *telos* de conservación y un uso de poder con fines de la vida; quiero decir, el Estado en sí debe ejercerse como facultad y potestad de la sociedad en *pro* de la conservación de la vida. El Estado debe procurar la noción mínima de conservación, y no hay conservación sin poder. El pensamiento moderno y la colonialidad del poder y saber lo comprendieron perfectamente, por ello, la imposibilidad para los explotados de re-pensar los límites del derecho y del estado fuera de las categorías modernas. De ello, que el uso contrahegemónico de los derechos humanos, el derecho internacional desde abajo, y el constitucionalismo transformador, acompañen al Estado de facto contrahegemónico, para contener y construir mecanismos y estrategias que contengan al Estado discursivo y al Estado de facto hegemónico. De tal suerte, que es menester enraizar y habitar un fundamento de la libertad fuera del capitalismo y de la colonialidad del saber y así comprender la paz como medio y la vida como fin.

En este punto cabe señalar que de ninguna manera estoy oponiendo contrarios dialécticos, sino relativizando las líneas, sus medios e instituciones. Por ende, para el Sur, a efecto de pensar sobre la libertad, es necesario hacerlo en términos de la refundación del Estado, pues los fines del mismo, variarán relativamente de las decisiones y saberes que hayan rehabilitado, su propia dimensión, lo que servirá de directrices y anhelos para orientar a la libertad siempre en pro de la vida y la dignidad. Empero, para ello, primeramente debemos des-pensar no-libertad como ejercicio abstracto situado en el *yo*, y desdoblarla, tanto fuera del humanismo colonial, como del sistema dialéctico de la historia moderna. La emancipación es posible, siempre que se siembre sobre un bien superior que oriente su dirección, a efecto de que la

libertad sea plena y no un apéndice de la propiedad, y por ende, a la par del Estado adquiera el poder de conservación de "Vida", por encima de la producción y la explotación. Por tanto, propongo 4 ejes, para su orientación:

1. No hay globalización contrahegemónica sin la resistencia de luchas anticapitalistas.
2. No hay lucha anticapitalista sin la insurgencia contra la explotación y la defensa de la dignidad de la vida (humana y no humana).
3. No hay solidaridad que se afirme en contra de la explotación sin una ecología de los saberes.
4. No hay ecología de los saberes, sin la relativización de alternativas que reinventen la emancipación y la libertad.

Estos ejes han nutrido la discusión sobre la reinvención de los saberes y las epistemologías del Sur. Se debe partir de la afirmación de la re-construcción de los saberes, que permitan dirigir la conservación de los bienes hacia una dirección alterna, y aquí la reevaluación de la otra realidad, no como una línea dual, sino como un punto de fuga que tampoco tenga un efecto causal (sin el materialismo francés), sino convergente con *la realidad* (como le llaman los zapatistas). Un desdibujar la línea abismal de su dialéctica, para que se desdoble el núcleo del fundamento racional y libere las fuentes del pensamiento. Por lo que su implementación, no debe dirigirse ni con fines ilustrados ni tampoco justificaciones ilegales de facto, sino reinventando la emancipación social. He aquí la misión de las sociologías de las emergencias y de las ausencias, la ecología de los saberes y las epistemologías del Sur.

La reinvención de la emancipación debe partir de la reconstrucción de la fuerza del pensar, que asuma finalidades más allá de lo moderno, y que la libertad no esté sujeta al yo como centro del universo, sino como un medio de conservación y preservación. La no-libertad, es un ejercicio afirmativo que evoca la dignidad, y la lucha por un mundo que agoniza y merece una oportunidad. La no-libertad para la filosofía del derecho, nos muestra no el carácter dialéctico de una antítesis, sino la oportunidad de replantear los fines del derecho, del Estado y de la vida, porque aún bajo condiciones de degradación, ésta está comprometida con la relatividad de sus saberes y la capacidad de traducción.

Pensar en la libertad desde el sur, debe situarse epistémicamente desde un principio descolonizador, a partir del que categorial y ontológicamente, la libertad no dependa de las formas de propiedad capitalista, sino más bien, de una transformación del ser, en el que los contenidos de un nuevo humanismo re-conozca al otro y a sí mismo ante su propia esencia, advierta nuevos fines y medios de conservación de las formas de vida que habitan nuestras múltiples realidades, bajo 4 postulados:

1. La libertad no debe ser esclavitud. Y esta con la experiencia del Sur, debe ser

redefinida.

2. Las restricciones de la libertad deben asumir un ethos común, que no compita o reproduzca los fines y medios de la racionalidad que le somete. Evitar la colonialidad interna desde el alejamiento de las totalidades.

3. El planteamiento de otros derechos, de acuerdo a la experiencia del constitucionalismo transformador, a partir de un principio descolonial, tiene la capacidad de refundar el Estado, siempre y cuando, los movimientos sociales y los actores retomen el poder político con fines generales y de conservación de las formas de vida.

4. Las experiencias históricas del Sur, deben ser las premisas sobre la reflexión de la libertad, derecho y estado, como un campo abierto de comunicación, crítica y evaluación. El Sur y sus anhelos, son el principio de operación de la rehabilitación del pensamiento y de las utopías.

De lo anterior, debe deducirse que la descolonización de la libertad parte de una premisa: que las restricciones de la libertad no se sujeten a condiciones de bienes jurídicos tutelados que refrendan la destrucción de la vida, sino por el contrario, al combate y resistencia del sistema capitalista neo-liberal. Por tanto, el entendimiento pleno de la libertad, debe estar sujeto a un nuevo orden jerárquico de valores, dentro de los que se dibujen nuevas alternativas.

Nuestro entorno gira sin rumbo, y el sentido común nos indica que de nada nos sirve un Estado (conservación) si no hay nada qué conservar, por ende, en ese qué conservar, está la fundamentación del para qué de la libertad, una libertad debe ser liberal al respecto de la fundación de la vida, previa al sujeto, pues todo sujeto proviene de algo vivo y para continuar, necesita esencialmente de la vida en sí. En antaño la justificación del Estado, partía de guardarse de los bárbaros, mientras que hoy en día en nombre del capitalismo sólo habitamos la humillación, la incertidumbre y el desenfreno, como si viviéramos en el barbarismo universal. No sólo hace falta, como en Marx, voltear patas arriba la dialéctica de Hegel, ni cortarle la cabeza como sugiere Castoriadis, sino afianzar, que otro mundo es posible, uno, en el que quepan otros mundos y que seguirá luchando por su vida y dignidad.

Para los 43 jóvenes normalistas de Ayotzinapa. A la memoria de más de 120,000 muertos y 40,000 desaparecidos en una guerra sin fin.

Referencias

Santos, Boaventura de Sousa (2009a). *Una epistemología del sur: La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* México: CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2009b), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho.* Madrid: Trotta. Traducción de Juan Carlos Curutchet.

Santos, Boaventura de Sousa (2010a), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur.* Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Santos, Boaventura de Sousa (2010b), *Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal.* Buenos Aires: CLACSO.

Villoro, Luis (2010), *El pensamiento moderno.* Filosofía del renacimiento. México: FCE.

Zea, Leopoldo (1998), *Discurso desde la marginación y la barbarie*. España: Anthropos.

Mujeres del Sur global en el Norte global: Retos para un feminismo transnacional sin fronteras

Itziar Gandarias Goikoetxea[1]

Resumen

En base a una investigación de tesis en curso sobre las posibilidades, límites y retos para la construcción de alianzas entre organizaciones de mujeres migradas y feministas autóctonas en el País Vasco, en el presente texto abordamos algunos retos que se plantean para la construcción de un feminismo transnacional sin fronteras. Para ello, desarrollamos dos desafíos que las mujeres migradas plantean a la práctica feminista actual. Por un lado, el cuestionamiento de los supuestos logros del feminismo en relación a la igualdad de género en la redistribución equitativa de las tareas del hogar y de los cuidados, y por otro lado, el debate sobre el sujeto político feminista al desenmascarar la aparente superioridad del feminismo occidental y reivindicar la creación de nuevas relaciones sociales fuera de la lógica colonial del poder de las dicotomías (Norte/Sur, migrante/autóctona).

Palabras clave: Feminismo transnacional, mujeres migrantes, fronteras, Norte/Sur, sujetos políticos

Resumo

Com base em uma pesquisa de tese atual sobre as possibilidades, limites e desafios para a construção de parcerias entre as organizações e as mulheres feministas migraram nativas no País Basco, aqui abordamos alguns desafios para a construção de um feminismo transnacional sem fronteiras. Por isso, desenvolvemos dois desafios que as mulheres migrantes que enfrentam a prática feminista atual. Por um lado, questionando pressupostos conquistas do feminismo em relação à igualdade de gênero no mercado de trabalho e uma partilha equitativa das tarefas domésticas e dos cuidados e, por outro, o debate sobre o tema política feminista para desmascarar a aparente superioridade do feminismo Ocidental e reivindicando a criação de novos relacionamentos fora da lógica colonial de dicotomias (Norte/Sul, migrante/nativo).

Palavras-chave: Feminismo transnacional, as mulheres migrantes, as fronteiras norte / Sul, sujeitos políticos.

Abstract

Based on an ongoing research on the possibilities, limits and challenges for building alliances between feminist organizations and women migrated in Basque Country, we address some challenges for the construction of a transnational feminism without borders. Therefore, we develop two challenges that migrant women face the current feminist practice. For one, the questioning of the supposed achievements of feminism in relation to gender equality in employment and equal sharing of housework and cares, and on the other hand, the debate over the feminist political subject to unmask the apparent superiority of feminism Western and claiming the creation of new relationships outside the colonial logic of dichotomies (North / South, migrant / native).

Keywords: Transnational Feminism, migrant, border, North / South, political subjects

1 Licenciada en Psicología por la Universidad de Deusto y Máster en Investigación en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente estudiante del doctorado del Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. Integrante del grupo de investigación Fractalidades en Investigación Crítica, FIC. Profesora colaboradora en el Departamento de Psicología Social de la Universidad de Deusto. Esta comunicación es parte de su tesis doctoral. Sus áreas de estudio son feminismos postcoloniales, metodología feminista, y migraciones. Dirección de correo: itzi.gandarias@gmail.com

Introducción

Una de las características de la actual crisis es su carácter global con efectos a nivel mundial, donde los procesos de inclusión-exclusión han traspasado la lógica tradicional Norte-Sur. Esta situación reconfigura las prácticas habituales, deslocalizando el campo de actuación. Esta apuesta simultánea por la incidencia global y local viene reclamándose desde hace tiempo por los feminismos postcoloniales (hooks, 1984; Mohanty, 2003; Mendoza, 2002) quienes defienden la posibilidad de hacer una política solidaria feminista de manera global que trascienda la clase, la raza, la sexualidad y las fronteras nacionales donde la yuxtaposición de los diferentes intereses de las mujeres sea el punto transversal y arranque para la configuración de alianzas. Este replanteamiento y ruptura con la lógica Norte-Sur no significa no reconocer las enormes asimetrías y diferencia entre mujeres del Norte y Sur global, sino se trata más bien de una propuesta por articular el Norte y el Sur en base a agendas comunes que coloquen el foco de interés en la interacción entre lo local y lo global y sus efectos en la configuración de la sociedad. En este sentido y como veremos en el presente texto, las personas migrantes, particularmente las mujeres, adquieren especial relevancia por su trayectoria a la vez global y local, convirtiéndose en sujetos estratégicos para el establecimiento de alianzas.

Este texto es parte de una investigación de tesis en curso que pretende estudiar las posibilidades, límites y retos para la construcción de alianzas entre organizaciones de mujeres migradas y feministas autóctonas en el País Vasco. Comenzamos el articulo desarrollando las características del feminismo transnacional y desplegando diferentes propuestas teóricas planteadas en torno a las políticas de solidaridad entre mujeres. A continuación y en base a las producciones narrativas[2] construidas con dos organizaciones de mujeres migradas en el País Vasco, Garaipen y Mujeres del Mundo Babel[3], exponemos dos de los desafíos que las mujeres migradas del sur global plantean a la actual praxis feminista: la crisis de los cuidados y el cuestionamiento del sujeto universal mujer. Por último, finalizamos con algunos retos para la construcción de un feminismo transnacional sin fronteras.

1. De la hermandad global al feminismo transnacional

La irrupción de la noción de género al dominio feminista constituyó un verdadero giro interpretativo que otorgó al movimiento un firme escenario de lucha tanto teórica como política. El cuestionamiento del determinismo biológico y la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres como resultado de la producción de normas socio-culturales,

2 Para la presente investigación se desarrolló la técnica de las Producciones Narrativas. Puede encontrarse más información sobre esta técnica metodológica en Gandarias, Itziar (2014). Tensiones y distensiones en torno a las relaciones de poder en investigaciones feministas con Producciones Narrativas. Disponible en: http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/v16-n1-gandarias/pdf-es

3 La asociación Garaipen es un colectivo de mujeres feministas inmigrantes y vascas reunidas para la construcción de un liderazgo social y multicultural con sede en Rentería, Gipuzkoa. Mujeres del Mundo Babel es una organización ubicada en Bilbao que fomenta el empoderamiento y el encuentro afectivo de mujeres con trayectoria personal, social y cultural diferente. Más información disponible en: mujeresdelmundobabel.org; asociaciongaraipen.blogspot.com.es

permitió el auge del feminismo a partir de la década de los 60. La conocida consigna "Sisterhood is Powerful" de Robin Morgan aparecida en el año 1968 por primera vez impulsó el autoreconocimiento de las mujeres como grupo y la consolidación de su identidad colectiva. Esta construcción identitaria pretendió incluir a todas las mujeres en una sola categoría universal con una lucha común donde todas las mujeres sufrían la misma opresión. Sin embargo,el carácter homogeneizador y global de la categoría de Mujer enseguida empezó a ser cuestionado.

Las voces de las mujeres lesbianas y también las voces de las mujeres negras, fueron las primeras en denunciar a un feminismo que, tras esa categoría Mujer, no reconocía las diferencias entre mujeres en virtud de otros ejes de diferenciación como la raza, la clase, la orientación sexual, la edad, el origen etc. De esa manera a inicios de la década de los setenta, las lesbianas feministas cuestionaron la homofobia del feminismo heterosexual y en los años 80 las mujeres negras alertaban sobre el racismo presente en un movimiento cuyo principal compromiso era eliminar la opresión sexista. Tal y como señala Bell hooks (2004,[1984]) buena parte de las feministas blancas dieron por supuesto que al identificarse como oprimidas quedaban liberadas de ser opresoras. La supuesta hermandad universal mostraba sus pies de barro y la identidad Mujer daba cuenta de su carácter excluyente y limitado. Bajo el paraguas de un feminismo global se difundió una versión occidental que priorizaba a la mujer blanca de clase media e individual en lucha por el desarrollo de sus capacidades y por su integración en la esfera pública dejando al margen la experiencia diferenciada de mujeres de geografías y contextos socio-económico y culturales distintos (Nash, 2008).

Las fragmentaciones que en la categoría de género introdujeron las feministas negras y las feministas lesbianas fueron la antesala del posterior debate teórico sobre la utilidad de la diferenciación entre sexo y género que se inició en los años 90. A partir de entonces y hasta la actualidad la categoría de género comienza a problematizarse llegando incluso a ser motivo de escepticismo. Tal es así, que en los actuales tiempos denominados de postmodernismo y postfeminismo, la deconstrucción de la categoría de mujeres ha supuesto en su detrimento la toma de conciencia de las diferencias entre las mujeres (Braithwaite, 2002). Sin embargo, estas posturas antiesencialistas y críticas han provocado tensiones en el seno feminista donde una parte del movimiento plantea la imposibilidad de hacer política feminista criticando al mismo sujeto feminista. Estos malestares, alertan del peligro que puede acarrear una despolitización del feminismo (Genz, 2006; Cobo, 2005) al dejarlo sin posibilidades de acción para promover políticas feministas y ejecutar agendas para el fomento de la igualdad; tareas que hasta ahora han constituido al feminismo como un movimiento histórico y social de liberación de las mujeres.

En este sentido, el concepto de feminismo transnacional surge como una alternativa. Mientras el concepto "global sisterhood" (Morgan, 1984), se basaba en lo común de las mujeres, el concepto feminismos transnacionales se va a basar en las diferencias como punto

de arranque para la construcción de un proyecto político feminista. De esa manera, para Breny Mendoza, (2002:314), "el feminismo transnacional es la deseabilidad y la posibilidad de hacer una política solidaria de feministas de manera global que transcienda la clase, la raza la sexualidad y las fronteras nacionales". Por lo tanto, la yuxtaposición de los intereses de las trabajadoras del tercer mundo y las mujeres consumistas del primer mundo puede entenderse como el punto transversal de las políticas feministas transnacionales**.**

Una propuesta más arriesgada es la de Chandra T. Mohanty (2003) quien apuesta por el paradigma de las diferencias comunes como presupuesto cuasi trascendental desde el cual pensar la praxis política feminista actual. Más que decirnos estas son las diferencias o esta es la diferencia, parece asumirlas como elementos constitutivos de toda praxis política feminista (Lerussi, 2010). Para la feminista Mohanty:

> El foco no se sitúa solamente en las intersecciones de raza, clase, género, nación y sexualidad en comunidades diferentes de mujeres sino en las de mutualidad y coimplicación / solidaridad, lo cual sugiere un estudio atento a las tramas entretejidas de las historias de las comunidades. Además, el enfoque se hace simultáneamente sobre experiencias individuales y colectivas de opresión y explotación, de lucha y resistencia (2003:28).

De esta manera el feminismo contemporáneo se plantea como reto adoptar esquemas de pensamiento que cuestionen el sesgo etnocéntrico del carácter universal del sujeto mujer y la noción transhistórica de patriarcado. Así en la actualidad proliferan en los debates propuestas como la *sororidad* de Marcela Lagarde (2006) o la apuesta por un *feminimo dialógico* (Puigbert, 2001) en un intento de construir proyectos políticos feministas contemporáneos. Como seañala Lagarde:

> La sororidad es un pacto político entre pares. No se trata de que nos amemos, podemos hacerlo. No se trata de coincidir en concepciones del mundo cerradas y obligatorias. Se trata de acordar de manera limitada y puntual algunas cosas con cada vez más mujeres. Los pactos entre nosotros son limitados en el tiempo y tienen objetivos claros y concisos, incluyen, también, las maneras de acordarlos, renovarlos o darles fin (2006:12).

El feminismo dialógico por su parte (Puigvert, 2001), va a reivindicar el diálogo como herramienta clave para sostener las diferencias. Para su autora, Lidia Puigvert (2001) se trata de incorporar las voces de lo que la autora denomina "las otras mujeres", mujeres que hasta ahora se han visto como inferiores o simplemente han sido obviadas.

Por lo tanto, la crítica feminista actual se desplaza de la lógica de la identidad que presupone un sujeto mujer coherente, estable, transhistórico y transcultural pero que responde a la definición dominante culturalmente, a la lógica de la diferencia que reconoce que las mujeres

en plural no son identidades homogéneas y unificadas (Gomez et al, 2005).

2. Las mujeres migradas: Desafíos para enriquecer el feminismo

Podemos sintetizar en dos los principales desafíos que las mujeres migradas plantean en la actualidad al feminismo. Por un lado, la ausencia del debate de género en los hogares familiares sobre la distribución equitativa del trabajo de cuidados entre hombres y mujeres y su "falsa" resolución por medio de su traspaso de unas mujeres a otras. Y por otro lado, la poca atención prestada por parte del feminismo a las cuestiones y demandas de las mujeres migradas y su falta de reconocimiento como sujetas políticas. A continuación desarrollamos cada uno de los desafíos.

2.1. Crisis de los cuidados

La creciente demanda de los países ricos e industrializados de mujeres para el matrimonio, como empleadas domésticas o como trabajadoras sexuales, con estatus legal o ilegal está siendo ocupada por mujeres migrantes que vienen a llenar huecos que hasta ahora ocupaban las mujeres autóctonas (Araujo y Caixeta, 2002). Más del 50% de las personas que migran desde los llamados países del Sur son mujeres, según el informe de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. Ellas, buscan nuevas estrategias de sobrevivencia para sí y sus familias y se deciden por la emigración nacional o internacional, ofreciendo su capacidad productiva a la aldea global que apoya todo tipo de movilidad (libre circulación de capital, de mercancía, de consumo) menos la de la capacidad productiva y la libre circulación de personas que, en detrimento, es restringida y juzgada (Abad, 2002). De esta manera, son las mujeres migrantes las que en la actualidad conforman lo que Saskia Sassen denomina las nuevas *clases de servidumbre*. Para esta autora, (2003:50) "mujeres e inmigrantes emergen como el equivalente sistemático del proletariado, un proletariado que se desarrolla fuera de los países de origen".

