

CULTURA E DIREITOS HUMANOS

ORGANIZADORES

Instituto Ensaio Aberto
Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina

- Antonio Nóbrega • Alejandro Medici • Alexandre Bernardino Costa • Carol Proner •
• Gisele Ricobom • Joaquín Herrera Flores • Juliana Neuenschwander Magalhães •
• Manuel E. Gándara Carballido • Maria Pereira • Paula Martini • Richard Santos •
• Silvio Almeida • Silvio Tendler •





CULTURA E DIREITOS HUMANOS







CULTURA E DIREITOS HUMANOS

ORGANIZADORES

Instituto Ensaio Aberto
Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina

.....

- Antonio Nóbrega • Alejandro Medici • Alexandre Bernardino Costa • Carol Proner •
- Gisele Ricobom • Joaquín Herrera Flores • Juliana Neuenschwander Magalhães •
- Manuel E. Gándara Carballido • Maria Pereira • Paula Martini • Richard Santos •
- Silvio Almeida • Silvio Tendler •

1ª edição

Rio de Janeiro
2021



SECRETARIA ESPECIAL DA CULTURA
MINISTÉRIO DO TURISMO





CULTURA E DIREITOS HUMANOS

Copyright© by Instituto Joaquín Herrera Flores
Todos os direitos reservados.

ORGANIZADORES

Instituto Ensaio Aberto e Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina

ARTIGOS

Antonio Nóbrega, Alejandro Medici, Alexandre Bernardino Costa, Carol Proner, Gisele Ricobom, Joaquín Herrera Flores, Juliana Neuenschwander Magalhães, Manuel E. Gándara Carballido, Maria Pereira, Paula Martini, Richard Santos, Silvio Almeida, Silvio Tandler

CONSELHO EDITORIAL

Carol Proner
Gisele Ricobom
Manuel E. Gándara Carballido

PRODUÇÃO EDITORIAL

Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina

GERENTE EDITORIAL

Mariana Teixeira

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Gisele Ricobom

REVISÃO DO TEXTO

Equipe Telha

FOTOS

Francisco Proner

DIAGRAMAÇÃO

Humberto Costa Ribeiro
Regina Paula Tiezzi (colaboradora)

TIRAGEM

1.500 exemplares

“Esta obra é financiada com recursos de emenda parlamentar, sendo, portanto, objeto de licença não exclusiva ao Ministério do Turismo e Secretaria Especial de Cultura”.

Instituto Joaquín Herrera Flores

Rua General Venâncio Flores, 481, apto 305, Leblon
CEP 22441-090 Rio de Janeiro - RJ

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei nº 9.610/1998)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cultura e direitos humanos / organização Instituto Ensaio Aberto, Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina. — 1. ed. —

Vários autores.

ISBN 978-65-00-35172-9

1. Cultura 2. Desigualdades sociais 3. Direitos humanos I. Instituto Ensaio Aberto. II. Instituto Joaquín Herrera Flores - América Latina.

21-90688

CDD-306

Índices para catálogo sistemático:

1. Cultura : Aspectos sociológicos 306

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129





APRESENTAÇÃO

Nosso tempo está caracterizado por profundas crises que colocam em risco a continuidade do processo civilizatório. A conjunção do neoconservadorismo moral, autoritarismo político e neoliberalismo econômico exigem um exercício de profunda reflexão que leve em consideração diversos campos do conhecimento e da práxis humana.

Os direitos humanos estão inseridos num sistema cultural e econômico que coloca a concorrência como eixo de articulação social em que o ser humano não passa de um indivíduo isolado e competitivo interessado apenas em maximizar seus ganhos em benefício próprio.

Nesse sentido, é urgente um amplo esforço de educação em direitos humanos para configurar uma nova sensibilidade sociocultural capaz de responder às potencialidades e desafios do momento histórico atual, possibilitando a construção de uma cultura de direitos que ressignifique o dia a dia das nossas sociedades.

Tal desafio exige o compromisso dos Estados com adoção de políticas públicas específicas, mas também da sociedade civil, especialmente das organizações e movimentos sociais, das universidades, dos movimentos artísticos, da mídia independente, dos sindicatos, de todos aqueles que estejam implicados no processo cultural, pois para que sejam realmente efetivos em um determinado campo, os direitos humanos devem ser compreendidos e reconhecidos pela população.

Nesta perspectiva, os direitos humanos devem ser compreendidos como produtos culturais e não apenas como garantias normativas que em geral são ineficazes, já que a maioria das violações não encontra tutela em órgãos judiciais, sejam nacionais ou internacionais. É, portanto, imprescindível avançar na construção de uma cultura que se oponha à insensibilidade existente perante as diversas violações dos direitos que acontecem no nosso país e que atingem principalmente as populações empobrecidas e vulnerabilizadas.

É urgente enfrentar os desafios, objetivos e tensões de uma cultura de direitos que fortaleça as práticas democráticas da sociedade





brasileira. É pressuposto dos debates que se realizam no livro, que o direito à cultura não é compreendido de forma restrita como o acesso às expressões artísticas, mas contempla o conjunto da vida, sobretudo as manifestações culturais populares que traduzem práticas de direitos humanos.

Reconhecendo a centralidade da cultura na sociedade atual, o Instituto Ensaio Aberto em parceria com o Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina, reuniu entre os dias 3 a 5 de novembro de 2020, um grupo de especialistas em direitos humanos, promotores culturais, acadêmicos e artistas, nacionais e internacionais, para responder as seguintes perguntas: A atual cultura de direitos é resultado das lutas populares ou da expressão hegemônica do poder? Quais são os limites e potencialidades para a proteção da cultura no marco jurídico nacional e internacional? Como e por que falar de direitos universais em um mundo multicultural? Quais os riscos e desafios das novas tecnologias para a efetivação do direito ao acesso à cultura? As manifestações culturais são uma ferramenta possível de luta contra as desigualdades estruturais no Brasil?

O livro que aqui apresentamos recolhe e dá continuidade às reflexões surgidas naquele espaço de diálogo, querendo assim aprofundar e difundir as análises do evento, convidando os leitores a participar dessa rica e urgente discussão.

Considerando os direitos humanos como processos de luta pela construção das condições de vida digna para todas e todos, e assumindo que quando falamos de cultura não falamos de algo estático, a-histórico, isento das tensões da dinâmica social, somos levados a reconhecer que cultura e direito podem dar forma a um círculo social virtuoso em processo de construção permanente, inacabado e sem fim, vulnerável e contraditório, mas no qual arriscamos nosso sentido de existência.

Convidamos nossos leitores a participarem ativamente deste processo.

Sejam bem-vindos e bem-vindas ao diálogo. Boa leitura!





AUTORES E AUTORAS

ANTONIO NÓBREGA

Nasceu em Recife, Pernambuco. Músico, bailarino, ator, brincante, pesquisador. Idealizador do Instituto Brincante.

ALEJANDRO MEDICI

Doutor em Direitos Humanos. UPO: Sevilla. Docente investigador da Universidad Nacional de La Plata. Argentina. Diretor do Centro de Investigación em Direito Crítico (CiDerCrit-UNLP). Diretor da pós-graduação e Especialização em Direitos Humanos da Universidad Nacional de La Pampa.

ALEXANDRE BERNARDINO COSTA

Professor Associado da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania – PPGDH/CEAM da UnB; Líder do grupo de pesquisa CNPq – O Direito Achado na Rua; Sócio fundador do Instituto de Pesquisa Direitos e Movimentos Sociais – IPDMS e da Associação Brasileira de Juristas pela Democracia – ABJD.

CAROL PRONER

Doutora em direito internacional, Professora da UFRJ, diretora do Programa de Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo (UPO-UNIA – Sevilla) e diretora do Instituto Joaquín Herrera Flores IJHF-AL.

GISELE RICOBOM

Doutora em Direito pela Universidade Pablo de Olavide, Professora do Instituto de Relações Internacionais e Defesa da UFRJ e diretora do Instituto Joaquín Herrera Flores IJHF-AL.

JOAQUÍN HERRERA FLORES

Foi Professor da Universidade Pablo de Olavide e Diretor do Programa de Mestrado em Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento da Universidade Pablo de Olavide até 2009. Doutor em Direito pela Universidade de Sevilha, Espanha.

JULIANA NEUENSCHWANDER MAGALHÃES

Professora Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Pesquisa nível 1A. Doutora pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-Doutorado no Instituto Max-Planck de História do Direito Europeu e no Birkbeck College da Universidade de Londres. Professora permanente do PPGD-UFRJ.





MANUEL E. GÁNDARA CARBALLIDO

Doutor em “Direitos Humanos e Desenvolvimento”, pela Universidade Pablo de Olavide, em Sevilla, Espanha. Membro da Rede de Apoio à Justiça e Paz e do Instituto Joaquín Herrera Flores. Professor no Programa Oficial de Mestrado em “Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide de Sevilla, na Espanha. Professor Visitante no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MARIA PEREIRA

Maria Pereira é socióloga, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) e sócia-diretora da produtora carioca Praga Conexões.

PAULA MARTINI

Idealizadora da iniciativa de letramento digital Internet das Pessoas. Pesquisadora, educadora e palestrante interessada pelos aspectos humanos da transformação digital, área de sua pesquisa desde 2005. Liderou projetos em novas economias e direito digital no Centro de Tecnologia e Sociedade da Fundação Getúlio Vargas. MBA em Gestão Cultural, pós-graduada em Gestão Estratégica de Marketing Digital, graduada em Comunicação Social e especializada em Futurismo e Novas Economias, e Design para Sustentabilidade.

RICHARD SANTOS

Professor adjunto da Universidade Federal do Sul da Bahia. Doutor em Ciências Sociais. Líder do Grupo de Pesquisa Pensamento Negro Contemporâneo UFSB-CNPQ. Membro da UNEGRO e da Nação Hip Hop Brasil. É autor de *Maioria Minorizada – Um dispositivo analítico de racialidade*, Rio de Janeiro: editora Telha, 2020.

SILVIO ALMEIDA

Doutor em Direito pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo São Francisco). Mestre em Direito Político e Econômico pela Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Pós-doutorado pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Foi Mellon Visiting Professor do Center for Latin American and Caribbean Studies (CLACS) da Universidade de Duke (EUA).

SILVIO TENDLER

Silvio Tandler produziu e dirigiu cerca de 80 obras, entre curtas, médias e longas-metragens, séries, vídeos culturais, institucionais e de treinamento e projetos de marketing político. Seu cinema tem um forte viés histórico, social e político, mas também fala de poesia, teatro, música, fotografia, religião, economia, ecologia, sexualidade e memória.





SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	11
CULTURA E DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO MEDITERRÂNEO	
JOAQUÍN HERRERA FLORES	
CAPÍTULO 2	35
O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS E SEU USO CRIATIVO	
JULIANA NEUENSCHWANDER MAGALHÃES	
CAPÍTULO 3	61
CULTURA DE DIREITOS FRENTE AO BLACK MIRROR NEOLIBERAL	
MANUEL E. GÁNDARA CARBALLIDO	
CAPÍTULO 4	83
O DIREITO ACHADO NA RUA E O NEOLIBERALISMO	
DE AUSTERIDADE	
ALEXANDRE BERNARDINO COSTA	
CAPÍTULO 5	107
MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS:	
O CASO DA MAIORIA MINORIZADA	
RICHARD SANTOS	
CAPÍTULO 6	121
BLACK MIRROR E O SOLIPSISMO DA TECNOLOGIA	
CAROL PRONER / GISELE RICOBOM	
CAPÍTULO 7	131
NOVAS TECNOLOGIAS: EDUCAÇÃO OU MAIS DO MESMO	
MARIA PEREIRA	
CAPÍTULO 8	149
ASPECTOS HUMANOS DA TRANSFORMAÇÃO DIGITAL:	
CULTURA DIGITAL E OS DESAFIOS ALGORÍTMICOS	
AO ACESSO À CULTURA NA ECONOMIA DA ATENÇÃO	
PAULA MARTINI	





CAPÍTULO 9	159
PARA ALÉM DO RECONHECIMENTO: LIBERTAÇÃO E INTERCULTURALIDADE. 50 ANOS DA ORIGEM DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO ALEJANDRO MEDICI	
CAPÍTULO 10	189
GLOBALIZAÇÃO: TECNOLOGIA E MULTICULTURALIDADE Sílvia Tendler	
CAPÍTULO 11	197
AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS NO BRASIL ANTONIO NÓBREGA	
CAPÍTULO 12	207
CULTURA E DESIGUALDADE SILVIO ALMEIDA	





CAPÍTULO 1

CULTURA E DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO MEDITERRÂNEO

JOAQUÍN HERRERA FLORES







CULTURA E DIREITOS HUMANOS A PARTIR DO MEDITERRÂNEO¹

JOAQUÍN HERRERA FLORES

*“Um encontro de culturas,
Uma encruzilhada,
Uma fusão de raças e tradições,
Você, eu, ele e ela, todos nós
... Mulatos”
OMAR SOSA²*

Pensamos que no fundo de todo processo cultural arde a presença dos outros. Este é nosso ponto de partida na hora de falar de “culturas e direitos humanos a partir do Mediterrâneo”. Como defendeu F. Braudel, o Mediterrâneo não pode ser explicado por através de estruturas estagnadas em alguma identidade prévia e fixada de antemão. A viagem mítica de Ulisses já nos mostrou a complexidade de um mar em que parece absurdo afirmar a existência de uma única forma de perceber e reagir ao mundo. O Mediterrâneo é um “espaço in between”, um espaço “entre”, um espaço intersticial que, em função das coordenadas históricas e políticas, tem separado ou unido povos e culturas plurais e diferenciadas.

Como dizemos, o espaço intersticial em que se desdobra o mar Mediterrâneo é de uma complexidade enorme. A princípio, não é um mar do qual podemos dizer que tenha duas margens. Melhor seria começar por reconhecer que estamos pelo menos ante seis: a margem nordeste ou Mediterrâneo balcânico; a margem noroeste ou Mediterrâneo latino; a margem euroasiática, ou Mediterrâneo turco; a margem asiática/oriental, ou Mediterrâneo que se estende do Líbano à Síria, Jordânia e os territórios palestinos; a margem sudeste, ou Mediterrâneo egípcio; e, finalmente, a margem sudoeste, ou Mediterrâneo magrebe. Da mesma forma, quando tratamos do Mediterrâneo do ponto de vista geopolítico, encontramos cinco eixos: o eixo balcânico, o eixo turco, o eixo egípcio,

1 Tradução Lucas Gomes.

2 Músico afro-cubano.





o eixo magrebe e o eixo latino/europeu. Isso nos leva a afirmar que não estamos diante de um espaço que compartilha uma cultura homogênea sem conflitos étnico/culturais. Para compreender a complexidade mediterrânea, nem sequer nos servem os dois conjuntos sociopolíticos típicos da filosofia política eurocêntrica: Estado e Sociedade civil. No espaço intersticial mediterrâneo, nos encontramos com uma proliferação de minorias e de processos culturais, nem sempre coincidentes com algum Estado-Nação, em constante tensão pelo reconhecimento de suas particularidades e em contínua luta contra as desigualdades que sofrem no acesso aos bens necessários à construção da dignidade de seus povos e coletividades. Como foi escrito na Carta da Comunidade de Povos do Mediterrâneo, cabe às pessoas e comunidades mediterrâneas voltar a inventar sua bacia tendo em conta suas raízes, seu patrimônio cultural diferenciado e os desafios que deverão enfrentar conjuntamente no terceiro milênio.

Nesse sentido e na tentativa de abordar esse espaço cultural intersticial que é o Mediterrâneo a partir dos direitos humanos, nosso interesse tem se concentrado em ver quais podem ser as características básicas que fazem do “mar branco” um espaço de encontro respeitoso com as diferenças que se dão nele, e desrespeitoso com as desigualdades que separam as suas margens.

TRÊS REFLEXÕES PRELIMINARES: O “CONTEXTO INTERATIVO” DAS NOSSAS REAÇÕES CULTURAIS

1. Em primeiro lugar, essa vontade de encontro que necessitamos para nos situar na complexidade do nosso mar não pode se desenvolver no vazio do individualismo abstrato. O conceito ideológico/político de “individualismo” tem muito a ver com a concepção puramente *temporal* que as ideologias legitimadoras do modo de produção capitalista vêm generalizando como parâmetro ético de julgamento e como processo de subjetivação. Descartes, Leibniz, Adam Smith, Kant..., todos esses autores partem de uma concepção “temporal” do amadurecimento individual: de estágios primitivos e irracionais, nos quais dominam o particularismo da situação, se chegará, pouco a pouco, a etapas onde o que prevalece seja a racionalidade formal e universal que formula princípios válidos para todos. O processo de “racionalização” é, portanto,





uma linha temporal pela qual se passa necessariamente para conquistar “racionalmente” o mundo (embora, é certo, esse processo só poderá dar-se no marco da Europa expansionista e ávida de recursos naturais exigidos por seu próprio crescimento e seu afã de acumulação de capital).

Tal conceito temporal do ético nos conduz à aceitação de que existe apenas um grupo humano: “a humanidade” e que, consequentemente, as reivindicações de pluralidade e diversidade se movem para o reino do relativismo ético ou da irracionalidade lógica. Se não existem diferenças grupais e só existe uma única comunidade, não há razão para abordar os contextos onde cada processo cultural se desenvolve, nem para tomar consciência e reconhecer diferenças. Com o tempo, todos avançaremos rumo ao ideal de homogeneidade que impõe dogmáticamente a racionalidade universal. Desse modo, a escolha ética individualista/universalista está submetida a uma série de “etapas” à margem de todo contexto e de todo conjunto de circunstâncias: do particular se chegará ao universal, do contextual ao formal (tal como formulado pelo psicólogo do desenvolvimento moral Lawrence Kohlberg). Escolheremos racionalmente, então, quando “chegarmos” ou alcançarmos a etapa de racionalidade formal/ideal/universal na qual o abstrato prevalece sobre o concreto, ou seja, o argumento transcendental sobre a constatação empírica. Em última análise, onde o que prevalece, ao decidir acerca da bondade ou maldade de uma decisão, são os procedimentos a partir dos quais decidimos e não as considerações acerca do que é uma vida boa ou digna de ser vivida.

O pensamento jurídico e político que surge dessa tradição nega a possibilidade de que algum dia nos ponhamos de acordo sobre o que é uma boa vida. Ou seja, uma vida digna de ser vivida, ou, o que dá no mesmo, uma vida em que todas e todos (indivíduos, grupos e culturas) possam gozar de acesso igualitário aos bens necessários para “poder fazer”. Embora, isso sim, admite-se que poderemos chegar a acordos sobre procedimentos e modos que, pela mão invisível das situações ideais de comunicação ou pela coincidência do real com o racional e do racional com o real, nos conduzam à dignidade. Além disso, a dignidade se restringe à implementação de tais procedimentos e na confiança cega nessas “invisibilidades”. Desse modo, qualquer decisão ou consequência de um ato que tenha sido submetido aos procedimentos desse tipo de racionalidade “necessariamente” deve ser justa. Este será





o caso, tanto se decidimos cumprir todos os requisitos legais³, quanto se elevamos a critério ético universal a criação de condições ideais de comunicação (Jürgen Habermas)⁴ ou a formulação de princípios de justiça (John Rawls)⁵ sem levar em conta as diferenças e desigualdades culturais e contextuais em que se desenvolvem as vidas concretas das comunidades e pessoas. Fala-se, pois, da “humanidade” como se fosse o único grupo existente e considerando seus componentes como membros de uma mesma comunidade que, ao longo do tempo, caso não sejam preguiçosos e saibam agir nos “leilões” de direitos (Ronald Dworkin), se alcançarão “formalmente” uns aos outros até que chegue o dia da hipotética eclosão da harmonia pré-estabelecida (o paraíso dos destinos de Leibniz).

Daí que o processo de subjetivação, ou seja, o modo de converter-se em sujeito de sua própria vida⁶, não se consiga ao acessar bens que façam da vida uma opção digna de ser vivida. Seremos “sujeitos” quando, com o passar do tempo, esgotarmos pouco a pouco, e o Estado ou a comunidade internacional reconhecerem gradativamente, as diferentes “etapas” ou gerações de direitos que vão emergindo como que por

3 Por exemplo, por meio de leis de imigração que dificultam o acesso aos direitos básicos de pessoas que imigraram (enquanto, ao mesmo tempo, se exige delas que se aculturem e admitam nossos pressupostos: por um lado, são discriminados e por outro está tentando assimilar). As leis de imigração são regras que seguem “procedimentos” justos. Agora, são resultados igualmente justos, levando em consideração a contradição observada acima?

4 Coloquemos no esforço progressivo internacional dos países do “Terceiro Mundo” na hora de reforçar o papel da instituição que deveria cumprir com esses critérios ideais (e que os cumpre formalmente), como é o caso da Assembleia Geral das Nações Unidas. Nesse esforço internacional, temos assistido uma vez após a outra o desmantelamento desses critérios éticos universais de comunicação. Vejam-se não todas as violações das decisões tomadas “idealmente” pela Assembleia e boicotadas repetidas vezes por aqueles que teoricamente proclamam essa idealidade e, com a outra mão, dão com o punhal. O caso da aliança israelense-estadunidense neste boicote poderia ser uma estrutura magnífica para verificar empiricamente a validade ou ineficácia dessas propostas idealistas.

5 Princípios com os quais bastando pensar racionalmente se devem alcançar, se formos indivíduos racionais. Parte-se de um consenso prévio sobre alguns princípios (os direitos individuais básicos da liberdade negativa), para então buscar o caminho da legitimação universal como “lexicograficamente” e “ideologicamente” superior aos demais. Não seria muito mais “racional” proporcionar a todos igualdade econômica, social, condições políticas e culturais e, a partir disso, ver quais princípios podemos chegar por consenso? A liberdade não é precisamente o empoderamento necessário para poder lutar por uma vida digna? Será que entre liberdade e igualdade existem hierarquias ou são valores que se complementam um ou outro?

6 Para nós, por processo de subjetivação, ou seja, de assumir que se é sujeito da própria vida, “devemos compreender uma constelação de decisões e apostas pessoais que implicam modificações irreversíveis nas tramas de sentido, rompimento de forças passivas e rupturas com certos estratos da ordem econômica e política”, E. Rodríguez (2003), *O governo impossível. Trabalho e fronteiras na metrópole da abundância*, Madrid, *Traficantes de Sueños*, p. 106. E, portanto, nos separamos das considerações meramente procedimentais e formalistas que impregnam grande parte do pensamento social contemporâneo.





arte de magia da dita harmonia pré-estabelecida nos procedimentos de comunicação ideal ou de formulação de princípios (aos quais se alcançará, segundo o neokantismo rawlsiano, pela própria inércia – formas a priori – do pensamento racional). Somos, portanto, indivíduos que “com o tempo” saberão formalizar princípios, deixando de lado as condições concretas da sua aplicação e os fundamentos de sua existência. Os quais se reduzem a conhecer quanto custa economicamente ter direitos cada vez mais formalizados e cada vez mais adaptados a um contexto social, econômico e cultural funcional aos interesses de um único sistema de relações: aquele imposto pelos processos de acumulação irrestrita de capital. Por conseguinte, a ação racional se baseia na práxis de indivíduos atomizados e “aparentemente” descontextualizados, preocupados unicamente por satisfazer seus apetites de enriquecimento pessoal, custe o que custar e pese a quem pesar. Segundo a tese do individualismo possessivo e acumulador, que foge inclusive das próprias normas e regras do mercado⁷, os interesses públicos e gerais serão satisfeitos graças à existência fantasmagórica de alguma mão invisível ou de alguma ordem hipotética que funciona por si mesma, sem qualquer intervenção do exterior.