Según Cristina Carrasco (2001) este traspaso del trabajo doméstico de las mujeres europeas de rentas medias y altas a mujeres inmigrantes de países más pobres, no está solventando el problema, sino que estaría adquiriendo dimensiones más amplias, globalizándose y cuestionando sistemáticamente la consecución de la igualdad entre hombres y mujeres. Es más, este fenómeno acucia la ausencia del debate de género en los hogares familiares sobre la distribución equitativa del trabajo de cuidados entre hombres y mujeres, fomentando el llamado espejismo de la igualdad o lo que se ha venido denominando *la desigualdad en tiempo de igualdad* (Dauder y Pujal, 2010). Autoras como Pilar Rodríguez, advierten:

> ¿Qué pasaría si no hubiera mujeres migrantes que se dedicarán a desarrollar tareas domésticas?, ¿Lucharían todas las mujeres europeas contra sus esposos hasta conseguir un reparto equitativo

> de la tareas o se acentuaría el proceso de la vuelta al hogar de empresarias y profesionales que se inició hace años? (2002:260)

Esta retórica de la igualdad queda aún más al descubierto en el actual contexto de crisis económica, social y política, apodada como crisis sistémica y estructural (Vidas Precarias, 2013). Las políticas de recortes que se están implantando y justificando bajo el paraguas de la crisis, están suponiendo un fuerte retroceso de los derechos históricos conquistados por las mujeres, empujando a muchas mujeres a una vuelta al hogar e insertándolas en fuertes procesos de precarización de sus vidas (Orozco, 2006).

Este contexto de crispación social que genera la crisis puede convertirse en caldo de cultivo para el crecimiento del hostigamiento y la discriminación hacia las personas migrantes. Por ello, como Rossi Braidotti (1994) apunta, la falta de vínculos efectivos entre las mujeres intelectuales "blancas" y las "muchas extranjeras" radicadas en los países europeos en un momento en que el racismo y la xenofobia crecen día a día hace inminente la necesidad de estudiar y analizar desde una mirada crítica e interseccional las posibilidades y límites de una acción política feminista más transversal entre organizaciones de mujeres, tanto migrantes como autóctonas. El ensanchamiento de las paredes del feminismo para incorporar y reconocer otras voces y otras formas de hacer feminismo se torna urgente en el actual contexto en el que los mecanismos que la alianza capitalista y el patriarcado utilizan para seguir desacreditando al feminismo, bajo la atribución a las mujeres de libertades aparentemente postfeminista, se vuelven más sofisticados y sutiles (McRobbie, 2007). Para esta autora, el actual sistema sigue manteniendo a las mujeres dentro de las jerarquías de género tradicionales por medio de tecnologías más sofisticadas del yo, como la amplia difusión de discursos acerca de las libertades individuales de las mujeres y el reforzamiento de la hiperfeminidad.

2.2. Debates sobre el sujeto político feminista

Cada vez existe un mayor número de literatura sobre migraciones y género de perspectivas teóricas que visibilizan a las mujeres como agentes de transformación social en las sociedades de recepción superando los imaginarios sociales que tienden a ver a las mujeres migrantes como sumisas, pasivas y tradicionales (Gregorio Gil 2010, Rodriguez 2002, Juliano, 2002, Araujo y Caixeta, 2002). Esta reconceptualización de las mujeres migrantes cuestiona la mirada victimizadora o compasiva que dirigimos hacia las «mujeres pobres», sin reparar en sus estrategias y recursos para enfrentar las relaciones de dominación no solo cuando llegan al país de destino sino también anteriormente en sus lugares de origen. En este sentido, es necesario que las mujeres migrantes no sean representadas como un colectivo mudo, unitario y homogéneo, sino como actoras sociales que "asumen, negocian, redefinen, cuestionan y seleccionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos"(Maquieira, 1998:183).

Las mujeres migradas van a criticar la hegemonía del feminismo blanco, occidental,

heterosexual y de clase media como el modelo univoco para ser feministas. Reivindican la resignificación de las prácticas de resistencia de las mujeres como lugares desde donde se hace feminismo. "Para nosotras no es lo importante decir constantemente que somos feministas o no. Lo importante son las actuaciones" (Mujeres del Mundo, 2012). En este sentido según Rossi Braidotti:

> Es preciso volver a poner en el centro del debate la experiencia feminista como un prototipo para despegar la cuestión identitaria de la cuestión de la subjetividad [...] Partiendo del feminismo, es posible imaginar un tipo de sujeto que no necesita una identidad o una cuestión identitaria para funcionar de manera responsable y en conexión con otros (*apud* López Gil, 2011:43).

Esta reivindicación de la praxis es clara por parte de las organizaciones de mujeres migradas cuando reivindican las estrategias de lucha y superación de las mujeres en sus procesos de migración como experiencias de lucha feminista:

> "No todos los espacios se definen como feministas, pero la lucha cotidiana que cada mujer inmigrante tiene que enfrentar contiene la rebeldía y la lucha que debemos saber interpretar y reconocer para abrir diálogos y alianzas políticas entre nosotras"(Garaipen, 2012).

Esta propuesta de feminismos situados nos invita a resignificar las prácticas de resistencia cotidianas de las mujeres como lugares desde donde también *se hace feminismo.*

Las mujeres migradas van a resaltar su capacidad para transgredir las opresiones y liberarse de las cargas que traen en los procesos de migración, transgresiones en las que las mujeres migradas están siendo y ejerciendo prácticas de agencia y resistencia (Esteban, 2004). La acción, la resistencia humana, entendida como práctica corporal, es posible incluso en las situaciones más adversas:

> También es necesario reconocer que muchas mujeres migrantes son luchadoras que sobreviven a unas situaciones que nosotras ni siquiera imaginamos. Aunque cuesta romper con la jerarquia de opresión del machismo, a veces hay alguna que dice "se acabó, ahora quien manda en mi vida soy yo y se liberan de esa carga" (Mujeres del Mundo, 2012).

Esta conceptualización de las mujeres migrantes como *cuerpos políticos feministas* (Esteban, 2011) repara en las estrategias y astucia de estas mujeres para enfrentar el poder y las relaciones de dominación no solo cuando llegan al país de destino sino también anteriormente en sus lugares de origen. De esta manera, las organizaciones reivindican su agencialidad

política: "Nosotras asumimos que las mujeres inmigrantes somos las sujetas políticas de nuestra propia transformación" (Garaipen, 2012).

Al hilo de poner el foco en las actuaciones, es rescatable cómo muchas mujeres migradas se reconocen o identifican como feministas una vez llegan a los países de destino. La participación en asociaciones, la posibilidad de formación y el intercambio con otras mujeres son factores que pueden posibilitar un acercamiento de las mujeres al feminismo. Asimismo, muchas de ellas también cuentan con un recorrido de participación social y formación feminista en su sociedad de origen que sin embargo sienten no es reconocido cuando llegan a los países de destino. "Es importante rescatar el bagaje feminista de conocimiento que traemos muchas de nuestros países, nuestras metodologías y aprendizajes adquiridos en nuestros países" (Garaipen, 2012). Como señala la antropóloga Dolores Juliano (2000), no se trata de mujeres tradicionales a las cuales se les abre el mundo al llegar gracias a la migración, sino que ya son mujeres con un mundo abierto en su lugar de origen.

3. Hacia la construcción de alianzas feminista transnacionales

A partir de los desafíos planteados anteriormente, sintetizamos a continuación los retos que emergen para la construcción de un feminismo transnacional sin fronteras.

Pensar en coaliciones y solidaridades transfronterizas implica en primer lugar, potenciar espacios compartidos entre mujeres diversas que permiten el conocimiento y el reconocimiento. Esta demanda a extender las puertas del feminismo a las mujeres migradas ya ha sido reclamada por autoras feministas como Begoña Zabala (2004), para quien es imprescindible que el feminismo realice un acercamiento a las mujeres migradas, conozca sus historias, sus vidas y sobre todo las realidades de las que vienen y las circunstancias que afrontan en los lugares de destino.

En segundo lugar, conlleva una apuesta por la tensión de las diferencias, donde más que resolverlas, se trataría de construir alianzas a través de ellas, sin caer en los relativismos culturales y reconociendo que las diferencias significan o pueden significar opresiones. Afirmar que existe un único sujeto "mujer" no responde a la diversidad de las propias mujeres, mientras que la postura contraria lleva a la fragmentación e ignora el potencial que tiene el feminismo, al haber sido capaz de construir un sujeto político sobre el que articular sus demandas. De ahí que la solución a esta tensión sólo puede venir de la búsqueda de lo común sobre la base del respeto y del reconocimiento de la diversidad (Gandarias y Pujol, 2013).

Un último reto, es la descolonización del feminismo. Además de luchar por la despatriarcalización, es necesario trabajar la descolonización al interior del movimiento feminista, creando nuevas relaciones que rompan con la lógica colonial de la diferencia. Para ello, es imprescindible dedicar esfuerzos a la construcción de alianzas no solo políticas sino

también afectivas. La política de los afectos se convertiría de algún modo en herramienta clave para construir alianzas que movilicen al feminismo a seguir cuestionándose permanentemente quién constituye su sujeto político, debate inconcluso, pero que sin embargo, le permite estar en continua transformación para el manejo de la diversidad a su interior.

Referencias bibliográficas

Abad, Luis (2002), "Contradicciones de la globalización: migraciones y convivencia interétnica tras el 11 de septiembre." *Revista Migraciones,* 11, 225–268.

Araujo, Tania; Caixeta, Luzenir (2002), "El poder de las migrantes. Pobreza y migración como fenómenos de la globalización y sus consecuencias éticas", *in* Carmen Gregorio Gil y Belen Agreda Romero (eds.), *Mujeres de un solo Mundo: globalización y multiculturalismo*, Granada: Colección Feminae, 277-288.

Braidotti, Rossi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia.

Braithwaite, Ann (2002), "The personal, the political, third-wave and postfeminisms", F*eminist* T*heory* 3(3), 335-44.

Carrasco, Cristina (2001), "La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?", *Mientras tanto*, 82, 43-70.

Cobo, Rosa (2005), "Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres*", in Celia* Amorós; Ana de Miguel (orgs.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo,* Madrid, Minerva Ediciones, 265-300.

Dauder, Silvia; Pujal, Margot (2010), "Desigualdades de género en tiempos de igualdad. Aproximaciones desde dentro y fuera de la/s psicología/s: Presentación". *Quaderns de Psicología,* 12, (2), 7-20. Consultado a 27.12.2014 a http://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/838

Esteban Galarza, Mari Luz (2004), *Antropologia del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio.* Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Esteban Galarza, Mari Luz (2011), "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo*"in* Cristina Villalba Augusto y Nacho Alvarez Lucena (orgs.), *Cuerpos políticos y Agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad,* Granada: Universidad de Granada, 45-84.

Gandarias, Itziar y Pujol, Joan (2013), "De las otras al No(s)otras: encuentros, tensiones y retos en el tejido de articulaciones entre colectivos de mujeres migradas y feministas"*, Revista Encrucijadas,* 5,77-91. Consultado a 22.12.2014, em http://www.encrucijadas.org/2013/06/gandarias-n5.html

Gandarias Goikoetxea, Itziar (2014), "Tensiones y distensiones en torno a las relaciones de poder en investigaciones feministas con Producciones Narrativas", *Quaderns de Psicologia, 16*(1), 127-140. Consultado a 29.12.2014, em http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1210.

Garaipen (2012), *Del multiculturalismo al transfeminismo.* Narrativa. Manuscrito no publicado.

Genz, Sthephanie (*2006*), "Third Way/ve: The politics of postfeminism". *Feminist Theory* 7 (3): 333-353.

Gómez, Lucía, Bonilla, Amparo; Jódar, Francisco (2005), "Mujeres y Globalización: Retos teórico políticos de la crítica feminista", *Wagadu,* (2)1-20.

Gregorio Gil, Carmen (2010), "Debates feministas en el análisis de la inmigración no comunitaria en el estado español. Reflexiones desde la etnografía y la antropología social", *Relaciones Internacionales,*14, 93-115.

Hooks, Bell (2004,[1984]), "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista*" in* VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* Madrid, Traficantes de Sueños, 33-50.

Juliano, Dolores (2000), "Mujeres estructuralmente viajeras: estereotipos y estrategias", *Papers.* 60*,* Barcelona, 381-389.

Lagarde, Marcela (2006), "Enemistad y sororidad, hacia una nueva cultura feminista, material". Consultado a 22.12.2014 em http://www.e-mujeres.net/sites/default/files/Enemistad y sororidad.pdf.

Lerussi, Romina (2010), "¿Cómo pensar hoy una política feminista en plural desde los aportes de Chandra T. Mohanty?". *Sapere Aude*, 1, (2), 35-45.

Lopez Gil, Silvia (2011), *Nuevos feminismos. Una historia de trayectorias y rupturas en el estado español.* Madrid: Traficantes de Sueño.

Maquieira, Virginia (1998), "Cultura y Derechos Humanos de las mujeres*" in*. Patricia Pérez Cantó (coord.) *Mujer del Caribe ante el año 2000*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid, 171- 203.

Mcrobbie, Angela (2007), "Top Girls?: Young women and the post-feminist sexual contract", *Cultural Studies*, 21, (4-5), 718-737.

Mendoza, Breny (2002), "Transnational feminisms in question. California University". *Feminist Theory* 3(3), 313-332. Consultado a 26.12.2014 em http://www.glefas.org/glefas/files/buscador/feminism%20transnacional_buscador/transnational_feminisms_in_question_breny_mendoza.pdf

Mohanty, Chandra (2003), *Feminism without Borders.* Durham and London: Duke University

Press.

Morgan, Robin (1984), *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*. New York: Random House and Vintage Paperbacks.

Mujeres del Mundo/Munduko Emakumeak Babel (2012), "Desde nuestras luchas somos transformadoras*".* Narrativa. Manuscrito no publicado.

Nash, Mary (2008), "Identidades de género, mecanimos de subalternidad y procesos de emanicipación feminina", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals,* 73-74, 39-57.

Orozco, Amaia (2006), "Amenaza tormenta: la crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico", *Revista de economía crítica*, 5,7-37. Consultado a 26.12.2014 em http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1269017966.Amaia_Perez_Orozco_Amenaza_tormenta_la_crisis_de_los_cuidados_y_la_reorganizacion_del_sistema_economico.pdf

Puigvert, Lidia (2001), "Feminismo Dialógico. Aportaciones de las "otras mujeres" a la transformación social de las relaciones de género" *in* Elena Beck-Gernsheim, Judith, Butler y Lidia, Puigvert, *Mujeres y Transformaciones Sociales.* Barcelona: El Roure, 7-29.

Rodriguez, Pilar (2002), "Mujeres, feminismos y ciudadanías" *in* Carmen Gregoria Giil y Belen Agreda Romero (eds): *Mujeres de un solo Mundo: globalización y multiculturalismo.* Granada: Colección Feminae, 259-276.

Sassen, Saskia (2003), *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Vidas Precarias (2013), "Interrogando la "crisis" desde los feminismos" *in* Diagonal Periodico. *Diagonalblogs,* Madrid. Consultado a 24.12.2014, em http://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/vidas-precarias-interrogando-la-crisis-desde-feminismos.html

Zabala Gonzalez, Begoña (2004), "Mujeres inmigrantes. Algunas consideraciones desde el feminismo", *in* Harresiak Apurtuz (eds): *Mujeres inmigrantes, viajeras incansables*, Bilbao: Harresiak Apurtuz, 121-137.

¿Puede el derecho a la ciudad ser emancipatorio? Presencias, ausencias y emergencias en la construcción del derecho a la ciudad en Brasil[1]

Eva Maria Garcia Chueca[2]

Resumen

El artículo presenta los resultados preliminares de una investigación en curso, cuyo objeto consiste en analizar el proceso de articulación política del "derecho a la ciudad" (Lefebvre, 1969) en Brasil. En particular, se explora, a partir del marco teórico de las "epistemologías del Sur" y la "sociología de las ausencias y de las emergencias" (Santos, 2011-2012, 2009b), cuáles han sido los actores y las luchas que han definido este proceso (las presencias) y dónde se sitúan tendencialmente las voces emergentes y ausentes que pueden contribuir a ampliar el potencial emancipatorio de esta bandera política. Para ello, la principal hipótesis de trabajo ha sido considerar que el arte urbano permite descubrir nuevos caminos para la emancipación social si es reconocido como herramienta epistemológica a través de la cual se formulan utopías protopolíticas y se crean nuevos imaginarios colectivos.

Palabras clave: derecho a la ciudad; Brasil; epistemologías del Sur; arte urbano, estéticas de las periferias.

Abstract

This paper presents the preliminary results of an ongoing research aiming at analyzing the political construction process of the "right to the city" (Lefebvre, 1969) in Brazil. In particular it explores, from the theoretical framework provided by the "epistemologies of the South" and the "sociology of absences and emergences" (Santos, 2011-2012, 2009b), which stakeholders and struggles have defined this process (the presences) and where are to be found those emergent and absent voices which can contribute to expand the emancipatory potential of this political flag. The main working hypothesis has been considering that urban art enables us unveiling new paths for social emancipation if it is acknowledged as an epistemological tool through which proto-political utopias are built and new collective imaginaries are developed.

Keywords: right to the city; Brazil; epistemologies of the South; urban art; peripheral aesthetics.

---

1 Este trabajo de investigación se está desarrollando en el marco del proyecto "ALICE. Espejos extraños, lecciones insospechadas. Conduciendo a Europa hacia una nueva forma de compartir las experiencias del mundo" (www.alice.ces.uc.pt), dirigido por el Prof. Boaventura de Sousa Santos y financiado por el *European Research Council* (ERC).

2 Investigadora júnior del Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad de Coímbra, Portugal. Es Licenciada en Derecho por la Universidad de Barcelona (2004), Máster en Derechos Humanos y Democratización (EIUC - Italia y Dinamarca, 2005) y Máster en "Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política" (Universidad de Barcelona, 2010). Combina la actividad académica con su puesto de coordinadora de la "Comisión de Inclusión Social, Democracia Participativa y Derechos Humanos" de la organización mundial Ciudades y Gobiernos Locales Unidos (CGLU).

1. La lucha por el derecho a la ciudad

El propósito general de la investigación consiste en ahondar en la comprensión del derecho a la ciudad y, especialmente, en el proceso de articulación política de este concepto en el contexto geográfico que ha protagonizado mayores luchas sociales y capacidad de incidencia política: Brasil. ¿Qué se entiende por derecho a la ciudad? En términos de actores y luchas, ¿quién ha definido qué es el derecho a la ciudad? ¿De qué luchas es representativo? O, formulado de forma contraria, ¿qué actores no han formado parte de este proceso? ¿Qué luchas urbanas han quedado invisibilizadas?

El derecho a la ciudad surgió a finales de la década de los 60 de la mano del urbanismo y de la sociología crítica de Henri Lefebvre (1901-1991), quien lo teorizó a través de dos conocidas obras: *El derecho a la ciudad* (1969) y *Espacio y política: el derecho a la ciudad II* (1976). El concepto encarnaba el rechazo frontal a un modelo de desarrollo urbano que privilegiaba la mercantilización del suelo, la privatización de los espacios públicos, un urbanismo funcional a los intereses económicos o la gentrificación de los colectivos más vulnerables. Lefebvre definió en su obra el derecho a la ciudad como el "derecho a la vida urbana" (Lefebvre, 2009 [1969]:108), entendiendo lo "urbano" no únicamente como la ciudad material, sino sobre todo como la ciudad inmaterial, la que se construye a través de la simultaneidad, de los encuentros, de los sentidos, de los intercambios espontáneos y de las relaciones entre personas (Lefebvre, 2009 [1969]:46-47). Esta comprensión del derecho a la ciudad se vertebra fuertemente en el espacio público como el lugar desde donde se construye esta urbanidad (Lefebvre, 1976).

En el momento histórico en que el concepto es teorizado, Europa estaba atravesando un momento caracterizado por la mercantilización de la vivienda y un parque público habitacional alejado de los centros económicos y sociales de las ciudades que acabó provocando un fuerte malestar social. La cristalización de este fenómeno se materializó en las revueltas urbanas que tuvieron lugar en varias ciudades europeas a finales de la década de los 60. En Francia, este fenómeno fue conocido como "Mayo del 68". Sin embargo, a pesar de la fuerte contestación social, la crisis económica de los años 70 y el auge de fuerzas políticas conservadoras limitaron las posibilidades de incidencia política de estas manifestaciones populares. El derecho a la ciudad, que habría podido constituir una herramienta para reivindicar otro modelo urbano, cayó en el olvido en el continente europeo, tanto desde un punto social, como político y académico.[3]

A diferencia de lo que ocurrió en esta región, al otro lado del Atlántico y más concretamente en Brasil, el derecho a la ciudad se convirtió en una bandera política fuertemente abanderada

3 El intento más significativo de llevar a la práctica el derecho a la ciudad en el contexto europeo tuvo lugar en Francia en la década de los 80 cuando se estaba diseñando la política urbana del país. Pero todo quedó en una mera tentativa que no consiguió ir más allá de los proyectos piloto previos a la adopción de la política (Dikeç, 2007:37-67). Después de ello, habría que esperar hasta la década de los 2000 para encontrar nuevamente el derecho a la ciudad en la escena política, académica y social. Para un análisis más detallado, v. Chueca y Allegretti, 2014.

por la sociedad civil a partir de los años 80. En este momento, el país acababa de salir de una dictadura militar que se había prolongado durante 21 años (1964-1985) y tenía ante sí el reto de reconstruirse democráticamente a todos los niveles. La reforma urbana fue una de las cuestiones que se situó en la agenda política con más fuerza a raíz de la grave situación de precariedad en que vivía un gran número de personas desde 1970, concentradas en las *favelas* de las grandes ciudades brasileñas.

En 1987 se creó una plataforma social muy amplia y heterogénea para reivindicar más derechos para los habitantes de las ciudades: el Foro Nacional de Reforma Urbana (FNRU). Este órgano aunaba movimientos populares urbanos (por la vivienda, por la salud o por el transporte), asociaciones de profesionales (arquitectos, abogados, urbanistas, trabajadores sociales, ingenieros), sindicatos, universidades y centros de investigación, organizaciones no gubernamentales y grupos procedentes del movimiento de la Teología de la Liberación (Maricato, 2010:16). Su papel durante el proceso constituyente brasileño fue muy significativo, puesto que consiguió que la nueva Constitución Federal de Brasil, aprobada en 1988, reconociera la función social de la propiedad, es decir, la limitación de los derechos de propiedad individual por parte del Estado para satisfacer el interés general (art. 170.3).

Tras más de una década de continua movilización política, el FNRU cosecharía otro importante hito: la adopción de una ley federal, el Estatuto de la Ciudad (Ley Federal nº 10.257/2001), que recoge parte de las reivindicaciones formuladas en torno a la lucha por la reforma urbana, aunque bajo un término ligeramente diferente al acuñado por Lefebvre. Literalmente, el texto reconoce el "derecho a ciudades sustentables", que define como "el derecho a la tierra urbana, a la vivienda, al saneamiento ambiental, a infraestructura urbana, al transporte y a los servicios públicos, al trabajo y al ocio, para las generaciones presentes y futuras" (art. 2.1 del Estatuto de la Ciudad).[4]

Con esta ley, Brasil se convirtió en el primer país del mundo en reconocer legalmente varios elementos del derecho a la ciudad y en dotarse de un dispositivo jurídico (el derecho urbanístico), institucional (el Ministerio de las Ciudades, creado en 2003) y de participación social (el Consejo de las Ciudades, puesto en marcha en 2006) para darle efectividad.

Este breve recorrido histórico muestra que el derecho a la ciudad se articuló como un reclamo de la sociedad civil dirigido a mejorar las condiciones de vida de los colectivos urbanos más vulnerables. Desde este punto de vista, parece constituir una herramienta política forjada de abajo a arriba. Pero ¿qué actores han participado realmente en este proceso y qué luchas representan? ¿Qué luchas han quedado fuera?

Con estas preguntas como telón de fondo, la investigación analiza el proceso de articulación política de este concepto en el contexto brasileño con el objetivo de explorar su potencial emancipatorio en términos de representatividad de luchas sociales urbanas. Para ello, se

4 Traducción de la autora. Original en portugués: "o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infra-estrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações".

está realizando un estudio de caso en la ciudad de São Paulo, cuna de esta movilización.

A diferencia de otros trabajos sobre el derecho a la ciudad, la investigación parte del encuadre teórico proporcionado por las epistemologías del Sur (Santos, 2011-2012; Santos y Meneses, 2010). Se persigue así aportar una nueva mirada a este concepto, tradicionalmente abordado a partir de reflexiones sociológico-filosóficas (Lefebvre, 1969; 1976), jurídicas (Alfonsin, 2001; Fernandes, 2002; Saule Junior, 2008), urbanísticas (Maricato, 2010; Rolnik, 1997), económicas (Harvey, 2008) o políticas (Borja, 2013; Ortiz, 2008; Purcell, 2002; Sugranyes y Mathivet, 2011).

En el próximo apartado, se expondrá en qué consisten las epistemologías del Sur, al mismo tiempo que se definirán el resto de parámetros del marco teórico (2). A continuación, se presentarán los principales resultados preliminares del trabajo de campo (3). Y se concluirá con algunas reflexiones de carácter prospectivo (4).

2. ¿Puede el derecho a la ciudad ser emancipatorio?

El título de la investigación parafrasea la reflexión desarrollada por Boaventura de Sousa Santos acerca del derecho en el texto "Puede el derecho ser emancipatorio?" (Santos, 2009b:542-511). Desde el punto de vista de la sociología jurídica crítica, el autor arguye que formular una lucha social en términos de reivindicación de un determinado derecho es una forma muy "moderna" de pensarla, es decir, una forma histórica de pensar en la emancipación social que se origina con la creación del Estado liberal. A partir de este momento, "las luchas por la emancipación social se manifestaron en el lenguaje del contrato social como luchas contra la exclusión del contrato social y para la inclusión en el mismo" (Santos, 2009b:544). Esto es así porque el Estado liberal asumió el monopolio de la producción y aplicación del derecho.

Esta simplificación del derecho en "derecho estatal" ha significado un mayor uso histórico del derecho como herramienta regulatoria -e incluso represiva- que como herramienta emancipatoria. Sin embargo, ello no significa que el derecho en general, que va más allá del "derecho estatal", carezca de potencial emancipatorio. Su despliegue efectivo dependerá de la recuperación de los campos jurídicos que han quedado silenciados por el "derecho estatal" y de la "movilización política de las fuerzas sociales" (Santos, 2009b:53).

El contexto geográfico en el que hay más indicios de un uso emancipatorio del derecho a la ciudad es Brasil, donde su operacionalización ha sido el resultado de una fuerte movilización política de varios sectores de la sociedad civil desde los años 80. ¿Significa eso que constituye una manifestación del llamado "derecho contrahegemónico"? La respuesta a esta pregunta requiere un análisis pormenorizado de cada momento histórico y del tipo de voces y reivindicaciones de las que es portador el derecho a la ciudad. Siguiendo nuevamente a Santos, la sociedad civil no es un todo homogéneo, sino un cuerpo plural conformado por varios círculos: la "sociedad civil íntima", que goza de un régimen de "hiperinclusión", esto

es, de todos los derechos; la "sociedad civil extraña", que disfruta sólo de algunos derechos; y la "sociedad civil incivil", que padece las consecuencias de una "hiperexclusión" porque es privada de las premisas del Estado de Derecho y del Estado del Bienestar, y ha quedado sometida a un nuevo estado de naturaleza (Santos, 2009b:560-566). En este sentido, una reivindicación social surgida de la "sociedad civil íntima", que goza de un grado de inclusión alto, no podrá considerarse una lucha emancipatoria. ¿En qué círculo(s) de la sociedad civil se ha desarrollado la narrativa predominante sobre el derecho a la ciudad en Brasil?

Cabe también señalar que, incluso la voz que emana de cada uno de estos círculos, no es homogénea. El pensador decolonial argentino Walter Mignolo advierte que elementos como el género, el grupo étnico, la clase social o la ideología política determinan el lugar de enunciación de los sujetos y, a través de él, sus valores, luchas y creencias (Mignolo, 1995:5-6). ¿A partir de qué lugares de enunciación se ha construido en Brasil la comprensión del derecho a la ciudad?

Estas consideraciones contribuyen a analizar de forma compleja los actores y luchas que han construido el derecho a la ciudad, es decir, las "presencias". Pero ¿cómo acercarnos a las voces que han quedado al margen de la articulación política mayoritaria o a aquellas que, de forma incipiente, transgreden los parámetros en los que se sitúa la lucha? El marco teórico del que parte la investigación para explorar estas cuestiones es la "sociología de las ausencias y de las emergencias". Mientras la primera aporta una mirada dirigida a mapear los silencios y aspiraciones que la narrativa dominante no permite pronunciar, la segunda interpreta de forma expansiva aquellas experiencias embrionarias que desafían el paradigma dominante (Santos, 2005:69; 2009b:574).

Estos dos instrumentos constituyen el eje vertebrador de las "epistemologías del Sur", propuesta basada en la idea de que la modernidad ha primado un tipo de racionalidad que ofrece una visión parcial de la realidad, silenciando colectivos, prácticas y sufrimientos causados por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (Santos, 2011-2012:16). Las epistemologías del Sur persiguen, así, eliminar la "línea abismal" creada por la razón moderna y que separa los individuos entre los que están a "este lado de la línea" y al "otro lado de la línea": entre los que existen y los que no; entre los que cuentan y los que el sistema ignora. Aquí, el "Sur" constituye una metáfora del sufrimiento humano, no un parámetro geográfico. Y, a través de él, se persigue rescatar la diversidad del mundo desechada e invisibilizada por la razón moderna, que sólo resulta perceptible usando la epistemología adecuada para comprenderla. A tal efecto, la herramienta básica de las epistemologías del Sur es la "ecología de saberes", que se asienta en las siguientes premisas: el conocimiento del mundo pasa, por un lado, por reconocer las diferentes visiones del mundo que existen, y por otro, por entablar con ellas un diálogo entre iguales; para que este diálogo consiga tejer puentes de comprensión mutua es preciso identificar elementos de inteligibilidad recíproca a través de procesos de "traducción intercultural" (Santos, 2009a:181-196).

Con este trasfondo teórico, la principal hipótesis de trabajo es que determinadas manifestaciones de arte urbano pueden situarnos al otro lado de la línea abismal y permitirnos identificar algunas de las miradas ausentes y emergentes en torno al derecho a la ciudad. La racionalidad occidental moderna ha menospreciado tradicionalmente el potencial del pensamiento artístico como fuente de conocimiento (Santos, 2003). Frente a ello, este trabajo propone rescatar el arte como forma de producción de otro tipo de conocimientos que pueden contribuir a descubrir nuevos imaginarios urbanos y nuevos horizontes de utopía para la emancipación social. En particular, la investigación examina expresiones artístico-culturales como el hip hop o la poesía periférica considerándolos espacios que formulan "vibraciones ascendentes" de malestares sociales que no siempre se articulan a través de movimientos políticos.

3. Presencias, ausencias y emergencias en la construcción del derecho a la ciudad en Brasil: resultados preliminares del trabajo de campo

Metodología de investigación

La investigación es de carácter cualitativo y se está desarrollando en base al método del estudio de caso alargado (Burawoy, 1998). Este método, de carácter etnográfico, parte del análisis empírico de un fenómeno social concreto a la luz de una determinada teoría con el objetivo de validarla o, en su caso, reconstruirla. A diferencia del funcionalismo estructural[5] que predice el orden social normativo, el estudio de caso alargado se inspira en la antropología posestructuralista interesándose por aquellas situaciones o incidentes que presentan elementos conflictuales con las normas o las narrativas aplicables. En lugar de considerarlos excepciones a la regla, Burawoy arguye que estas contradicciones son manifestaciones de macro-estructuras de poder, generalmente invisibles. Para desvelarlas, es necesario llevar a cabo una "etnografía reflexiva", esto es, múltiples diálogos entre el investigador/a y el caso analizado, entre los procesos locales y las fuerzas extra-locales y, por último, un diálogo de la teoría consigo misma para repensar aquellos aspectos que no encajan con los hallazgos empíricos (Burawoy, 1998:5). Este constante movimiento dialógico persigue revelar procesos de dominación, silenciamiento, reificación y normalización que cristalizan a nivel micro, pero que vienen determinados por macro-estructuras (Burawoy, 1998:22-25). La pertinencia de método propuesto con la presente investigación radica en el hecho de que esta tiene como objetivo contribuir a encontrar vías de revisión crítica del derecho a la ciudad a partir de la mirada de las epistemologías del Sur, es decir, a partir de conocimientos silenciados o invisibilizados.

El estudio de caso se está realizando en la ciudad de São Paulo y sus unidades de análisis son: (i) el movimiento por la reforma urbana a partir de sus actores "históricos" (fundamentalmente, los que integran el Foro Nacional de Reforma Urbana) y (ii) el fenómeno artístico-cultural

5 V. autores como Malinowski o Radcliffe-Brown.

periférico, en particular algunos representantes de rap, break y grafiti, así como algunas expresiones poéticas emergidas de "saraus". Las técnicas de recogida de datos que están siendo usadas son las siguientes: entrevistas semiestructuradas, observación participante y análisis documental. La tipología de actores entrevistados y observados es variada y se ha compuesto de movimientos sociales, integrantes del movimiento cultural, representantes gubernamentales, investigadores, ONGs y redes internacionales.

Acerca de las presencias y de algunas emergencias

Una de las primeras conclusiones que ha arrojado el trabajo empírico es que los actores que han protagonizado históricamente la lucha por el derecho a la ciudad, esto es, los integrantes del Foro Nacional de Reforma Urbana, han desarrollado una intensa relación con las instituciones. Subirats propone un esquema útil para el análisis de la relación de la sociedad civil con la política institucional, consistente en un triángulo cuyos vértices son: resistencia – disidencia – incidencia (Subirats, 2007:54). Mientras el primero se caracteriza por su oposición a las instituciones, el segundo desarrolla una institucionalidad paralela ante la indiferencia o baja receptividad de las estructuras de poder. En cambio, la incidencia se define por su vocación de influir en la agenda política. En un primer momento, los actores que integraban el FNRU se situaron principalmente entre el vértice de la resistencia y la disidencia. Pero con el transcurso del tiempo la relación con las estructuras de poder se fue decantando cada vez más hacia el vértice de la incidencia. La victoria del Partido de los Trabajadores (PT) en las elecciones generales de 2002 dio una mayor permeabilidad al gobierno respecto a las demandas de la reforma urbana y el FNRU en su conjunto no desaprovechó esta oportunidad.

En base al protagonismo de la incidencia en este proceso histórico, propongo establecer un diálogo directo con la política institucional brasileña para realizar un primer análisis de las voces que han construido la comprensión actual del derecho a la ciudad en Brasil. Así, se procederá a explorar las "presencias" de acuerdo con la siguiente división temporal: (i) proceso constituyente y etapa de elaboración del Estatuto de la Ciudad (1985-2001); (ii) gobierno Lula (2002-2011); (iii) gobierno Rousseff (2012-actualidad).

Proceso constituyente y elaboración del Estatuto de la Ciudad (1985-2001): de la movilización política al reconocimiento de la lucha. La movilización de la sociedad civil, impulsada significativamente con la creación del FNRU en 1987, se construye principalmente desde lo local, esto es, desde el ámbito de las ciudades brasileñas, de entre las que destaca São Paulo. En esta primera etapa, el eje "técnico-intelectual" del FNRU (asociaciones de profesionales, academia y ONGs) lidera la construcción de la narrativa política, principalmente a través de abogados y urbanistas. Esto se refleja en la forma cómo, de forma progresiva, se reconoce la lucha: a través de varios instrumentos institucionales de carácter jurídico y urbanístico. La bandera política no es aún el "derecho a la ciudad", sino la "reforma urbana", que se concreta en la reivindicación de la función social de la ciudad, los denominados "derechos urbanos"

(a la vivienda, al transporte, al saneamiento, a los servicios públicos y a infraestructuras urbanas) y el principio de sostenibilidad. De ahí que el concepto recogido en el Estatuto de la Ciudad (2001) sea el "derecho a ciudades sustentables". El concepto "derecho a la ciudad" aparece con posterioridad para dar una mayor legitimidad y consistencia teórica a la lucha política. De modo que el pensamiento de Lefebvre sólo influye de manera tangencial en la articulación del proceso brasileño.

Gobierno Lula (2002-2011): institucionalización y ampliación de la lucha política. Con la victoria del PT y la elección de Lula como Presidente del país, se produce un trasvase de varios líderes del FNRU al gobierno nacional. Estos líderes procedían principalmente del eje técnico-intelectual, aunque algunos de ellos emanaban también de algunos movimientos sociales cercanos al PT. La presencia de estos actores en las instituciones gubernamentales permitió ampliar la lucha política desde otro frente y combatir la resistencia al cambio de varios estamentos de la sociedad brasileña a partir de la acción gubernamental. El FNRU, anteriormente liderado por representantes del eje técnico-intelectual, es progresivamente apropiado por los movimientos sociales. Hasta entonces, estos habían estado fuertemente arraigados en las ciudades y sus barrios, desde donde llevaban a cabo actividades de movilización política, autogestión y autoorganización (construcción de viviendas, organización de asociaciones de vecinos, etc). Pero a partir de este momento y ante la mayor sensibilidad política de las instituciones, los movimientos empiezan a articular su acción en torno a actividades de incidencia política, siendo la más destacable la presentación de una Iniciativa Legislativa Popular para la creación de un Fondo Nacional de Vivienda de Interés Social, que sería aprobado en 2005. Por consiguiente, la lucha política fue poco a poco institucionalizándose, es decir, se fue desplazando de las calles a los espacios de la política institucional para influir en los canales abiertos por el gobierno para dialogar con la sociedad civil: las Conferencias municipales, estaduales y nacionales de las Ciudades, y el Consejo de las Ciudades, órgano consultivo y deliberativo del Ministerio homónimo. Tanto en estos espacios como dentro del propio FNRU, los movimientos sociales juegan un papel cada vez más protagónico. En términos de luchas, hay un fuerte predominio de la lucha por el derecho a la vivienda.

Gobierno de Dilma Rousseff (2012-actualidad): estancamiento y emergencia de nuevos actores. Los espacios de interlocución política con el gobierno se hacen progresivamente menos efectivos, sobre todo a raíz de un cambio político en el Ministerio de las Ciudades. En 2005, su gestión había pasado a manos de otro partido (el Partido Progresista) y, aunque durante los primeros años hubo una cierta continuidad con la política anterior, en 2011 se instala una línea más conservadora. Asimismo, el balance de los más de 10 años del Estatuto de la Ciudad no resulta muy positivo, a juzgar por la opinión de algunos de sus propios artífices: sus disposiciones más transformadoras quedaron sujetas al principio de subsidiariedad, es decir, a la adopción de complejas reglamentaciones locales que las operacionalizaran. Lamentablemente, estas leyes municipales no siempre han visto la luz,

dejando sin efecto real los artículos más progresistas del Estatuto de la Ciudad. El propio FNRU también parece haber perdido parte de su potencial: los grupos que lo lideran son los mismos desde hace más de una década, por lo que la plataforma se ha encerrado en sí misma y ha envejecido; se han desarticulado algunos de sus actores más importantes (como el movimiento favelado); y se ha perdido fuerza en las calles, cuyas principales movilizaciones están siendo organizadas por otros actores. Estos nuevos colectivos son quienes convocan y protagonizan las amplias manifestaciones de 2013 (destaca, en este sentido, el *Movimento Passe Livre*, que lucha por la gratuidad de los transportes públicos) o las protestas en contra de mega-eventos (el Mundial de fútbol de 2014 o los Juegos Olímpicos de 2016). Retomando una de las principales preguntas de investigación, estos nuevos actores pueden considerarse como una de las "emergencias" del derecho a la ciudad. ¿Qué otros actores y narrativas relevantes quedan fuera de este mapeo? ¿Dónde se sitúan las ausencias?

Sobre algunas de las ausencias del derecho a la ciudad

Como se ha señalado anteriormente, el estudio ha sido norteado por la hipótesis de que el arte urbano constituye un espacio que canaliza nuevas luchas y nuevas identidades, especialmente el arte urbano periférico, como el hip hop, que aglutina varios tipos de expresiones artísticas: música (rap y dj), pintura (grafiti) y danza (break). En São Paulo, el hip hop surgió en los años 90 en los barrios periféricos de la ciudad y constituye actualmente uno de los fenómenos culturales que con más fuerza ha articulado la voz de los jóvenes de los barrios más excluidos. Y está dibujando una periferia caracterizada por la violencia policial, el racismo, la falta de oportunidades para los jóvenes, y relaciones conflictivas entre vecinos, así como entre hombres y mujeres.

Desde finales de los años 90, estos colectivos se han movilizado en la ciudad paulistana para reclamar políticas municipales de cultura que valoricen y promuevan su creatividad y formas de expresión. Como resultado de ello, se creó en 2003 el programa VAI (Valorización de Iniciativas Culturales) "con la finalidad de apoyar financieramente, a través de subsidios, actividades artístico-culturales, principalmente de jóvenes de baja renta y de regiones del municipio desprovistas de recursos y equipamientos culturales".[6] Este programa, aparte de fortalecer propiamente el movimiento hip hop y otras expresiones artísticas (como el teatro), también ha incidido en la proliferación de los llamados "saraus". Los saraus son espacios que han surgido a lo largo de esta última década en toda la periferia paulistana y que, a través de la poesía y de la música, se han posicionado como una de las expresiones más fuertes de la contra-cultura urbana.

Tanto las entrevistas realizadas a actores vinculados a estos fenómenos artístico-culturales, como un análisis preliminar de algunas poesías, letras de rap o grafitis, apuntan a que el arte urbano está constituyendo un canal cada vez más usado por los jóvenes de las periferias para:

6 V. http://programavai.blogspot.com.es/p/sobre-o-vai.html. Un balance de los primeros 5 años del programa puede encontrarse en la publicación *VAI – 5 anos* (2008).

(i) construir y valorizar su propia identidad: las "estéticas de las periferias" (Leite, 2013:25); (ii) articularse colectivamente (especialmente mediante un uso intenso de las redes sociales), creando "comunidades de emoción" que se caracterizan por fuertes intercambios simbólicos (Faria et al., 2009:27), (iii) problematizar la realidad y formular utopías protopolíticas; (iv) encontrar nuevas formas de subsistencia ancladas en la creación y producción artístico-cultural.

Muchos de estos jóvenes son hijos e hijas de la generación que, treinta años atrás, luchó por el derecho a la ciudad. A pesar de ello, no confían como sus padres en las instituciones o en el partido que introdujo las mayores innovaciones en esta materia: el PT. Mientras que, para sus padres, el PT representó el cambio, para ellos, que sólo han vivido este partido de gobierno, representa el *status quo*. Y es que, aunque desde un punto de vista jurídico, la situación de estos jóvenes mejoró en términos de acceso a determinados derechos colectivos y a la posibilidad de movilidad social, en su día a día siguen siendo víctimas de diferentes manifestaciones de "fascismo social" y "fascismo territorial" (Santos, 2009b:551-566), sobre todo la discriminación racial y la violencia policial (sin perjuicio de otros problemas, como el déficit educativo, la falta de oportunidades laborales o la escasez de servicios públicos, entre otros). Y esta es la realidad que proyectan sus obras.