Pelo contrário, pensamos que o cultural tem três aspectos básicos que contradizem tal metafísica atomista e determinista. Em primeiro lugar, o aspecto causal/estrutural. É claro que não começamos a agir culturalmente nem a produzir valor do zero, mas recebemos e herdamos o que as gerações anteriores nos legaram. Em segundo lugar, constatamos o aspecto metamórfico/transformador. Temos a possibilidade e a capacidade de mudar o mundo recebido. E em terceiro lugar, o aspecto interativo/comunitário. Reagimos culturalmente sempre em cooperação coletiva, não apenas com aqueles com quem compartilhamos os mesmos padrões e esquemas culturais, mas também com aqueles que reagem de um modo diferente do nosso.

2. Isso nos leva à segunda reflexão que queremos destacar desde o início. De nossa perspectiva, é necessário rejeitar todo narcisismo ocidental com tintas colonialistas. Desde o início da expansão ocidental

7 Como Adam Smith bem sabia, o Mercado é sempre um conjunto de normas, regras e procedimentos muitas vezes oposto e dificultador da “mão invisível” que rege a ação racional dos indivíduos egoístas que procuram maximizar seus benefícios econômicos pessoais. Em que mais consiste o conceito de “vantagem competitiva”: competir livremente, ou eliminar toda a competição aproveitando a existência de algum “nicho” econômico?





por todo o mundo conhecido, começou também a se “globalizar-se” esse autorretrato do sistema de relações sociais baseado nas premissas do capital sem que nada pudesse se opor ao mesmo. Tudo o que não coincidissem com essa “autoimagem” de racionalidade e de universalidade era imediatamente rejeitado como irracional ou produto de uma mentalidade primitiva e selvagem.

Essa é a consequência dessa concepção “temporal” do racional. Por essa razão, a partir de uma concepção cultural crítica, devemos introduzir o conceito de espaço, isto é, como veremos mais adiante, de lugares e contextos nos quais se desenrola toda ação humana e se desenvolve toda escolha individual. A partir da concepção “espacial” do cultural, o racional não mais coincidirá com elementos puramente formais/ideais aos quais se chega apenas deixando passar o tempo necessário para atingir a maturidade racional. A partir do espaço, devemos levar em conta as necessidades humanas de acesso aos bens e, a partir daí, com os processos de divisão social, étnica, territorial e sexual do fazer humano, os quais nos “colocam” em diferentes “posições” na hora de acessar tais bens necessários para uma vida digna. O espacial nos leva, então, a abandonar o dualismo mente (o formal) – corpo (o material), uma vez que ambos os elementos necessariamente se complementam de forma horizontal e não hierárquico no aqui e agora de nossas vidas concretas.

“Estamos – afirmava Foucault – num momento em que o mundo é vivido... menos como uma grande estrada que se desenrola através dos tempos do que como uma rede que conecta pontos e que entrecruza sua meada”⁸. Isso não quer dizer que tenhamos que esquecer o tempo dos processos e admitir as velhas proclamações de fim da história. Mas bem, é preciso construir uma nova maneira de tratar o que chamamos de tempo e o que se denomina história a partir da ideia de espaço-tempo. Um espaço-tempo em que o importante não serão mais as etapas temporárias a serem percorridas (e que as filosofias da história tentaram nos mostrar como algo científico e inelutável). O relevante será saber como atuar nessa rede espaço-temporal em que vivemos. Rede na qual o essencial consiste em determinar que relações de vizinhança, que tipo de armazenamento e acumulação, que modo de distribuição, circulação

8 M. Foucault (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pág. 431.





e classificação de elementos humanos e naturais “devem ser mantidos preferencialmente nesta ou naquela situação para atingir este ou aquele fim”⁹. Problemas que o feminismo de corte materialista já tenta fazer-nos ver ao denunciar as oposições que parecem separar ontologicamente o espaço público do privado, o espaço familiar do espaço social; em definitiva, o espaço cultural do concreto e o espaço ideal/abstrato do útil.

Todos esses argumentos nos fazem considerar o temporal de um modo diferente ao que defendem os pensadores idealistas (Habermas, Rawls...). O tempo da maturidade não chegará sozinho. É preciso empurrar o tempo “mudando” as circunstâncias que permitem a alguns se proclamarem sujeitos racionais de direito e outros nem sequer têm as possibilidades mínimas de acesso aos lugares e contextos em que se adquire a maturidade necessária para compreender que devemos lutar “espacialmente” para que o tempo nos favoreça a todos igualmente e não a uns mais do que outros. Não devemos, portanto, defender racionalidades formais/ideais que submetem todos os conteúdos a uma ideia ou forma prévia que determina a nossa ação e nos induzem a aceitar uma certa construção da divisão social do trabalho e do fazer humano até o fim dos tempos e da história cheguem por si próprios. Portanto, é necessário defender uma concepção material/concreta de racionalidade que, ao levar em conta as posições que ocupamos nos espaços reais em que vivemos; nos induza a construir os materiais necessários para obter a *força* e o poder que nos impulsionem a lutar por conseguir posições igualitárias de acesso aos bens, impondo deveres de não exploração e redistribuição de recursos àqueles que dominam a atual divisão social do fazer.

A partir desse olhar no próprio espelho, e seu consequente deslocamento da causa real dos problemas, começaram a ser lançadas as bases do colonialismo, do racismo e da xenofobia. Deixemos falar Ernest Renan na abertura do curso de línguas hebraica, caldeia e siríaca no Collège de France em 1862. “No momento atual – afirmava Renan categoricamente – a condição essencial para a expansão da civilização europeia é a destruição do semítico por excelência: a destruição do poder do islamismo... Trata-se de uma guerra eterna, de uma guerra que só acabará quando o último filho de Ismael morrer de miséria confinado

9 Ibid., pág. 433.





pelo terror nas profundezas do deserto. O Islã é a negação total da Europa... significa o desprezo pela ciência, a supressão da sociedade civil; é a espantosa simplicidade da mentalidade semítica, que limita o cérebro humano, cegando-o a toda ideia sutil, a todo sentimento delegado, a toda investigação racional”.

Como propor a mínima possibilidade de comunicação baseada em perspectivas de paz e diálogo entre o mundo árabe e o mundo ocidental – e, por extensão, entre as cosmovisões indígenas e nossas percepções culturais; ou entre as expectativas e os valores das mulheres com respeito aos privilégios da masculinidade – quando o argumento que prevalece é o da destruição ou invisibilização de toda o diferente? É preciso, portanto, para toda reflexão teórica e toda ação política *não destrutivas*, a construção de condições espaço-temporais para que os atores e atrizes que povoam os processos culturais possam dirimir suas diferenças e propor diretrizes comuns de ação naquilo que vamos chamar de *espaços culturais*. Em outras palavras, os “lugares simbólicos” nos quais possam se inter-relacionar diferentes, plurais e heterogêneas formas de reagir – e de propor alternativas – com os ambientes de relações que mantemos com os outros, conosco e com a natureza. Ambientes, está nítido, condicionados pelos processos de divisão desigual e injusta do fazer humano.

3. Mas com isso entramos já na terceira e última reflexão. Como todo fenômeno social, os processos culturais *têm* – e *incidem em* – um “contexto”. O esquecimento ou a ocultação desse fato têm conduzido muitos teóricos da sociedade e do conhecimento a postular como realidades o que nada mais são do que idealizações de seus desejos ou racionalizações de seus esforços visando justificar algum sistema político, econômico ou social. Se algum fenômeno político, social, jurídico ou cultural é apresentado como se não tivesse contexto, então esse algo se torna eterno, imutável, transcendente e protegido de toda intervenção humana sobre ele próprio. Até mesmo a ilha de *Utopia* – projetada por Thomas More – tinha uma semelhança espetacular com a Inglaterra que o famoso chanceler viveu. O que era a *Cidade do Sol* senão a estrutura ideal onde “deveria” ser implantada “materialmente” a monarquia absoluta e encontrar as bases de sua eterna reprodução? Tommaso Campanella escreveu sua história imaginária apenas para divertir os comediantes ou queria influenciar o contexto político e científico de seu





tempo? O que dizer do famoso filme *Casablanca*? É possível compreender a *renúncia* de Bogart ao amor de Bergman e à repentina amizade com o comissário francês sem conhecer “o contexto” histórico, político e geoestratégico em que as grandes potências ocidentais lutavam para dominar o mercado mundial? É possível compreender as pesadas páginas da Filosofia do Direito de F. W. Hegel – com sua conhecida e perigosíssima “confusão” entre o que ele considerava o racional e o real – sem levar em consideração sua firme defesa da tese da economia política clássica, a partir da qual David Ricardo e Adam Smith passaram a justificar o modo de controle sócio metabólico do capital sobre o conjunto de relações humanas como o único possível e desejável? O pensamento e as ideias humanas brotam de si mesmos, como Atenas da cabeça de Zeus, sem nenhum contato com a realidade concreta na qual, e para a qual, surgem?

Todo fenômeno, todo pensamento, toda ação sempre ocorre dentro de um contexto. Agora bem, quando nos colocamos no cultural, falar de contexto não é apenas fazê-lo meramente sobre as situações ou circunstâncias em que as ações são desenvolvidas ou as ideias forjadas. Usar o termo contexto para situar uma conversa ocorrida atrás do balcão de determinado bar e no qual os falantes tomaram tais ou quais bebidas que soltam a língua e facilitam a comunicação, não cobre o mesmo campo semântico que se usássemos o termo contexto para “contextualizar” uma teoria como a marxista, ou os objetivos perseguidos por tal cineasta, ou esclarecer por que razão o princípio da incerteza de Heisenberg foi formulado no século XX de nossa época e não no IV a.C.

O uso do termo é completamente diferente e possui características que o diferenciam claramente das situações e circunstâncias que rodeiam nossas vidas. Especificamente, quando falamos *culturalmente* de contexto, estamos fazendo-o sobre três coisas intimamente entrelaçadas: A) as diferentes formas de produção de riqueza (e, é claro, de pobreza); isto é, das circunstâncias econômicas de criação de valor. B) das diferentes, hierárquicas e desiguais posições que ocupamos nos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano; ou, o que é o mesmo, das formas que a exploração e a injustiça assumem. C) das diferentes formas de adaptar-se aos dois elementos anteriores ou de enfrentar de forma antagônica as mesmas; em outras palavras, de





assumir uma posição política em relação à produção/extração de valor e aos processos de exploração do fazer.

A partir da inserção num determinado “contexto”, os seres humanos começam a reagir frente aos ambientes de relações que nele prevalecem, seja para reproduzi-los, seja para transformá-los.

Portanto, os processos culturais ocorrem sempre no marco de determinados contextos, sejam favoráveis à apropriação privada da riqueza no marco de processos de divisão hierárquica e desigual de um fazer humano absolutamente determinado a agir nessa direção; sejam contextos que tendem à luta contra tais apropriações privadas de valor social e que fortaleçam ações antagônicas aos processos que impedem a maioria da população de acessar um regime de igualdade aos bens materiais e imateriais necessários para viver com dignidade. Acreditamos, então, que esta é a única maneira de fugir do colonialismo que se apresenta como a única visão racional do mundo, e que nega a existência de qualquer perspectiva ou ponto de vista alternativo às suas premissas apriorísticas. Tal e como profetizava Hegel – e mais tarde mantiveram seus seguidores mais fiéis no marco do pensamento neoconservador estadunidense – essa ordem de coisas só conduzirá ao fim da história.

Já está bom de milenarismos e dos “fins” do humano. Nosso mundo é um universo plural, repleto de formas diferentes e heterogêneas de reação frente às tramas de relações que se mantêm com a natureza, conosco mesmos e, sobretudo, com os outros. Não há, não houve, nem haverá processos culturais isolados entre si. E, muito menos, assistiremos a processos culturais divididos absolutamente por fronteiras políticas nacionais, consideradas, ideologicamente e interessadamente, como eternas e imutáveis. Do que, talvez pudéssemos prever o seu fim, é o das filosofias da história que tentaram negar tais interconexões e sacralizam tais fronteiras.

A história da etnologia nos mostra, pelo contrário, a interação contínua – por vezes pacífica, na maioria das ocasiões conflituosa – entre os múltiplos processos culturais que se têm desenvolvido ao longo da história das relações entre povos e grupos diferentes e diferenciados em função do acesso aos recursos materiais e imateriais necessários para viver com dignidade. O grande historiador Heródoto já contava a seus estupefatos ouvintes na ágora ateniense das virtudes, diferenças e





semelhanças das produções culturais persas em relação às gregas. E já entre o público que o ouvia havia gente que concordava com ele e gente que amaldiçoava o historiador por traçar paralelos entre civilização e barbárie. Os contatos interculturais sempre estiveram presentes na formação, no desenvolvimento e, como não, no desaparecimento dos processos culturais ocorridos na história. No entanto, muitas foram as provocações que nosso grande historiador e etnólogo recebeu. Grande parte desse público ateniense ia à praça pública para ouvir o que queria ouvir: a grandeza do grego, e não as semelhanças e virtudes do modo persa de se relacionar com o mundo. Muitos começaram a misturar sorrisos irônicos com comentários vulgares acerca das coisas estranhas que o palestrante dizia: acaso é possível – pensava mais de um – que houvesse algo para além do helênico que pudesse ser denominado cultura?

O que esses céticos do conhecimento intercultural talvez não soubessem é que suas piadas e palavras depreciativas, advindas mais de preconceitos chauvinistas do que de um interesse em aprender algo do que Heródoto comunicava, têm sido utilizadas pelos diferentes poderes hegemônicos como justificativa e legitimação de suas lutas geoestratégicas. As contínuas guerras, inquisições, perseguições, expulsões, invasões e destruições que povoam tantos documentos históricos, foram justificadas e legitimadas alegando diferenças culturais no que diz respeito à percepção do mundo ou do sagrado. Quando, na realidade, o que motivou tais atrocidades nada mais foi do que o desejo de riqueza e acumulação. Quantos infelizes que pensavam de maneira diferente dos objetivos imperialistas e pela justificativa de uma nova ordem social e institucional do papado atual foram sacrificados nas fogueiras da Inquisição, alegando que tinham opiniões religiosas contrárias aos dogmas das “*sagradas escrituras*”!

Culturalmente falando, estamos todos interligados. Apenas investigando os signos e as representações simbólicas de formações sociais geograficamente distantes umas das outras, encontramos mais elementos que nos identificam do que diferenças absolutas que nos separam. Somos emocionalmente semelhantes. Nosso senso de bom e mau é muito semelhante quando se trata de articular-se para levar a cabo uma ação. O problema não é como tornar as pessoas mais iguais; o problema é como evitar que as pessoas (que compartilham tantas emoções e





contradições) se tornem tão diferentes¹⁰. Ser humano é “ser cultural”. E “ser cultural” é assumir que reagimos simbolicamente *de uma maneira diferente* em função do ambiente de relações em que vivemos. A diferença cultural é o fato de que, paradoxalmente, ela nos une a todos na categoria de “animal cultural”. Mas nesse campo, como em muitos outros, as coisas não são tão fáceis de assimilar e, obviamente, de colocar em prática. A história nos mostra que não podemos falar de uma família humana bem ordenada e solidária. Existem conflitos, às vezes levando a enormes catástrofes humanitárias. Existem incompreensões das quais, na maioria dos casos, nem sequer sabemos a origem. Há disputas sobre ritos, sobre formas de desenhar a figura da cruz no peito do crente na hora da oração ou sobre as cores que se distribuem em um pedaço de pano que é convencionalmente reconhecido como uma bandeira. Ninguém pode negar estes fatos, apesar de sua insignificância para uma relação humana fecunda e enriquecedora para todas e todos.

No entanto, a pergunta que nós queremos fazer neste livro é a seguinte: são estruturas culturais plurais e diferenciadas que – para tomar um exemplo histórico que analisaremos mais tarde, Pizarro e seus capangas encontraram no que erroneamente chamaram de Peru – as que levaram à tentativa de extermínio do império Inca? Ou o que já empurrava os “conquistadores” não eram antes os fatores incipientes de um modo de produção baseado no capital, que já apontava suas duas características básicas: a expansão contínua de seus limites e o desejo irrestrito e amoral de acumulação do que pouco a pouco estava se convertendo no equivalente universal de todas as transações e de todas as relações sociais: dinheiro baseado na quantidade de ouro disponível? O problema era a Bíblia ou a acumulação? Quais foram as razões *culturais* para o extermínio das antigas povoações do famoso oeste estadunidense? E a fúria das tropas inglesas para eliminar e erradicar de nosso universo um povo inteiro como o tasmaniano? Foram discrepâncias culturais ou razões de domínio estrutural ao impor um novo modo de produção e de relações sociais?

Nosso objetivo é traçar um esquema que nos permita lidar com as dificuldades de tradução entre processos culturais diferentes, afastando-nos

10 Z. Bauman (2002), *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós; do mesmo autor, “On Communitarians and Human Freedom, or how to square the circle”, *Theory, Culture and Society*, 13 (2), págs. 79-90; e (2000), *Globalization: the human consequences*, Cambridge, Polity Press.





o mais longe possível das propostas cínicas de Samuel Huntington e suas *clash cultures*.¹¹ Uma coisa deve ficar clara desde o início, redirecionar as causas dos problemas entre os povos para questões culturais tem um cheiro claro de ideologia obscurantista. Tais tentativas conduzem mais a esconder as verdadeiras causas dos conflitos – mascarando-as, no caso de Huntington, por trás das diferentes interpretações de três grandes religiões, como a cristã, a islâmica e a confucionista –, do que a busca de caminhos de transação e empoderamento que permitam um verdadeiro diálogo entre iguais.

Melhor do que isso, pretendemos construir as chaves da tradução cultural inserindo os conflitos nos contextos em que necessariamente ocorrem. A tarefa básica será, portanto, criar as condições para potencializar a vontade de encontro e a exigência de construir zonas de contato entre indivíduos e grupos de diferentes processos culturais. Todos os processos culturais estão situados em contextos precisos de relações¹². Mas essa constatação cultural não é suficiente. É preciso trabalhar para que em todos esses processos culturais existam as condições econômicas, políticas, sociais, econômicas e, por óbvio, culturais, para podermos enfrentar com sucesso os obstáculos – não inteiramente culturais – que têm nos impedido de dialogar a partir das nossas diferenças e para com elas.

AS PONTES CULTURAIS CONSTROEM AS MARGENS

A “VONTADE DE ENCONTRO INTERCULTURAL”

Por tudo isso, para falar culturalmente sobre o espaço, devemos mudar o foco de nossa atenção. O conceito cultural de espaço – isto é, do lugar de encontro que devemos construir para enfrentar as fontes reais de

11 N.T.: choque de cultura foi um conceito desenvolvido pelo Samuel P. Huntington na década de 90, dentro de seu livro “Choque de Civilizações e a Reconstrução da Ordem Mundial”. O cientista político propõe que, passada a Guerra Fria, as identidades culturais e religiosas serão a principal fonte de conflito no plano internacional, devido às “falhas ideológicas” entre civilizações.

12 Daí a importância da concepção espacial/material do cultural que substitui as formulações formais/ideais do humano. Devemos estar conscientes de que ser animais culturais, ou seja, ser “seres humanos” é o resultado do processo de reação cultural/simbólica ao conjunto de relações/posições em que estamos inseridos. Não se trata apenas de saber se há ou não lugar para o ser humano no mundo; em vez disso, a questão é saber quais relações de vizinhança, que tipo de armazenamento, circulação, localização e de classificação de elementos humanos devem ser rejeitados e quais devem ser mantidos ou preferencialmente construídos em tal ou qual situação para atingir tal ou qual fim.





nossas incompreensões – não é algo que faça referência apenas a objetos materiais ou limites geográficos, embora, como é óbvio, esses elementos estejam presentes na maioria de suas caracterizações do mesmo. Na realidade, estamos falando do marco na qual se manifestam nossas ações e reações culturais em relação contínua com outras ações e reações culturais diferentes das nossas. Por outras palavras, falamos do marco, da estrutura, por óbvio, aberta e dinâmica de signos – representações simbólicas – que nos orientam na hora de explicar, interpretar e intervir nas nossas respectivas realidades. Signos que nunca são produzidos no interior, ou a partir do centro, de um único processo ou centro cultural, mas sempre têm algo a ver com o que vem de fora de nossas coordenadas culturais.

Assim temos que, ante uma determinada forma de produzir riqueza (e pobreza), de organizar-se de forma funcional ou antagônica diante da inserção nos processos de divisão social, sexual e étnica do fazer humano, todos nós, absolutamente todos, reagimos culturalmente. Ou, com outras palavras, construímos “signos” que nos permitem – se é que temos vontade para isso – a construção de espaços culturais, nos quais o fundamental está na sua abertura ou no seu encerramento com respeito a outros contextos (outras formas para produzir riqueza, antagonismo ou exploração). Podemos dizer, então, que os espaços culturais nada mais são do que o objetivo a que tendem todos os processos “culturais”, nos que prevalecem a categoria da abertura e da interconexão.

Em outra publicação¹³, utilizamos a imagem da *ponte* para ver como são construídos de forma interativa os processos culturais (em oposição aos processos ideológicos, presididos pela categoria de fechamento). Uma “ponte” não conecta apenas dois lugares separados por um rio ou por uma depressão do terreno. A “ponte” é uma imagem de uma enorme potência cultural, porque quando a construímos – simbolicamente – estamos criando as mesmas margens que a tal ponte liga. Vamos explicar isso com mais detalhes.

Antes da ponte havia margens, limites; depois da ponte há *margens*, ou seja, há margens e limites que não são apenas margens e limites naturais, mas construções culturais. Ao *colocar em relação* às duas margens,

13 Joaquín Herrera Flores (2005), *El Proceso Cultural. Materiales para la creatividad humana*, Sevilla, Aconcagua Libros, págs. 29 e seguintes.





a ponte nos mostra que diante da nossa forma particular de relacionamento com os outros, conosco e com a natureza, existem *outras* formas culturais de perceber aos seres humanos, de perceber-se a si mesmo e de perceber e interagir com a natureza. A categoria cultural – não apenas engenharia de caminhos – de “ponte” nos permitirá ir de um lado a outro com nossos próprios parâmetros, reconhecendo de antemão que vamos nos encontrar com seres humanos que também carregarão parâmetros culturais talvez diferentes dos nossos, mas tão culturais quanto os que nós mesmos construímos ao longo dos séculos¹⁴. Reconhecer isso, que parece ser tão simples é, ao mesmo tempo, tão complexo e difícil, é a base necessária para estabelecer relações pacíficas com os diferentes.

Mas agora devemos acrescentar algo mais. Uma ponte serve – o que já é muito – para construir as margens e passar de um processo cultural a outro. Nesse ponto, devemos dar um passo adiante e centrar nossa atenção no fim, no *telos* ou objetivo, dessa etapa. Ou cruzamos a ponte para invadir o outro e reduzir a cinzas suas representações culturais (além de tudo que se interpõe no caminho do imperialismo colonial); ou cruzamos a ponte para comparar, discutir e, no melhor dos casos, compartilhar nossas diferenças, para mesclá-las e para construir algo novo.