Siguiendo a James Holston y Teresa Caldeira (1998), una posible lectura de esta situación es que el estado brasileño se ha caracterizado por ser una "democracia disyuntiva", es decir, ha garantizado ciertos derechos colectivos de carácter social sin que ello fuera precedido (contrariamente a lo que ha ocurrido en los países occidentales) por la garantía de los derechos individuales (en particular, los derechos civiles), esto es, los que protegen a las personas de los excesos del Estado (como la violencia policial) y aseguran la igualdad. A partir de esta categoría, Caldeira desarrolla la idea del "cuerpo incircunscrito":

Las leyes y el Estado con los que se comprometieron los habitantes de la periferia, y que los integraron durante el periodo de la democratización, han protegido sus derechos políticos –aunque sea parcialmente-, su espacio, han cambiado la manera de concebir la gestión del espacio urbano e incluso han protegido sus derechos de propiedad. Pero no han sido capaces de proteger sus cuerpos ni sus vidas, que siguen estando en buena medida "incircunscritos". Esta vulnerabilidad es lo que los movimientos de hip hop expresan con dramatismo (Caldeira, 2007:23)

En base a estas primeras conclusiones, una respuesta a modo de hipótesis a la principal pregunta de investigación quedaría definida por las siguientes consideraciones. Estos colectivos de jóvenes están alejados de los movimientos históricos de lucha por el derecho a la ciudad y del FNRU. Es decir, sus voces no son audibles para estos movimientos ni para las instituciones a las que se dirigen las acciones de incidencia política. Sin embargo, sus narrativas artístico-culturales expresan las dificultades que enfrentan sus vidas y dibujan nuevas utopías urbanas. Por lo que su entrada en la lucha por el derecho a la ciudad

contribuiría tendencialmente a ampliar el potencial emancipatorio y contrahegemónico de esta bandera política al dar cabida a nuevas experiencias de sufrimiento humano.

¿Significa esto que el derecho a la ciudad nunca fue emancipatorio? La condición contrahegemónica del derecho no puede determinarse en abstracto, sino que depende del momento histórico, de los actores implicados y de la movilización política. Lo que, en un momento histórico dado, puede constituir una lucha fuerte por la emancipación social, en otro momento -en el que los factores de exclusión han cambiado o en el que los actores que representaban la lucha han sido cooptados- puede representar una narrativa hegemónica. El trabajo de campo apunta a que, en un primer momento histórico, la lucha por el derecho a la ciudad tuvo elementos fuertes de emancipación social al estar en el centro de una fuerte movilización política y conectar íntimamente con las vivencias locales y el sufrimiento de las personas. En la perspectiva de las epistemologías del Sur, se trataba de una lucha situada "al otro lado de línea" porque representaba a los colectivos excluidos y silenciados. Sin embargo, varias décadas después del origen de la lucha, estos actores se fueron desplazando progresivamente a "este lado de la línea" puesto que, en términos generales, sus voces pasaron a reconocerse por las estructuras de poder y a determinar cambios en la política institucional (sin perjuicio de que esta política, después, haya podido transformar más o menos la realidad de las ciudades brasileñas).

En la actualidad, hay otros actores invisibles e inaudibles dentro de la escena urbana que se sitúan "al otro lado de la línea". Estos actores son portadores de nuevas vivencias e identidades urbanas que están fuera de la comprensión predominante del derecho a la ciudad y de la forma en que se lucha por hacerlo realidad. El concepto precisa, por consiguiente, ser resignificado con la entrada de estos nuevos actores para poder renovar su condición de "derecho contrahegemónico".

Respecto a estos colectivos, sin embargo, también debe realizarse un análisis complejo, puesto que no todos ellos se hallan en una misma situación de exclusión: algunos de ellos, ausencias antes, son emergencias hoy. Así, si bien en su origen fueron colectivos perseguidos jurídicamente o estigmatizados socialmente, con el tiempo algunos de ellos se han convertido en símbolos de nuevas modas artísticas o culturales. Es lo que ha ocurrido con el grafiti, actualmente considerado un estilo artístico que ha dejado de ser perseguido legalmente desde 2011,[7] o con el hip hop, que ha adquirido una notoriedad considerable dentro del panorama musical. También algunos de los poetas emergidos de saraus son hoy significativamente reconocidos a nivel literario.[8] Aun siendo así, en los tres casos hay actores situados, al mismo tiempo, a los dos lados de la línea abismal. Puesto que, si bien disfrutan

7 Mientras el grafiti ha quedado legalizado a través de la ley 12.408/2011 de 25 de mayo de 2011, el combate contra las *pichações* se ha endurecido. Se conoce como *pichação* el acto de escribir sobre muros, fachadas de edificios, asfalto de calles o monumentos usando generalmente tinta aerosol. El grafiti es actualmente considerado arte, mientras que la *pichação* constituye una actividad vandálica que ensucia la ciudad. De hecho, está tipificada como crimen ambiental por la ley 9.605 de 12 de febrero de 1998 y lleva aparejada una pena de prisión de 3 meses a un año y multa pecuniaria. Para más información, v. Caldeira (2010).

8 Es el caso, por ejemplo, de Reginaldo Ferreira da Silva (São Paulo, 1975), conocido como Ferrez.

de un contexto favorable para el desarrollo de sus expresiones artístico-culturales, no han abandonado sus objetivos de lucha, protesta y denuncia.

En definitiva, el derecho a la ciudad no puede entenderse como un objeto estático, sino como un objeto que se mueve junto con los sujetos que lo dotan de contenido. Así, la entrada de estos colectivos artístico-culturales en la lucha por el derecho a la ciudad puede dar entrada a nuevas problemáticas y sensibilidades. Pero sobre todo puede dar entrada a otra forma de pensar la ciudad a partir de nuevas utopías protopolíticas y de una nueva epistemología anclada en el pensamiento artístico, cuyo potencial subversivo puede contribuir a reforzar el potencial emancipatorio de esta bandera política. El diálogo entre esta otra forma de concebir la ciudad y la predominante podría dar lugar a una ecología de saberes y a una eventual resignificación del derecho a la ciudad a partir de las epistemologías del Sur.

4. Consideraciones finales

El proceso de lucha por el derecho a la ciudad en Brasil ha andado un largo camino desde mediados de los años 80 hasta la actualidad. En estas décadas, se han producido avances muy significativos en términos jurídicos y políticos fruto de la intensa movilización de la sociedad civil. Partiendo de la mirada de la sociología de las ausencias y de las emergencias y de las epistemologías del Sur, la investigación está explorando otros actores que, de forma más o menos visible, aportan una nueva mirada a las cuestiones urbanas.

A través del trabajo de campo, se han identificado nuevas articulaciones sociales (en buena medida, integradas por jóvenes) que están incidiendo políticamente en cuestiones urbanas y permanecen, de momento, desconectadas del sector social "histórico" de lucha por el derecho a la ciudad. Constituyen, así, posibles "emergencias" relevantes para esta bandera política.

Respecto a las "ausencias", se ha explorado el arte urbano periférico (en particular, el movimiento hip hop o los saraus de la ciudad de São Paulo) para identificar utopías protopolíticas formuladas a través de la música, la danza, el grafiti o la poesía que quedan al margen de las movilizaciones políticas. Estas "estéticas de las periferias" se caracterizan por una fuerte apropiación de los espacios públicos y por el hecho de "desesconder" (Turino, 2013:180) actores e identidades antes silenciados que están resignificando la ciudad paulistana.

Como se trata de una investigación en curso, aún quedan varias preguntas por responder. Por ejemplo, ¿cuáles son las posibilidades de diálogo y articulación política entre los actores "históricos" de la lucha por el derecho a la ciudad y estas ausencias y emergencias? O ¿en qué medida las ausencias identificadas son portadoras de nuevas ausencias? Es decir, considerando que buena parte de los artífices del arte urbano periférico son hombres, ¿de qué mensajes específicos son portadoras las mujeres que participan de este fenómeno?

A estas y otras cuestiones se deberá hacer frente en las etapas posteriores del trabajo de investigación.

Referencias bibliográficas

Alfonsin, Betânia de Moraes (2001), "O Estatuto da Cidade e a construção de cidades justas, sustentáveis e democráticas", *Revista Direito e Democracia*, 2 (2), 309-317.

Borja, Jordi (2013), *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. Madrid: Alianza Editorial.

Burawoy, Michael (1998), "The Extended Case Method", *Sociological Theory*, 16 (1), 4-33. Consultado a 30.09.2014 em http://burawoy.berkeley.edu/Methodology/ECM.ST.pdf.

Caldeira, Teresa Pires do Rio (2010), "Muros, grafiti y pichações en São Paulo", *in* Caldeira, Teresa Pires do Rio, *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 115–37. Traducción: Claudia A. Malmierca de Solans

Caldeira, Teresa Pires do Rio (2007), *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa Editorial. Traducción: Claudia A. Malmierca de Solans

Constitución de la República Federativa de Brasil de 5 de octubre de 1988. Presidencia de la República. Consultado a 30.09.2014 em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

Chueca, Eva Garcia; Allegretti, Giovanni (2014), *El derecho a la ciudad en Europa* (pendiente de publicación).

Dikeç, Mustafa (2007), *Badlands of the Republic. Space, Politics and Urban Policy*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.

Estatuto de la Ciudad, Ley 10.257 de 10 de julio de 2001. Presidencia de la República. Consultado a 30.09.2014 em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10257.htm.

Faria, Hamilton; Garcia, Pedro; Fonteles, Bene; Baro, Dan (2009), *Arte e Cultura pelo Reencantamento do Mundo*. Cadernos de Proposições para o Século XXI (13). São Paulo: Instituto Pólis.

Fernandes, Edésio (2002), "Do Código Civil ao Estatuto da Cidade. Algumas notas sobre a trajetória do Direito Urbanístico no Brasil". *Urbana*, 7 (30). Caracas. Consultado a 30.09.2014 em http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-05232002000100004&lng=es&nrm=i.

Harvey, David (2008), "The Right to the City", *New Left Review*. Consultado a 30.09.2014 em http://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city.

Holston, James; Caldeira, Teresa Pires do Rio (1998), "Democracy, Law, and Violence: Disjunctions of Brazilian Citizenship", in Felipe Agüero; Jeffrey Stark (ed.), *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America*. Miami: University of Miami North-South Center Press, 263–296.

Lefebvre, Henry (2009 [1969]), *Le droit à la ville*. París: Economica-Anthropos. 3a edición.

Lefebvre, Henry (1976), *Espacio y política: el derecho a la ciudad II*. Barcelona: Península.

Leite, Antonio Eleilson (org.) (2013), *Grafiti Em SP: Tendências Contemporâneas*. Rio de Janeiro: Aeroplano.

Ley nº 12.408/2011 de 25 de mayo de 2011. Presidencia de la República. Consultado a 30.09.2014 em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2011/Lei/L12408.htm.

Ley nº 9.605 de 12 de febrero de 1998. Presidencia de la República. Consultado a 30.09.2014 em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9605.htm.

Maricato, Erminia (2010), "The Statute of the Peripheral City" en Santos Carvalho y Anaclaudia Rossbach (org.), *The City Statute. A Commentary*. São Paulo: Ministry of Cities (Brasil) y Cities Alliance, 5-22.

Mignolo, Walter (1995), *The Darker Side of the Renaissance. Literary, territoriality and colonization*. Michigan: The University of Michigan Press [2ª ed].

Ortiz, Enrique (coord.) (2008), *El Derecho a la ciudad en el mundo. Compilación de documentos relevantes para el debate*. Ciudad de México: Coalición Internacional para el Hábitat. Oficina Regional para América Latina (HIC-AL).

Prefeitura de São Paulo (2008), *VAI – 5 anos*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.

Purcell, Mark (2002), "Excavating Lefebvre: The Right to the City and Its Urban Politics of the Inhabitant", *GeoJournal,* 58, 99-108. Consultado a 30.09.2014 em http://faculty.washington.edu/mpurcell/geojournal.pdf.

Rolnik, Raquel (1997), *A Cidade E a Lei*. São Paulo: Studio Nobel.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.* Bilbao: Desclé de Brouwer.

Santos, Boaventura de Sousa (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.* Madrid: Trotta.

Santos, Boaventura de Sousa (2009a), *Una Epistemologia del Sur. La reinvención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.

Santos, Boaventura de Sousa (2009b), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho.* Madrid, Bogotá: Trotta / ILSA.

Santos, Boaventura de Sousa (2011-12), “Introducción: las epistemologías del Sur” *in* CIDOB (org.), *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB Ediciones, 9-22.

Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (2010), *Epistemologias do Sul*, Coimbra: Almedina.

Saule Júnior, Nelson (2008), “El Derecho a la Ciudad como respuesta estratégica a la exclusión social y a la segregación espacial”, en Renato Cymblista (org.*), Desafíos de la construcción democrática en Brasil. El derecho a la ciudad*. São Paulo: Instituto Pólis.

Subirats, Joan; *et al*. (Colectivo Política en Red) (2007), *Repensar la política en la era de los movimientos y de las redes*. Barcelona: Icaria.

Sugranyes, Ana; Mathivet, Charlotte (eds) (2011), *Ciudades para tod@s. Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*. Santiago de Chile: Habitat International Coalition. 2ª ed.

Turino, Célio (2013), *Puntos de cultura: cultura viva en movimiento*. Caseros: RGC Libros.

Os Sujeitos dos Direitos: por uma nova imaginação latino americana

Letícia da Costa Paes[1]

Resumo

O presente trabalho busca expandir a perspectiva do direito e dos direitos humanos enquanto disciplina, de modo a reorientá-la para uma direção mais cosmopolita, isto é, que leve em consideração as perspectivas de outros povos e regiões que não somente a perspectiva ocidental/etnocêntrica. Para tanto, utiliza-se como orientação teórica uma rede multidisciplinar de autores críticos da concepção tradicional dos direitos humanos e autores pós-colonialista preocupados em resgatar os direitos humanos da dominação epistemológica do ocidente.

Palavras-chaves: direitos humanos, teoria crítica do direito, pós-colonialismo, política, dissenso.

Abstract

The aim of this paper is to expand the perspective of human rights, reorienting it towards a more cosmopolitan direction that takes into account the interest and concerns of non-western perspective. In this sense, this research uses as main reference a multidisciplinary network of authors who criticize the traditional concept of human rights and arguments developed by post-colonial authors concerned in rescuing the human rights from the epistemological domination of the west.

Keywords: human rights, critical legal theory, pos-colonialism, political and antagonism.

---

1 Bolsista CAPES – Proc. 1561/13-8. Doutoranda em Direito (MPhil/PhD) pelo *Birkbeck College, University of London*. Mestrado em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Pós graduada em Direitos Humanos e Processo de Democratização pela Universidade do Chile.

Introdução

O discurso que domina a teoria e prática dos direitos humanos se desenvolveu amplamente sem considerar as perspectivas, histórias e tradições de determinados povos e regiões do mundo. As reivindicações por universalidade que atravessam e marcam o debate tradicional dos direitos humanos ignoram [deliberadamente] outras tendências e fatos que não aqueles do eixo Europa e Estados Unidos, sobretudo (Guardiola-Rivera, 2010). O objetivo que norteia este artigo é justamente expandir a perspectiva do direito e dos direitos humanos enquanto disciplina para uma direção mais cosmopolita, isto é, que leve em consideração os acontecimentos, interesses, preocupações, opiniões e crenças de povos e tradições não-ocidentais (Baxi *et al.,* 2009:5).

Nesse sentido, é fundamental o comprometimento com uma visão crítica e emancipatória para que os direitos humanos possam se converter em uma pauta jurídica e social que sirva de instrumento para pôr limites às propostas de políticas baseadas no individualismo, na competitividade desenfreada e na exploração; para movimentar os abrandamentos da apatia política e qualquer forma de estrutura que naturalize a exclusão. O foco, no entanto, não é apresentar todas as contribuições que existem sobre a teoria e prática dos direitos humanos que trazem significados e conceitos diversos, muito menos privilegiar a dicotomia entre universalismo e comunitarismo – que ocupa boa parte das discussões sobre este tema - mas desconstruir, em primeiro plano, a dominação eurocêntrica e colonialista do pensamento e, em segundo plano, contribuir para expandir o discurso ainda paroquial/provincial dos direitos que se pretende universal.[2]

O presente artigo, dessa forma, está articulado em três partes. A primeira indaga a natureza e as consequências do discurso dos direitos humanos que se apresenta como universal, consensual e abstrato. A segunda pretende denunciar a persistência da lógica cultural do colonialismo mesmo com o fim da colonização e a dominação epistemológica do ocidente na teoria e prática destes direitos que se traduz na supremacia do saber especializado sobre outros saberes aniquilando a democracia e a própria noção de direitos humanos. A terceira e última parte propõe-se, através do pensamento crítico sobre a concepção tradicional dos direitos humanos e do pensamento pós-colonialista, defender uma noção de direitos humanos enquanto instrumentos úteis de luta contra a dominação e a opressão.

Direitos Humanos e Consenso: uma relação impotente

Como se sabe, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada palas Nações Unidas, em 1948, desencadeou-se um processo sem precedentes de internacionalização

2 Esforço que está sendo empreendido por uma rede multidisciplinar de pensadores críticos como: os sociólogos Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander e Agustín Lao-Montes, os antropólogos Arturo Escobar e Fernando Coronil, os filósofos Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Maria Lugones, Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola-Rivera e os, semiólogos Walter Mignolo e Zulma Palermo, entre muitos outros.

dos direitos humanos. Desde então, é volumoso o registro de documentos que proclamam sua defesa e proteção. Nesse cenário, alguns teóricos se dedicam a recontar a sua história, marcada por retrocessos e avanços. Outros preocupam-se em esclarecer seus mecanismos de funcionamento com vistas a legitimar sua atuação. A existência do sistema internacional dos direitos humanos demonstra a importância alcançada por esses direitos no mundo contemporâneo (Gomez, 2011).

Contudo, um aspecto intrigante atravessa a teoria e prática dos direitos humanos: ao mesmo tempo que foram criados com a finalidade de resistirem a qualquer forma de abusos de poder também se transformaram em uma ampla modalidade de operação deste, ao servirem para justificar projetos que beneficiam apenas determinados grupos de interesse. Esse destino paradoxal é resultado de sérias contradições e incoerências inscritas tanto na criação desses direitos quanto na sua trajetória. Por isso que o jurista grego Costas Douzinas argumenta que o paradoxo[3] é o princípio organizador dos direitos humanos.[4] Ele adota uma perspectiva distinta daquela que delineia a maioria dos discursos tradicionais dos direitos humanos. Estimula uma visão crítica que acusa a teoria liberal de ser cada vez mais impotente para dar conta dos estarrecedores registros de violações e dos impactos negativos das complexas e multifacetadas estruturas e relações de poder que operam no mundo.[5]

Não apenas Douzinas, mas os estudos que se desenvolveram sobre a uma teoria crítica do direito na Europa têm conduzindo a novas problemáticas e matizes à noção de direitos humanos enquanto pretensão de sujeitos universais.[6] Suas contribuições são fundamentais para questionar os pressupostos e as bases filosóficas sobre as quais a discussão de direitos humanos se apóia. De acordo com esse movimento crítico, a universalidade de cunho liberal evocada pelas principais teorias tradicionais sobre o tema nunca foi uma autêntica universalidade de direitos e liberdades, mas conceitos elevados de forma fraudulenta ao espaço de representação universal.

A ideia comum dos direitos humanos acredita na possibilidade de um consenso universal baseado na razão. De acordo com Jacques Rancière, essa é a política consensual do ocidente que não desafia a balança de posições, benefícios e ganhos, de modo que as classes e grupos subordinados aceitam determinada posição e papel estabelecidos no edifício

3 Desde já, é importante deixar claro que o paradoxal não é uma manifestação a ser resolvida. De acordo com Joan W. Scott, existem inúmeras definições do que seja um paradoxo. Na lógica, é aquela preposição que não pode ser solucionada, sendo verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Na estética e na retórica, é a capacidade de equilibrar pensamentos e sentimentos contrários. O uso comum emprega o termo para estabelecer uma opinião que desafia a ortodoxia prevalecente, que é contrária a opiniões preconcebidas. (Scott, 2005:14)

4 Em sua obra *O fim dos Direitos Humanos,* publicada em 2000, o autor constatou que "o fim dos direitos humanos chega quando eles perdem o seu fim utópico" (Douzinas, 2009: 384). Essa consideração soa profética à luz dos acontecimentos pós 11 de setembro que reforçou a descrença de que os direitos humanos possam se tornar instrumentos de justiça, democracia e paz, constatações estas que também foram analisadas pelo autor no livro *Human Rights and Empire* publicado em 2007.

5 É amplamente aceito que a ideia moderna sobre os direitos humanos surgiu com o desenvolvimento das ideias da filosofia política e moral que inspiraram as revoluções liberais do século XVIII. Apesar de muito ter evoluído ao longo dos séculos subsequentes, ninguém contesta que a base que predomina o discurso dos direitos humanos é liberal.

6 Nesse sentido: Boaventura de Souza Santos, Ian Balfour, Wendy Brown, Costas Douzinas, David Kennedy, Jacques Rancière, Andrew Shaap, Slavoj Zizek, dentre outros.

social. O pensamento dominante sobre os direitos humanos nega a dimensão antagônica do [político][7] ao "identificar a racionalidade política ao consenso e o consenso ao princípio mesmo da democracia" (Rancière, 1996: 367). Deste modo, os direitos humanos acabam por despolitizar a política, ao absorver as reivindicações por meio de seu aparato institucional e afirma-se como um discurso universal, consensual e abstrato.

De acordo com Joaquim Herrera Flores a "ideologia liberal escamoteia o conflito, dissimula a dominação e oculta a presença do particular, em tanto quanto particular, dando-lhe a aparência de universal" *(apud* Sánchez Rubio, 2007:44). Com efeito, as formas de dominação e opressão nunca são suplantadas, tendo em vista que a bela palavra 'consenso' acoberta desastrosamente as formas de desigualdade social, imperialismo e dominação. Seria um alívio encontrar tamanho consenso, mas a verdade é que o conflito não desaparece, principalmente em um contexto de tamanha desigualdade que vivenciamos atualmente. O projeto liberal atrelado a tradição dos direitos humanos sempre se desenvolveu tendo em vista a manutenção da ordem e da uniformidade como valor central, sem qualquer possibilidade de adequação com a realidade social e política dos países que o adotaram.

Com efeito, os direitos de cunho liberal funcionam, em sua rotina comum, para transformarem tensões sociais e políticas num terreno de problemas solúveis regulados por regras pré-estabelecidas e controlados por especialistas. Em muito casos, se cumprem por via jurídico-positiva, ou seja, são violados antes de serem reclamados. Consequentemente, defende-se uma posição pós-violatória destes direitos, de modo a torná-los efetivos só depois da privação ocorrida, nunca antes (Sánchez Rubio, 2007). Nesta tradição política dominante, os direitos humanos pertencem ao domínio da política como consenso. Representam o oposto daqueles direitos reivindicados nas declarações revolucionárias, cujo objetivo era mudar todo o escopo da lei. A ideia de que todos os franceses eram iguais perante a lei, que marcou a ruptura revolucionária de 1789, tinha a força de construir uma cena de litígio. Os direitos humanos surgiram como instrumento de luta para desordenar uma organização social estática. A finalidade inicial tinha um compromisso fundamental com a mudança. Contudo, ao longo da sua trajetória, foram tão absorvidos pela maquinaria burocrática institucional que entre tantas convenções, acordos, conferências, valores, resoluções, relatórios e relatorias, cortes internacionais, comissões e comitês, a política dos direitos humanos parece pertencer apenas aos especialistas. Mesmo que isso seja útil, tais direitos são muito mais do que *modus operandi* desses arranjos institucionais.

Os discursos consensual e universal desenvolvidos pela tradição liberal legitimou e tem legitimado práticas imperialistas, intervenções militares e o discurso de que o mundo está dividido entre o *Bem* e o *Mal,* em que as pobres vítimas dessa batalha estão sempre localizadas no hemisfério Sul do planeta. Em nome de uma ética universal dos direitos humanos, um pequeno grupo forja seus interesses e prioridades. O espaço entre a ideia

7 De acordo com Chatal Mouffe: Por *the political* [o politico], trato a dimensão do antagonismo como constitutivo da sociedade humana, enquanto *politics* [política] trato o conjunto de práticas e instituições através da qual uma ordem é criada, organizando a coexistência humana em um contexto conflituoso produzido pelo *political.* (Mouffe, 2008:9)

abstrata dos direitos humanos e as lutas para o seu cumprimento foi reduzido e tais direitos são utilizados no âmbito de aceitação da ordem dominante. É inegável que se tornaram uma moeda de troca ímpar no cenário internacional e que expressam os interesses de um viés etnocêntrico ocidental. Não é à toa que muitos críticos vêem o verdadeiro sujeito dos diretos humanos na figura do homem branco ocidental (Douzinas, 2009:176).

Contudo, ao mesmo tempo que mantêm os contornos do mundo existente, direitos humanos também servem para reverter situações de desigualdade e opressão. As reivindicações pontuais pautadas em nome dos direitos humanos, reorganizam a estrutura social, incluem determinadas exigências no cenário jurídico. Trata-se de uma lógica que reconhece a necessidade de corrigir as demandas sociais, mas também desloca-se para o campo fora do político, ou seja, para o campo de demandas de reparação da vítima lesada ou para os foros de discussão institucional, em que as vozes dominantes sempre acabam prevalecendo. A questão é saber identificar qual o melhor caminho para que os direitos humanos não sejam absorvidos pelo pensamento e prática etnocêntrico que se auto proclamam universal e, consequentemente, pela sua maquinaria burocrática institucional.

Nesse sentido, argumenta-se nos itens subsequentes que parte das razões pelas quais os direitos humanos oscilam entre um projeto de emancipação e um projeto estratégico para fortalecer o poder dominante advém de duas questões complementares: a questão epistemológica através da qual determinados saberes e formas de ver o mundo se sobrepõem a outras e a questão política, na maneira pela qual o pensamento dominante tem tratado a relação entre esta e o direito, sem considerar as experiências de lutas por direitos em outras regiões do mundo que não as ocidentais.

Domínio Colonial e Direitos Humanos

As críticas elaboradas desde a Europa e Estados Unidos devem ser consideradas por aqueles que tem como compromisso fundamental reanimar o potencial de transformação dos direitos humanos, já que denunciam com rigor os elementos de caráter excludente e totalizador da racionalidade moderna e laçam desafios fundamentais para quem pretende repensar a teoria e prática dos direitos humanos. Contudo, algo é silenciado, com algumas exceções, por essas teorias críticas: a submissão colonial de outros saberes e de outras experiências do mundo. Por isso, Mignolo denomina essas teorias como “críticas eurocêntricas da modernidade”, pois denunciam o caráter patológico da modernidade, mas ocultam sua outra face: a colonialidade (Mignolo, 2009).

O termo [colonialidade] faz referência à lógica cultural do colonialismo, ou seja, ao legado e herança colonial que persistem e se multiplicam mesmo com o fim do colonialismo. No caso específico da América Latina, a modernidade emergiu entre os séculos XVI e XIX e, até os dias de hoje, se perpetua através da colonialidade. Entende-se, portanto, que o colonialismo na América Latina cessou no século XIX (na África e Ásia no século XX), mas a colonialidade

persiste e reproduz-se atualmente. A colonialidade é constitutiva da modernidade e, deste modo, não há como falar em modernidade, sem falar em colonialidade (Mignolo, 2007).

As heranças coloniais na América Latina, mais especificamente, podem se sentir em três esferas complementares entre si: no racismo, no eurocentrismo epistêmico e na ocidentalização dos estilos de vida, que correspondem as três categorias centrais elaboradas pelo grupo de intelectuais latino-americanos denominado Modernidade/Colonialidade: a colonialidade do poder, a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Em termos gerais, a *colonialidade do poder* se expressa mediante a concentração de riqueza e privilégios sociais que se definem conforme a raça e fenótipo dos indivíduos. É a expressão do racismo, mas também do que se denomina de embranquecimento/branqueamento cultural (Lander, 2000). Ou seja, alcança o poder apenas quem, de alguma forma, possui semelhança com o que ocorre na Europa e Estados Unidos, seja por suas instituições ou costumes, arte, educação, etc. A *colonialidade do saber* é um fator determinante para a expansão do colonialismo europeu que se estabelece desde o século XVIII como único modelo válido de produção de conhecimento, ignorando outras formas de epistemologias criadas a partir das colônias (Lander, 2000). Por fim, a *colonialidade do ser*, em que o 'ser' é quem pertence aos europeus, ao colonizador e seus descendentes, ao sujeito moderno e capitalista, enquanto as populações colonizadas caracteriza-se como o 'não-ser (Fanon, 1968). De acordo com Ricardo Sanín, enquanto sujeitos modernos, respiramos a colonialidade todo o tempo, todos os dias, ela continua sendo um produto inevitável dos discursos da modernidade. A colonialidade sobrevive ao colonialismo e se mantém viva nas constituições, nos livros, nos padrões culturais, jurídicos e políticos, no sentido comum e na própria história (Sanín, 2011:90).

Atualmente, diversas teorias epistemológicas partem da crítica ao eurocentrismo para buscar outras formas de pensar os direitos humanos. De acordo com Boaventura de Souza Santos enquanto os direitos humanos estiverem fundamentados nos valores eurocêntricos de cunho universal, eles continuarão fazendo parte do processo de globalização no qual a visão localizada européia dos direitos se torna global. Nesse sentido, o pensamento pós abissal ou epistemologias do sul impulsionado pelo autor ocupa um lugar extremamente relevante para levantar as vozes que foram ignoradas pelo pensamento até então dominante. De acordo com Santos, o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal que tem a capacidade de produzir e radicalizar distinções entre o universo 'deste lado da linha' e o universo 'do outro lado da linha', caracterizados pelo pensamento elaborado pelo Norte, por sua vez dominante, e pelo Sul, por sua vez inexistente ou considerado irrelevante, respectivamente. A característica fundamental do pensamento abissal é a incapacidade dessas duas linhas co-existirem (Santos, 2014a).

O grande desafio para aqueles que pensam os direitos humanos desde uma perspectiva do Sul é justamente enfrentar as injustiças globais em um contexto de globalização neoliberal e de persistência da colonialidade em todas as esferas do saber e do ser. As Epistemologias do Sul questionam as formas como o conhecimento é produzido e reproduzido dentro deste

contexto com intuito de buscar novas alternativas para se pensar as ciências sociais e as teorias jurídicas[8]. Desempenham um papel de extrema relevância para as reflexões epistemológicas assim como para o pensamento e para a ação política. De acordo com Santos:

> O objetivo de existir das Epistemologias do Sul é o de permitir que os grupos sociais dominados, excluídos e discriminados representem o mundo como próprio. Quem não é capaz de representar o mundo como seu próprio tampouco pode transformá-lo a seu favor segundo as suas aspirações, segundo as suas ambições. As Epistemologias do Sul incluem assim e incidem sobre conhecimentos nascidos nas lutas sociais e políticas e não são separáveis a essas lutas. (Santos, 2014b:3)

Neste sentido, a primeira missão da teoria crítica comprometida com a defesa dos direitos humanos enquanto prática transformadora é desconstruir a dominação colonial, revelando o que está por trás de determinados discursos e mostrar outros caminhos, levando em consideração que todo problema metodológico é no fundo um problema ideológico (Sanín, 2011). De acordo com os autores Quijano e Wallerstein a história do ocidente está marcada por dois mitos fundamentais: o primeiro de que a história da civilização humana é linear e inicia-se a partir de um estado de natureza, culminando na Europa como único modelo de civilização. Nesse sentido, os mundos não-europeus sofrem a violência física e simbólica da imposição e intervenção eurocêntrica. O segundo, parte do pressuposto de que as diferença entre os povos europeus e não-europeus são naturais/raciais e não consequência da história e do poder. A ideia de humanismo, sustentada pela Europa, se baseia na universalidade, mas na prática opera como mecanismo racial de exclusão (*apud* Sanín, 2011). De acordo com Louis Althusser, o humanismo parte da crença de que existe uma essência universal, a qual é atributo de cada indivíduo (Althusser, 1969:228). Esse conceito aparece como uma verdade extremamente paradoxal, já que assim como o universalismo cristão, o universalismo moderno é desde o princípio excludente.

A Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, manifesto político da modernidade, afirma que "os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos". Rapidamente, analisa Etienne Balibar, sua contradição se revela na impossibilidade de garantir uma ordem estável, tendo em vista a relação de seu caráter aporético com a situação conflitante em que ela emerge e que serve como seu referente (Balibar, 1994:41). De forma análoga a esta constatação, pode-se dizer que a modernidade ao inaugurar o discurso universal e humanista traz dois resultados opostos, mas complementares: de um lado, o desenvolvimento próspero do ocidente e, de outro lado, o racismo, a dominação e exclusão de povos e regiões não-ocidentais, em uma dialética perversa em que o discurso de superação das desigualdades sustentado pelo ocidente provoca uma realidade exatamente oposta.

8 Importante deixar claro que a construção epistêmica em torno do pensamento latino americano não é, de maneira alguma, compor uma nova forma de dominação, mas expandir o discurso ainda paroquial/provincial dos direitos, que se pretende universal, em direção à uma concepção cosmopolita, conforme mencionado.

Um exemplo, dentre muitos outros, é a subordinação das populações latino-americanas à lógica colonial em que foram realizadas por meio da violência física e simbólica. A 'humanidade', construída pelo pensamento moderno, foi negada sobretudo às populações indígenas e afro-descendentes que eram consideradas um obstáculo para a modernização (Freya *et al.*, 2006). Eram vistas como populações atrasadas, lógica esta que se perpetua no dias atuais pelo pensamento e práticas dominantes. Nos trabalhos do II Tribunal Russell[9] para a América Latina foi denunciado a imposição de uma forma de desenvolvimento pelas ditaduras latino-americanas, sob a proteção das potências imperialistas, que impunha uma lógica de exploração e crescimento econômico em detrimento da auto determinação dos povos e da preservação dos recursos naturais. À título de exemplo, na sentença da sessão do II Tribunal Russell ocorrida em Bruxelas em janeiro de 1975, é revelado que as comunidades de índios na América Latina, principais vítimas da agressão colonial, continuavam, por conta da pressão de empresas privadas e multinacionais, a ser alvo de um regime violento e discriminatório e que o governo brasileiro deveria ser considerado responsável pelo crime de genocídio contra essas populações, do qual foram fornecidas ao tribunal provas precisas e circunstanciadas (Filippi, 2012), fatos estes que constam nos arquivos do II Tribunal Russell e que até hoje não foram [deliberadamente] considerados pela história contemporânea dos direitos humanos.

De acordo com Sanín, a primeira fase da colonização está vinculada com a longa imposição teológica européia na América e com o processo de ocidentalização destes povos não-europeus. A segunda fase, caracteriza-se pelo peso dos poderes coloniais que intervieram de forma violenta nas colônias, com o surgimento da burguesia e a implementação do mercado livre e as escalas de divisão do trabalho. Consequentemente, a terceira fase concentra-se em desenvolver o subdesenvolvido e modernizar o arcaico. Neste ponto, o debate se torna central para o debate dos direitos humanos, pois o constitucionalismo surge como uma forma de judicializar todos os conflitos políticos e reduzi-los a situações técnicas que eliminam toda energia conflituosa e possibilidade de mudanças reais (Sanín, 2011:88). A eliminação do conflito joga papel central uma vez que a dinâmica do consenso se afirma como única solução possível para as desigualdades e exclusões existentes, escamoteando o projeto de dominação universal do ocidente.

Justamente, demonstrou-se que o discurso dos direitos humanos é apoiado sobre o manto de uma moralidade consensual e universal, conectados a práticas institucionais e ao aprimoramento de seus instrumentos como forma de garanti-los (Schaap, 2001:402). É uma

9 Um acontecimento histórico ainda pouco explorado por pesquisadores e acadêmicos e de relevância fundamental para os países na América Latina e para a própria história e prática dos direitos humanos foi o II Tribunal Russell, foco principal desse projeto, sobre violações de direitos humanos na América Latina, constituído em Bruxelas e em Roma nos anos 1970. O II Tribunal Russell foi uma das mais importantes mobilizações da comunidade internacional contra o autoritarismo ocorrido na América Latina. Idealizado pelo senador italiano Lélio Basso, o Tribunal contou com a participação de diversos intelectuais e ativistas, como Gabriel Gárcia Márquez, Jean Paul Sartre, Julio Cortázar, entre muitos outras personalidades renomadas, reunindo evidências sobre a prática de violações contra os direitos humanos em diversos países da região, enquanto a imprensa local estava censurada e as ditaduras procuravam desmantelar processos de mobilização internacional, negando a prática das violações.

lógica que reconhece as demandas sociais, mas busca uma instrumentalização das práticas e discursos para que as mesmas sejam devidamente satisfeitas. Nos direitos humanos, esse processo representa o próprio esvaziamento do campo político. De acordo com Sanín, o direito como despolitização do conflito é uma operação constante do ocidente, desde a escolástica, passando pela colonização, pelo iluminismo até chegar as teorias pós-modernas sobre multiculturalismo, sua função tem sido reduzir o conflito a intensas zonas de codificação para reduzi-los a um problema de simples tolerância cultural, algo dado como insuperável, onde a diferença não é tratada como problema de desigualdade, injustiça ou opressão, mas como um problema dado que deve ser controlado (Sanín, 2011:26).

Seguindo a perspectiva de Rancière, a política não é uma arena em que as pessoas combinam seus interesses e sentimentos, mas, ao contrário, é o espaço onde um determinado modo de ser da comunidade se opõe a outro modo de ser (Rancière, 1996:368). A lógica política, nestes termos, não é aquela que grupos e indivíduos são devidamente colocados em seu lugar, cada qual com seu estatuto social definido. Para ele, a política é justamente a capacidade de romper com isto, é o arcaico, o conflito, o que não tem regras estabelecidas, é o que não se anuncia. É a inclusão daqueles que são excluídos da ordem social, dos que não são contados, ou seja, é a "destituição de toda lógica de dominação legítima, de toda lógica que conta as partes que cabem a cada um em função de sua propriedades e de seus títulos" (Rancière, 1996:368-372). Representa a modificação daquilo que é visível, dado, dizível, é uma perturbação na própria configuração do sensível. Em suma, o dissenso representa uma disputa com relação àquilo que é estabelecido e não meramente um conflito de valores e opiniões. Em suas palavras:

> O dissenso não é a guerra de todos contra todos. Ele dá ensejo a situações de conflito ordenadas, a situações de discussões e de argumentação. Mas essas discussões e argumentações são de um tipo particular. Não podem ser a confrontação de parceiros já constituídos sobre a aplicação de uma regra geral a um caso particular (Rancière, 1996:374).

É preciso desvendar então de que forma o discurso do direito, mais especificamente dos direitos humanos, reprime as possibilidades de transformações políticas e, deste modo, buscar novas alternativas. A intervenção epistemológica enquanto intervenção política, de acordo com Santos, é fundamental para formular um "pensamento alternativo de alternativas" (Santos, 2014b: 2). A compreensão dos direitos humanos deve se abrir as diferentes lutas e movimentos sociais que ocorrem no mundo. A América Latina, por exemplo, marcada atualmente por um ciclo de profundas lutas, cada qual dentro de um determinado contexto e de determinadas circunstâncias, tem muito o que contribuir para uma concepção dos direitos humanos enquanto instrumento de luta, capaz de trazer reais transformações dentro do contexto de globalização neoliberal. Experiências de resistência ao capitalismo emergem para dar novos contornos a teoria e prática dos direitos humanos, contribuindo para um

novo imaginário político que não pode ser ignorado.

Se o discurso predominante dos direitos humanos substituir a política pela moral e pelo consenso, esvazia-se a possibilidade de toda transformação radical e forja-se os interesses dos mais fortes. É como se a análise das situações fossem relegadas a segundo plano, em prol de enunciações normativas gerais sobre o que é bom ou ruim. O consenso simplifica as complexas subjetividades políticas, reduz as demandas à ordem social estática: "por um lado o mundo do bem; por outro, o do consenso que suprime o litígio na feliz harmonização entre o direito e o fato, entre a maneira de ser e o valor" (Rancière, 2010: 98). A aniquilação do antagonismo defendida pela modernidade e, consequentemente, pela colonialidade é a coluna vertebral do pensamento etnocêntrico, ou nos termos de Santos, das epistemologias do Norte, que deve ser superado caso se pretenda restabelecer uma verdadeira transformação através da prática e do discurso dos direitos humanos.

Direitos humanos como verdadeira Democracia. Democracia como verdadeira prática de transformação

> contesto [...] esse discurso recorrente que nos diz que a vida está inteiramente submissa e saturada. (Rancière, 2009:657)

Contatou-se que os direitos humanos, na tradição política dominante, pertencem ao domínio da política como consenso, em que as vozes dos "mais fortes" sempre acabam prevalecendo. A compreensão predominante dos direitos humanos repousa no discurso que tenta ocultar a política, enterrar o confronto, e o litígio para estabelecer uma esfera em que o consenso predomina. Isso resulta em consequencias desastrosas como intervenções militares violentas em nome da moral e dos direitos humanos, manutenção de uma ordem excludente sobre a promessa de igualdade e liberdade advinda dos mecanismos altamente sofisticados que absorvem as demandas reivindicatórias, reaparecimento do conflito em forma de ódio e xenofobia e, sobretudo, o efeito negativo de despolitizar a política. A política dos direitos humanos que descansa sob o manto de uma moralidade consensual e universal configura-se como uma relação externa entre estes direitos e os que sofrem pela falta deles. As práticas institucionais baseadas, sobretudo, no aparato que mecanismos formais de direitos humanos oferecem são úteis, mas quando se consolidam como as principais formas de garanti-los, resultam em consequências desastrosas, seja quando utilizadas para legitimar o abuso do poder ou para não tumultuar a ordem natural das coisas, ao ponto de modificá-las.