O fiel da balança é o que uma vez chamamos de “*circuito de reação cultural*”. Vejamos no quadro a seguir os diferentes tipos de abordagem da cultura em função de suas categorias de abertura ou de fechamento.

De acordo com essa categoria definidora de todo processo cultural, os produtos culturais nada mais são do que reações ao entorno das relações sociais, psíquicas e ambientais que construímos e nas quais vivemos. Se atravessarmos a ponte para impedir – fechamento

14 Tese que desenvolve a obra de Frank Baer (1997), *El Puente de Alcántara*, Barcelona, Edhasa, 13.^a reimpressão, obra que mostra como, por um curto período de tempo, judeus, árabes e cristãos tiveram a possibilidade de “atravessar” a ponte que poderia tê-los unido no caminho da história, mas que o desejo de riqueza e poder acabou destruindo. Veja, por exemplo, as palavras do judeu Ibn Eli que, alertado para o perigo da ortodoxia, diz sobre seus próprios correligionários: “O triste é que certas pessoas o fizeram da noite para o dia com a voz cantando. Não só no tribunal, mas também no bazar. E não estou falando dos fanáticos ortodoxos, já os conhecemos. Falo dos pequenos mercadores e artesãos, que começaram a mostrar um fervor religioso nauseante porque os negócios não vão muito bem. Eles falam sobre defender a verdadeira fé e, na verdade, tudo o que querem é acabar com a competição pela raiz. Não tenho medo de pessoas que possam me criticar por ter tido boas relações com um “hadjib” caído em desgraça. Os que eu temo são aqueles fanáticos que se arrastam para fora de suas tocas para queimar livros primeiro, depois homens” (pág. 554 da edição citada).





do circuito de reação cultural – aos habitantes da outra “margem” de reagir às novas situações que se deparam com a travessia da ponte, estaremos construindo não um espaço cultural, mas um “espaço colonial” sob o qual, como veremos com muito mais atenção adiante, o colonizado deixa de ser sequer considerado um ser humano que age tão culturalmente como nós, para ser concebido como mais uma engrenagem na máquina extratora de recursos que depois engolirá o monstro insaciável de mil cabeças chamado “A Metrópole”.

<i>Processos culturais emancipadores</i>	<i>Processos culturais reguladores</i>
<i>Abertura dos circuitos de reação cultural: processos culturais nos quais todos os atores sociais podem reagir criando produções culturais a partir das tramas de relações em que estão situados (processos culturais “próprios ditos”). Por exemplo, as lutas feministas contra o patriarcalismo.</i>	<i>Fechamento dos circuitos de reação cultural: processos culturais em que alguns ou todos os atores sociais são impedidos de criar produções culturais, bloqueando a possibilidade de intervenção nas tramas de relacionamento em que se encontram (processos ideológicos). Veja, como exemplo, o patriarcalismo como um sistema de valores que impede as mulheres de serem um grupo social totalmente diferenciado que luta para construir seus “caminhos de dignidade”.</i>
<i>Abertura a outros processos culturais: processos culturais abertos à interação com outros processos culturais; buscando a criação de espaços de encontro baseados na igualdade de acesso aos bens e na capacidade igualitária de fazer valerem suas convicções (processos interculturais).</i>	<i>Fechamento para outros processos culturais: processos culturais fechados à interação com outros processos culturais em um regime de igualdade econômica e negando a capacidade igualitária de fazer valerem suas próprias convicções (processos coloniais).</i>
<i>Abertura à mudança social: processos nos quais os atores sociais podem construir “conteúdos de ação social” que transformam gradativamente as “metodologias de ação social” hegemônicas (processos democráticos radicais: complementaridade entre os aspectos formais e participativos da democracia).</i>	<i>Fechamento à mudança social: processos em que os atores sociais não podem construir “conteúdos de ação social” alternativos aos dominantes, nem, consequentemente, alterar a “metodologia de ação social” hegemônica (processos totalitários ou processos democráticos reduzidos aos seus aspectos formais).</i>

Se cruzarmos a ponte para potencializar – abertura de circuito – as condições para que todas e todos possamos exercer aquela capacidade propriamente humana de reagir criativamente ao meio em que





vivemos, estaremos construindo o caminho para que entre nós que vivemos em pelo menos dois processos culturais podemos iniciar a construção do espaço de tradução e interação necessários para o diálogo e a compreensão mútua, ou seja, não bastam boas intenções de “receber” ou de “acudir” o outro. É necessário agregar uma vontade “antipatriarcal”, “intercultural” e político/democrática para criar condições sociais, institucionais e econômicas que permitam aos “outros” e às “outras” adquirir suficiente *força* para discordar, resistir e propor alternativas em um plano de igualdade e horizontalidade.

Agora veja, esses espaços não vão acontecer por si próprios. É preciso que realmente *queiramos* e implantemos uma “vontade” de abertura dos circuitos de *reação cultural para todas as formas de explicar, interpretar e intervir no mundo* que convivam, conflitiva ou pacificamente, junto e com a nossa. Só assim será possível construir as necessárias *zonas de contato* – de espaços culturais ou zonas de mediação – que sirvam para materializar o resultado do encontro entre as margens, ou seja, entre as diferentes e plurais formas de reagir culturalmente à realidade.

Portanto, quando falamos de “espaços culturais”, não estamos falando de “contextos” (que estão necessariamente em sua base), nem de “processos culturais” (uma vez que estes se manifestam nesses tais espaços). Falamos, então, de *lugares de encontro com os outros*. Estes virão – ou não – para dialogar e construir zonas de contato conosco, e nós iremos – ou não – construir com eles, não a partir de alguma esfera de valores ideal ou transcendente que nos empurre interpelar questionar pelos outros – ou negando-lhes sua própria natureza como animais culturais –, mas por *desdobramento positivo* ou *fechamento dogmático* à vontade necessária que permita aos seres humanos que compartilham diferentes processos culturais possam se traduzir e *se encontrar*.

UMA BREVE APROXIMAÇÃO A UMA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS

Traduzir-se e se conhecer. Termos que têm muito a ver com uma concepção contextualizada e crítica dos direitos humanos, entendidos como os produtos culturais que a modernidade ocidental tem proposto como caminho – ou como obstáculo – próprio de luta para a construção da dignidade.





Os direitos humanos, portanto, devem ser vistos como a convenção terminológica e político-jurídica a partir da qual se materializa essa vontade de encontro que nos induz a construir redes de relações – sociais, políticas, econômicas e culturais – que aumentam as potencialidades humanas. É por isso que devemos resistir ao essencialismo da “convenção” – a narrativa, o horizonte normativo, a “Ideologia Mundo” – que instituiu o discurso ocidental sobre tais “direitos”. Se, convencionalmente, lhes foi atribuído o qualificação de “humanos” para universalizar uma ideia de humanidade (a liberal-individualista) e o substantivo “direitos” para apresentá-los como algo alcançado de uma vez por todas, colocamo-nos a nós mesmos em outra narrativa, em outro *nomos*, em outra *grundnorm*, num discurso normativo de “alteridade”, de “alternativa” e de “alteração”, isto é, de resistência aos essencialismos e formalismos liberais-ocidentais que, hoje, são completamente funcionais para os desenvolvimentos genocidas e injustos da globalização neoliberal.

Por essas razões filosóficas, que não deixam de assumir um forte conteúdo político, vamos definir os direitos humanos (como produtos culturais antagônicos à Ideologia-Mundo que tem sustentado o modelo de relação capitalista próprio da modernidade ocidental) em três momentos: o cultural, o político e o social, cada um dos quais carregará sua própria especificação axiológica: liberdade, fraternidade e igualdade. Vamos examinar cada um desses momentos.

Em primeiro lugar, e de forma resumida, os direitos humanos, como produtos culturais, implicariam *a instituição ou mobilização em marcha de processos de luta pela dignidade humana*. Desta definição abreviada extraímos a “especificação cultural/histórica dos direitos”: eles não são algo dado, nem são garantidos por algum “bem moral”, alguma “esfera transcendental” ou por algum “fundamento original ou teleológico”. São produtos culturais que instituem ou criam as condições necessárias para implementar um forte sentido político de liberdade (em oposição à condição restritiva da liberdade como autonomia: minha liberdade termina quando a sua começa). Deste ponto de vista, minha liberdade (de reação cultural) *começa* onde começa a liberdade dos outros; por isso não tenho outra escolha senão *assumir compromissos e assumir responsabilidades* – como ser humano que exige a construção de espaços de relação com os outros – com a criação de condições que permitam a todas e





todos “colocar em marcha” contínua e renovadamente “os seus próprios caminhos de dignidade”.

Em um sentido mais amplo, continuamos a definir os direitos humanos, agora a partir de um nível político, como *os resultados dos processos de luta antagônica que se dão contra a expansão material e a generalização ideológica do sistema de relações imposto pelos processos de acumulação de capital*. Em outras palavras, estaríamos “especificando” politicamente os direitos não como entidades naturais ou “direitos infinitos”, mas como reações antagônicas frente a um determinado conjunto de relações sociais surgidos num contexto temporal e espacial preciso: a modernidade ocidental capitalista. Nesse sentido político, estaríamos especificando a definição sob o conceito social e coletivo de “fraternidade”, ou seja, a atualização das reivindicações da ala democrático-plebeia da Revolução Francesa declamada pelos jacobinos e levada ao seu ápice por Babeuf¹⁵ e seus “iguais”. Sob nosso conceito politizado de fraternidade não há propostas abstratas de tolerância, mas impulsos concretos de “solidariedade” e “emancipação” que permitem a elevação de todas as classes domésticas ou civilmente subordinadas à condição de súditos plenamente livres e iguais. O que implicava – e continua a significar – a quebra de todas as barreiras de classe derivadas dos processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano¹⁶.

E, em um sentido marcadamente social, os direitos humanos *são fruto de lutas sociais e coletivas que tendem à construção de espaços sociais, econômicos, políticos e jurídicos que permitam o empoderamento de todas e todos para poderem lutar de forma plural e diferenciada por uma vida digna de ser vivida*. Em outras palavras, especificamos direitos a partir de uma perspectiva “pragmática” com um forte conteúdo social. Com isso, pretendemos complementar e ampliar o conceito de igualdade formal para aspectos materiais e concretos que permitam a colocação em prática da liberdade positiva e da fraternidade emancipadora que fundamenta o conceito de igualdade material. Os direitos não funcionarão

15 N.T.: Na “Conspiração dos Iguais”, onde Graco Babeuf foi destacado militante, observando o desenvolvimento socialmente desigual da recém instalada 1ª República francesa, propuseram o fim da propriedade privada e uma “comunidade de bens e de trabalho” como condição para a efetiva igualdade entre todos. Integrantes foram condenados à morte pelo Diretório executivo do Estado francês, sendo Babeuf executado em 1797.

16 Ver A. Doménech (2004), *El eclipse de la paternidad. Una visión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, págs. 84 e seguintes.





por si próprios, nem serão implementados exclusivamente a partir do, por outro lado necessário, trabalho jurídico. É preciso fazê-los funcionar criando as condições econômicas e sociais necessárias para isso. Em última instância, falamos da “igualdade” de todas e todos, ou, mais especificamente, do conjunto de condições sociais, econômicas e culturais que nos permitem colocar em prática a liberdade positiva e a fraternidade emancipadora¹⁷.

Em suma, quando falamos de direitos humanos como produtos culturais antagônicos às relações capitalistas, o fazemos a partir do *resultado histórico do conjunto de processos antagônicos ao capital que abrem ou consolidam espaços de luta pela dignidade humana*. Em primeiro lugar, então, destaca-se a frase “resultado do conjunto de processos antagônicos”, com a qual queremos reforçar o caráter histórico/dinâmico dos processos sociais e jurídicos que permitem abrir e, por sua vez, garantir o que resulta das lutas sociais pela dignidade. Em segundo lugar, falamos de “espaços de luta”, ou seja, da construção das condições necessárias para levar adiante propostas alternativas à ordem existente e à Ideologia-Mundo de caráter basicamente abstrato e descontextualizado. E em terceiro lugar, nos referimos à “dignidade humana”. Com isso não estamos nos referindo a uma concepção de dignidade que imponha certos “conteúdos” a qualquer forma de vida que luta diariamente por suas expectativas e necessidades. Falamos da ideia de “dignidade humana” que é deduzida das tradições críticas e antagônicas que foram marginalizadas ou ocultadas pela generalização da Ideologia-Mundo que questionamos aqui.

Desta forma, queremos afirmar o que dessa tradição ocidental antagonista aportamos para as lutas da humanidade contra as injustiças e opressões. E fazemos isso indo para o sufixo latino *tudine*, que passa a significar “o que faz alguma coisa”. Por exemplo, multidão¹⁸: o que muitos fazem, o que nos une a outros. Assim, a partir de nossas lutas antagônicas, propomos uma ideia de dignidade baseada em dois conceitos que compartilham esse sufixo latino. A *atitude* ou realização de disposições

17 Joaquín Herrera Flores (2001), “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, em Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer; (2005), De “Habitaciones propias” y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos, Universidade de Deusto.

18 N.T.: Do espanhol, *multitud*, com o sufixo *tud*, próximo ao sufixo referido *tudine*.





para fazer. E a *aptidão*¹⁹ ou aquisição de poder e capacidade suficientes para fazer o que estamos dispostos a fazer anteriormente. Se os direitos humanos como produtos culturais ocidentais facilitam e generalizam a todas e a todos “atitudes” e “aptidões” para poder fazer, estamos perante a possibilidade de criar “caminhos de dignidade” que podem ser percorridos, não só por nós, mas por todos aqueles que não se conformam com as ordens hegemônicas e querem enfrentar as “falácias ideológicas” que bloqueiam nossa capacidade cultural de propor alternativas. Acreditamos que essa é a única via para pôr em prática o pensamento sintomático e relacional. Portanto, irrompamos no real construindo a mais ampla gama de relacionamentos e redes que pudermos estabelecer. Só a partir daí podemos pronunciar o nome de “direitos humanos” sem cair na impotência subjacente à generalização de uma “Ideologia-Mundo” que, apesar de suas proclamações universalistas, a única coisa que universaliza é sua violação *universal*.

Esta definição de direitos humanos com suas três especificações nos lembra os quatro deveres básicos que devem informar todo compromisso com a ideia de dignidade humana que não tenha intenções colonialistas ou universalistas e que esteja sempre de olho na necessidade de abertura dos circuitos de reação cultural. Compromissos e deveres, então, que *devem* constituir a plataforma a partir da qual desdobrar a vontade de encontro necessária à construção de zonas de contato emancipadoras, ou seja, de zonas em que aqueles que nelas se encontram ocupem posições de igualdade no acesso aos bens necessários por uma vida digna.

Em primeiro lugar, o *reconhecimento* de que todos devemos ter a possibilidade de reagir culturalmente ao ambiente de relações em que vivemos. Em segundo lugar, o *respeito* como forma de conceber o reconhecimento como condição necessária, mas não suficiente, na construção da zona de contato emancipadora; pelo respeito aprendemos a distinguir quem tem a posição de privilégio e quem está subordinado no hipotético encontro entre as culturas. Em terceiro lugar, a *reciprocidade*, como base para saber devolver o que tiramos dos outros para construir nossos privilégios, seja dos outros seres humanos, seja da mesma natureza da qual dependemos para a reprodução *primária* da vida. E, em quarto lugar, a *redistribuição*, isto é, o estabelecimento de normas

19 N.T.: Do espanhol, aptitud, caso semelhante à multitud.





jurídicas, fórmulas institucionais e ações políticas e econômicas concretas que possibilitem a todos, não apenas a satisfação de necessidades vitais “primárias” – um elemento por demais básico e irrenunciável –, mas também a reprodução *secundária* da vida, ou seja, a construção de uma “dignidade humana” não submetida aos processos depredadores do sistema imposto pelo capital, no qual alguns têm em suas mãos todo o controle dos recursos necessários para dignificar seus vidas e outros não têm nada mais do que aquilo que Pandora não deixou escapar de suas mãos: a esperança num mundo melhor.

Só assim poderemos construir uma *nova cultura de direitos humanos* que tenda à abertura e não ao fechamento da ação social. Em primeiro lugar, uma *abertura epistemológica*: todas e todos, ao partilharem as características básicas de cada “animal cultural”, ou seja, a capacidade de reagir “culturalmente” ao meio de relações em que vivem, terão a possibilidade de agir, de suas próprias produções culturais, em favor de processos de divisão social, sexual, étnica e territorial dos fazeres humanos mais igualitários e justos. Em segundo lugar, uma *abertura intercultural*: não existe uma única via cultural para alcançar tais objetivos. Em nosso mundo, coexistem muitas formas de luta pela dignidade. Se existe algum universal, é este: todas e todos lutamos por uma vida mais digna ser vivida. Basta estarmos atentos a eles e construirmos as pontes necessárias para que todos possam “fazer valer” suas propostas. E, em terceiro lugar, uma *abertura política*: tudo isso não virá por si só, nem decorrerá do cumprimento de regras procedimentais ideais ou transcendentais à práxis política do ser humano. É preciso, portanto, criar as condições institucionais que aprofundem e radicalizem o conceito de democracia, complementando os necessários procedimentos de garantia formal com sistemas de garantias sociais, econômicas e culturais em que a voz e o voto sejam postos em prática através da maior quantidade possível de participação e decisão populares.

Para nós, este é o único caminho para uma nova cultura de direitos que atualize o princípio de esperança que permeia toda ação humana consciente do mundo em que vive e da posição em que nele ocupa.





CAPÍTULO 2

O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS E SEU USO CRIATIVO

JULIANA NEUENSCHWANDER MAGALHÃES







O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS E SEU USO CRIATIVO

JULIANA NEUENSCHWANDER MAGALHÃES

*O real não está nem na saída nem na chegada,
ele se dispõe pra gente é no meio da travessia
(João Guimarães Rosa, Grande Sertão Veredas)*

Neste artigo, irei retomar um tema que já trabalhei anteriormente¹ e sobre o qual sigo refletindo em minhas pesquisas e na docência na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Nos estudos anteriores, que foram revisitados e parcialmente aqui incorporados, assumo que o conceito de Direitos Humanos é uma invenção do pensamento ocidental que desponta como expressão das transformações históricas que reunimos sob a expressão “modernidade”. Passo seguinte, acompanho o processo de invenção e transformação do conceito de Direitos Humanos, tenho buscado demonstrar como os direitos, diferentemente do que pregou a filosofia político-jurídica dos séculos XVII e XVIII, não constituem faculdades inatas dos indivíduos enquanto tais. Minha hipótese é a de que a fórmula Direitos Humanos recolhe o plexo de transformações ocorridas na modernidade e consiste, como a seguir procurarei demonstrar, numa reação à própria forma de diferenciação social que a caracteriza.

A semântica dos direitos ofereceu um novo lugar para a fundação de uma sociedade em crise com os seus próprios fundamentos. Na modernidade, o direito e a política encontraram nos direitos a representação de sua fundação ou, ainda, os pressupostos de sua fundação, uma espécie de fundamento dos fundamentos. Assim, até que se chegasse ao momento em que os direitos humanos fossem declarados e, portanto, reconhecidos como tais de forma positiva, séculos de experiência histórica e semântica foram condensados na forma de novas teorias, cuja complexidade cuidava de ocultar, na novidade dos direitos, o velho paradoxo das fundações que não conhecem fundação. A atual crise de fundamentação dos Direitos Humanos, entre teorias universalistas e

¹ NEUENSCHWANDER MAGALHAES, J. *A Formação do conceito de direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2013.





contextualistas, entre reconhecimento e redistribuição, não é, portanto, circunstancial. Os direitos são fundamentos desprovidos de fundamento de algo que não tem fundamento. Na sociedade, não há um início, seja ele descrito como o pecado original ou como contrato social. Assim como as religiões antigas, as filosofias político-jurídicas modernas ocultam a ausência desse início, ao oferecerem a explicação da gênese da sociedade na ideia ambivalente de um contrato social que tem sua juridicidade apoiada na preexistência dos direitos naturais dos homens. Mas como é possível falar-se em direitos antes da gênese da própria sociedade e, portanto, do próprio direito?

A observação dessa “natureza” artificial e, como veremos, também paradoxal dos Direitos Humanos, não deve nos desapontar. E isso porque o conceito de Direitos Humanos, como conceito histórico², não apenas surgem historicamente, mas também são capazes de “mover a história”, a um só tempo refletindo e operando transformações sociais. Isso significa que os Direitos Humanos são tanto produto quanto “motivos” de (e para) lutas históricas. Nesse sentido é que, na última parte desse texto, irei me interessar por aquilo que, na sociedade, se produz mediante o apelo aos Direitos Humanos.

Se não têm um início, os direitos humanos também não têm fim. É na travessia, como diria Guimarães Rosa, que eles se dispõem. E é sobre as travessias possíveis de serem feitas pela mobilização e operacionalização do conceito de Direitos Humanos que aqui também irei me interessar.

A INVENÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A formação do conceito de dos direitos humanos é resultado tanto de lutas históricas quanto de um giro semântico, no curso dos quais o sentido de “humano”, redefinido na modernidade, acoplou-se a um novo sentido do direito. Se tomarmos como “guia fóssil” a expressão *humanitas* podemos observar como, desde sua origem na Roma antiga (quando serviu para que os romanos identificassem a si mesmos para além da diferença entre gregos e bárbaros, como portadores das mesmas

2 KOSELLECK, R. Futuro pasado. Para uma semántica de los tiempos históricos. Barcelona: Buenos Aires, México: Ediciones Paidós, 1993.





qualidades dos gregos, dotados de uma alta cultura) até a modernidade (quando passa a se identificar como dignidade própria do homem), a noção de *humanitas* indicava (e ao mesmo tempo ocultava) a forma de inclusão (e ao mesmo tempo exclusão) dos homens na sociedade. Na sua trajetória semântica,³ o termo encontrou diferentes sentidos, seja negativo, quando se coloca em oposição à noção de *divinitas* ao longo do medievo, seja novamente positivo, quando é identificado com as qualidades reputadas como inerentes à nobreza, tais como a *politesse* ou *honneté*... Apenas no século XVIII o termo generalizou-se e *humanitas* passou a ter um uso quantitativo, para indicar a totalidade dos homens. É nesse mesmo período que, no pensamento do Ocidente, a antiga noção de *ius* é redefinida como sinônimo de direitos – no plural – que são reconhecidos como expressão da dignidade própria do homem, da natureza propriamente humana que distingue os homens de todas as outras criaturas, como um complexo de qualidades dos indivíduos-humanos.

Os sentidos de *ius* e de *humanitas* dessa forma se atraem e, entre os séculos XVII e XVIII, condensam a noção de Direitos Humanos, originalmente concebidos como direitos naturais dos homens. Trata-se, evidentemente, de uma construção filosófica. Essa invenção tinha muitas vantagens: permitia tanto deslocar o poder do centro da Religião quanto entrelaçá-lo ao direito, referindo ambos, poder e direito ao exercício daquelas faculdades inatas dos homens. De modo que, na filosofia política e jurídica da modernidade, a referência aos direitos naturais, posteriormente chamados de humanos, tornou-se uma constante. Esse pensamento de base jusnaturalista, embora pareça ultrapassado, ainda impregna a compreensão atual dos Direitos Humanos, fazendo com que as teorias que buscam explicar o que são e como se fundamentam os direitos humanos se mostrem confusas e manchadas por nódoas de direito natural, em geral ocultadas sob imagens como a do “véu da ignorância”.

Nossa hipótese é de que a noção de Direitos Humanos consiste numa reação à modernidade da sociedade moderna. Em que consiste essa modernidade? A modernidade da sociedade moderna é assinalada por muitas transformações estruturais: o surgimento do Estado moderno como forma de organização da política, a progressiva ruptura com a estratificação tipicamente medieval, a emergência do capitalismo,

3 NEUENSCHWANDER MAGALHAES, J. A Formação do conceito de direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2013. p. 35-92.





a reforma protestante, a revolução científica, tudo isso no contexto da secularização, que Max Weber identificou como “desencantamento do mundo”. Essas mudanças na estrutura social foram seguidas, ainda que a “uma considerável distância”, por transformações nos modos de conhecer e descrever a sociedade, ou seja, por mudanças “semânticas”. Assim, uma constelação de novos conceitos capazes de descrever a sociedade em transformação despontou a partir do século XVI. Muitos desses eram conceitos antigos “atualizados”, como é o caso de Estado e Soberania, ou mesmo Liberdade, Igualdade e Propriedade. Embora na Idade Média se usasse o termo “Direito Humano”, no singular, para indicar o “direito feito pelos homens” (em contraposição ao Direito Divino), a expressão “Direitos Humanos”, no plural, é tipicamente moderna. No plural, “Direitos Humanos” veio indicar as faculdades morais e jurídicas dos indivíduos que fazem, precisamente, de cada homem um ser único e indivisível. Essa é uma inovação dos séculos XVII e XVIII, já que mesmo a noção de “indivíduo”, referida ao homem como um ser único e indivisível, é estranha aos séculos anteriores. Essas faculdades morais e jurídicas prefiguram a “Natureza Humana” do indivíduo moderno, não mais uma natureza decaída do homem em face da perfectibilidade divina, mas aquilo que distingue os homens (e inicialmente não as mulheres e crianças) de todas as outras criaturas, naquilo que eles tem de racional e moral.

As narrativas sobre a história dos Direitos Humanos em geral não se ocupam de pesquisar a razão pela qual naquele momento ocorreu um tal giro semântico. Quais os problemas sociais que se pretendeu solucionar mediante a invenção dos Direitos Humanos? Nas teorias sobre os direitos eles são tratados, do ponto de vista tanto histórico quanto teórico, como algo ontologicamente dado: é assim que se fala, por exemplo, em “gerações” de direitos humanos.⁴ Desde perspectivas desse tipo busca-se descrever uma genealogia dos Direitos Humanos, na qual os “avós” dos atuais direitos humanos são observados como antepassados das novas gerações de direitos, que nascem e se sucedem sem que as promessas das gerações anteriores sejam cumpridas.

Eu gostaria de propor uma outra abordagem, aquela que procura saber o que se esconde por detrás da invenção dos Direitos Humanos e qual é a função desse conceito, ou seja, qual é o problema social que se

4 BOBBIO, N. A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Campus, 1992.





pretendeu resolver mediante o recurso à ideia de Direitos Humanos. Por que foi inventado, na modernidade, o conceito de “Direitos Humanos”? Qual o papel que esse conceito jogou naquele contexto?

A resposta para perguntas desse tipo só pode ser encontrada na leitura dos autores clássicos e na observação das mudanças sociais a que suas teorias pretenderam atender. Nessa literatura, encontramos duas linhas “genealógicas” dos Direitos Humanos, sendo que os autores se dividem, ao apontar a origem dos Direitos Humanos em duas diferentes tradições: a tradição anglo-americana e a tradição francesa. Ao expor essas duas vertentes evolutivas não pretendo apontar a primazia e originalidade de uma dessas tradições sobre a outra, tomando partido em disputas como aquela que, no século passado, travaram George Jellinek e Émile Boutmy.⁵

De forma coerente com a hipótese que pretendo desenvolver, entendo que a evolução de uma semântica dos direitos humanos, e isso tanto no contexto anglo-saxão quanto no contexto continental europeu, representam tentativas equifinais de se procurar solução para problemas que não eram localizados espacial ou temporalmente, mas que eram problemas relativos às profundas mudanças estruturais da sociedade moderna. Os Direitos Humanos, portanto, não podem ser explicados através da referência nem à história do *common law* inglês ou da independência norte-americana, do mesmo modo que não podem ser explicados pelo relato histórico dos eventos que resultaram na Revolução Francesa e na posterior Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.

Um olhar sobre as especificidades de cada uma daquelas diferentes tradições interessa apenas na medida em que pode ajudar a desvelar a universalidade dos problemas que a semântica dos Direitos Humanos veio, na sociedade moderna, solucionar.⁶ A universalidade dos problemas consiste no fato de que esses são problemas de uma só sociedade, a sociedade do mundo. Não se pode confundir, no entanto, essa

5 JELLINEK, G. La declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna. Trad. Adolfo Posada. Madrid: Librería G. de Vitoriano Suárez, 1908.

6 Para uma comparação das duas tradições, v. STOURZH, Gerald. “The Declaration of Rights, popular sovereignty and the supremacy of the constitution: divergencies between the American and the French Revolutions”. In: La Révolution Américaine et l’Europe. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 577, Paris: Éditions du CNRS, 1979, p. 347-364.





universalidade de problemas com aquilo que a tradição chamou de universalidade dos Direitos Humanos, pois que se há algo que ateste o caráter universal dos Direitos Humanos é, a contrário do que pensou a tradição, não a universalidade de sua preexistência, mas a universalidade de sua violação!

Na discussão inglesa e americana, o caráter universal dos Direitos Humanos foi deduzido da tradição do *common law*, o que não deixa de representar uma curiosidade: a universalidade e a historicidade dos direitos humanos foram, paradoxalmente, espacial e historicamente fundada. Os direitos de liberdade eram os bons e velhos direitos do direito inglês, cujas fontes poderiam ser tão longínquas como a *Magna Carta* de 1215, um documento feudal que usou de maneira feliz expressões como “*liberties*”. Esses documentos declaravam “*the birthright of the people of England*”, de acordo com a antiga doutrina do *common law*. Na leitura que no século XVIII foi dada a esses documentos medievais (nos quais expressões como “liberdade” foram utilizadas em sentido completamente diverso daquele da modernos), Blackstone assinalou que tais direitos não são exclusivos dos ingleses, dado que constituem um “resíduo da liberdade natural” de todo homem.⁷

Já a tradição francesa manteve-se apegada à ideia, filosoficamente fundada, em Rousseau, Kant e mesmo Locke, de Direitos Humanos como direitos naturais. Mas aqui a trajetória é inversa àquela inglesa: no “dia seguinte” da Revolução Francesa, providência imediata foi se proceder, na Assembleia Nacional, à Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, formulação que pretendeu ocultar a contradição presente na pretensão de universalidade dos chamados Direitos Humanos e a formulação desses como “direitos do cidadão” (francês, naturalmente). Mais tarde e em decorrência do próprio texto de 1789, que no seu art. 16 proclama que não há Constituição numa sociedade em que os direitos não estão garantidos e nem a separação dos poderes é determinada – “*toute société, dans laquelle la garantie des droits n’est pas*

⁷ Blackstone descreve os direitos como resíduos da liberdade natural atinentes a todo ser humano que, justamente porque foram degradados ou destruídos na maioria dos outros países do mundo, podem ser considerados, “in a peculiar and particular manner”, direitos do povo inglês”: “There therefore were formerly, either by enheritance or purchase, the rights of all mankind; but, in most other countries of the world being now more or less debased and destroyed, they at present may be said to remain, in a peculiar and particular manner, the rights of the people of English”. BLACKSTONE. Op. cit., p. 125.





assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution", tornou-se imprescindível a constitucionalização dos direitos humanos. A constitucionalização dos direitos humanos correspondeu à sua fundamentalização, que havia sido antecipada como a paradoxal condição e resultado das revoluções. Assim a Constituição Francesa de 1791 assumiu, em seu preâmbulo, a *Déclaration* como seu fundamento. Mas já nos debates sobre a Declaração, travados em julho de 1789 na Assembleia Nacional, havia despontado que a estratégia de declarar os direitos colocava em xeque a própria naturalidade destes. O paradoxo se torna já então evidente: os Direitos Humanos das declarações do século XVIII são claramente direitos convencionados, pois produtos de uma deliberação da Assembleia, embora sejam assumidos pelo texto que os declara como naturais: "*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits*" professa o artigo primeiro da Declaração. O caráter arbitrário dos direitos declarados não significa, no entanto, que eles também sejam produtos de uma longa evolução histórico-semântica. A lógica da declaração, vista como fixação e estabilização, ocultava o fato de que os direitos são um produto imediato dos debates que se travaram na Assembleia Nacional francesa, onde foram colocados em discussão o teor e as formas de garantias de tais direitos.⁸

O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS

As tradições anglo-americana e francesa tinham, em comum, a referência aos direitos naturais dos homens como o fundamento daquilo que é visto como fundamento da ordem social: o contrato social. A visão contratualista da ordem social já era tradicional no contexto do *common law*, com suas raízes feudais e seu apego ao princípio do *pacta sunt servanda*. Na tradição continental-europeia, por sua vez, a noção de contrato social foi uma solução para o problema oriundo da Reforma, qual seja, aquele de encontrar uma fundação não-religiosa num mundo cristão que se viu cindido em duas religiões. Naquele período, os conflitos que surgiam entre a ordem jurídica e o domínio político, já diferenciados em suas funções e códigos da comunicação, eram regulados por meio da

8 NEUENSCHWANDER MAGALHAES, J. A Formação do conceito de direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2013. p. 35-92, p. 242.





forma legal do contrato (que, naquela situação, era interpretado como se houvesse ocorrido há muito tempo atrás).

Na tradição inglesa, o contrato e os direitos que dele decorrem são anteriores e historicamente fundados nos pactos medievais entre o “soberano” e o “povo”, enquanto, na tradição francesa, o contrato e os direitos que lhe conferem juridicidade são um pressuposto que permite a saída do Estado de Natureza e a entrada no Estado civil. Em ambas as tradições, os direitos operam como o fundamento do fundamento, porque a referência tanto ao contrato quanto à natureza permite que se oculte a precariedade da ideia de um direito que seja anterior a toda forma de direito, precisamente, porque é ele que funda o direito. A distinção entre Direito Natural e Direito Positivo, correlata àquela entre Estado de natureza e Estado civil, tornava possível suportar tal ideia que, entretanto, com as declarações e a consequente positivação dos Direitos Humanos, logo se revelará paradoxal, precária e também desnecessária.

O que se esconde por detrás? A necessidade de uma explicação jurídica para a fundação da política, que se traduz na ideia de contrato social, evidencia por si só o processo moderno de diferenciação de direito e política. Diferenciação, aqui, não significa separação, mas um novo entrelaçamento. A diferenciação moderna contrasta com a “indiferença” medieval, contexto no qual política e direito não se diferenciavam em meio ao amálgama da religião. Só na modernidade, em que se constituem como contextos sociais diferenciados e liberados da religião, direito e política podem buscar novas fundações, seja na noção de soberania ou contrato. Mais ainda: podem buscar um fundamento comum e, desta forma, também apoiarem-se reciprocamente, já que desprovidos da possibilidade de recorrerem a Deus.

A figura do contrato mostrou-se perfeita para tais fins. Na ideia de contrato social a tríade liberdade-igualdade-propriedade foi conjugada, operando como a condição natural da juridicidade do contrato e, ao mesmo tempo, como limite natural ao Estado civil. A velha noção qualitativa de *humanitas* assumiu um sentido cada vez mais abrangente e quantitativo, generalizando-se e alcançando (pelo menos em teoria) a totalidade dos homens. Os indivíduos fundam o contrato social e, com isso, fundam o direito. Mas na medida em que o individualismo concebeu a humanidade dos indivíduos como expressão de uma natureza





humana que, enquanto tal, é uma natureza de direitos (Direitos Humanos), não são apenas os indivíduos que fundam o contrato social, e com isso o direito, mas é também o direito (natural) quem funda os indivíduos.⁹ Estabelece-se assim uma formulação tautológica e circular, na qual indivíduo=sociedade=indivíduo.

A circularidade dessa formulação evidencia, novamente, o paradoxo da diferença entre direito e indivíduo, subjacente à noção de contrato social. O contrato pressupunha os indivíduos e seus direitos humanos, assim como a condição humana dos indivíduos pressupunha, por sua vez, o contrato e o direito de contratar. Se esse nexos era um pressuposto da arquitetura filosófica da modernidade, ele pode ser considerado também um desafio permanente da humanidade, como lembrou mais recentemente Joaquín Herrera Flores: “*No somos nada sin derechos. Los derechos no son nada sin nosotros. En este camino no hemos hecho más que comenzar*”.¹⁰

Mas o que acontece com os indivíduos após o contrato? Na imagem da filosofia dos setecentos, o contrato cria a diferença entre os direitos naturais, que lhe são anteriores, e os direitos constituídos, decorrentes do pacto. Tudo isso sob a base do paradoxo da unidade entre Estado de natureza e Estado civil. Deste modo os direitos são concebidos como “salvos” do Estado de natureza no estado civil, como direitos que sobrevivem a esta travessia, pois o contrato social não pode ser dissolvido.¹¹ O contrato se constitui tendo por pressuposto os direitos naturais como Direitos Humanos, para depois servir de base à sobrevivência dos Direitos Humanos no Estado civil, no contexto do qual os direitos são declarados, garantidos, mas também relativizados em face de novas e antigas diferenças que são reintroduzidas: proprietário/não proprietário; homem/mulher; civilizado/selvagem, centro/periferia, patrão/empregado...

A fragilidade de toda esta arquitetura teórica, sem dúvida nenhuma bastante engenhosa, revela-se em face da progressiva visibilização da

9 “Nicht die Individuen begründen den Sozialvertrag, sondern der Sozialvertrag begründet die Individuen”. LUHMANN, “Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung”. In: Soziologische Aufklärung. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995. p. 232.

10 HERRERA FLORES, J. La reinención de los derechos humanos. Ed. Atrapasueños, 2008. p. 157.

11 “Und dies nicht nach dem Muster von Naturzustand/Zivilzustand, sondern in der paradoxen Form der Einheit dieser Differenz. Menschenrechte sind die Rechte, die sich aus dem Naturzustand in den Zivilzustand hinüberretten können, und dies auch und gerade dann, wenn der Sozialvertrag unkündbar ist” LUHMANN, “Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung”, p. 232.





contingência daquilo que resulta do pacto: o Estado como forma moderna de organização da política e a positivação do direito como forma moderna de produção jurídica. Essa contingência pode, já na história das teorias contratualistas, ser verificada no fato de que o contrato social foi capaz de fundar tanto teses absolutistas quanto constitucionalistas. Mas pode, também, ser constatada na medida em que, numa e noutra perspectiva, era o artifício do contrato que permitia a saída do Estado de natureza para um Estado civil que, como tal, podia ser transformado, ou melhor, revolucionado.

A fundamentação jusnaturalista dos Direitos Humanos mostra-se paradoxal e não resiste a uma crítica antropológica. Desde esse ponto de vista, na gênese da moderna noção de Direitos Humanos encontra-se uma noção de cultura tipicamente ocidental: desta forma, conectar a natureza dos direitos à uma determinada formação cultural é o mesmo que desconectá-la de qualquer outra cultura. Isso pode ser interpretado, como de fato parece ser por alguns países centrais, no sentido de que se os homens de outras regiões do globo desejam ter direitos, devem primeiramente adequar-se aos padrões culturais que não necessariamente correspondem a seu modo de vida. É nesse sentido que a antropologia naturalista da modernidade, segundo a qual a natureza fez dos homens uma criatura distinta de todas as outras, pode ser concebida como uma “antropologia antropocêntrica” na qual o homem de criatura, passa a criador, como já descreveu Eduardo Viveiros de Castro.¹²

Essa crítica antropológica converte-se, também, numa crítica filosófico-jurídica, já que com base na universalização de uma natureza humana tipicamente ocidental e europeia é que se construiu o discurso da igualdade como uma condição natural dos homens, o que na verdade faz *tabula rasa* de suas diferenças culturais e geográficas que, sem embargo, continuam existindo. O que ocorre, como se pode verificar com a leitura do próprio Kant¹³, é que estas diferenças terminam por reaparecer, mesmo sob o discurso homogeneizador da igualdade. Toda vez que se identifica a “natureza humana” mediante critérios geográficos,

12 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

13 “En países cálidos, el hombre madura en todas sus partes, pero aún no alcanza la plenitud de las zonas templadas. La humanidad se presenta en su mayor plenitud en la raza blanca. Los nativos amarillos tienen talento limitado. Los negros se encuentran cada vez más bajos que todos son parte de los pueblos americanos» (Kant, *Physische geographie*, 1802).





políticos, religiosos, ou seja, culturais, a qualidade que faz de todos os seres humanos humanos passa a constituir o pano de fundo que permite a construção, sob o nome de igualdade, de profundas desigualdades entre os homens.

São as revoluções burguesas, que tiveram como subproduto as declarações de direitos, que paradoxalmente rompem com os pressupostos jusnaturalistas do contrato social que lhes deu motivação. O Estado é passível de revolução apenas se, em sua base, encontra-se o contrato social como algo que não é necessário, mas sim artificial. Se as bases jusnaturalistas do contrato social pressupunham a ideia de natureza universal dos direitos, a tradição não apenas era identificada como sendo a única ordem possível, mas também como sendo a expressão legítima dos direitos humanos. A doutrina jusnaturalista, portanto, era muito mais adequada à afirmação da continuidade dos regimes tradicionais do que, propriamente, à fundação de uma ordem pós-revolucionária. Com isso, o problema que emergiu das revoluções foi o de se encontrar um novo lugar para a fundação da ordem social que emergiu das revoluções.

As revoluções retiram, da formulação do contrato social, o véu de sua ambiguidade: a subversão da natureza das coisas não pode ser, por sua vez, natural. Quando desvelada a ambiguidade da noção de contrato social, é que se pensou num vínculo jurídico e não natural ao poder, procedendo-se às declarações de direitos e se inventando as constituições, ou melhor, positivando-se os direitos antes considerados naturais.

Mas ocorre que, se as declarações trazem consigo a ideia de fixação e estabilização dos direitos naturais, ela incorpora a suspeita de que, se eles precisam ser fixados, não são tão naturais assim. Nas declarações, os direitos se libertam de seus condicionamentos naturais, indo ao encontro da contingência. Esta operação radical pressupõe a identificação da política com a moral burguesa, da qual o Iluminismo derivou a crença na possibilidade de uma planificação do futuro. Ideias como “Liberdade”, “Igualdade” e “Democracia” são ideias que – modernizadas – foram fundamentais para essa projeção da política e do direito no futuro. Nisso consistiu o giro semântico que tais expressões, antigas no vocabulário político-jurídico, alcançaram com a fundamentalização e posterior positivação da noção de Direitos Humanos. As soluções “Direitos Humanos” e “Constituição” foram concomitantes e, não necessariamente, excludentes, como





havia pensado Rousseau. Os Direitos Humanos, antes pano de fundo do contrato social, transformaram-se num texto de direito positivo que, por sua vez, encontrou seu fundamento na ideia de que a constituição funda é direito positivo de nível superior. Desta forma, “a constituição representativa não é outra coisa que a inquietude fixa, a revolução detida, o estado absolutamente sujeito”¹⁴, apresentando-se como uma “estabilidade dinâmica”.

As constituições e seus direitos promovem um novo entrelaçamento de direito e política, mas isso não significa a anulação das diferenças entre um e outro. Num contexto de diferenciação social, as constituições e os direitos passam a ser vistos e interpretados de formas diferentes pelo direito e pela política. Vistas da perspectiva do direito, as constituições apresentam-se como substituto funcional da noção de direito natural, precisamente constitucionalizando, isto é, “positivando” os outrora denominados direitos naturais. Vista da perspectiva do sistema político, a constituição é a sede onde o direito absoluto do monarca – sua soberania – faz-se substituir pelo reconhecimento do direito dos cidadãos como limite ao exercício do poder político. Nessa dupla perspectiva, a constituição limita e cria espaços de liberdade para ambos os sistemas, jurídico e político.

Essa paradoxal função de criação e limitação das liberdades consentidas aos sistemas, nas constituições, refletiu-se na diferença entre direitos humanos e direitos fundamentais. No século XVIII, esta diferença terminológica veio sugerir que os direitos fundamentais são os direitos de liberdade positivados em uma ordem jurídico-política concreta, isto é, em um determinado Estado, ao passo que por direitos humanos indicasse os direitos que os humanos naturalmente (deveriam) ter devido à sua dignidade pessoal.¹⁵ Nas constituições a diferença entre direitos humanos e direitos fundamentais manifesta-se, também, como uma diferença temporal. Os direitos constitucionalmente estabelecidos são válidos

14 Luhmann refere-se, aqui, a uma passagem de Friedrich Schlegel, *Dichtungen und Aufsätze*, ed. Por Wolfdietrich Rasch, Munich, 1984 (Cf. LUHMANN, Niklas. *El Derecho de la Sociedad*. Mexico, D.F: Universidad Iberoamericana, 2002. p. 547).

15 Como observa Christoph Link, “Die Idee unveräußerlicher Menschenrechte ist daher immer mit naturrechtlichen Vorstellungen verbunden, während Grundrechte nicht notwendig als Konkretisierung derartiger naturrechtlicher Postulate verstanden werden müssen”. LINK, Christoph. “Naturrechtliche Grundlagen des Grundrechtsdenkens in der deutschen Staatsrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts” in BIRTSCH, Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 217.





porque, fundados na constituição, deixam-se projetar para o futuro exatamente porque são passíveis de serem efetivados no presente.

Esta nova estratégia da autolegitimação do direito e da política, que se apresentou como vínculo com o futuro, retomou velhos problemas dos vínculos com o passado: só que, se antes o passado era uma cadeia que servia de freio para a mudança social, o futuro, como lugar de vínculo, permanece como “horizonte de expectativa” e quase uma miragem. Mais que isto: o futuro permanece sendo futuro, sempre, em relação a um presente. O que significa, o futuro só tem sentido enquanto significante do presente. Vale dizer: mais que “promessas”, as normas constitucionais são compromissos que, ainda que não se realizem, tornam possível a tomada de decisões no presente.

Nesse sentido, os Direitos Humanos expõem-se à contingência de um futuro incerto. Essa contingência deriva não apenas da imprevisibilidade do futuro, mas também da própria complexidade social. Numa sociedade funcionalmente diferenciada, os Direitos Humanos adquirem diferentes significados para os sistemas sociais. Isso significa que direito, política, educação, sistema de saúde, religião são “soberanos” para interpretar os Direitos Humanos. A Constituição pode prescrever que todos têm direito à saúde, por exemplo, mas o sistema sanitário pode indicar, de acordo com critérios exclusivamente sanitários, a ordem de prioridade numa campanha de vacinação. Mas essas diferentes formas na qual diferentes sistemas “interpretam” os Direitos Humanos podem, eventualmente, se contradizerem. O que é mais importante no contexto de uma pandemia de longa duração, por exemplo: que as crianças possam ir à escola ou que os operários possam ir às fábricas?