Compreende-se que a lógica do universalismo e do consenso é o equilíbrio perfeito para a balança do ocidente que pretende manter a uniformidade e a ordem das coisas, de modo que as epistemologias do Norte e suas consequências políticas se consolidem como prática dominante. Com o intuito de reverter esse quadro, muitos autores têm contribuindo para atribuir novos contornos para a compreensão dos direitos humanos. As reflexões de

Santos auxiliam no resgate de uma linguagem emancipatória e progressista para o debate. A capacidade dos direitos humanos servirem para emancipar, de acordo com Santos, está condicionada a capacidade de diálogo inter-cultural entre as culturas ocidentais e não ocidentais e suas respectivas concepções sobre os direitos humanos. Reforça-se, nesse sentido, a necessidade de produzir uma profunda crítica ao eurocentrismo e ao pensamento moderno abissal, reverter o contexto colonialista que persiste mesmo com o fim da colonização, através da descolonização do saber. E, neste sentido, as lutas atuais contra a globalização hegemônica e contra as perversidades produzidas pelo capitalismo que ocorrem na América Latina, seja pelas comunidades indígenas, movimentos urbanos contra remoções, comunidades afro-descententes, entre muitas outras, em conjunto com lutas por direitos que ocorrem em outras regiões do mundo, comprovam a necessidade de re-pensar a relação entre direito e política, para que os direitos humanos se revertam em uma pauta real de mudanças sociais.

Com efeito, uma das formas de se enfrentar a colonialidade do poder, do saber e do ser que se manifesta na própria noção de direitos humanos e para que estes direitos representem um recurso simbólico fundamental para as lutas políticas contra a dominação é fundamental resgatá-los da operação constante realizada pelo ocidente: seu próprio esvaziamento político. Nesse intuito, Rancière tem desenvolvido uma análise interessante sobre os direitos humanos. Sua política do *dissenso* ilumina com uma nova tonalidade os contornos estreitos dos direitos humanos, numa dialética original que apesar de não contemplar respostas, abre um longo caminho para novas perspectivas e inovações (Rancière, 2004). Suas reflexões, contudo, devem entrar em diálogo constante com a experiência de cada região e circunstância cultural específica.

De acordo com Rancière, o consenso tão defendido pelo pensamento dominante significa muito mais do que uma opinião razoável e a forma de distribuir os interesses de cada parte da melhor forma possível. Ele objetiva todos os dados presentes e os papéis a se distribuir. Significa livrar-se da política ao identificar o povo político com cifras reais, grupos sociais, identidades e daí em diante. Dessa forma, o dissenso, que é oposto do consenso, é considerado como um problema que só pode ser resolvido por especialistas e métodos pré-estabelecidos de negociação. A tentativa, com efeito, é fechar os espaços do dissenso, remendar os vácuos entre realidade e aparência, fato e norma. Ao reduzirem a população a grupo de interesse determinados, o consenso "suprime todo o cômputo dos não-contados, toda a parte dos sem-parte" (Rancière, 1996:379).

O jurista Joaquim Herrera Flores define os direitos humanos como "espaços de luta" em que a transformação social se dá através das possibilidades abertas pela luta pelos direitos. O jurista Carlos Miguel Herrera entende os direitos sociais sempre como uma "revolução inconclusa", como princípio aberto ao poder constituinte. Ricardo Sanín defende que a verdadeira democracia é ausência de poder, poder fora do simbólico. O jurista Costas Douzinas alerta

que os direitos humanos não pertencem aos governos, organismos internacionais e juristas especializados, que a compreensão dos direitos humanos a partir da política do dissenso se faz imperiosa. O trabalho desenvolvido por Santos sobre os direitos humanos e a crítica ao pensamento moderno abissal representa um forte mecanismo de resistência anticapitalista, anticolonial e antipatriacal. Nessa mesma linha de raciocínio, o escritos de Julio Cortázar, por ocasião do II Tribunal Russell para a América Latina, argumentava que política e moral são inseparáveis, apesar da prática revelar outra coisa. Seu argumento era característico do engajamento crítico e político dos discursos democráticos dos anos sessenta e setenta que coincidia com a tentativa de construir instituições independentes do Estado e fazer com que elas funcionassem em moldes não estatais. Essa tendência, contudo, foi interrompida pela violência contra-revolucionária e imposição de um modelo econômico que resultou na naturalização da desigualdade, violações de direitos humanos e despolitização da sociedade nas décadas de setenta na América Latina (Guardiola-Rivera, 2010).

O que há em comum nos argumentos utilizados por esses autores é justamente a defesa por uma concepção radical dos direitos humanos, ignorada pela tradição dominante que rechaça outras formas de pensamento e saber. A limitação está justamente na cultura ocidental que por meio de artefatos camuflados ignora a dimensão do conflito, da resistência e do poder constituinte como principal fonte de direito. O erro fundamental que conduz essa teoria e prática dominante dos direitos humanos é acreditar que quem realmente é excluído dos modos de participação possa entrar em uma situação de intercâmbio linguístico que estabeleça uma decisão consensual. É defender uma política que se acredita como modo de combinar interesses e sentimentos. Ao serem tratados por essa perspectiva, os direitos humanos perdem seu potencial crítico e se tornam presas fáceis nas mãos de determinados governos que buscam aumentar seus poderes. Seguindo as reflexões de Rancière, é no arcaico, no conflito, no indefinido que a política se anuncia. Isso significa reconhecer que determinadas privações sofridas pelos indivíduos são incapazes de serem decididas pelo consenso.

É necessário inverter a dialética da política dos direitos humanos e tratá-la sob uma perspectiva em que o nome dos sujeitos é o nome da construção do litígio que coloca sob suspeita qualquer desigualdade, até mesmo aquela entre cidadão e não cidadão. O dissenso arromba a ordem constituída, pois trata de sujeitos que querem subverter a distribuição estabelecida. Nesta dialética, os direitos humanos podem servir como verdadeira forma de resistência à opressão e dominação. Interessante a observação da Vera da Silva Telles sobre os direitos sociais:

> Se é certo que a reivindicação por direitos faz referência aos princípios universais da igualdade e da justiça, esses princípios não existem como referências de consenso e convergência de opiniões. Ao contrário disso é o que define o terreno do conflito no qual as disputas e antagonismos, divergências e dissensos, ganham visibilidade e inteligibilidade na cena

pública (Telles, 2011).

O discurso dominante que anima os direitos humanos ou outras políticas levadas em nome dos direitos humanos reduz o sujeito à vitima, à figura patética do sofrimento puro, legitimando a comunidade internacional, orquestrada pelos mais poderosos, a administrar os direitos humanos (Rancière, 2004). Ao temer o dissenso, as intenções que movem essas ações se tornam no seu exato oposto, ao legitimarem a estabilidade do sistema de exclusão. O que desestabiliza consensos estabelecidos é quando aqueles que sofrem as privações de direitos e são excluídos comparecem na cena política como personagens principais do litígio, como sujeitos portadores de palavras que exige o seu reconhecimento e revertem a ordem desigual em que vivem (Telles, 2011). De acordo com Santos, são as forças contra-hegemônicas que abrem os espaços para a ação política, são elas que tem a força de demonstrar que a democracia, quando levada a sério, tem pouco a ver com a tradição liberal que a transformou (Santos, 2003:32)

Isso não quer dizer, explica Rancière, que o universal e a razão se encontram ausentes. Não se trata de algo desordenado, a guerra de todos contra todos, mas de "situações de conflito ordenadas" em que há situações de discussão e argumentação. A característica essencial do dissenso político é que sempre um dos elementos da cena não está constituído. Além disso, o universal não é simplesmente a regra pela qual o particular deve se submeter, é, sobretudo, a "potência de construir casos em que ele seja singularizado, posto à prova de sua contradição" (Rancière, 1996:377). Por isso que ao se tornarem apenas os direitos do indivíduo exposto ao sofrimento, dos incapazes de fazer valer o direito, os direitos humanos são responsáveis por enfraquecer essa potência, despolitizar a política. É a lamentação daqueles que dependem das ajudas humanitárias, ou melhor, de um mundo que os faz depender.

Se a política dos direitos humanos for compreendida como forma de confrontar um modo de ser da comunidade com outro modo de ser da comunidade, sem regras pré-estabelecidas, dificilmente as formas de dominação e exploração serão toleradas. Desta forma, o próprio título desse trabalho representa uma provocação à um modo de ser ocidental em confronto com de um modo de ser latino-americano. Esse 'modo de ser' nunca deve ser pré-estabelecido, mas dependerá das circunstâncias e necessidades atuais, nunca será constituído por um sujeito prévio a política, mas por sujeitos capazes de construir o litígio contra a ordem que os exclui. O próprio dissenso cria o sujeito, não existe sujeito pré-estabelecido, seja ele do Norte ou seja ele do Sul. A imaginação latino-americana, neste sentido, é na defesa por uma abertura na própria concepção dos direitos humanos para outras formas de conhecimento e práticas. A imaginação latino-americana não *é,* ela está *sendo*, assim como qualquer outra forma de imaginação. E todas elas devem ser respeitas e consideradas como conhecimento e prática válidas.

Evidentemente esta crítica não esgota a compreensão dos direitos humanos. Inclusive, é

incompleta e, por isso, fundamental que seja combinada com outras formas de pensar esses direitos. Mas se esse trabalho guarda uma preocupação em conduzir os direitos humanos para o campo da crítica e da ação à disposição dos sujeitos, é imprescindível pensar, nos termos desenvolvidos por Santos, em alternativas pós abissais e, evidentemente, repensar do que se trata a *política* hoje.

Referências bibliográficas

Althusser, Louis (1969), *For Marx.* Londres: Alien Lane.

Baxi, Upenda; Deng, Francis; An-Na'Im, Abdullahi; Ghai, Yash (2009), *Human Rights, Southern Voices***.** Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Etienne (1994), "Rights of Man and Rights of Citizen: The modern Dialectic of Equality and Freedom" in *Masses, Classes, Ideas: Studies on politics and philosophy before and after Marx*. New York: Routledge, 39-59

Balfour, Ian; Cadava, Eduardo (2004), "The Claims of Human Rights: An Introduction", *South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 277 – 296.

Brown, Wendy (2004), "The most we can hope for...: Human Rights and the Politcs of Fatalism". Em: *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3),277-296.

Douzinas, Costas (2009), *O fim dos direitos humanos***.** São Leopoldo: Unisinos.

Fanon, Frantz (1968), *Os condenados da Terra.* Trad. José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Filippi, Alberto (2012),"O legado de Lelio Basso na América do Sul e seus arquivos de Roma: as particularidades históricas das transições democráticas e a constitucionalização dos novos direitos." *Revista Anistia Política e Justiça de Transição nº 08*, Ministério da Justiça, 2º semestre.

Freya, Schiwy; Maldonado-Torres, Nelson (2006), *(Des)colonialidad del ser y del saber. Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia***.** Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Guardiola-Rivera, Oscar (2010), *What if Latin American ruled the World?* New York: Bloomsbury Press.

Gomez, José Maria (2006), *Sobre Dilemas, Paradoxos e Perspectivas dos Direitos Humanos na Política mundial*. Em: In: Radar do Sistema Internacional, agosto. Consultada a 10.06.2014 em: http://www.rsi.cgee.org.br/documentos/271/1.PDF

Kennedy, David (2004), *El movimentos de los derechos internacionales del derecho humanos, parte del problema?*. Tradução por Laura Parilla Gomez. Peru: Consultada a 18.08.2014 em: http://www.law.harvard.edu/faculty/dkennedy/publications/el_movimiento_parte_

problema.pdf

Lander, Edgardo (org.) (2000), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

Mouffe, Chantal (2008), *On the political: thinking in action.* London: Routledge,

Mignolo, Walter (2009), "Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial". *Revista de estudios críticos*, 1(1). Consultada a 10/08/2014 em: http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf.

Mignolo, Walter (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Barcelona: Gedisa.

Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" *in* Lander, Edgardo (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, julho.

Rancière, Jacques (1996) "O dissenso". Em: *A crise da razão*. Organizador: Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras.

Rancière, Jacques (2004), "Who is the Subject of the Rights of Man?". *South Atlantic Quarterly*, 103: 2/3, Duke University Press, Spring/Summer, 297-310

Rancière, Jacques (2009), *Et tant pis pour les gens fatigués: Entretiens*. Paris: Éditions Amsterdam.

Rancière, Jacques (2010), *Momento políticos.* Buenos Aires: Capital Intelectual.

Sanín Restrepo, Ricardo (2011), *Teoría Crítica Constitucional 2* . CEDEC: Ecuador.

Santos, Boaventura de Sousa (2003), "Poderá o Direito ser emancipatório?". Em: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, 3-76.

Santos, Boaventura de Sousa (2014a), "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecologia de saberes" In: Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (org.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas).* Madrid: AKAL, 21-66.

Santos, Boaventura de Sousa (2014b), "Sessão inaugural do Colóquio Alice por Boaventura de Souza Santos". Consultada em 02/12/14 em http://www2.espm.br/sites/default/files/pagina/11_transcricao_palestra_prof_o_boaventura_0.pdf

Sánchez Rubio, David (2007), *Repensar Derechos Humanos: De la anestesia a la sinestesia*. Sevilla: MAD.

Scott, Joan W (2005), "O enigma da igualdade". Em: *Revista Estudos feministas*, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro/abril, 11-30.

Schaap, Andrew (2001), "Enacting the right to have rights: Jacques Rancière's critique of Hannah Arendt". Em: *European Journal of Political Theory*, 10(1), 22-45.

Telles, Vera da Silva (2011), "Direitos sociais: afinal do que se trata?" Consultada a 10/06/2014 em http://www2.ibam.org.br/municipiodh/biblioteca%2F Artigos/Direitos_sociais.pdf

Zizek, Slavoj (2011), "Contra os Direitos Humanos.", *Revista Mediações*, 11-28.

Cabral, Césaire, Du Bois: ampliar o alcance das lutas de emancipação

Fabrice Schurmans[1]

Resumo

Este artigo analisa a noção de emancipação a partir do trabalho de Cabral, Césaire e Du Bois, pretendendo assim apontar para o lugar matricial ocupado por estes três pensadores na necessária, mas complexa, articulação das lutas entre si. Esta perspetiva comparada ajuda a perceber que, independentemente do contexto no qual se exerceu a opressão (escravatura, colonialismo), a teoria da luta pela emancipação colocou perguntas complexas, tais como os limites que a dita emancipação devia alcançar. Esta reflexão a partir dos três autores conduz-nos, por fim, à questão da ferramenta utilizada para atingir tal objetivo: a tradução intercultural, utopia para alguns, recurso imprescindível para outros.

Palavras-chave: emancipação, tradução, Cabral, Césaire, Du Bois.

Abstract

This article examines the concept of emancipation in Cabral, Césaire and Du Bois as well as the key role played by these three intellectuals in the necessary, and complex, articulation of the struggles among themselves. This compared perspective contributes to realize that, regardless of the context where oppression occurs (slavery, colonialism), the theory of the struggle for emancipation brings complex questions to the fore, such as the very limits that emancipation should achieve. This discussion leads finally to the question of the means used to reach that particular objective: intercultural translation, an utopia for some, but an indispensable resource for others.

Keywords: emancipation, translation, Cabral, Césaire, Du Bois.

---

1 Doutorado em Pós-Colonialismos pela Universidade de Coimbra, Fabrice Schurmans é investigador em pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais. Desenvolve o seu projeto de investigação ao abrigo de uma bolsa concedida pela FCT. Publicou dois livros (*Michel de Ghelderode. Un tragique de l'identité*, 2011; *O Trágico do Estado Pós-colonial. Pius Ngandu Nkashama, Sony Labou Tansi, Pepetela*, 2014) assim como diversos artigos. É igualmente tradutor de dramaturgos portugueses do século XX.

Regressar a Amílcar Cabral, Aimé Césaire e W.E.B Du Bois permite pôr em evidência certas genealogias, captar a ligação existente entre pensadores críticos oriundos das diásporas africanas, perceber a atualidade de uma filosofia concreta de emancipação. De certo modo, os textos destes três intelectuais de referência dialogam, mantêm uma espécie de fio condutor que os liga entre si, não apenas porque Césaire e Cabral leram certamente Du Bois, mas também porque, quando confrontados, independentemente dos respetivos contextos sociais, com uma opressão violenta e de longa duração, avançam com respostas frequentemente semelhantes. Trata-se também de reler os textos destes autores no século XXI a fim de mostrar a sua pertinência num mundo onde as palavras e os gestos racistas ganham visibilidade tanto no espaço como no discurso social e político. Lembrar-nos-emos que Balibar e Wallerstein apontaram a emergência e a sedimentação de um racismo mais cultural, fundado e apoiado num discurso e num conjunto de ações, nomeadamente na França dos anos 80, um racismo que cimenta uma comunidade (Balibar e Wallerstein, 1997:28).[2] À semelhança de um Du Bois e de um Césaire, Balibar percebeu que a revolta do oprimido face ao racismo não era suficiente: «A destruição do complexo racista não implica apenas a revolta das suas vítimas, mas a transformação dos próprios racistas, e consequentemente a decomposição interna da comunidade instituída pelo racismo (Balibar e Wallerstein, 1997 :29). Como veremos, Cabral, Césaire e Du Bois já antes tinham percebido que a luta pela emancipação deveria concomitantemente visar os dois polos: para que o fio de sujeição instituído pela escravatura e pelo colonialismo cessasse seria necessário o desaparecimento da representação do mundo que justificava a escravatura e o colonialismo.

A noção de emancipação – como conceito e como prática – está de volta, mas, como sublinhava uma obra recente (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013), regressa num contexto particular, o da diversidade das lutas políticas pela emancipação e da metamorfose da crítica social contemporânea. Como se poderá, neste contexto, definir a emancipação quando a noção ganhou sentidos diversos, quase contraditórios? Para além disso, a noção foi descredibilizada, entre outros, porque certos grandes projetos de emancipação (as lutas anticoloniais e os anarquismos, por exemplo) viram a sua parte de utopia ser traída pelos factos, com a deceção a desembocar num questionar da pertinência do conceito. Mesmo se, por causa da diversidade de aceções e de contextos em que a noção é expressa, lhes parece difícil propor uma definição consensual da emancipação, os autores desta obra propõem avançar justamente tendo em conta a diversidade e os contextos em questão:

A maior parte das vezes associa-se a emancipação à uma forma de

2 É o que confirmou, em 2013, Harry Roselmack, jornalista oriundo das Antilhas, o primeiro apresentador negro de um telejornal francês em horário nobre, perante um comentário racista de uma representante eleita da Frente Nacional. O comentário em causa reduzia a pessoa visada (Christine Taubira) a uma condição de raça, mas, para Roselmack, ia bem mais além e evocava a permanência na França de uma personalidade racista: «O que me entristece é o fundo de racismo que resiste ao tempo e às palavras de ordem, não apenas no seio da FN, mas no âmago da sociedade francesa. É uma herança dos tempos antigos, uma justificação de uma dominação suprema e criminosa: a escravatura e a colonização.» (Roselmack, 2013). Os comentários racistas a propósito da Ministra da Justiça permitiram à imprensa confrontar-se com a libertação da palavra racista no campo político francês, bem como no europeu, após o 11 de setembro (Abdul e De Montvalon, 2013:6; Joie, 2013:12-13).

> libertação, de abandono das relações de dominação, ou à afirmação e ao reforço de um poder de ação coletivo ou individual, ainda, numa versão jurídica, à conquista de novos direitos. (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013 :11)[3]

Quanto à disparidade de contextos históricos e sociais, não consideram articulá-los entre si através da tradução linguística e intercultural. Afirmam que poderá haver certamente convergência, semelhanças entre as lutas, mas a emancipação «não terá o mesmo significado prático, estratégico e histórico particular» (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013:12). As questões, bem como as práticas culturais, são diferentes, o que parece ser para os autores um obstáculo, pois é difícil conceber as lutas por todo o mundo a convergir «num sentido único da história». Se se tenta aproximá-las em nome da emancipação, «poder-se-á dar lugar a desacordos teóricos, sociais e políticos» (Cukier, Delmotte e Lavergne, 2013:12).[4] Aqui os autores não têm em conta um fator para cujos efeitos Cabral, Césaire e Du Bois já tinham apontado: o capitalismo e o liberalismo, independentemente das realidades sociais locais, produziram por todo o lado os mesmos efeitos de exclusão e violência em detrimento dos proletários, das mulheres, dos escravos, das populações colonizadas, e em proveito de uma aristocracia burguesa, masculina e branca.[5] Perante o que vêem como um problema insolúvel, os autores ignoram, portanto, a possibilidade de recorrer ao exercício difícil da

3 É neste sentido que Serge Halimi entende a noção quando aborda a função do seu jornal, *Le Monde diplomatique*, na nossa sociedade. Partindo da constatação de que a maior parte dos antigos diários de referência, comprados e dominados por homens de negócios que defendem o capitalismo, tomam como dado adquirido a vitória do sistema que oprime uma grande parte da humanidade, defende uma informação de qualidade, aprofundada, como garantia de uma emancipação para todos: «Se *Le Monde diplomatique* mudou bastante desde há 60 anos, este racionalismo tranquilo, esta esperança progressista, esta recusa de gritar com os lobos continua a ser a sua constante. Numa época em que populações inteiras tombam no obscurantismo, no medo e na paranóia, nós continuamos a pensar que a razão, as ciências, a educação, o saber, a história podem legitimamente suplantar a emoção única, as crenças, os preconceitos, as superstições, o fatalismo, a lei da vingança. E fundar um projeto de libertação humana. Não estamos obcecados pelo tema da decadência porque continuamos a apostar na emancipação.» (Halimi, 2014:20).

4 Esta questão essencial da dificuldade sentida em articular entre si as lutas pela emancipação acaba de ser colocada por Frédéric Lordon, economista progressista, analista das causas da crise económica atual. Uma das questões colocadas por Lordon aborda a escala geográfica pertinente na luta contra o capitalismo. Se a solidariedade com outras esquerdas na Europa constitui um horizonte desejável, é necessário privilegiar em primeiro lugar o nacional em nome justamente do que ele chama de comunidade da língua. A experiência mostra que, em certos casos concretos, existe entre os atores empenhados na luta «impossibilidade total de falarem entre si, de se compreenderem, portanto de se coordenarem e lutarem». Embora não seja referida, a tradução parece, apesar de tudo, inevitável: «Não se formará assim *uma esquerda* – que seria de imediato pós-nacional. Formar-se-ão *esquerdas*, ancoradas localmente e todavia muito desejosas de falarem entre si e de se apoiarem.» (Lordon, 2014:19)

5 O filósofo italiano Domenico Losurdo mostrou que o dito universalismo dos valores liberais, desde a emergência deste pensamento e representação do mundo, apenas englobou a burguesia europeia. Quanto aos crimes cometidos tanto na Europa (contra os irlandeses, os proletários, as mulheres e as crianças pobres) como no exterior das suas fronteiras não foram apenas excessos lamentáveis, mas, pelo contrário, a consequência direta de uma representação racista e elitista do mundo (Losurdo, 2013). A intelectual e ativista do Mali Aminata Traoré aponta justamente para a responsabilidade do capitalismo e da representação liberal do mundo na emergência de um sofrimento comum entre o Norte e o Sul: «Somos numerosos através do mundo a sentir que, para lá das fronteiras e dos diferentes destinos, a realidade do poder é sensivelmente a mesma por todo o lado, feita de indiferença pelos pontos de vista e pelas aspirações profundas dos povos e de fuga para a frente para soluções que podem revelar-se desastrosas. […] A concentração de poder nas mãos de uma meia dúzia de homens diz muito sobre a necessidade urgente de fazer nascer uma cidadania transfronteiriça; a que se exerce a nível nacional tem um alcance muito limitado.» (Traoré, 2002:168-169)

tradução intercultural. Neste caso preciso, a abordagem de Boaventura de Sousa Santos, defendendo, pelo contrário, a possibilidade de articular entre si as lutas sociais através da tradução, mostra que os processos emancipatórios em curso por todo o mundo não somente podem, mas ganhariam igualmente se se compreendessem e se articulassem na sua luta comum contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado (Santos, 2014:212). Acrescente-se que a tradução é mesmo desejável no seio de uma Europa onde coabitam, ao lado do discurso nacional hegemónico, discursos de grupos sociais provenientes das diásporas, discursos que, como sublinhou Hourya Bentouhami na esteira de Stuart Hall, favorecem uma ligação narrativa diferente à nação. A fim de garantir a coexistência pacífica entre estes discursos e a grande história nacional, bem como entre os próprios discursos marginais, é necessário negociar o que se pode traduzir ou não, avaliando o nível de traduzibilidade dos discursos em presença.[6] Mesmo se a possibilidade de fracasso faz parte de qualquer operação de tradução, esta tem o mérito de, ao contrário do que defendem Cukier, Delmotte e Lavergne, favorecer a aproximação entre práticas sociais e lutas de emancipação levadas a cabo em contextos espaciais e temporais diferentes.[7]

Parece-me que a crítica social eurocêntrica sairia beneficiada se compreendesse o que esta operação de tradução significa realmente retornando a Cabral, Césaire e Du Bois, três pensadores empenhados que aproximaram práticas sociais e lutas pela emancipação jogando com as fronteiras entre as disciplinas bem como entre ciência e literatura, uma vez que todos foram simultaneamente ensaístas e poetas (Cabral, Césaire), dramaturgo (Césaire) ou romancista (Du Bois). Para além disso, a crítica social eurocêntrica tem frequentemente a tendência, como mostrou o intelectual e ativista afro-americano Reiland Rabaka (2010), para negligenciar o papel desempenhado pelo colonialismo e pelo racismo na (re)produção de relações desiguais de poder entre classes, raças e sexos, a favor unicamente da luta de classes no seio do sistema capitalista.[8]

Ora, para os autores aqui estudados, a emancipação deve ser entendida simultaneamente na sua dimensão coletiva (a emancipação total dos povos oprimidos) mas também individual (o abandono, por parte do indivíduo, de relações de alienação, quer se trate de relações de raça, de identidade sexual ou de classe). É preciso perceber esta dupla dimensão não numa relação temporal de sucessão mas de simultaneidade: assim, em Du Bois e Cabral, a emancipação

6 «A tradução é necessária por causa da proliferação subalterna da diferença cuja lógica sublinha o paradoxo da mundialização contemporânea […]» (Bentouhami, 2013:278), isto é, por um lado a mundialização de um modelo cultural (americano) e a proliferação de particularismos. Torna-se assim necessário negociar, entre as diversas formas culturais e entre elas e a cultura dominante, o acesso ao discurso nacional. Esta negociação assemelha-se a «um exercício de tipo hermenêutico que visa tanto compreender como fazer-se compreender» (Bentouhami, 2013:278). A negociação remete ainda para a «tradutibilidade recíproca das culturas», inevitável no contexto de uma sociedade marcada pela presença de diversas diásporas.

7 «Because there is no single universal social practice or collective subject to confer meaning and direction to history, the work of translation becomes crucial to identify, in each concrete and historical moment or context, which constellations of practices carry more counterhegemonic potential.» (Santos, 2014:222)

8 Balibar sublinhará também a importância do que ele chama de neo-racismo, nascido no contexto da descolonização e dos movimentos migratórios Sul-Norte, em relação às relações e à consciência de classe, uma vez que os trabalhadores oriundos das migrações são frequentemente objeto de ostracismo por parte dos seus colegas europeus (Balibar e Wallerstein, 1997:33).

política e jurídica do povo oprimido vai claramente de mãos dadas com a emancipação do indivíduo através da cultura. O primeiro, que, por vezes, foi classificado apressadamente de marxista afro-americano, defendia a emancipação dos afro-americanos enquanto grupo (e não classe) oprimido, mas sem perder de vista a importância da emancipação individual através do ensino: «Above our modern socialism, and out of the worship of the mass, must persist and evolve that higher individualism which the centres of culture protect […]» (Du Bois, 1986:437).[9]

Conhece-se a influência que Du Bois exerceu junto de pensadores africanos e negros da diáspora (Cabral e Césaire, por exemplo), bem como sobre a emergência de uma teoria crítica africana (Rabaka, 2010). A sua obra principal, *The Souls of Black Folk*, teve de facto uma influência que extravasou há muito os Estados Unidos. Publicado em 1903, o livro, uma recolha híbrida de artigos, ensaios sociológicos ou de textos literários, conheceu nada menos do que 119 reedições nos Estados Unidos num século, prova da atualidade e necessidade renovada do seu conteúdo. Obra híbrida desde o início, reflexo do ecletismo intelectual de um autor versado em história como em sociologia, filosofia, ou ainda em estudos clássicos, contém igualmente as marcas do interesse de Du Bois pelas artes e pela estética nos seus limiares e paratextos: cada capítulo abre com o destaque a um autor inglês, alemão ou persa bem como um extrato de *Sorrow Songs*. Parece que perante a permanência da alienação, da opressão, da dominação social, económica e cultural branca quarenta anos após a abolição da escravatura, Du Bois sentiu a necessidade de dizer a realidade dos libertos de uma outra maneira, radicalmente nova. Aqui terá provavelmente influenciado um grande número de outros pensadores africanos e negros oriundos das diásporas africanas dos séculos XX e XXI que, de Césaire a Achille Mbembe, passando por Frantz Fanon e Aminata Traoré, sempre deram grande importância à forma dos seus ensaios, a uma nova maneira de dizer o mundo que não seja (demasiado) marcada pela língua do antigo dono/colonizador.

No momento em que escreve o seu livro, Du Bois anota os fracassos da emancipação: emancipados em direitos, os libertos permaneceram alienados em numerosos domínios (económicos e culturais nomeadamente). Afirma que os ex-escravos e os seus descendentes continuam a depender de uma estrutura económica, social e cultural que deixa pouca margem de manobra. Percebeu que o estatuto do homem livre não abrangia todo o significado da emancipação: libertar sem redistribuir as terras, libertar sem atribuir o direito de voto e

9 Encontramos em Cabral esta mesma procura da emancipação a nível coletivo e individual. A sua conceção de identidade explica em parte por que razão, apesar de ter em conta a luta de classes, esta não pode dar conta totalmente do que se passa nas sociedades colonizadas. Para ele, coexistem duas identidades em cada indivíduo, uma identidade biológica (ou identidade primeira) e uma identidade sociológica (ou identidade atual), mantendo entre elas uma relação dialética e dinâmica: «Com efeito, a identidade não é uma qualidade imutável, precisamente porque os dados biológicos e sociológicos que a definem estão em permanente evolução» (Cabral, 2008:219). Esta relação dialética poderá ser encontrada igualmente a outro nível, com a identidade em Cabral sendo o que identifica um indivíduo ou um grupo e o distingue de um outro indivíduo ou grupo. O humanismo desta conceção de identidade evidencia-se nisto : se é verdade que existem elementos que permitem distinguir os homens entre si, existem igualmente elementos que lhes são comuns. «A definição de uma identidade, individual ou coletiva, é portanto, simultaneamente, a afirmação e a negação de um determinado número de características que definem indivíduos ou coletividades em função de coordenadas históricas (biológicas e sociológicas), em dado momento da sua evolução.» (Cabral, 2008:219)

de representação, libertar sem facilitar o acesso à propriedade ou à educação acabava por reduzir a amplitude da emancipação original. Como avança em várias ocasiões, foi prejudicial para o negro passar do estatuto de escravo ao de homem livre num sistema económico capitalista onde iria competir no mercado com o trabalhador branco pobre. A luta pela emancipação total do povo negro não se concretizaria com a abolição formal da escravatura. Segundo Du Bois, para atingir este objetivo seria ainda preciso desmontar as representações que continuavam a dominar e a estruturar em grande parte os mundos branco e negro.

É certo que, assim reconhece, as pessoas coexistem mas «despite much physical contact and daily intermingling, there is almost no community of intellectual life or point of transference where the thoughts and feelings of one race can come into direct contact and sympathy with the thoughts and feelings of the other» (Du Bois, 1986:488-489). O homem branco é tão prisioneiro da linha de separação como o negro, pois quando cidadãos brancos esclarecidos tentaram construir algo em colaboração com os seus homólogos negros, alguém sempre «has forced the color-question to the front and brought the tremendous force of unwritten law against the innovators» (Du Bois, 1986:489).

Neste ponto de vista, Du Bois tinha consciência do papel desempenhado pelas representações do negro nos diferentes aparelhos ideológicos do mundo branco (por exemplo, escolas, igrejas, jornais). É certo que, assim nota, o nível social e cultural do mundo negro o impede de gozar plenamente dos seus direitos cívicos, mas o preconceito de que é objeto «is more often a cause than a result of the Negro's degradation» (Du Bois, 1986:400). Este preconceito racista é objeto de «systematic encouragement and pampering by all agencies of social power from the Associated Press to the Church of Christ» (Du Bois, 1986:400). É que o corpo negro emancipado pela justiça branca continua a carregar os traços da sua inscrição no mundo branco através do preconceito; dito de outra forma, é significado, coberto de signos, de representações, que o determinam apesar de todos os esforços do ex-escravo para demonstrar a ausência de sentido do preconceito em questão. Césaire, Cabral assim como Fanon perceberam igualmente que a emancipação significava outra coisa para lá do simples abandono jurídico de um corpo subordinado ao seu dono. É o que sublinhou Elsa Dorlin na sua releitura de Fanon. Para ela, a emancipação comporta uma «dimensão jurídica, quer dizer que ser emancipado corresponde antes de tudo a um estatuto jurídico» (Dorlin, 2013:233). Estaríamos assim mais do lado da concessão de direitos por parte do polo dominante ao polo dominado. Pelo contrário, «Fanon inscreve-se numa tradição que recupera o conceito de libertação como explosão do movimento, aí compreendido como movimento *pela* e *na* violência, sem esperar ser autorizado a ser livre» (Dorlin, 2013:234). Neste lugar acordado ao corpo que procura libertar-se joga-se qualquer coisa essencial, pois, tanto para o ex-escravo como para o ex-colonizado, o racismo determinou a maneira de o seu corpo estar no mundo.

> Penso assim que toda a questão do fora de si (*hors de soi*) remete para este problema: como se constrói um outro esquema corporal, como se esquematiza por assim dizer, como alguma coisa da ordem de um "encarno"

> se experimenta e se redesenha, se reconfigura, se delimita no espaço e no tempo e institui uma outra historicidade-materialidade do sujeito. (Dorlin, 2013:238)

É disto que se trata em Cabral, Césaire e Du Bois: reinscrever o corpo do ex-escravo e do ex-colonizado numa outra relação consigo e com o outro, não sucessivamente mas simultaneamente. Césaire também mostrou em que medida a inscrição do colonizado no mundo era parcialmente determinada pelo colonizador e pela sua cultura: em África uma linha de cor, o Véu de Du Bois, erguia-se entre os dois polos e reproduzia-se através da epistemologia, das representações e das ciências oriundas do mundo ocidental. O inimigo não é assim apenas o banqueiro, o capitalista, o militar, mas também todos os que contribuem para a colonização dos espíritos, jornalistas, escritores, ensaístas (Césaire, 2004:38). Pouco importa que tenham boas ou más intenções, «o essencial é que a sua boa-fé aleatória subjetiva não tem qualquer relação com o alcance objetivo e social do mau trabalho que fazem como cães de guarda do colonialismo» (Césaire, 2004:39). Césaire relembra, desta maneira, que o colonialismo está fundado em construções textuais (geográficas, filosóficas, religiosas, sociológicas...) que partem de pressupostos raciais e que fazem pouco caso de critérios científicos de validação de uma hipótese. Césaire via uma unidade em toda esta produção discursiva:

«E eis a unidade impressionante em tudo isto, a tentativa perseverante burguesa de levar os problemas mais humanos para noções confortáveis e ocas: a ideia de um complexo de dependência em Mannoni, a ideia ontológica nos R.P. Tempels, a ideia de 'tropicalidade' em Gourou. O que fazem o Banco da Indochina no meio disto tudo? E o Banco de Madagáscar? E o chicote? E os impostos?» (Césaire, 2004: 51). Tudo isso, diz Césaire, desaparece, tornado «irreconhecível no reino dos raciocínios pálidos» (Césaire, 2004:51). O escritor da Martinica insiste ainda na violência do sistema e das suas práticas, mas acrescenta que o sistema em questão não conseguiria perdurar sem um sistema discursivo que tende a justificar ou a negar essa mesma violência.

É assim, por terem compreendido a essência da escravatura e do colonialismo que Cabral, Césaire e Du Bois defendiam a necessidade de uma emancipação que abrangesse os dois polos. O desaparecimento de uma série de condicionalismos que pesavam sobre os ex-escravos bem como sobre as populações colonizadas deveriam, em contrapartida, libertar as populações brancas e da metrópole de uma representação racista do mundo. Sabemos que Du Bois concebia duas vias principais para favorecer a emancipação dos negros americanos: por um lado, o direito de voto e de representação e, por outro lado, o acesso ao ensino universitário. O alcance do acesso à universidade ia muito além da simples emancipação das populações negras, pois a ignorância, princípio explicativo principal da permanência do racismo, tocava igualmente os brancos do Sul dos Estados Unidos. A sua conceção de ensino no início do século XX poderá parecer utópica, sobretudo se nos recordarmos dos erros deste

século, mas, de várias maneiras, o horizonte utópico de Du Bois poderia igualmente constituir o nosso, uma vez que o racismo cultural e, numa dimensão menor, o racismo ideológico continuam a pesar no mundo ocidental:

> [...] Such human training as will best use the labor of all men without enslaving or brutalizing; such training as will give us poise to encourage the prejudices that bulwark society, and to stamp out those that in sheer barbarity deafen us to the wail of prisoned souls within the Veil, and the mourning fury of shackled men. (Du Bois, 1986:426)

Vista assim, a questão da educação poderá parecer um truísmo, mas é preciso ter em mente o quanto ela era (e continua a ser) essencial num contexto social em que era preciso ensinar aos homens brancos e negros a viver juntos de maneira «proveitosa» (Du Bois, 1986:426). Doravante, o único entrave à educação deveria ser a capacidade de cada homem estudar, independentemente da cor da sua pele, e não a sua posição para lá ou para cá do Véu. No contexto específico do Sul dos Estados Unidos, tal era, sem dúvida, mais difícil na medida em que a escravatura tinha criado, por um lado, «two backward peoples» (Du Bois, 1986:426) e, por outro, uma população branca cuja representação do mundo estava estruturalmente determinada pelo racismo. Experiências desastradas e tentativas frustradas explicam que, apesar de alguns progressos, tivesse havido tantos fracassos neste campo, mas – Du Bois tem sempre em consideração a complexidade de um problema social na sua interação com outros problemas relacionados – tal explica-se, em parte, por um contexto económico onde a concorrência entre trabalhadores brancos e negros, sobretudo entre os mais pobres, se manteve muito forte. Desenvolver o direito do povo negro a aceder à universidade, a ultrapassar, em parte, através do ensino e da cultura, o determinismo social, acabava igualmente por libertar os brancos dos seus preconceitos em relação aos ex-escravos.

Num contexto diferente, Césaire compreendeu que retornar ao colonialismo, desmontando as suas estruturas profundas, permitia certamente contribuir para a libertação dos povos africanos sob dominação colonial, mas igualmente dos povos que, na metrópole, viviam fechados numa representação colonial do mundo. Para além disso, para os europeus, retornar ao que foi a conquista e a ocupação colonial significava apreender a origem de um outro genocídio, o que foi cometido por europeus contra outros europeus.

«Seria necessário primeiro estudar como a colonização *desciviliza* o colonizador, *o embrutece* no sentido literal da palavra, o degrada, o acorda para instintos submersos, a cobiça, a violência, o ódio racial, o relativismo moral [...]» (Césaire, 2004:12). Césaire acrescenta que todos os crimes cometidos nas colónias conduzem ao seguinte: «existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o progresso lento, mas seguro, de barbarização (*ensauvagement*) do continente» (Césaire, 2004: 12). O autor coloca aqui de forma clara a ligação entre colonialismo e nazismo, estádio último da barbárie europeia, obrigando assim a burguesia

a compreender as fontes do primeiro genocídio: «foi absolvido, fecharam-se os olhos, foi legitimado porque, até então, apenas fora aplicado a povos não europeus […]» (Césaire, 2004:13). Ao tomarem consciência dos crimes cometidos em nome da civilização contra os escravos e os africanos, os americanos brancos e os europeus não apenas percebiam a sua história de outra maneira, mas percebiam igualmente as origens da situação social dos afro-americanos e dos colonizados, o que, *in fine*, os conduziria a uma emancipação ontológica relativamente à representação racista do mundo.

Cabral também o vislumbrou, ele que sempre apoiou a ideia de que a luta do oprimido contra o opressor (colonial nesta ocorrência) teria consequências nas metrópoles europeias, pois estas descobririam que, através da resistência cultural, política e armada, o oprimido existia e que ele desejava, acima de tudo, apesar da opressão, a sua emancipação. A natureza da reação e a sua intensidade dependem, assim nos diz Cabral, do «grau de cristalização de uma mentalidade colonialista ou racista das diferentes categorias sociais, isto é, dos indivíduos» (Cabral, 2008:233). Descobrir que o povo colonizado luta, que possui uma cultura própria assim como um projeto nacionalista, tem, de facto, um impacto sobre a população metropolitana que assim desenvolve a possibilidade de se emancipar de «um elemento negativo da sua cultura: o preconceito da supremacia da nação colonizadora sobre a nação colonizada» (Cabral, 2008:234).

Notar-se-á ainda que, se os três pensadores recorrem frequentemente à cultura negra e africana como utensílio e suporte de emancipação para os ex-escravos e os seus descendentes assim como para os colonizados, não se trata de uma conceção de cultura como algo fixo, centrada sobre si própria, emancipatória por natureza. Ainda que Cabral, Césaire e Du Bois defendam um regresso a certas práticas sociais e experiências históricas africanas produzidas como não-existentes pelos polos dominantes nos Estados Unidos e na Europa, não se trata de modo algum de um retorno nostálgico a uma realidade ideal. Assim, quando Césaire afirma, a propósito das sociedades africanas pré-coloniais, que «eram sociedade não só ante-capitalistas, como foi dito, mas também anti-capitalistas. Eram sociedades democráticas, sempre» (Césaire, 2004:25), não se deverá aqui ver traços de um retorno nostálgico.[10] Os abusos existiam da parte de certas elites que, de qualquer maneira, se entenderiam com o colonizador para perpetuar as relações de sujeição e manter-se no poder: «instalou-se, em detrimento do povo, um circuito de bons serviços e de cumplicidades» (Césaire, 2004:24). Cabral também compreendeu que o retorno às fontes africanas, a experiências sociais ignoradas, não se podia operar a não ser de maneira crítica por causa não somente da diversidade das fontes em questão, mas também devido à heterogeneidade de situações onde esse retorno teria lugar: «É um processo lento, descontínuo e desigual, cujo desenvolvimento, ao nível de cada indivíduo, depende do grau de aculturação, das condições

10 «Thus, Césaire's return to Africa is more spiritual and cultural than physical, and it requires a critical (dare I say, *dialectical*) exploration of the past, which for many continental and, especially, diasporan African means salvaging what we can in the aftermath of the horrors of the African holocaust, enslavement, colonization, segregation, and Eurocentric assimilation.» (Rabaka, 2010:130)

materiais de existência, da formação ideológica e da própria história enquanto ser social» (Cabral, 2008:217).