Não é raro que o paradoxo dos Direitos Humanos se torne visível quando se trata de direito e política. Para o sistema jurídico, dado que a constituição é a lei suprema, os direitos se colocam como o fundamento da própria constituição; para o sistema político, por sua vez, os direitos são, tanto quanto a constituição, um instrumento político, “no duplo sentido de política instrumental – modificadora de situações – e de política simbólica – não modificadora de situações”.¹⁶ A estrutura paradoxal dos Direitos Humanos revela-se na medida em que esses são assumidos como fundamento tanto da política quanto do direito

¹⁶ LUHMANN, N. *El Derecho de la Sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2002, p. 548.





quando, na verdade, direito e política são formas diferenciadas de produção de comunicação e não têm um fundamento comum. Com isso quero dizer que tanto não têm um só fundamento quanto não têm qualquer fundamento. Nem a política nem o direito têm fundamento para além de sua própria capacidade de se constituírem como formas específicas de produção de comunicação.

A fórmula Direitos Humanos nesse passo pode ser também compreendida como uma reação à diferenciação social que promete, à sociedade altamente complexa da modernidade, no Direito uma nova sala de comando, capaz de garantir a universalidade da inclusão social. E também aqui podemos observar o paradoxo dos Direitos Humanos. Isso porque a noção de Direitos Humanos encobre uma dualidade: a latente diferença entre inclusão e exclusão que, em outros tempos, exprimia-se como a diferença entre gregos e bárbaros, senhor e escravo, cristãos e pagãos, fiéis e infieis, homens e mulheres, humanos e bárbaros... No contexto da modernidade, todas essas diferenças estão, ainda que apenas por princípio, abolidas sob o manto universalizante da noção de “humanidade” e “Direitos Humanos”. Ocorre que essas diferenças eventualmente podem prevalecer, como resíduos de outras formas de diferenciação social ou como exceções praticadas pelos sistemas sociais, que “reentram” na proclamada igualdade. E isso porque a sociedade promove a inclusão social não pela mera declaração de direitos, mas pela concretude das operações sociais que distribuem riqueza, permitem a participação política, provêm o acesso à saúde ou à escola. Essas operações estão a cargo dos sistemas sociais e suas organizações, que decidem, por exemplo, quem merece se diplomar e quem não aprendeu o suficiente: uma decisão pedagógica e não jurídica.

Tais decisões são pautadas por critérios distribuídos de acordo com o contexto comunicativo em que se dão: não se cogita dizer que apenas indivíduos saudáveis podem ser votados, por exemplo. Então o que ocorre é que cada sistema elabora suas formas de inclusão dos indivíduos nas suas operações, o que significa que também promovem a exclusão em outras operações. Dificilmente alguém é professor e aluno de uma mesma escola, por exemplo.

Não há uma forma universal da inclusão social em todos os sistemas sociais. O fato de alguém ter acesso ao estudo não lhe garante





um emprego, assim como o fato de alguém ter saúde não lhe garante dinheiro. A realidade é brutal: se, no lado da inclusão, a sociedade não se deixa integrar, no lado da exclusão ela é altamente integrada: quem não teve uma boa educação tem menos chances de conseguir um emprego, sem emprego pode não ter acesso à assistência sanitária adequada, se adoecer pode não conseguir ir à escola...

Desde a invenção dos Direitos Humanos, o paradoxo da inclusão/exclusão tem aparecido, fantasmagoricamente, nas diversas teorias que procuram encontrar uma fundamentação pós-jusnaturalista dos direitos humanos. Nas teorias que primeiro pretenderam superar o jusnaturalismo, o paradoxo aparece por exemplo na forma da contradição material entre liberdade e igualdade, assim como, mais tarde, aparece na oposição entre universalismo e contextualismo, ou entre reconhecimento e redistribuição. Essas teorias falham por evitar observar o paradoxo dos Direitos Humanos e por insistirem em ver no direito (e especificamente nos Direitos Humanos) uma função de “integração” social. Desta forma deixam de observar que a referência aos Direitos Humanos pode servir, também, como uma espécie de “blindagem”, de mecanismo de autoimunização dos vários sistemas sociais em face dos problemas da sociedade e seu entorno: isto é, em face dos problemas relativos à humanidade dos homens.

De maneira diversa, pode-se observar como o “manejo” dos Direitos Humanos se dá nos dois lados da diferença entre inclusão e exclusão. Ou seja, podemos observar como o recurso aos Direitos Humanos (para afirmá-los ou para negá-los) permite a travessia de um lado para o outro da diferença entre inclusão e exclusão. Se olharmos para a realidade da sociedade mundial, podemos observar como isso se dá entre uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na inclusão” e uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na exclusão”. A “geopolítica de acumulação capitalista baseada na inclusão”, conforme explicou Herrera Flores, constitui as bases daquilo que historicamente foi chamado de Estado de bem-estar social, no contexto do qual pactos entre o capital e o trabalho operaram, com o Estado servindo de garantidor e árbitro na distribuição da riqueza. Já em nossos tempos presenciamos uma “geopolítica de acumulação capitalista baseada na exclusão”, que recebe o nome de neoliberalismo, marcada pela desregulamentação dos mercados, dos fluxos financeiros e da organização do trabalho,





com a consequente erosão das funções do Estado. Herrera Flores explica como os direitos são mobilizados de forma radicalmente distinta numa e outra fase pois, enquanto na fase da inclusão os direitos se erguiam em barreiras contra os desastres, na fase da exclusão é o mercado quem dita as normas que permitem, sobretudo às grandes corporações transnacionais, superar as ‘externalidades’ e os obstáculos que os direitos e as instituições democráticas opõem ao desenvolvimento global e total do mercado capitalista. Desta forma, conclui que vivemos na época da exclusão generalizada.¹⁷

Costas Douzinas, no prefácio à edição brasileira de seu livro “O Fim dos Direitos Humanos” retoma uma citação-chave de seu livro: “os Direitos Humanos têm apenas paradoxos a oferecer”. Para Douzinas, “o paradoxal, o aporético, o contraditório não são distrações periféricas esperando para serem resolvidas pelo teórico. O paradoxo é o princípio organizador dos Direitos Humanos”.¹⁸ O paradoxo dos direitos humanos se revela, portanto, no fato de que, na sociedade que fez da exclusão a condição natural dos homens, os Direitos Humanos se afirmam não por sua realização, mas sim na situação de sua violação. De fato, nessa sociedade só há sentido falar-se em Direitos Humanos para aqueles a quem a sociedade tem negado todo e qualquer direito humano. Do mesmo modo que normas são reconhecidas como tais quando violadas, porque “resistem aos fatos” (ou não), os Direitos Humanos também se fazem perceber na medida em que são descumpridos.

DESDOBRAMENTOS CRIATIVOS

Na primeira parte desse artigo anunciei que procuraria saber o que se esconde por detrás da invenção dos Direitos Humanos. Nas seções anteriores vimos que, por trás dos Direitos Humanos, encontramos paradoxos: direito natural/direito positivo; inclusão/exclusão; efetividade/violação. Isso porque, na modernidade, os Direitos Humanos operaram como um “fundamento do fundamento” da política e do direito e, como todo fundamento, os Direitos Humanos acabam por se revelarem

17 HERRERA FLORES, J. La reinención de los derechos humanos. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 139.

18 DOUZINAS, C. O Fim dos Direitos Humanos. Porto Alegre: Unisinos, 2009, p. 14.





paradoxais. Como certa vez escreveu Niklas Luhmann, “*There are paradoxes everywhere, wherever we look for foundations*”.¹⁹

Como fundamento dos fundamentos, os Direitos Humanos são paradoxos que encobrem outros paradoxos, aquele da unidade da diferença entre direito e política ou, ainda, aquele da diferença entre inclusão e exclusão. Ocorre que, nas condições da sociedade moderna, os direitos humanos, vistos tanto como fundamento do direito quanto como instrumento da política, não estão em condições de estabelecer uma convergência entre uma coisa e outra, pois não são capazes de integrar direito e política. E isso ocorre não apenas em vista do clássico conflito entre os direitos de liberdade e o direito à igualdade, ou ainda em vista da tensão entre soberania popular e direitos humanos. A não convergência decorre do fato de que direito e política, na sociedade moderna, são dois diferentes sistemas sociais, voltados para a solução de diferentes problemas sociais. Isso não significa, obviamente, negar que o direito e a política se entrelaçam e são produtos da sociedade, embebidos em tudo aquilo que, na sociedade se produz... Ocorre que o fato de o direito relacionar-se ou mesmo contaminar-se com a política, assim como com a moral, ou a economia, não reduz o direito a nenhuma dessas dimensões sociais. Do contrário, não seria possível se falar em direito como algo distinto da política e não seria tampouco plausível pensar em uma limitação jurídica ao exercício do poder político, ou melhor, numa política que se deixasse limitar juridicamente.

Isso explica porque, em inúmeras situações, a afirmação dos Direitos Humanos parece exercer um papel muito mais simbólico, tornando-se plausível a hipótese de que, em alguns países, os direitos possam servir muito mais como um instrumento de política simbólica, em decorrência do fato de que naqueles contextos sociais o direito não tenha se fechado operativamente de modo a tornar-se impermeável à influência da política e de outras forças sociais.²⁰ A operacionalização de uma política simbólica, no entanto, não é uma consequência de uma não diferenciação funcional típica das “periferias da modernidade”, como indicou Marcelo Neves,²¹ mas uma possibilidade colocada à dis-

19 LUHMANN, N. *Essays on self reference*. New York: Columbia University Press, 1990.

20 LUHMANN, N. *El Derecho de la Sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2002, p. 430.

21 NEVES, M. *Constituição Simbólica*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.





posição da comunicação social em qualquer parte do mundo, como se viu nas guerras “humanitárias” promovidas a partir dos anos 90. O “uso político” e simbólico do direito, não é nem uma novidade nem uma prerrogativa dos países da periferia da modernidade...

Parece-me mais adequado descrever esta capacidade de simbolização política através do direito – via a referência aos Direitos Humanos – como uma prestação, não necessariamente negativa, que o direito oferece à política. Podemos observar muito facilmente como o sistema político instrumentalize os direitos *contra* os direitos (e portanto, em desfavor da realização da inclusão social), o que não é um privilégio dos países semidesenvolvidos ou das chamadas “periferias da modernidade”²². Mas também pode ocorrer, e é isso que se espera, que mediante o recurso aos Direitos Humanos o sistema político mostre-se capaz de construir políticas públicas voltadas precisamente para a realização dos Direitos Humanos.

A possibilidade da política lançar mão desta prestação que lhe é disponibilizada pelo direito é, exatamente, resultado da diferenciação dos dois sistemas. Diferente seria o caso de corrupção dos sistemas, também muito frequente nas periferias da modernidade (que podem contingencialmente “localizar-se” num grande centro urbano europeu, numa favela do Rio de Janeiro ou na Praça dos Três Poderes em Brasília), quando um sistema recusa-se a funcionar com base em seu próprio código, tomando decisões referidas aos códigos de outros sistemas: hipótese que inclui situações que vão desde a tomada de decisões pelos tribunais de caráter muito mais político que jurídico, por exemplo, ou de compra de votos no parlamento.

Os direitos simbolizam uma nova possibilidade de integração numa sociedade que é estruturalmente desintegrada. Como reação à diferenciação social, tornou-se plausível e até mesmo legítimo pensar-se no direito como “meio da integração social”.²³ Mas precisamente aqui revela-se, novamente, o caráter paradoxal dos direitos humanos: só

22 A noção de “periferia” não guarda, na teoria dos sistemas, qualquer referência espacial. Numa cidade como o Rio de Janeiro, por exemplo, encontramos formas periféricas e, também, centrais de produção de sociedade. Em Frankfurt ou Berlim, também.

23 Para Habermas, “Solo nel caso in cui la crisi dello Stato di diritto se presentasse senza vie d’uscita, la forza d’ integrazione sociale del diritto si rivelerebbe come strutturalmente insufficiente” HABERMAS. Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia. Milano: Guerini e Associati, 1996, p. 515.





é possível uma nova integração, mediante a promessa da efetivação dos Direitos Humanos, sob a base da desintegração, do “desencantamento” e da diferenciação. Por isso, é à medida em que a diferenciação se acentua, conformando uma sociedade funcionalmente diferenciada, que os Direitos Humanos se afirmam. Primeiro como expectativas de diferenciação, como por exemplo no clamor pela liberdade política como garantia de imunidade política em face da religião, ou ainda a afirmação da liberdade econômica, voltada a uma garantia de economia capitalista em vista das reivindicações de distribuição da riqueza. Mas ao mesmo tempo e paradoxalmente, a diferenciação funcional oferece resistência à efetivação dos Direitos Humanos. Neste passo, as promessas de mais igualdade podem não ser cumpridas, dadas as condições estruturais da sociedade moderna. Desde Marx se sabe que a igualdade jurídica, perante a lei, não garante a igualdade material; ao contrário, reforça as posições materialmente diferentes, ao reconstruir e reforçar, no interior do direito, diferenças entre homem e mulher, empregador e empregado...

O apelo aos direitos, em que pese sua estrutura paradoxal, é ainda uma arma poderosa para a “sensibilização” da sociedade e seus sistemas sociais. É nas lutas pelos Direitos Humanos que eles se constituem como tal e isso se dá, precisamente, em face de sua violação e da experiência concreta da injustiça. Quando uma escola funciona bem, e oferece educação de qualidade aos seus alunos, não se clama por Direitos Humanos. Mas este é o tema da comunicação quando as promessas de uma boa educação não são cumpridas pelos responsáveis e, então, faz sentido falar em direito à educação”.

Isso revela a medida em que, na sociedade moderna, os Direitos Humanos ainda que assumam um caráter simbólico, têm um elevado potencial operativo e sejam portanto capazes de ser tanto um produto de lutas históricas quanto de mudar a própria história. O símbolo não é ausência, não é sinônimo de inexistência. O símbolo é um “lugar vazio” a ser mobilizado nas operações dos sistemas. Sem direção pré-definida: na direção da inclusão e também na direção da exclusão.

Quando os barcos chegam repletos de imigrantes nas águas do mediterrâneo europeu, por exemplo, eles são levados para campos. Esses campos são vistos como “humanitários” e recebem o nome de centros de acolhimento, mas na verdade são formas de isolamento e segregação





dos imigrantes, que em nome dos Direitos Humanos não podem ser simplesmente “devolvidos” a seus países de origem, mas que também em nome dos “direitos humanos” dos cidadãos europeus não podem imediatamente ser integrados aos países que os “acolheram”. Assim se promove a mais completa violação dos Direitos Humanos em nome dos Direitos Humanos. Por outro lado, é inegável também que o clamor global pelo direito à vacina é urgente e necessário para que, num contexto de pandemia e escassez de vacinas, em nome dos Direitos Humanos, se dê concretude ao direito humano à saúde.

Em ambos os sentidos, positivo na direção da inclusão e negativo da exclusão, a ficção dos Direitos Humanos produz realidades. Com isso, afirmamos que os direitos humanos, em que pese sua natureza paradoxal, são capazes de “mover a história” ao serem mobilizados e reinventados nas operações sociais. Neste quadro, passa a ser relevante não mais a busca pelos fundamentos dos direitos ou pelas promessas que, feitas em nome dos Direitos Humanos, não foram cumpridas. Relevante e urgente é, todavia, observar a sério aquilo que se produz em nome dos Direitos Humanos.

É no plano das operações, e não das teorias, que os direitos encontram concretude e existência. Nas chamadas “periferias da modernidade”, onde a diferenciação funcional ainda encontra resistências (o que se manifesta também como corrupção sistêmica), o apelo aos Direitos Humanos muitas vezes é o último instrumento de luta contra a desigualdade, o patriarcalismo e o racismo estruturais. A fórmula “direitos humanos”, nesses contextos (mas também nos países centrais) apresenta grande força simbólica: e isso tanto para a política quanto para o direito.

Observar o caráter paradoxal e simbólico dos Direitos Humanos, reconhecendo sua natureza artificial enquanto uma invenção das teorias, vislumbrando-os tanto como uma ficção quanto como um paradoxo não implica em renunciar à força normativa e simbólica dos Direitos Humanos. A observação do paradoxo não pode ser paralisante, mas sim o ponto de partida para o desenvolvimento criativo do paradoxo, capaz de ser desdobrado nas operações sociais.

É importante registrar que, quando aqui me refiro a operações sociais, não é apenas de decisões políticas tomadas pelos governos ou decisões





jurídicas a cargo dos tribunais que me refiro. Penso, sobretudo, nas lutas sociais que se condensam na busca da correção das injustiças sociais que fazem da sociedade e seus sistemas sociais indiferente aos homens e às suas necessidades. Foi dessas lutas históricas que emergiram os Direitos Humanos como produto da imaginação criativa em face dos problemas sociais que se colocaram na transição para a Modernidade.

O encontro com o paradoxo dos Direitos Humanos não implica, portanto, na decretação de seu fim, de seu exaurimento semântico, mas na necessidade de se reativarem as lutas e a imaginação social criativa na direção do desenvolvimento do paradoxo na direção de novas formas de desdobramentos dos Direitos Humanos. A insatisfação com tudo aquilo que atualmente se apresenta pode se converter num começo mais fecundo.²⁴

Nesse novo começo, a insatisfação e a frustração podem ser convertidas na energia criativa necessária à reinvenção dos Direitos Humanos. Acredito que, nisso, a Arte possa oferecer uma grande contribuição. E isso não apenas porque a Arte desperta os sentidos, tornando perceptível a nossos olhos e corações aquilo que está ocultado ou latente. Mas também porque a Arte é capaz de observar os paradoxos de forma descomprometida com a decisão entre seus dois lados, experimentando as novas possibilidades de travessia. E é na travessia, entre imaginação, ficção e construção de novos sentidos, que se produz a realidade, como já nos ensinou Guimarães Rosa em seu Grande Sertão. E assim como Riobaldo cruzou o sertão, podemos nos referir também a um outro cavaleiro andante. Sobre Dom Quixote, escreveu Joaquín Herrera Flores numa bela referência a Cervantes, não sabemos sua genealogia e nem sequer conhecemos o nome do lugar em que morava. Tudo isso, prossegue, com o objetivo de que ele pudesse caminhar e mover-se livre de qualquer determinismo e de toda repetição do mesmo: *“Don Quijote camina, se mueve, creando su propia realidad”*.²⁵

24 LUHMANN, N e DE GIORGI, R. Teoria della Società. 7. ed. Milano: FrancoAngeli, 1993.

25 HERRERA FLORES, J. O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade. Traducción Nilo Kaway. Porto Alegre: movimiento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007, p. 65.





REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLACKSTONE, W. *Commentaries on the Laws of England*. London: Dawsons of Pall Mall, 1966.
- BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CARVALHO NETTO, M. *A sanção no procedimento legislativo*, Belo Horizonte: Editora Del Rey, 1992.
- DE GIORGI, R. *Direito, Democracia e Risco: vínculos com o futuro*. Porto Alegre: Sérgio Fabris, 1998.
- DOUZINAS, C. *O Fim dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Unisinos, 2009.
- HABERMAS, J. *Fatti e norme*, Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia. Milano: Guerini e Associati, 1996.
- HERRERA FLORES, J. *La reinvencción de los derechos humanos*. Ed. Atrapasueños. 2008.
- . *O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade*. Traducción Nilo Kaway. Porto Alegre: movimento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.
- HOLMES, S. *Passioni e Vincoli. I fondamenti della democrazia liberale*. Torino: Edizioni di Comunità, 1998.
- JELLINEK, G. *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano*. Estudio de historia constitucional moderna. Trad. Adolfo Posada. Madrid: Librería G. de Vitoriano Suárez, 1908.
- KANT, I. "Respuesta a la pregunta: ¿Que es la Ilustracion?" in: *¿Que es la ilustración?* Madrid: Tecnos, 1993.
- KOSELLECK, R. *Futuro pasado*. Para uma semântica de los tiempos históricos. Barcelona: Buenos Aires; México: Ediciones Paidós, 1993.
- LINK, C. "Naturrechtliche Grundlagen des Grundrechtsdenkens in der deutschen Staatsrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts". In: BIRTSCHE, *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- LUHMANN, N. *Essays on self reference*. New York: Columbia University Press, 1990.
- . "Das Paradox der Menschenrechte und drei Formen seiner Entfaltung" in: *Soziologische Aufklärung*, Opladen, Westdeutscher Verlag 1995





- _____. “La costituzione come acquisizione evolutiva”. In: ZAGREBELSKY, Gustavo; PORTINARO, Pier Paolo; LUTHER, Jorg. *Il Futuro della Costituzione*. Torino: Einaudi, 1996.
- _____. *El Derecho de la Sociedad*. Trad. Javier Torres Nafarrate. México, DF: Universidad Iberoamericana, 2002.
- LUHMANN, N.; DE GIORGI, R. *Teoria della Società*. 7. ed. Milano: FrancoAngeli, 1993.
- NEUENSCHWANDER MAGALHAES, J. “O paradoxo dos direitos humanos”. *Revista da Faculdade de Direito – UFPR*, Curitiba, n. 47, p. 29-64, 2008.
- _____. *A Formação do conceito de direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2013.
- _____. “Os paradoxos do Direito e da Democracia”. *Revista da Faculdade Mineira de Direito – PUC Minas*, v. 22 n. 43, p. 1-18, 2019.
- NEVES, M. *Constituição Simbólica*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- STOURZH, G. “The Declaration of Rights, popular sovereignty and the supremacy of the constitution: divergencies between the American and the French Revolutions” in *La Révolution Américaine et l’Europe*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n° 577, Paris : Éditions du CNRS, 1979.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naif, 2014.