Este regresso parecia-lhe necessário a fim de evidenciar que os grupos sociais eram portadores de uma história bem mais rica do que supunham os colonizadores. Todavia, por este retorno ter lugar no contexto da luta pela libertação nacional e por esta luta produzir ela própria cultura, novas maneiras de estar no mundo, o retorno seria crítico (assim, está fora de questão para Cabral recuperar o modelo de gerontocracia de certas sociedades pré-coloniais ou o papel *naturalmente* subalterno da mulher). Consequentemente, retornar à cultura significa retornar dialeticamente a esta e perceber que a cultura pode ser simultaneamente reacionária e revolucionária, tradicional e transformadora, estagnante e dinâmica (Rabaka, 2010:265).[11]

Este retorno a algumas fontes bem como a uma história da opressão a partir do ponto de vista dos oprimidos abriu, para estes pensadores, novas perspetivas críticas, uma outra maneira de trabalhar pela emancipação dos danados da terra, o que implica um distanciamento em relação aos pensamentos eurocêntricos de emancipação. Assim, Du Bois evidenciaria as aporias do marxismo e do socialismo no ponto preciso da emancipação do trabalhador de cor. Note-se, com Rabaka, que Du Bois fez parte, durante um ano, do Partido Socialista Americano (1911-1912), mas saiu por causa do racismo presente no seio do partido (exclusão de membros negros e asiáticos). Tal confirma o que ele evidenciara num texto de 1907 (*The Negro and Socialism*) sobre as contradições do socialismo, contradições que Rabaka sintetizou da seguinte maneira:

> [...] a silence on and/or inattention to: race, racism, and anti-racist struggle; colonialism and anti-colonial struggle; and, the ways in which *both* capitalism and colonialism exacerbate not simply the economic exploitation of non-European peoples, but continues (both physical and psychological) colonization beyond the realm of political economy. (Rabaka, 2010:52)

Segundo Du Bois, o socialismo empenhava-se acima de tudo na defesa dos direitos do trabalhador branco do sexo masculino, o que, convém sublinhar, recorda o quão o escritor e intelectual estava consciente dos laços estreitos entre capitalismo, racismo e relação desigual de poder entre os sexos. Situada na interseção de diversas formas de opressão, a mulher americana negra teria podido, por causa justamente desta situação, reivindicar um lugar central no processo de emancipação, nomeadamente no seio de organizações feministas norte-americanas. Porém, segundo Rabaka, Du Bois teria ficado surpreendido ao ver o racismo dentro das associações feministas (nomeadamente na *National American Woman Suffrage Association*) que reclamavam o direito de voto apenas para as mulheres brancas.

11 De maneira fundamental, o processo de descolonização e o de re-africanização, processos revolucionários, colocam uma questão essencial: «what it means – ontologically, existentially, and phenomenologically speaking – to *be* 'African' – that is, 'African' in a world dominated by European imperialism or, to put it another way, it calls into question what it means to be 'black' in a white supremacist colonial capitalist world.» (Rabaka, 2010:265)

Ora, desde 1898 (*The study of Negro Problems*), o autor tinha percebido que a emancipação de uns beneficiava a emancipação dos outros: «Every argument for Negro suffrage is an argument for woman's suffrage; every argument for woman's suffrage is an argument for Negro suffrage; both are great movements in democracy» (Du Bois *apud* Rabaka:64). É por isso necessário recordar novamente que, para Du Bois, a aquisição de um direito civil ou social para os negros americanos amplificava o alcance da emancipação a outros segmentos sociais, nomeadamente aos proletários brancos e às mulheres brancas. Vemos aqui desenhar-se um projeto de emancipação que tende para um projeto de democracia o mais inclusiva possível. Na interseção de noções como classe, identidade sexual e raça, Du Bois pensou uma democracia em expansão permanente transgénero e interétnica.

A análise que Cabral faria das relações desequilibradas de poder entre raças, classes e sexos não difere da de Du Bois e Césaire. De facto, sempre articulou o local (a luta contra o colonizador português na Guiné) com o global (a luta contra todas as formas de opressão), a crítica do capitalismo com a do racismo de origem colonial. Tinha consciência que uma teoria crítica do capitalismo deveria ultrapassar a crítica do capitalismo no mundo ocidental, já que as teorias globais provenientes do mundo ocidental acabavam por ter em conta apenas os problemas que atingiam as sociedades industriais tecno-capitalistas. Em contrapartida, Cabral engloba o mundo colonial na sua crítica e oferece assim uma visão mais subtil e mais pertinente das relações desiguais de poder a nível global.[12] Com Cabral, tal como com Césaire, a luta pela emancipação inscreve-se no local da luta física, armada no caso guineense, mas é entendida como uma luta global, visando a emancipação de todos. Por outras palavras, não se trata apenas de lutar contra o colonialismo português pela emancipação dos guineenses e dos cabo-verdianos. O autor parte assim de uma experiência nacional concreta para defender um nacionalismo de abertura, um nacionalismo humanista, um nacionalismo revolucionário. A luta pela emancipação não devia assim terminar com a independência de Cabo Verde e da Guiné: deveria prosseguir no âmbito do continente bem como de outros povos sob dominação imperialista (nomeadamente os palestinianos).[13]

A questão que temos o direito de colocar perante este alargamento da emancipação para outros círculos diz respeito aos limites: até onde podemos levar a luta? Seguindo Cabral, Césaire e Du Bois, é preciso expandir o seu alcance continuamente. Ainda que tenha começado a favor dos direitos das populações negras, a emancipação, assim defende Césaire, toca «a humanidade inteira». Por outras palavras, não se pode parar na luta e é preciso articulá-la com outras: «O nosso empenhamento só tem sentido se for um re-enraizamento, é certo, mas também uma florescência (*épanouissement*), uma superação e a conquista de

12 «As the world actually exists, it is an imperial world , a world where one human group doggedly attempts to dominate all other human groups; where one human culture and civilization is acknowledged and exalted as the only authentic human culture and civilization; where one's people history is considered the 'History' of humanity *in toto*.» (Rabaka, 2010:235)

13 «More, the struggles and emancipatory efforts of colonized and alienated people, those folk who defiantly refuse 'reification', must ever be against the imperial global system which promotes the destruction and degradation of human beings, their histories and heritages, their cultures and civilizations, and their lives and lands.» (Rabaka, 2010:235)

uma fraternidade nova e maior» (Césaire, 2004:92).[14] A Europa que, durante a longa noite colonial, teve uma visão parcelar e tendenciosa dos direitos do homem, ficaria a ganhar ao reler Césaire e compreender finalmente o significado de um humanismo à medida do homem. Por fim, retomar Cabral, Césaire e Du Bois significa igualmente, como sublinhámos no início, aproximar as lutas, utilizar o meio da tradução linguística e intercultural com a finalidade de alcançar não apenas o que une as lutas, mas igualmente aquilo contra o qual as lutas se organizam. Como sublinha Santos, a aproximação entre saberes e práticas que favorecem a emancipação social baseia-se, em grande parte, num trabalho tão indispensável como frágil de tradução, um trabalho que, entre outros contributos, põe em evidência as aporias, contradições e os impasses da modernidade ocidental (Santos, 2014:233). O trabalho em questão apenas será possível, como vimos, se realizado a partir do ponto de vista dos que dolorosamente e de forma concreta experimentaram as contradições em causa. Depois de Cabral, Césaire e Du Bois, outros intelectuais oriundos dos antigos mundos colonizados continuaram a luta pela emancipação, nomeadamente traduzindo, pelo bem comum, a partir justamente desse outro lugar o projeto liderado pelo capitalismo. Assim, Aminata Traoré, que se situa conscientemente na esteira de um Césaire, propôs «reescrever, reler e re-exprimir o projeto neoliberal em África» através de um exercício de tradução após o qual a representação liberal do mundo se encontra completamente posta em causa. Vistas a partir do Sul, eis no que se tornam algumas noções centrais, produzidas como positivas pela representação liberal do mundo: «*livre comércio*: livre circulação de capitais, bens e serviços em benefício das potências económicas e de uma minoria de africanos, mas recusa da livre circulação de seres humanos; *crescimento*: criação de riqueza em detrimento dos pobres e do meio ambiente; *terrorismo*: termo utilizado para designar a violência perpetuada sem o aval dos poderosos do mundo e contra os seus interesses» (Traoré, 2002:183-185).

Traduzir significa, para a intelectual do Mali, simultaneamente um exercício hermenêutico (entender o significado da visão capitalista e liberal do mundo) e um empenhamento prático (apoiar uma emancipação alternativa a partir de práticas, experiências e saberes produzidos como não existentes pela razão ocidental). É precisamente no trabalho de Cabral, Césaire e Du Bois que se encontram os primeiros traços desta atitude.

Referência bibliográfica

Abdul, Shahazad, De Montvalon, Jean-Baptiste (2013), “La radicalisation du discours politique

14 Esta posição relativamente ao alcance da emancipação parece ser uma característica inerente às lutas levadas a cabo a partir do continente africano. É assim que Achille Mbembe interpreta o percurso de Nelson Mandela alguns meses antes da sua morte. Mandela tinha como projeto a libertação do homem da noção de raça e das relações de dominação que ela pressupunha. Pensou a partir de aí uma emancipação não apenas para a população negra da África do Sul, mas para toda a humanidade. Nisso, está próximo de outros movimentos africanos de emancipação: «Tal como os movimentos operários do século XIX, ou ainda as lutas de mulheres, a nossa modernidade teria sido trabalhada pelo sonho de abolição que antes os escravos tinham tido. Foi este sonho que prolongarão, no início do século XX, os combates pela descolonização. A prática política de Mandela inscreve-se nesta história específica das grandes lutas africanas pela emancipação humana» (Mbembe, 2013:14). O conjunto destas lutas, recorda Mbembe, ainda que ancoradas no local, sempre tiveram um alcance global pois elas «permitiram a extensão ou ainda a universalização dos direitos que, até aí, tinham sido reservados a uma raça.» (Mbembe, 2013:14)

légitime le racisme", *Le Monde*, vendredi 8 novembre, 7.

Balibar, Étienne, Wallerstein, Immanuel (1997), *Race, Nation, Classe. Les identités ambigües*. Paris: La Découverte.

Bentouhami, Hourya (2013), "Identités et cultures. Pour un multiculturalisme négocié", in Alexis Cukier, Fabien Delmotte, Cécile Lavergne (org.), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale.* Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant, 251-284.

Cabral, Amílcar (2008), "O papel da cultura na luta pela independência", in *Documentário*. Lisboa: Biblioteca editores Independentes, 203-236.

Césaire, Aimé (2004), *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.

Cukier, Alexis, Delmotte, Fabien, Lavergne, Cécile (org.) (2013), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale.* Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.

Dorlin, Elsa (2013), "La violence comme praxis libératrice : de Frantz Fanon à l'autodéfense", in Alexis Cukier ; Fabien Delmotte ; Cécile Lavergne (org.), *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale.* Bellecombe-en-Bauges : Éditions du Croquant, 231-250.

Du Bois, W.E.B (1986), *Writings*. *The suppression of the African Slave-Trade*, *The Souls of Black Folk*, *Dusk of Dawn*, *Essays and Articles*. New York: The Library of America.

Halimi, Serge (2014), "Notre pari, l'émancipation", *Le Monde diplomatique*, octobre, 1, 20.

Joie, Catherine (2013), "Les Européens ont débridé leur parole", *Le Soir*, vendredi 29 novembre, 12-13.

Lordon, Frédéric (2014), "La gauche ne peut pas mourir", *Le Monde diplomatique*, septembre, 1, 18-19.

Losurdo, Domenico (2013), *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La Découverte. Trad. de Bernard Chamayou.

Mbembe, Achille (2013), "Nelson Mandela, les chemins inattendus", *Le Monde diplomatique*, août, 14-15.

Rabaka, Reiland (2010), *Africana Critical Theory. Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amílcar Cabral*. Lanham: Lexington Books.

Roselmack, Harry (2013), "La France raciste est de retour", *Le Monde*, 04 novembre. Consultado a 5.11. 2013, em http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/11/04/harry-roselmack-la-france-raciste-est-de-retour_3508055_3232.html

Santos, Boaventura de Sousa (2014), "Intercultural Translation. Differing and Sharing con

Passionalità", in Boaventura de Sousa Santos *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder, London: Paradigm Publishers, 212-235.

Traoré, Aminata (2002), *Le viol de l'imaginaire*. Paris: Fayard & Actes Sud.

Índice Remissivo Autores

A

Adnilson de Almeida Silva 369
Adriana Francisca de Medeiros 369
Alessandra Teixeira 127
Ana María Castro Sánchez 191
Ana Monteiro-Ferreira 315
Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith 81
Anna Turriani 491
Arnaldo Fernandes Nogueira 479

C

Camila Magalhães Carvalho 349
Cláudia Coelho Hardagh 31
Cláudia Cristina Machado 47

E

Eloisa Beling Loose 47
Eva Maria Garcia Chueca 551

F

Fábio André Diniz Merladet 179
Fabrice Schurmans 583
Fernando Salla 127
Francisca Marli Rodrigues de Andrade 255
Fredson Oliveira Carneiro 299

G

Gabriela Leandro Pereira 401
Germán Medardo Sandoval Trigo 521
Gerson Augusto de Oliveira Júnior 479
Gregorio Iglesias Sahagún 449

H

Henrique Garbellini Carnio 103
Herta Rani Teles Santos 385

I

Ingrid Viana Leão 349
Isabella Alves Lamas 509
Isabella Gonçalves Miranda 179
Itziar Gandarias Goikoetxea 539

J

Jeferson Antonio Fernandes Bacelar 143
José António Bandeirinha 337
José Katito 239

K

Karina Macedo Fernandes 323
Karla Machado Ramos 417

L

Letícia da Costa Paes 567
Lia Luz 207
Luciano J. Alvarenga 285

M

Marcela Vega Rivero 153
Marcelo Gomes Justo 31
Maria Creusa de Araújo Borges 231
Mariangela Maggiolo 153
Marina Maria de Lira Rocha 91
Marinina Gruska Benevides 479
Melita Cristaldi 153
Miye Nadya Tom 219
Mónica Faria 219
Myrian Del Vecchio de Lima 47

O

Oche Onazi 267
Olga Belmonte García 71

P

Patrícia Josefa da Silva 417

R

Rafael Friedrich 463
Rosana Patané 435
Rosana Silva de Moura 61
Rosario González Arias 449

Rui Aristides 337

S

Sandra Unbehaum 349
Susan A. de Oliveira 163

T

Tássia Camila Oliveira de Carvalho 299
Tatiana Aparecida Moreira 117

V

Valdo Hermes de Lima Barcelos 463
Vânia de Vasconcelos Gico 207

Índice de Títulos

Direito à dignidade e ao desenvolvimento solidário na zona sul de São Paulo - Brasil

Marcelo Gomes Justo 31

Cláudia Coelho Hardagh

Comunicação Ambiental: um caminho possível para difundir perspectivas alternativas e emancipatórias

Eloisa Beling Loose 47

Cláudia Cristina Machado, Myrian Del Vecchio de Lima

Formação para o reconhecimento de outras gramáticas de dignidade

Rosana Silva de Moura 61

El enemigo en la escena política. ¿Puede una nueva concepción de la amistad transformar la política?

Olga Belmonte García 71

O abissal e o abjeto: Um estudo sobre transexualidade e direitos humanos no Brasil

Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith 81

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e as violações nas ditaduras da América Platina

Marina Maria de Lira Rocha 91

Entre a regra e a exceção: paradoxo e fim dos direitos humanos

Henrique Garbellini Carnio 103

Relações de poder, direitos humanos e culturas em *raps* brasileiros e portugueses

Tatiana Aparecida Moreira 117

Controle social e repressão penal da juventude pobre nos países emergentes

Alessandra Teixeira 127

Fernando Salla

O Pensamento jurídico latino americano: Alternativas descoloniais - entre a recepção passiva e um diálogo ativo com a tradição.

Jeferson Antonio Fernandes Bacelar 143

The psychological one-dimensionality of learning: Notes on intercultural epistemology.

Melita Cristaldi 153

Mariangela Maggiolo, Adalbert Guy, Marcela Vega Rivero

O rolezinho, do rap ao funk, como emergência cultural da periferia

Susan A. de Oliveira 163

O Fórum Social Mundial e a Universidade Popular dos Movimentos Sociais: Breves notas comparativas entre duas experiências de articulação das Epistemologias do Sul

Fábio André Diniz Merladet 179

Isabella Gonçalves Miranda

El Canon del Arte: Poder, Colonialidad y Androcentrismo

Ana María Castro Sánchez 191

O renascimento do parto na blogosfera brasileira

Lia Luz 207

Vânia de Vasconcelos Gico

Education and the Right to Difference: Across Lands, Between Knowledges and Among Peoples

Miye Nadya Tom 219

Mónica Faria

Bases Teórico-Metodológicas de uma Educação em Direitos Humanos Crítica: Problematizando uma Concepção Libertadora com e a Partir de Paulo Freire

Maria Creusa de Araújo Borges 231

HIV/AIDS and Engaged Social-Science in Brazil and South Africa

José Katito 239

A cultura amazônica e as suas singularidades: a relação com a natureza (re)definindo saberes e subjetividades

Francisca Marli Rodrigues de Andrade 255

What does Citizenship require of Africans, or what do Africans require of Citizenship?

Oche Onazi 267

Para além dos lugares-comuns no ambiente e no Direito do Ambiente: revelações das paisagens vivenciadas e sentidas para uma visão integrada da justiça socioambiental

Luciano J. Alvarenga 285

Direitos Humanos Contra-Majoritários: a Legitimidade dos Direitos das Minorias Sexuais no Brasil

Fredson Oliveira Carneiro 299

Tássia Camila Oliveira de Carvalho

The Transformative Power of the Afrocentric Paradigm

Ana Monteiro-Ferreira 315

Relativização de direitos pela colonialidade do poder: deslocados internos e megaeventos esportivos no Brasil

Karina Macedo Fernandes 323

De visita ao "museu americano", Távora, 1960.

José António Bandeirinha 337

Rui Aristides

Ação Afirmativa na Pós-Graduação: um Debate Necessário na Busca de um Conhecimento Emancipatório

Sandra Unbehaum 349

Ingrid Viana Leão, Camila Magalhães Carvalho

Educação Indígena: em Defesa da Descolonialidade do Currículo

Adriana Francisca de Medeiros 369

Adnilson de Almeida Silva

Reagindo ao globalitarismo: a reedificação dos direitos humanos

Herta Rani Teles Santos 385

De "Quarto de Despejo" à «Nova Classe Média»: a Periferia Brasileira para além do Consumo

Gabriela Leandro Pereira 401

Direito à Saúde: o Atendimento do SUS na Comunidade do Bairro de Santo Amaro em Recife - Pernambuco - Brasil

Karla Machado Ramos 417

Patrícia Josefa da Silva

O uso do nome social (nome de expressões de identidade de gênero) como um exercício de direito da cidadania de lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros (LGBT) no âmbito educativo formal: estereótipos, discriminações e representações sociais

Rosana Patané 435

António Martins

Epistemologías desde los Márgenes, Narrativas de la Disidencia en las Autonomías Zapatistas

Gregorio Iglesias Sahagún 449

Rosario González Arias

Política de Cotas no Sistema Educacional Brasileiro: uma Perspectiva Intercultural das Diferentes Vivências que Acompanham Estes 'Novos' Alunos

Rafael Friedrich. 463

Valdo Hermes de Lima Barcelos

Educação em Direitos Humanos e Cidadania: diretrizes nacionais para a formação teórica e prática de educadores

Arnaldo Fernandes Nogueira 479

Marinina Gruska Benevides, Gerson Augusto de Oliveira Júnior

Reflexões para uma epistemologia da memória desde o sul

Anna Turriani 491

Violências e Resistências que não fazem manchete: o caso dos megaprojetos de extração de minérios

Isabella Alves Lamas 509

Hacia la descolonización de la libertad. Una propuesta desde las epistemologías del Sur

Germán Medardo Sandoval Trigo 521

Mujeres del Sur global en el Norte global: Retos para un feminismo transnacional sin fronteras

Itziar Gandarias Goikoetxea 539

¿Puede el derecho a la ciudad ser emancipatorio? Presencias, ausencias y emergencias en la construcción del derecho a la ciudad en Brasil

Eva Maria Garcia Chueca 551

Os Sujeitos dos Direitos: por uma nova imaginação latino americana

Letícia da Costa Paes 567

Cabral, Césaire, Du Bois: ampliar o alcance das lutas de emancipação

Fabrice Schurmans 583