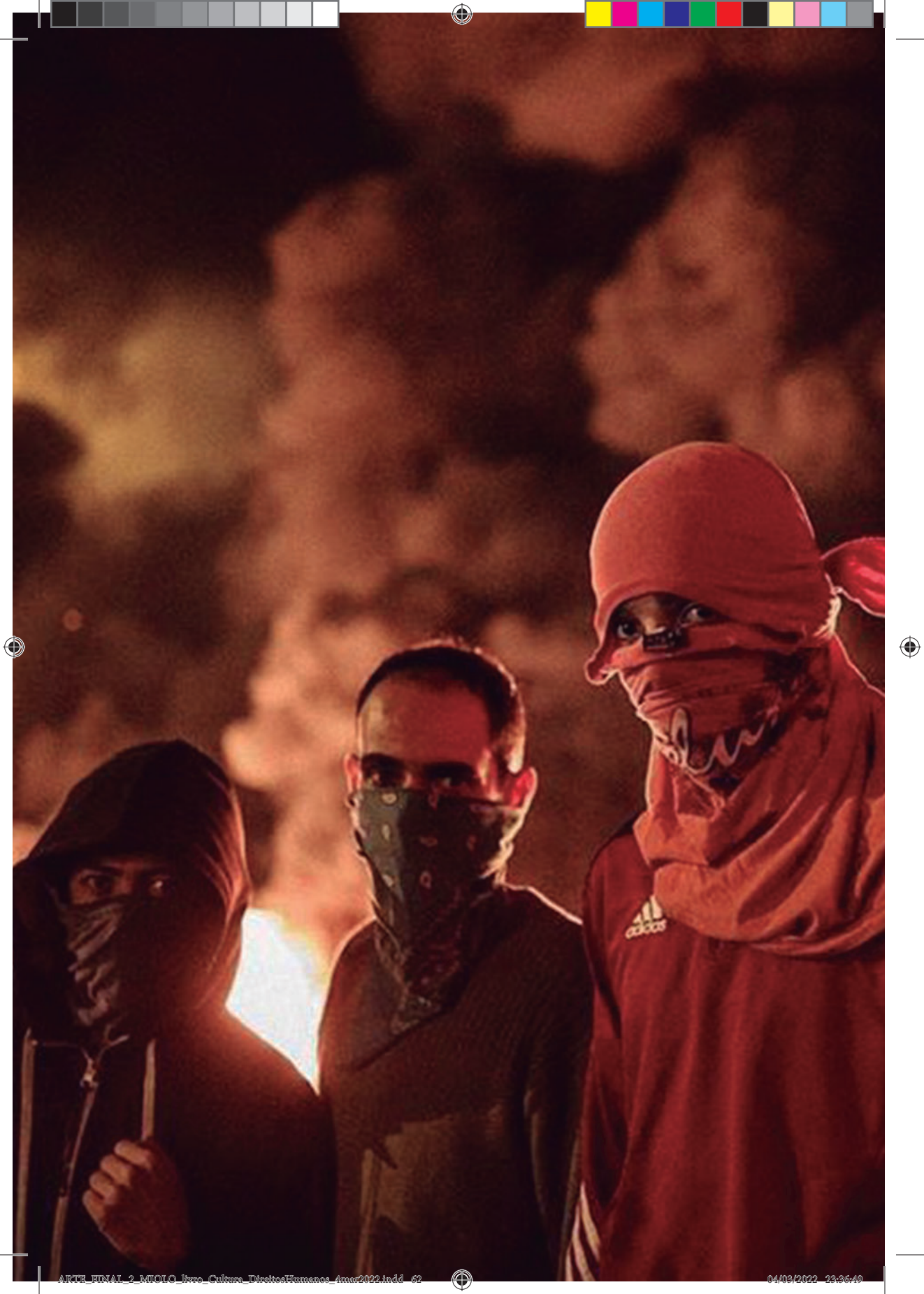


CAPÍTULO 3

CULTURA DE DIREITOS FRENTE AO BLACK MIRROR NEOLIBERAL

MANUEL E. GÁNDARA CARBALLIDO







CULTURA DE DIREITOS FRENTE AO BLACK MIRROR NEOLIBERAL¹

MANUEL E. GÁNDARA CARBALLIDO

APRESENTANDO O DEBATE

Nosso tempo pode ser caracterizado a partir da irrupção, consolidação e protagonismo de grupos que configuram sua compreensão da realidade e sua intervenção na sociedade orientados pelo neoliberalismo como modelo econômico e como forma de racionalidade, pelo tradicionalismo (muitas vezes mesclado com expressões religiosas fundamentalistas) no campo moral e pelo autoritarismo no campo político. Essas formas de poder/saber não se apresentam de forma sobreposta, mas se entrecruzam e se reforçam entre elas, gerando uma trama que se manifesta de várias maneiras de acordo com os contextos específicos e as particularidades sócio históricas de cada território.

Ao mesmo tempo, todo este enquadramento tem a particularidade, própria do nosso tempo histórico, de ser “viabilizado”, quando não claramente produzido e/ou reproduzido aproveitando as novas formas de tecnologia digital que têm impactado gravemente os campos da informação e comunicação das nossas sociedades. A implantação da computação, o fenômeno da *big data*, a capacidade de monitoramento das ações dos usuários, a robotização aliada à inteligência artificial e a internet das coisas, abriram um campo de possibilidades e desafios que colocam em jogo não apenas os sistemas democráticos, mas também a própria liberdade e autonomia de cada um de nós enquanto sujeitos éticos e políticos.

Fazem parte do debate do nosso tempo os riscos iminentes de um controle biopolítico estrito das populações graças à extensão e ampliação do uso de aplicativos, cujos “efeitos colaterais” ainda escapam da compreensão da maioria das pessoas, e que configuram um cenário que

¹ Tradução Lucas Gomes. Texto adaptado e originalmente publicado no livro: *Black Mirror Law: o direito em tempos de neoliberalismo*, organizado por Juliana Neuenschwander Magalhães, Manuel Eugenio Gándara Carballido, Gisele Ricobom e Carol Proner, publicado pela Faculdade Nacional de Direito – UFRJ, 2020.





poderíamos denominar, permita-nos a licença, enquanto um *black mirror* neoliberal. Essas formas de exercício biopolítico devem ser entendidas agindo de maneira articulada e não em disputa com formas necropolíticas e psicopolíticas também em curso, uma vez que o surgimento de uma não implica necessariamente a substituição das outras. Ao contrário, acreditamos ser necessário um exercício de análise capaz de dar conta da maneira como o capitalismo neoliberal implanta seu domínio nas populações, valendo-se de formas diferenciadas de governo de acordo segundo as especificidades de cada espaço político-econômico.

Uma fórmula mínima de capitalismo o reconhece com base no princípio da acumulação ilimitada de capital a partir de uma nítida assimetria de poder nas relações entre quem detém os meios de produção e quem deve subordinar-se a eles, posto que só podem oferecer sua força de trabalho em troca de remuneração salarial². No entanto, entendemos que o capitalismo não deve ser considerado apenas como um sistema econômico, como o faz a análise clássica da economia política, nem tão pouco como um mero sistema cultural, na linha dos estudos pós-coloniais anglo-saxões. Conforme proposto pelo grupo de pesquisa modernidade/colonialidade, assumimos o capitalismo como uma “*rede de poder global*” que integra processos tanto econômicos, como políticos e culturais³.

Sendo assim, os desafios teóricos e práticos (sempre entendidos como dimensões da práxis humana, não como momentos separados) são de imensa profundidade. É preciso desnaturalizar as supostas evidências que o capitalismo conseguiu instalar como forma de pensamento; é preciso imaginar alternativas concretas que permitam amarrar o laço social a partir da base de uma outra dinâmica histórica que não seja a do capitalismo neoliberal. Tal tarefa, para ser real e efetiva, só será possível no diálogo permanente entre atores sociais que, reconhecendo a necessidade dessa transformação, assumem o compromisso de

2 Cfr. RAMOS FILHO, W. y MARQUES DA FONSECA, M. Capitalismo descomplexado e duração do trabalho. Em: Trabalho e regulação no Estado Constitucional. Volume III. (Wilson Ramos Filho, coordenador). Coleção Mirada a Bombordo. Tradução própria. Curitiba: Juruá, 2011, p. 234.

3 Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S y GROSFOGUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Prólogo de El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidade Central, Instituto de Estudos Sociais Contemporâneos e Pontificia Universidade Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 17-18.





torná-la possível⁴. Por isso, as reflexões que se seguem pretendem oferecer alguns aportes para pensar e agir sobre este compromisso histórico, identificando particularmente os desafios no âmbito cultural e na consolidação dos direitos humanos entendidos como produtos culturais. Assim, diante do “*black mirror* neoliberal”, apostamos por uma cultura de direitos como horizonte possibilitador dos diversos projetos de uma vida digna, formulados a partir das particularidades de cada contexto sócio histórico.

Quando assumimos os direitos humanos para além de reivindicações específicas e nos questionamos pelas razões estruturais que fazem com que em nossa sociedade se mantenham e reproduzam relações de dominação, exploração e exclusão, temos que questionar se as formas de organização socioeconômica, se os modelos políticos e os marcos civilizatórios que definem certas relações sociais, contribuem ou não para a satisfação de tais condições para todas e todos. Assumir criticamente os direitos humanos, entendendo-os como processos de luta por condições de vida dignas, nos leva não só a ver se um determinado direito está sendo garantido, mas também a uma análise de nossa sociedade que permite determinar quais causas estruturais (modelo civilizatório, relações sociais de produção, sistemas socioculturais, formas de organização política) estabelecem uma determinada configuração que torna impossível a vida digna para todos (incluída a natureza). Essa forma de compreender os direitos humanos não nega ações específicas mais setoriais, sobre direitos concretos, mas requer uma compreensão do conjunto capaz de orientar uma prática verdadeiramente transformadora.

SISTEMA NEOLIBERAL E DISPUTA DE SIGNIFICADOS

A configuração do capitalismo como modelo hegemônico assume uma condição extrema a partir da universalização da forma mercantil e na sujeição das normas jurídicas às demandas de mercado próprias da globalização neoliberal. Nele se estabelece uma sensibilidade jurídica capaz de sacralizar tanto a produtividade quanto a eficiência econômica, ao mesmo tempo em que consegue que se assumam como naturais

4 Cfr. GRUNER, E. En Cuaderno de Pensamiento Crítico Latinoamericano N° 44. Año 4. 15 de octubre de 2011.





os imperativos exigidos pela acumulação privada de capital⁵. Tal e qual descreve Herrera Flores:

Essa nova fase da economia neoliberal globalizada se caracteriza, basicamente, por três fenômenos. Em primeiro lugar, pela ampliação constante das fronteiras da acumulação capitalista (o trabalho produtivo, o ócio, os saberes tradicionais). Em segundo lugar, devido à contaminação e impregnação do humano com as exigências morais de tal acumulação: competitividade, consumismo, egoísmo “racional”, individualismo, etc. (isto é, pela colonização economicista dos mundos vitais). E, em terceiro lugar, pela imposição de todos esses fenômenos em todas as escalas em que a vida e a produtividade humanas se desdobram como se fossem processos “naturais” e irreversíveis (que, em outras palavras, poderíamos definir como a globalização do particularismo do capital para todo nosso universo).⁶

O mercado, como sistema de competição, gera, assim, modelos de relação social que se apresentam como sensibilidade nos sujeitos, definindo um horizonte de sentido⁷, de forma que estes não apenas decidam sobre produtos e formas de produção, mas também sobre os produtores e suas vidas⁸. É por isso que o sociólogo Edgardo Lander afirma que as alternativas a serem geradas ao sistema capitalista “*requerem não apenas alternativas aos padrões de propriedade e consumo desta sociedade, mas também alternativas à sua cosmovisão, suas subjetividades, seus modos de conhecer e produzir.*”⁹

Todo este processo histórico se dá, com o agravante de que o mercado, apoiado na absolutização da racionalidade instrumental e na lógica do benefício próprio, se constituiu num automatismo que produz

5 Cfr. GALLARDO, H. Derechos humanos y globalización en América Latina. Entrevista de Jürg Schiess para ILSA, 4 de junho de 2007, p. 3. Na linha: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=9.

6 HERRERA FLORES, J. Prólogo no livro de Boaventura de Sousa Santos. Foro Social Mundial. Manual de uso. Barcelona: Icaria, 2005.

7 Em relação ao capitalismo como uma ordem que implica além do sistema econômico, uma estrutura social, um modelo de cultura e uma estrutura política, pode-se ver a obra de Roger Garaudy. La alternativa. Madrid: EDICUSA, 1973, p. 63-64. Sobre o desenvolvimento e conteúdo do capitalismo, veja o texto de Karl Polanyi. La gran transformación. Crítica del liberalismo económico. Madrid: La Piqueta, 1997; también HINKELAMMERT, F y MORA, H. Hacia una economía para la Vida. San José: DEI, 2005.

8 Cfr. HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Heredia: EUNA, 2003, p. 238.

9 LANDER, E. ¿Reinventar el socialismo? En: Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lascasiana, p. 38.





riqueza destruindo as bases de toda riqueza: o homem e a natureza¹⁰. Convertido em absoluto, o mercado se transforma, dessa maneira, na maior ameaça à sustentabilidade da vida.

Nossas sociedades de mercado estão conformadas por sujeitos isolados, que também se percebem entre si como concorrentes que devem se orientar para conquista do máximo benefício pessoal. Nelas, o consumo (ou pelo menos a expectativa de consumo, quando consumir não é possível) se converte em “*lugar estrutural e autônomo de relações sociais, uma nova forma de poder, de direito e de conhecimento*”¹¹. Neste “horizonte de sentido”, no marco deste sistema societal, realiza-se o regime civilizacional que Boaventura De Sousa Santos definiu como social fascismo, caracterizado por várias formas de marginalização (apartheid social, insegurança do fascismo, fascismo paraestatal, fascismo financeiro...) de grandes massas da população excluídas de qualquer forma de contrato social: jovens de guetos urbanos de periferia, camponeses, operários pós-fordistas, etc.¹²

Porém, a estratégia do sistema capitalista globalizado, o neoliberalismo, não significa negar os direitos humanos, pelo contrário, visa globalizá-los, desde que antes consiga instalar uma concepção deles compatível com sua lógica, seus interesses, sua concepção do ser humano, de mundo e de sociedade.

Hoje, de fato, os direitos humanos centrados na propriedade privada impossibilitam o controle do poder que nos domina, pois, as burocracias privadas afirmam seu poder em nome desses direitos humanos. A propriedade privada, como direito humano central, destrói a própria democracia liberal. Atualmente, o único controle possível das burocracias privadas é através da intervenção dos mercados, uma

10 Cfr. HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Heredia: EUNA, 2003, p. 249. Neste argumento, Hinkelammert segue de perto o próprio Karl Marx: Marx, K. El Capital, FCE, I. p. 423-424.

11 SANTOS, B. Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003, p. 315.
N.T.: livre tradução em 06-02-2021

12 Cfr. SANTOS, B., Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009, p. 560 e subsequentes. Também SANTOS, B. La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social. Coleção En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 83





intervenção que a burocracia privada declara ilegítima em nome de seu entendimento dos direitos humanos.¹³

No entanto, a alternativa proposta por Hinkelammert só será viável na medida em que se compreenda que o neoliberalismo, mais do que uma ideologia ou mera política econômica, é fundamentalmente uma racionalidade que tende a estruturar não só a ação dos governantes, mas também a conduta dos próprios governados. Assim, a competição se generaliza como norma de conduta e forma de sociabilidade, e a empresa passa a ser o modelo de subjetivação por excelência.¹⁴ Laval e Dardot explicitam nos seguintes termos:

O neoliberalismo é um sistema de normas já profundamente inscrito nas práticas governamentais, nas políticas institucionais, nos estilos de negócios. Este sistema extrapola a esfera mercantil e financeira onde reina o capital: realiza uma extensão da lógica do mercado para muito além das fronteiras estritas do mercado, produzindo uma “subjetividade contábil” através do procedimento de fazer os indivíduos competirem entre si.¹⁵

Diante desse panorama, se apresenta como desafio cultural para nós o desenvolvimento de subjetividades rebeldes, capazes de enfrentar o senso comum vigente “*irrompendo intempestivamente no real*”¹⁶. Para essa tarefa, “*o mais urgente é ter uma nova capacidade de estranhamento*¹⁷ e indignação que sustente uma nova teoria e uma nova prática de inconformismo desestabilizadora, ou seja, rebelde”¹⁸. Tudo isso aponta para a configuração de um novo imaginário social inconformado e criativo, crítico

13 HINKELAMMERT, F. El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2003, p. 27.

14 Laval, C y Dardot, P. La nueva razón del mundo. Barcelona: Gedisa, 2013, p. 15.

15 Ibidem, p. 21.

16 HERRERA FLORES, J. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. Em: *Irrumpiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos*. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005. (pp. 17-45).

17 N.T.: Seguindo a lógica do desenvolvimento da ideia, espanto (no original em espanhol) foi traduzido para estranhamento, mais próximo da descrição de que o evento observado não condiz com o julgamento de normalidade do observador, entretanto o coloca em posição de ação, no lugar de passividade medrosa (como sugere espanto, em português).

18 SANTOS, B. La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social. Coleção En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 57.
N.T.: livre tradução em 06-02-2021.





e lúcido¹⁹. Esse processo deve necessariamente ir além da concepção redutiva da racionalidade abstrata moderna, incorporando os afetos, as sensações, as paixões e a busca de sentido. “Trata-se de novas constelações onde se combinam ideias, emoções, sentimentos de estranhamento e indignação, paixões de sentidos inesgotáveis”²⁰.

Como parte dessa tarefa, frente à exacerbação do individualismo competitivo com a sua propaganda dirigida a que cada um se torne um “empresário de si”, a partir do pensamento crítico dos direitos humanos se reconhece, valoriza e defende a dimensão social que constitui o ser humano; o assunto é entendido tal e como descrito por María José Fariñas Dulce:

Já não é mais o indivíduo “cartesianamente” isolado, desenraizado, incomunicável, indeterminado, abstrato, absoluto e universal, típico da concepção individualista e liberal de direitos, mas o “ser humano” imerso em uma intersubjetividade plural, ou seja, o sujeito “situado” e “contextualizado” na sua própria contingência e especificidade, no seu próprio meio social e cultural, na sua própria percepção do tempo e do espaço.²¹

Propõe-se o empoderamento das pessoas e dos grupos/coletivos no marco de uma disputa cultural que busca promover subjetividades rebeldes, sujeitos autônomos e solidários, insatisfeitos com o fechamento de uma realidade que lhes é vendida como única e imóvel.

O ÂMBITO DO CULTURAL COMO TERRITÓRIO EM DISPUTA

Partindo do pensamento crítico, entendemos o campo da cultura sem ingenuidades ou idealizações, reconhecendo que ele pode ser útil tanto para a justificação quanto para a crítica da ordem vigente das relações sociais. Nesse sentido, a cultura pode estimular a busca de alternativas ao que é dado ou reforçar a ideia do que é dado enquanto a única possibilidade. Ao contrário das concepções reificantes, que olham o fenômeno

19 A esse respeito, podem consultar HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005. Também HERRERA FLORES, J. O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade. Tradução Nilo Kaway. Porto Alegre: movimiento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.

20 SANTOS, B. La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social. Coleção En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003, p. 66.

21 FARIÑAS DULCE, M. Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”. Madrid: Dykinson, S.L., 1997, pp. 38-39.





cultural como uma realidade dada de uma vez, independentemente do processo histórico em que se constitui e imune às várias formas de intervenção humana, preferimos não falar “a cultura”, mas de processos culturais, tentando assim confrontar qualquer tipo de visão ahistórica e estática, dadas as consequências políticas e sociais que decorrem dessa visão.

Vamos defender uma concepção aberta do que comumente chamamos de cultura. Ou seja, uma concepção dinâmica, criativa, contextualizada e transformadora das relações sociais, psíquicas e naturais em que vivemos. Uma concepção de cultura que busca seu critério de verdade, não em alguma pretensão de objetividade que permita uma análise cientificamente neutra dos produtos culturais e suas formas de transmissão entre gerações, mas em sua capacidade de gerar indignação diante das injustiças e explorações que os seres humanos sofrem e têm sofrido ao longo da história.²²

Desse modo, não podemos falar das culturas à margem dos processos sociais em que são constituídas; graças ao fato de que mantemos relações sociais, surgem os processos culturais. Portanto, a partir das relações sociais nos aproximamos da cultura em que dito conjunto de relações sociais se expressa *“como marco de representação simbólica que cria significados e conforma identidades nesse espaço relacional. Mas a cultura também como emancipação, como crítica e proposta de alternativa do marco de relações dominantes.”*²³

Nesse sentido, optamos por uma concepção do cultural que promova e estimule a capacidade de intervenção do ser humano sobre sua realidade; que contribua a enxergar que a mesma vai se construindo no processo histórico e pode ser transformada, construída, reconstruída através do fazer humano, por meio das lutas sociais. Assumindo nossa dimensão histórica e social, os seres humanos, como seres culturais, podemos constatar que os fenômenos dos quais participamos não são áridos; que também podem ser de outra maneira; que se tornam à medida que os configuramos nos processos de construção histórica. *“Para nós, o cultural afirma pluralidade e criatividade, em oposição à unidade e passividade; tornar-se, versus ser, a capacidade de transformação para além*

22 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 18.

23 HERRERA FLORES, J. Mimeo. S/F.





das tendências de adaptação às ordens existentes.”²⁴ Nas palavras de Eduardo Galeano, o ser humano não é apenas o que somos, mas também o que fazemos para mudar quem somos.²⁵

O cultural consiste, a um nível muito geral, em nomear, em tornar explícito ao ser humano o mundo que o rodeia. O objetivo básico de qualquer “reação” cultural aberta e dinâmica é nos lembrarmos continuamente de que temos a possibilidade de criar o ambiente em que nos movemos, que esse ambiente não é absoluto nem imóvel, que tudo depende de nossa capacidade de carregamos para a prática o potencial que temos para designar o que o mundo é e o que deveria ser. Mas, para isso, temos que nos livrar daquelas duas conotações que fundamentam a interpretação que o Ocidente faz dessa capacidade humana de nomear as coisas: a existência de uma transcendência absoluta que nos nomeia, e a tendência de ver o mundo de uma perspectiva dualista que separa a Verdade das verdades, o Universal das particularidades, que faz reinar um Absoluto sobre a relatividade de nossas existências.²⁶

O cultural é, então, uma construção permanente de novas realidades e novas significações. “*Estamos na medida em que criamos, na medida em que fazemos para transformar o mundo... Por essa razão, simbolizar – criar signos culturais – tem um forte componente subversivo contra a ordem de coisas dominante*”²⁷. O cultural permite que nos reconheçamos em nossa capacidade criativa diante da ordem das coisas.

Contrário a posições totalizantes e homogeneizadoras, propomos que a diferença cultural é o fato que nos une a todos, visto que os seres humanos somos “animais culturais” que reagem simbolicamente de forma diferente dependendo dos ambientes de relações em que vivemos²⁸. Por meio dessas reações culturais ao mundo, pelas quais buscamos explicar, interpretar e intervir na realidade, construímos as diversas

24 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 93.

25 Cfr. GALEANO, E. El libro de los abrazos, p. 91. Na Linha: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.9.pdf>.

26 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla, Aconcagua, 2005, p. 181.

27 Ibidem, p. 93.

28 Cfr. Ibidem, p. 57.





formas econômicas, políticas, estéticas, religiosas, e damos conteúdo à ação social.²⁹

A construção contínua e complexa de signos, símbolos, representações e significados, em que se constitui o processo cultural, é impulsionada pelas reações que levamos a cabo diante do ambiente de relações que mantemos com os outros, conosco e com a natureza. Essas reações, por sua vez, são o produto de sua inserção em um circuito de reação cultural que permite aos seres humanos construir os produtos culturais necessários para explicar, interpretar e intervir nesse ambiente de relações: daí as estreitas relações que os processos culturais mantêm com a atividade política, entendendo essa enquanto práxis de abertura e dinamismo das potencialidades humanas para a criação de novos mundos.³⁰

Somos todos animais culturais, embora nossas reações culturais sejam necessariamente diversas e plurais, dadas as diferenças que nos caracterizam, as diferentes posições de poder que ocupamos, etc. Desta forma, distintas culturas expressam formas de vida que têm sua origem na busca por dar respostas nos seus entornos; por isso, *“como existem maneiras diferentes e plurais de se relacionar com os outros, conosco e com a natureza, as reações culturais serão diferentes, mas nunca inferiores ou superiores umas com respeito às outras”*.³¹

Nessa perspectiva e orientada por essa intenção, reivindica-se a definição de processo cultural como aquele conjunto de ações e reações simbólicas por meio das quais tentamos explicar, interpretar e intervir nos diversos ambientes de relacionamento em que vivemos.

O processo cultural de construção, troca e transformação de signos nos permite explicar, “dar conta” dos signos a partir dos quais se reage de uma forma e não de outra em uma ou outra formação social (“aspecto causal” ou “estrutural”, uma vez que falamos dos signos culturais que recebemos e nos quais nos socializamos). Em segundo lugar, o cultural nos capacitará para interpretar tal conjunto “recebido” de signos e, como consequência de tal interpretação, o trabalho cultural pode nos permitir modificar e transformar o conteúdo da

29 Cfr. HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005, p. 98.

30 HERRERA FLORES, J. De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidade de Deusto, 2005, p. 99.

31 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 13.





ação (aspecto “metamórfico” ou “proteico” do cultural). E, em terceiro lugar, tais “explicações” e tais “interpretações” seriam impossíveis se não nos permitissem intervir coletiva e grupalmente na realidade em que vivemos.³²

Este processo cultural é um processo contínuo de construção, transformação e intercâmbio de “signos”, que numa determinada situação de poder nos permite reagir de maneira coletiva ao meio em que vivemos³³, compreendendo a realidade e dando sentido à nossa ação. Mas esse processo não acontece no vácuo; não é neutro. Nossa construção de signos e representações se faz de forma diferenciada no marco de uma relação de poder específica que a configura.

Segundo a concepção de Herrera Flores, autor ao qual temos acompanhado ao longo de nossa argumentação, os processos culturais são formados a partir de circuitos de reação cultural, nos quais as diferentes produções culturais respondem ao conjunto de relações que os seres humanos mantemos com os outros seres humanos, conosco e com a natureza; orientando assim nossas ações nos ambientes sociais, psíquicos e naturais em que vivemos³⁴. É no marco desses circuitos de reação cultural está sendo construída nossa concepção da realidade em seus diferentes âmbitos, e não com base em “*alguma natureza humana atemporal, alguma racionalidade absoluta ou seguindo leis imutáveis de desenvolvimento histórico (como categorias filosóficas próximas ao autoritarismo e totalitarismo)*”³⁵. É no circuito da reação cultural que se configuram as diversas interpretações que temos sobre as relações sociais, nas quais fomos socializados e a partir das quais atuamos.

Optar por falar de processo cultural, no lugar de cultura, não é uma mera modificação terminológica, visto que esta opção responde à necessidade de ter em conta os contextos específicos em que o fenómeno cultural toma lugar, tal como exigido pelo “materialismo cultural”. Esse critério “*coloca o cultural no âmbito de uma teoria da produção e reprodução social, especificando os modos a partir dos quais os produtos culturais servem para a dominação ou para a resistência contra essa mesma*”³⁶. Nessa pers-

32 Ibidem, p. 100.

33 Cfr. Ibidem, pp. 320-321.

34 Cfr. Ibidem, p. 290.

35 Ibidem, p. 83.

36 Ibidem, p. 94.





pectiva, resulta fundamental atentar para os signos culturais, não como manifestações que exigem sentido em si mesmas, mas para ser capazes de reconhecê-los tanto em suas origens quanto nos efeitos materiais deles derivados; identificar as diferentes dinâmicas sociais nas quais tais signos fazem parte de tendências de dominação ou processos de resistência.

Nos referimos, em vez disso, às relações que se dão entre esses produtos e as ações dos seres humanos que os recebem, assimilam e usam para levar adiante suas vidas cotidianas. O grau cultural de uma época ou de um país não deve ser medido unicamente pela quantidade de produtos culturais que são oferecidos no mercado, mas pela forma como tais produtos influenciam nas ações dos atores sociais que os “consomem”, “produzem” e “usam”. Se o consumo, a produção e o uso permanecem em mera assimilação ou tendem a bloquear a capacidade de criatividade, nessa forma social ou naquela época prevalecerá um tipo de cultura reguladora ou ideológica. Ora, se tais produtos são consumidos, produzidos e utilizados com o objetivo de valorizar as capacidades humanas de criação e transformação, nessa forma social ou nessa época prevalecerá uma espécie de cultura emancipatória.³⁷

Desta forma, nos parece sumamente fértil o par categórico regulação/emancipação para a compreensão dos processos culturais, o que nos permite distinguir entre processos culturais emancipadores e processos culturais reguladores; tal distinção é estabelecida em função de os referidos processos contribuírem ou dificultarem a capacidade de que diferentes sujeitos, individual ou coletivamente, possam reagir de maneira diferenciada, com base em seus sistemas particulares de necessidades e interesses, aos contextos de relações em que se encontram situados e aos distintos produtos culturais através dos quais tais contextos são representados.

Por outro lado, resulta nítido que tais processos culturais não são fenômenos isolados, suscetíveis de serem compreendidos como dinâmicas fechadas em si mesmas, uma vez que estão sempre em relação com outros processos culturais. Por isso, segundo o modo em que se estabeleça a interação intercultural entre os diversos processos, dirá que é possível distinguir entre processos culturais dinâmicos (emancipadores) e processos culturais estáticos (reguladores).

37 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 96.





Mais do que “culturas”, vistas como entidades independentes, autônomas e incomunicáveis entre si, nas quais se desdobram as identidades fechadas e incomunicáveis dos indivíduos e dos grupos, falamos, então, de “processos culturais”, ou seja, de estruturas dinâmicas abertas à interação, plurais e, por consequência, ligadas aos diferentes contextos sociais, econômicos, políticos e ideológicos em que se desenvolvem. Por fim, falamos de processos abertos à interação entre diferentes e plurais formas de vida, dentro das quais construímos, intercambiamos e transformamos signos que nos permitirão conectar os objetos com os quais nos encontramos no processo de socialização: ideias, teorias, ideologias, símbolos (uma bandeira, um hino...) e as ações humanas que desenvolvemos (econômicas, políticas, sociais, militares...).³⁸

Os processos culturais emancipadores, ou abertos, serão aqueles que promovem a interação com outros processos culturais; favorecendo a criação de espaços interculturais de encontro, onde todos os atores possam desfrutar de um efetivo acesso aos bens necessários para viver com dignidade e uma possibilidade real de formular e fazer valer suas convicções. Da mesma forma, caracterizam-se por promover a mudança social, possibilitando a participação dos atores em dinâmicas democráticas radicais, nas quais aspectos formais são combinados com elementos participativos.³⁹

Os processos culturais reguladores, por sua vez, se caracterizam pelo fechamento dos circuitos de reação cultural, impedindo aos atores a produção de produtos culturais que lhes permitam compreender e intervir ao redor de relações a partir de suas próprias necessidades e interesses. Da mesma forma, ao impedir a interação com outras dinâmicas culturais em igualdade de condições, devem ser caracterizados como “coloniais”. Por fim, são processos fechados à mudança social, que impedem os sujeitos (individuais ou coletivos) de construir seus próprios conteúdos para a ação social alternativa aos conteúdos hegemônicos, restringindo as dinâmicas democráticas a seus aspectos meramente formais⁴⁰. Assim, esses processos bloqueiam a ação social autônoma de sujeitos, coletivos e grupos culturais, impedindo-os de reagir frente a seus entornos, impondo por meio de recursos simbólicos, materiais,

38 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 92.

39 Cfr. Ibidem, p. 91.

40 Cfr. HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 91.





institucionais, etc., um determinado sistema hegemônico que responde aos interesses outros.

De tal maneira, reconhecendo que os processos culturais emancipadores são caracterizados pela abertura dos circuitos de reação cultural, a abertura a outras dinâmicas culturais e a promoção da mudança social, enquanto os processos culturais reguladores impedem o circuito da reação cultural, são processos coloniais e reduzir a dinâmica democrática aos seus aspectos formais, é claro que os processos culturais se encontram atravessados por relações de poder, sendo impossível uma compreensão do cultural que não corresponda a uma concepção do político. Nesse enfoque, o cultural não é o campo das expressões elitistas e idealizadas, mas um espaço aberto ao conflito.

O cultural não é um terreno harmônico. Pelo contrário, é um campo de lutas entre diferentes formas de ver e agir no mundo. Nos “processos culturais” há sempre um grande componente de tensão. O mais importante deles é aquele que nos induz a rejeitar as formas hegemônicas de regulação, de ordem e de hierarquia que nos são impostas ideologicamente, e o processo que nos induz a escolher culturalmente pela emancipação, pela diversidade, a pluralidade e as alternativas. Nessa tensão cultural estamos situados. Devemos escolher apenas entre dois polos: aceitar as relações dominantes ou rebelar-se e propor alternativas.⁴¹

Através desses elementos para a compreensão da dimensão cultural dos processos sócio históricos, seja a partir da noção de processos culturais emancipadores, ou seja da insistência na criação de espaços culturais nos quais se ponha em exercício uma verdadeira vontade de encontro, estamos oferecendo a possibilidade de aproximarmos-nos dos fenômenos culturais sem descuidar das redes de poder que constituem nossa realidade; somos convidados a compreender os processos sem tornar invisíveis as relações hierarquizadas em que vivemos. O cultural é, portanto, uma dimensão incontornável do processo de emancipação social e, portanto, deve ser incorporado à luta pela libertação:

O cultural, então, em seus aspectos mais dinâmicos e agressivos, deveria ser usado para esta tripla estratégia de libertação: primeiro lugar, liberar o potencial humano para negar e resistir às ordens hegemônicas que tentarão se impor, sempre e em todos os momentos, esconder

41 Ibidem, pp. 181-182.





que eles próprios são também produtos culturais, o que é perigoso, pois, como tais produtos, podem perfeitamente ser criticados e transformados; em segundo lugar, liberar a potencialidade humana de indignação frente às injustiças e as explorações a que historicamente os seres humanos foram submetidos ao incluí-los hierarquicamente em processos de divisão social, sexual, étnica e territorial do trabalho que, embora privilegiando uns, fragilizam e empobrecer outros; em terceiro lugar, liberar o potencial de fazer e desfazer os ambientes de relacionamento em que vivemos.⁴²

É a partir dessa forma concreta de conceber o cultural, com suas implicações, potencialidades e desafios, que entendemos os “direitos humanos como produtos culturais”.⁴³

A CONSTRUÇÃO DE DIREITOS, UM PROCESSO CULTURAL ABERTO

Assim como entendemos o cultural de maneira “criativa”, diante das concepções estáticas e desmobilizadoras da “cultura”, devemos abordar os direitos reconhecendo nelas reações (produto do circuito de reação cultural) diante dos processos de subordinação, exploração e exclusão, que nos diferentes âmbitos da realidade têm ocorrido no próprio contexto do sistema de relações sociais capitalistas⁴⁴. Os direitos humanos proporcionarão ao cultural “*o canal necessário para nos conectarmos com as diferentes lutas que as plurais e múltiplas formas de vida que povoam nosso mundo têm realizado em busca da dignidade humana*”⁴⁵.

O termo “direitos humanos” inclui, pelo menos do ponto de vista ocidental, boa parte das lutas que os seres humanos realizam para alcançar condições de vida dignas, “*materializando-se na assunção interativa de deveres para com os outros, para com os outros. Nós mesmos e para com a natureza.*”⁴⁶ Seguindo nessa linha de argumentação, Joaquín Herrera nos diz:

42 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 60.

43 HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005.

44 Cfr. HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 18.

45 Ibidem, p. 18.

46 HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, p. 323.





Para nós, os direitos humanos só podem ser entendidos como produtos culturais surgidos em determinado momento histórico como uma “reação” -funcional ou antagônica- aos ambientes de relacionamento que neles prevaleciam. Em outras palavras, os direitos humanos não devem ser vistos como entidades supralunares, ou, em outras palavras, “direitos naturais”. Ao invés, devem ser analisados como produções, como artefatos, como instrumentos que desde seus inícios históricos na modernidade ocidental, foram instituindo processos de reação, insistimos, funcionais ou antagônicos, diante dos diferentes ambientes de relações que surgiram das novas formas de explicar, interpretar e intervir no mundo.⁴⁷

É nesse sentido, a partir da compreensão da dimensão cultural proposta, entendemos os direitos humanos como meios que podem ser úteis nos processos de luta que em diferentes contextos buscam o desenvolvimento e a apropriação das capacidades e potencialidades humanas; assim, os direitos são entendidos como formas de reação às relações. Diante do bloqueio do circuito de reação cultural, formulado como violação de direitos, exige-se o reconhecimento e a efetivação desses direitos. Os direitos não são, então, a priori; eles são reconhecidos pela experiência de sua ausência.

Os direitos humanos, nessa perspectiva, são um produto cultural que busca a abertura permanente dos circuitos de reação cultural, enfrentando os processos de hierarquização injusta do fazer humano. Os direitos, assim assumidos, promoveriam verdadeiros espaços de encontro e contato, abertura ao diferente, excluído e marginalizado.⁴⁸

As lutas pelos direitos humanos “humanizam” o mundo, já que apelam à promoção das capacidades humanas de transformação e de superação constante de situações que bloqueiam os processos culturais e com eles a obstrução do desenvolvimento “proteico” da natureza humana, que é sempre o alvo de políticas e propostas culturais autoritárias e totalitárias. Os direitos humanos “humanizam”, isto é, propõem a humanização do ser humano, mas não porque sejam a manifestação de alguma condição humana ancestral que se especifica num determinado espaço/tempo... Os direitos humanos “humanizam”, não em si mesmos ou por si próprios, mas porque são o veículo que os atores sociais antagônicos à ordem existente criaram cairológica e

47 HERRERA FLORES, J. Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005, p. 98.

48 Cfr. HERRERA FLORES, J. El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana. Sevilla: Aconcagua, 2005, pp. 323-324.





convencionalmente para enfrentar todos os tipos de fechamento de processos culturais e todos os obstáculos que os sistemas autoritários se opõem à implantação livre e igual da capacidade humana coletiva de criar e transformar o mundo.⁴⁹

Assim entendidos, como produto cultural, os direitos são uma construção permanente da vontade de encontro; não são algo dado, nem nada já ganho, são uma construção constante dos atores sociais determinados a viabilizar processos de humanização, diante de todas as dinâmicas de exclusão e exploração, seja na esfera social, política, cultural ou econômica.

Identificar os direitos humanos como um produto cultural, sujeito, portanto, aos processos históricos, sua configuração, a definição de quais aspectos da vida devemos considerar como direitos, deve permanecer necessariamente aberta e em constante mudança. Não se tratam de entidades puras e imutáveis, mas sim sujeitas aos processos de busca de dignidade típicos da experiência humana.

Nossas produções culturais e, conseqüentemente, aquelas com transcendência jurídico e político, são ficções culturais que aplicamos ao processo de construção social da realidade. Reconhecer que nossas categorias e instituições são baseadas em ficções culturais não implica degradar sua natureza como instrumentos ou técnicas adequadas para colocar em prática nossa concepção da sociedade. Pelo contrário, é precisamente uma forma de “saber” indagar qual é a sua verdadeira natureza e colocar em evidência que, se foram criados por seres humanos, podem mudá-los se o considerarem conveniente e se tem poder suficiente para isso. O que queremos destacar é algo muito importante: todas essas construções são determinadas pela história e pelo labor interpretativo da humanidade.⁵⁰

Os direitos humanos, como o resto de nossas produções culturais com capacidade de impactar e gestar realidades no âmbito político e jurídico, são invenções que formulamos a partir de nossa própria experiência a partir de um ideal postulado, a partir do qual intervimos na construção do processo de realidade⁵¹.

49 Ibidem, p. 324.

50 HERRERA FLORES, J. La reinención de los derechos humanos. Coleção Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008, p. 40.

51 Cfr. HERRERA FLORES, Joaquín. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. Em: El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000, p. 20.





Reconhecer sua condição de invenção não implica que sejam menos adequados no processo de construção social; ao contrário, afirmar os direitos como invenção, produção, como um projeto a ser realizado, nos previne de falsas garantias que se incorreriam caso os considerássemos como algo dado.⁵²

CONCLUSÃO ABERTA: A VALIDADE DOS DIREITOS COMO PROJETO SOCIOCULTURAL FRENTE AO HORIZONTE FECHADO DO NEOLIBERALISMO

Compreender os direitos humanos como um projeto a ser concretizado na prática política e cultural dos povos permite reconhecer o caráter fundamental que as diversas lutas sociais travadas pelos diferentes povos ao longo dos tempos tiveram e continuam tendo para alcançá-las ao longo da História; tais lutas tornaram possível que os direitos sejam incorporados aos sistemas jurídicos existentes, graças ao qual é possível exigir seu respeito por parte dos Estados. Assumi-los dessa maneira também nos permite atentar para o fato de que os direitos são moldados por condições históricas em que surgem e se desenvolvem⁵³. As diferentes narrativas que circulam em torno dos direitos humanos, não estão isentas dos interesses de quem as constroem e difundem, sendo sua abordagem submetida às ideologias dos donos do discurso. É por isso que certas formulações de direitos humanos procuram fazer com que pareçam meros feitos jurídicos, despolitizando-os e diluindo assim seu potencial emancipador.

Para que sejam realmente efetivos em um determinado âmbito, é necessário que os direitos humanos sejam culturalmente reconhecidos pelo conjunto da população, tanto no nível pessoal quanto nas diferentes formas de organização que se desenvolvem em diferentes contextos e territórios. Esse elemento é central, pois toda vez que uma leitura histórico-social dos direitos humanos deixa em evidência que a mera judicialização nacional ou internacional desses direitos não é suficiente para torná-los efetivos, sendo imprescindível avançar na construção

52 Cfr. BULYGIN, Eugenio. Sobre el status ontológico de los derechos humanos. 1987, p. 84. Na linha: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10901/1/Doxa4_05.pdf.

53 Cfr. HERRERA FLORES, Joaquín. Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.





de uma cultura que os oponha à insensibilidade existente para com as diversas violações dos direitos das populações empobrecidas.

Diante de uma concepção dos direitos reducionista ao formalismo, capaz de afirmar direitos por abstração das condições concretas em que vivem os seres humanos, são necessárias construções teóricas que integrem em seu discurso a necessária gestação de condições que possibilitem transformar os impedimentos sócio históricos que em cada caso específico, as pessoas e os povos precisam se confrontar para poder acessar suas diferentes formas de vida digna. Será uma construção que, sem tentar estabelecer de antemão quais devem ser essas condições e as capacidades necessárias para enfrentá-las, permita reconhecer e animar alternativas aos múltiplos mecanismos e estruturas de subordinação que a dinâmica sociopolítica do capitalismo neoliberal suscita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BULYGIN, Eugenio. *Sobre el status ontológico de los derechos humanos*. 1987. Na linha: http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10901/1/Doxa4_05.pdf (Consulta realizada em 03/09/2013).
- FARIÑAS DULCE, M. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Dykinson, S.L., 1997.
- GALEANO, E. *El libro de los abrazos*, p. 91. Na linha: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/paq2/No.9.pdf>.
- GALLARDO, H. Derechos humanos y globalización en América Latina. Entrevista de Jürg Schiess para *ILSA*, 4 de junho de 2007, p. 3. Na linha: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=9.
- _____. *Derechos Humanos como movimiento social*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2006.
- GARAUDY, R. *La alternativa*. Madrid: EDICUSA, 1973.
- HERRERA FLORES, Joaquín. Mimeo. S/F.
- _____. *De habitaciones propias y otros espacios negados. Una teoría crítica de las opresiones patriarcales*. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos N° 33. Bilbao: Universidade de Deusto, 2005.
- _____. *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua, 2005.





- _____. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. Em: *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. Irrumpiendo afirmativamente en lo real. En: *Irrompiendo no real. Escritos de teoría crítica dos direitos humanos*. (Organizador: Marcelo de Moura). Pelotas: Educat, 2005.
- _____. *La reinención de los derechos humanos*. Coleção Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008.
- _____. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata, 2005.
- _____. *O nome do Riso. Breve tratado sobre arte e dignidade*. Tradução Nilo Kaway. Porto Alegre: movimento; Florianópolis: CESUSC; Florianópolis: Bernúncia, 2007.
- _____. Prólogo no livro de Boaventura de Sousa Santos. *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria, 2005.
- HINKELAMMERT, F y MORA, H. *Hacia una economía para la Vida*. San José: DEI, 2005.
- HINKELAMMERT, F. El mercado como sistema autoregulado y la crítica de Marx. En: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2003.
- LANDER, E. ¿Reinventar el socialismo? Em: *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. ano 19, n. 43, janeiro-junho 2012. Managua: Editorial Lascasiana.
- LAVAL, C.; DARDOT, P. *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- POLANYI, K. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta, 1997.
- SANTOS, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- _____. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*. Coleção En Clave de Sur. 1ª ed. Bogotá: ILSA, 2003.
- _____. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta-ILSA, Madrid-Bogotá, 2009.



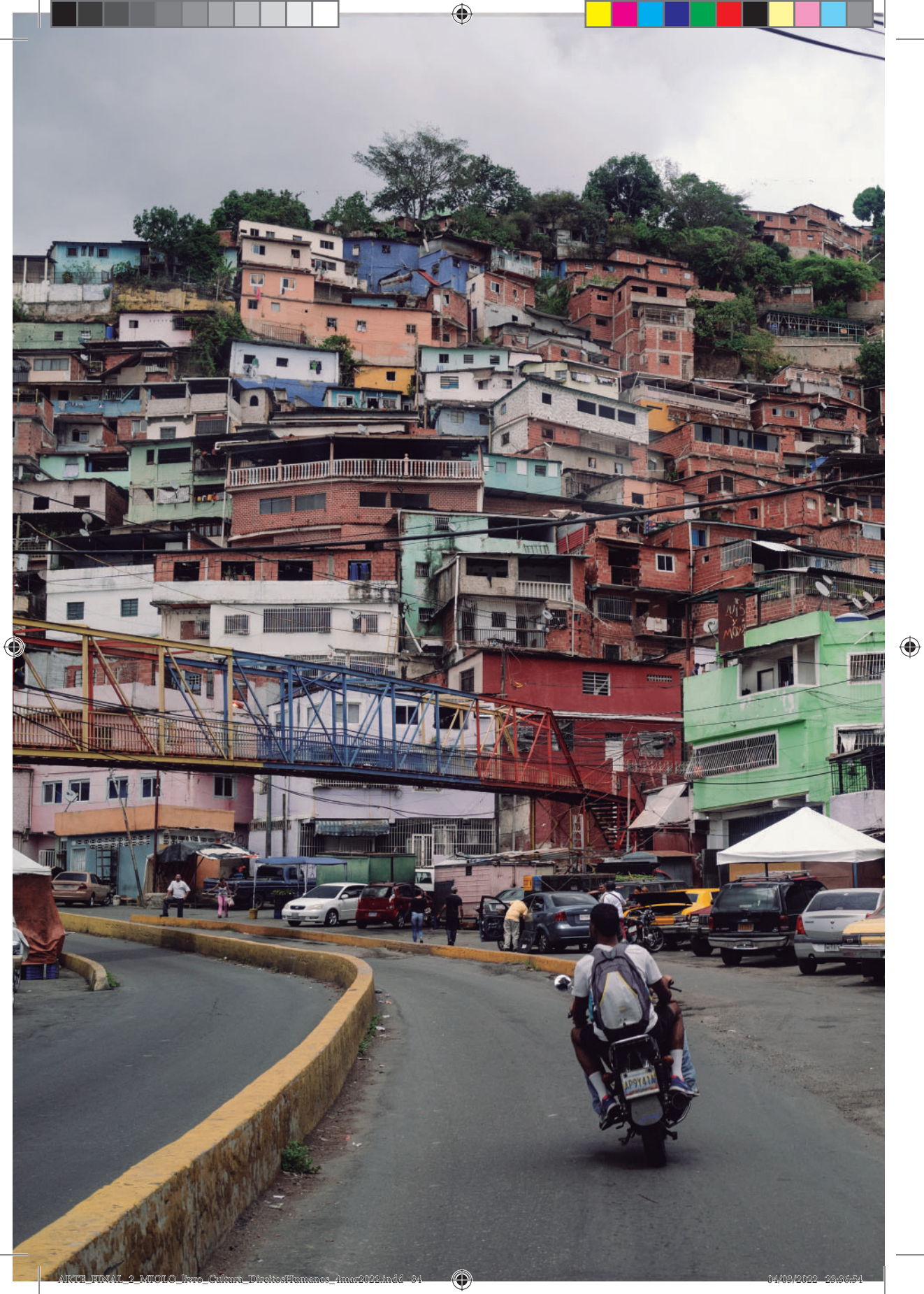


CAPÍTULO 4

O DIREITO ACHADO NA RUA E O NEOLIBERALISMO DE AUSTERIDADE

ALEXANDRE BERNARDINO COSTA







O DIREITO ACHADO NA RUA E O NEOLIBERALISMO DE AUSTERIDADE

ALEXANDRE BERNARDINO COSTA

O Direito Achado na Rua se coloca de forma antagônica ao neoliberalismo de austeridade por várias razões. Primeiro, por defender os direitos humanos. O sistema político e econômico neoliberal propugna por um enfrentamento e supressão do sistema de direitos e garantias inscritos na Constituição; além disso, afirma o individualismo como valor supremo. Os direitos humanos, na sua dimensão histórica, são construídos coletivamente, inclusive os direitos individuais. Em segundo lugar, o neoliberalismo afirma ser necessária a extinção de direitos para que o mercado possa funcionar melhor. O Direito Achado na Rua afirma o contrário, pois os direitos humanos estão sempre em expansão, e a cada inclusão revelam-se novas exclusões. O neoliberalismo de austeridade necessita de um Estado policalesco e de um sistema político autoritário para impor suas mudanças.

A democracia é um valor fundamental para o Direito Achado na Rua. A violência policial e o encarceramento dos indesejáveis são resultados certos do neoliberalismo de austeridade. A construção social do direito que se faz nas ruas é a possibilidade de enfrentamento democrático ao autoritarismo econômico político e jurídico.

A política de austeridade fiscal não é uma novidade. Porém, após a crise econômica mundial de 2008, a qual foi tão grave quanto a de 1929, austeridade passou a ser a palavra de ordem. Como uma crise que foi gerada pelos bancos e pelo sistema financeiro, e foi salva pelos países, pelos cidadãos, transformou-se em uma crise da dívida pública? Essa é uma questão central acerca do tema.

A crise no sistema bancário/hipotecário/financeiro dos EUA atingiu o mundo todo em 2008. Foram gastos de dinheiro do contribuinte, do cidadão, aproximadamente 13 trilhões de dólares, e, segundo alguns autores, já chegou a 21 trilhões. Uma nova crise atingiu o mundo, com menor intensidade, em 2011, quando novamente o socorro veio dos Estados, dos cidadãos.





No mundo todo, sobretudo nos países do Sul global,¹ está sendo aplicada a política econômica neoliberal de austeridade, inclusive no Brasil. Contudo, essa política apresenta evidentes falhas na sua eficácia, já reconhecidas, inclusive pelo próprio Fundo Monetário Internacional, mas que a recomenda. Da mesma forma, a política econômica de austeridade carece de comprovação empírica e sustentação científica.

Todavia, aplicar austeridade tem um caráter moral, ideológico, e resulta por beneficiar um determinado segmento da economia. Para isso, o neoliberalismo precisa transformar-se em uma racionalidade, uma razão social, uma moralidade e uma governamentalidade.

O presente texto buscará abordar como a austeridade percorre o caminho para transformar-se na política econômica a ser aplicada a fim de resolver os problemas dos países em crise, bem como as consequências disso, e como o Direito Achado na Rua pode ser uma forma de enfrentamento ao autoritarismo econômico.

UMA IDEIA PERIGOSA

Mark Blyth esclarece o perigo da austeridade, pois já não se trata do plano das ideias, mas da prática que causa males para a vida de milhões de pessoas. Contudo, antes, é necessário compreender de onde partem os formuladores dessas ideias e onde querem chegar.

Austeridade é uma forma de deflação voluntária em que a economia se ajusta através da redução de salários, preços, e despesa pública para restabelecer a competitividade, que (supostamente) se consegue melhor cortando o orçamento do Estado, as dívidas e os déficits. Fazê-lo, acham seus defensores, inspirará a “confiança empresarial” uma vez que o governo não estará “esvaziando” o mercado de investimento ao sugar todo capital disponível através da emissão de dívida, nem aumentando a já “demasiada grande” dívida da nação.²

Dessa forma, se os Estados gastadores passarem a poupar para garantir o pagamento da dívida pública aos bancos, os investimentos privados retornarão e a confiança retornará. A economia dos países crescerá, e aqueles que adotaram a austeridade, após o sacrifício de sua

1 SANTOS, Boaventura de Sousa. O Fim do Império Cognitivo. Coimbra: Almedina, 2018.

2 BLYTH, Mark. Austeridade: a história de uma ideia perigosa. Trad. Freitas e Silva. São Paulo: Autonomia Literária, 2017, p. 22.





população, terão o benefício recebido ao final. Só que isso não corresponde à realidade, e somente beneficia os bancos.³

Um efeito imediato da política de austeridade e da retirada de direitos é que atingem diretamente com mais intensidade os mais pobres, pois eles dependem das políticas públicas de direitos sociais, ao passo que os ricos têm instrumentos para lidar com a ausência de tais políticas, que, no final das contas, nunca lhes fez falta. A parte inferior da pirâmide social depende diretamente do sistema de direitos oriundo das políticas públicas: saúde, educação, transporte, seguridade social, saneamento básico, lazer, cultura, etc.

Em um país com as desigualdades que há no Brasil, as políticas de austeridade são ainda mais cruéis, pois, segundo Pedro H. G. Ferreira de Souza,

Em 2013, o milésimo mais rico apropriou-se de 10% da renda total, o centésimo mais rico recebeu quase 23%, e o décimo mais rico como um todo teve pouco mais de 51%.⁴

Some-se a isso uma informação relevante: quanto mais rico, menor a participação dos rendimentos brutos tributáveis em sua renda total. Sempre esteve abaixo de 20% da renda do milésimo mais rico e sempre entre 55% e 60% do décimo mais rico, onerando a classe média.⁵ Aplicar a austeridade em um sistema tributário regressivo como o brasileiro, que onera em demasia o consumo básico, torna-se mais cruel com os mais pobres e reforça ainda mais a desigualdade existente.

Diante desses dados iniciais, deve-se chamar a atenção para um deslocamento epistemológico: a austeridade é sempre colocada como uma questão econômica, que, como tal, deve ser resolvida pelos especialistas em ciência econômica. Contudo, o que se apresenta aqui, logo de início, é que a questão política e jurídica precede a discussão econômica, que tem caráter ideológico e é camuflada com cálculos e gráficos matemáticos.

3 Ibidem, pp. 27-28.

4 SOUZA, Pedro H. G. de. Uma história de desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil 1926-2013. São Paulo: Hucitec, 2018, p. 337.

5 Ibidem, p. 340.





Outro ponto que se revela importante é a questão de a austeridade ser um problema moral e não econômico. Uma pesquisa histórica a respeito do conceito de austeridade irá remeter à origem na filosofia grega e a uma ideia de que moderação, contenção, sacrifício, poupança, abnegação recusa aos prazeres da carne e o equilíbrio levarão a um futuro melhor, seja qual for a crença que o indivíduo tenha.⁶

Ao longo da história, seja com Aristóteles e a ponderação, diante da realidade na qual estava inserido; ou com Kant e seu imperativo categórico; seja com Jeremy Bentham e Stuart Mill na visão utilitarista; ou o cristianismo do velho testamento segundo o qual “seria mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha, do que um rico entrar no reino dos céus”; ou Lutero e uma nova visão de austeridade; seja Weber, o espírito do capitalismo e a ética protestante; a austeridade da burguesia segundo Adam Smith; austeridade da Alemanha após a guerra; a não austeridade para os EUA pós-45, segundo Keynes; o neoliberalismo autoritário e a terapia de choque do Chile em 1973; Thatcher e Reagan e o neoliberalismo da década de 1980; por fim, a crise de 2008.

Fica a pergunta: a austeridade venceu? Ao longo de todo trajeto da discussão a respeito da austeridade, fica uma certeza de que ela nunca foi econômica, sempre foi essencialmente moral e política. Austeridade de quem? Sobre o que? Quem ganha com isso?

Para responder a essas perguntas, é necessário aprofundar a análise acerca da austeridade, e para isso deve-se explorar seus pretensos supostos científicos, ou seja, a base epistemológica da teoria econômica neoclássica, ou neoliberal, de austeridade.

Essa teoria parte do suposto de que os indivíduos são agentes interessados que maximizam os interesses do mercado. Dessa forma, eles fazem escolhas racionais segundo a maior vantagem possível, lucro, e isso seria positivo para o funcionamento do mercado, sendo que, qualquer intromissão estatal nessa lógica serviria para atrapalhar o bom funcionamento do mercado.

Porém, os indivíduos não agem segundo impulsos de uma lógica racional instrumental como descreve a teoria neoclássica, nem os

6 SCHUI, Florian. Austeridade: breve história de um grande erro. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa: Presença, 2015.





mercados são compostos de indivíduos que estão fazendo escolhas e nem existe uma racionalidade intrínseca ao mercado autorregulado. Não foi a primeira vez que o sistema econômico pediu menos regulação jurídica e menos intromissão do Estado, para ao final se socorrer com o dinheiro do próprio Estado, ou seja, da sociedade, para não entrar em colapso.

A crise de 2008 teve como causa o próprio mercado, não por um problema moral, mas por sua própria lógica de funcionamento e risco, fundado em expectativas, aparentemente racionais, de investidores pretensamente sofisticados, um risco sistêmico, que nada tem a ver com moral pessoal individual ou libertinagem do Estado.⁷

A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A NOVA RAZÃO DO MUNDO

Se para Christian Laval e Pierre Dardot⁸ o neoliberalismo é a nova razão do mundo, para o Sul global a austeridade neoliberal surge em uma realidade de Estado de bem-estar social bastante distinta, como explica Boaventura de Sousa Santos,⁹ em condições piores do que norte global, sem estruturas que possam socorrer, minimamente, as pessoas que ficam desamparadas na nova ordem econômica.

Isso porque o que desenvolvem os autores franceses é acentuado se pensado em realidades como da América Latina. Para tomar em conta a realidade brasileira e seu processo contínuo de desigualdade ao longo da história, tivemos, com a Constituição de 1988, um pequeno fôlego de Estado de bem-estar social tardio que, segundo Alfredo Saad Filho, logo foi atacado pelo neoliberalismo, pois

Para financiar esse emergente Estado de bem-estar social, a constituição impôs um conjunto de despesas mínimas, respaldados por contribuições e impostos vinculados que deveriam garantir a saúde e a educação públicas, o seguro-desemprego, a aposentadoria por invalidez e por idade, (por meio do Benefício de Prestação Continuada – BPC) e por tempo de serviço (mediante o Regime Geral da Previdência Social). Este ambicioso programa de provisão pública inevitavelmente

7 BLYTH, Mark. Austeridade: a história de uma ideia perigosa. Trad. Freitas e Silva. São Paulo: Autonomia Literária, 2017, p. 78.

8 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

9 SANTOS, Boaventura de Sousa. O Fim do Império Cognitivo. Coimbra: Almedina, 2018, p. 28.





entraria em conflito com as limitações políticas e orçamentárias impostas pela transição ao neoliberalismo.¹⁰

Tão logo entrou em vigor, a Constituição de 1988 começou a sofrer ataques, sob o argumento de que tornava o País ingovernável. Isso, evidentemente, do ponto de vista da lógica de austeridade, para garantir o pagamento da dívida pública e transformar de bem-estar da Carta de 88 em um Estado neoliberal.¹¹

No caso brasileiro, deve-se perguntar se a Constituição de 1988 conseguiu, em algum momento, estabelecer uma ruptura com a desigualdade histórica do País. Segundo Pedro Ferreira de Souza,¹² respaldado em evidências empíricas, a resposta é negativa. Todavia, ele afirma que houve mudança, até expressiva, se levar em consideração a condição da parcela mais pobre da população brasileira, havendo progressiva incorporação dessa parcela aos serviços públicos e ao sistema de direitos.

Dessa maneira, não chegou a haver uma ruptura propriamente dita, ao mesmo tempo que não houve uma mera continuação do padrão anterior. Exemplo sempre lembrado é o imposto sobre grandes fortunas, previsto na Constituição de 1988, porém jamais regulamentado e aplicado, apesar dos ganhos de direitos citados.¹³

Segundo Saad Filho, após a Constituição de 1988 houve as eleições de 1989, e nesse momento uma virada definitiva para o neoliberalismo. Fernando Collor de Mello representou a política neoliberal e a abertura da economia brasileira, contudo, sem uma base parlamentar que lhe desse sustentação política, após escândalos de corrupção, veio a sofrer *impeachment*. Itamar Franco assumiu a presidência e nomeou Fernando Henrique Cardoso Ministro de Estado da Fazenda, o qual veio a ser eleito por dois mandatos consecutivos, inclusive com uma emenda à Constituição para tanto. As mudanças constitucionais neoliberais do período foram as seguintes:

10 SAAD FILHO, Alfredo; MORAIS, Lecio. Brasil: neoliberalismo versus democracia. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 83.

11 Ibidem, p. 85.

12 SOUZA, Pedro H. G. de. Uma história de desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil 1926-2013. São Paulo: Hucitec, 2018, p. 347.

13 Ibidem, p. 348.





O artigo 171 foi revogado eliminando a distinção entre empresas brasileiras e estrangeiras. O item IX do Artigo 170 foi modificado, permitindo que empresas estrangeiras explorassem o subsolo. O artigo 178 foi alterado para eliminar o monopólio estatal de transporte em rotas costeiras. O inciso IX do artigo 21 foi alterado para abolir o monopólio estatal das telecomunicações. O parágrafo primeiro do artigo 177 foi reescrito para relaxar o monopólio estatal na exploração de petróleo, e o artigo 192, modificado para reduzir o controle estatal da Seguridade Social. As reformas constitucionais também levaram adiante o programa de privatização introduzido pela ditadura em relação à crise internacional da dívida e abriram espaço para “flexibilização” do mercado de trabalho.¹⁴

A plataforma econômica do plano real obteve êxito em conter e estabilizar a inflação, isso com base em uma política assumidamente neoliberal, com privatizações, retirada de direitos, priorização do pagamento da dívida pública, enxugamento da máquina do Estado, liberalização do comércio e dos fluxos internacionais de capital houve queda no desemprego, crescimento no PIB, queda na inflação para a classe média alta, férias no exterior pagas em prestações, carros novos, e quinquilharias.¹⁵ Contudo, após 1999, o País novamente entra em crise econômica e diminui o seu crescimento, e a solução vem do receituário neoliberal, com a lei de responsabilidade fiscal, reformas à Constituição que limitavam os direitos sociais com regras fiscais, impedindo processo de igualdade e bem-estar iniciado em 1988.

NEOLIBERALISMO, UMA TEORIA CIENTÍFICA? QUAIS OS SUPOSTOS EPISTEMOLÓGICOS DA AUSTERIDADE?

Um dos elementos essenciais a serem trabalhados acerca da teoria do neoliberalismo de austeridade, em uma abordagem interdisciplinar, é a sua cientificidade, ou seja, um questionamento sobre os supostos epistemológicos que formariam a pretensão a teoria, suas categorias, seu método e sua validação.

O paradigma epistemológico da neutralidade axiológica, já superado, seja na economia, seja no direito, tem sérias consequências quando

14 SAAD FILHO, Alfredo; MORAIS, Lecio. Brasil: neoliberalismo versus democracia. São Paulo, Boitempo, 2018, p. 102.

15 Ibidem, p. 109.





aplicado ao neoliberalismo e a austeridade fiscal, sobretudo quando se transforma no Estado austeritário, que aplica a política econômica em um Estado de exceção.

O modelo de neutralidade epistemológica é sustentado por aqueles que aplicam o direito e a economia em um contexto de política neoliberal. Fundado em um senso comum teórico, no caso dos juristas e dos economistas,¹⁶ é um modelo reproduzido sem contestação pelo meio, e aceito como verdade científica. A teoria do direito e a teoria econômica contemporâneas são bem mais sofisticadas do que os modelos normativista e neoliberais que reproduzem o autoritarismo de Estado e um liberalismo inexequível. Porém, autores já superados como Hayek¹⁷, Mises¹⁸ ou mesmo Friedman¹⁹ são citados para sustentar a política aplicada, apesar de autores como Stiglitz²⁰ e Paul Krugman²¹, inseridos na contemporaneidade, afirmarem exatamente o oposto da cartilha neoliberal.

Aplicada alguma teoria epistemológica que buscasse extrair do neoliberalismo os seus fundamentos teóricos, estes seriam: a escolha racional, a sociedade é composta por indivíduos, o mercado livre como base da organização social, além do Estado mínimo na economia e máximo no direito penal. Contudo, nenhum desses supostos é compatível com o Estado Democrático de Direito, o qual possui o aprendizado histórico de dois paradigmas precedentes, pois se baseia na autonomia pública e privada de cidadãos livres e iguais, que compartilham princípios e uma Constituição com base nos direitos humanos e na democracia.²²

Faz-se necessário esclarecer que neoliberalismo de austeridade se apresenta não somente com uma visão econômica, mas também uma visão de política de Estado e da sociedade. Existe a categoria de governança, como o próprio neoliberalismo intitula, na qual a democracia

16 WARAT, Luiz Alberto. O senso comum teórico dos juristas. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Introdução Crítica ao Direito. Série O Direito Achado na Rua. Vol I. Brasília: UnB, p. 101-4, 1993.

17 HAYEK, Friedrich. O Caminho para a Servidão. Coimbra: Edições 70, 2009.

18 MISES, Ludwig Von. O Marxismo desmascarado: da desilusão à destruição. Trad. Maria Alice Capochi Ribeiro. São Paulo: LVM, 2019.

19 FRIEDMAN, Milton. Capitalismo e Liberdade. Trad. Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

20 STIGLITZ, Joseph E. O Preço da Desigualdade. Trad. Denis Pires. Lisboa: Bertrand, 2013.

21 KRUGMAN, Paul. Acabem com esta crise já! Trad. Alberto Gomes. Lisboa: Presença, 2012.

22 HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: entre facticidade e validade. v. 2. Trad. Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997; CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. Os Direitos Fundamentais e a (in)certeza do Direito. Belo Horizonte: Forum, 2014.





é absolutamente prescindível. Segundo a austeridade, a desigualdade social não é relevante, e sim o crescimento econômico segundo o mercado financeiro. A sociedade não existe enquanto tal, pois somente existem indivíduos que agem racionalmente em um mercado autorregulado, e esses indivíduos tornam-se empresários, empreendedores, colaboradores que concorrem uns com os outros, em benefício de todos.

O Estado, além de manter distância do mercado, quando não interessar ao neoliberalismo a salvação em momentos de crise, deve também ser administrado como uma empresa, o que visa o lucro para o superávit necessário que possibilita a manutenção do pagamento da dívida pública. Esse Estado-empresa deve diminuir os custos permanentemente para ter mais competitividade, e a tributação do mercado não é vista como um mecanismo de distribuição de riqueza; ao contrário, passa a ser um custo a mais do mercado, contra sua liberdade econômica. Os direitos sociais são um ônus para o mercado, e não como mecanismo de solidariedade social, o que geraria igualdade. Segundo a visão neoliberal, os indivíduos-empresa devem concorrer entre si, em condições de igualdade, a fim de que aqueles que tenham maior mérito obtenham êxito. Essa meritocracia é vista como o mecanismo desenvolvimento da sociedade e de liberdade. Essas são características do neoliberalismo e da austeridade, mas não são o fundamento de sua pretensa cientificidade, embora se confundam com ela.

Dessa forma, como bem demonstram Laval e Dardot, o neoliberalismo passa a disciplinar diversos campos da vida, os serviços públicos privatizados, terceirizados e em concorrência, as decisões políticas eleitorais, que passam a ser objeto do raciocínio econômico. Até mesmo a família passa a ser comparada a uma empresa, e os cálculos de investimento, lucro, retorno, despesa, prejuízo, etc. passam a nortear esse campo também.²³ A escola passa a ser objeto de atenção especial criando o que se pode chamar de escola neoliberal, que considera a educação um bem essencialmente privado, com valor econômico. Ela possui lógica gerencial, visão de consumo, e sua pedagogia é individualista, inserida no mercado.²⁴

23 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016, pp. 214-215.

24 LAVAL, Christian. A escola não é uma empresa: Neoliberalismo em ataque ao ensino público. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 17.





A fragilidade epistemológica do neoliberalismo se revela maior quando assume a forma da austeridade. Trata-se de um conceito de natureza moral e ética, não econômica, e assim foi tratado ao longo da história humana,²⁵ e ainda:

A resposta é que transformamos a política da dívida em uma moralidade que desviou a culpa dos bancos para o Estado. Austeridade é a penitência – a dor virtuosa após a festa imoral –, mas não vai ser uma dieta que todos partilhamos. Poucos de nós são convidados para festa, mas nos pedem, a todos, que paguemos a conta.²⁶

There is no alternative – TINA é uma expressão atribuída a Margaret Thatcher e está na base do pensamento neoliberal, independentemente do que custar para a sociedade, para o Estado e para a Democracia. Isto não é, por óbvio, argumento científico, é argumento político, até apelativo. Pensar que o Estado pode ser comparado a uma família em crise pode funcionar como retórica, porém, qualquer teste de cientificidade, dada a complexidade do Estado e a necessidade de investimento contínuo em determinadas áreas, a comparação cai por terra. Ademais, se todos os Estados cortarem despesas e investimentos ao mesmo tempo, a renda total diminui e a dívida aumenta, e não o contrário.²⁷

Nenhuma das explicações encontradas na teoria neoclássica ou neoliberal, ou de austeridade, atendem às exigências de rigor científico do paradigma epistemológico contemporâneo. Uma ciência que se sabe parcial, contextualizada, fragmentada, disciplinar, precária e provisória não assume as posturas que o neoliberalismo e a austeridade afirmam: o mercado que se autorregula a partir de comportamentos individuais e escolhas racionais e individuais, fundadas no melhor benefício, mais lucro, o que geraria benefício para toda sociedade. Não se sustenta diante o paradigma epistemológico contemporâneo.

Outrossim, diante do paradigma do Estado Democrático de Direito, a economia não pode ser vista de forma isolada como se seu funcionamento independesse da forma de Estado, da Constituição e da

25 SCHUI, Florian. Austeridade: breve história de um grande erro. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa: Presença, 2015.

26 BLYTH, Mark. Austeridade: a história de uma ideia perigosa. Trad. Freitas e Silva. São Paulo: Autonomia Literária, 2017, p. 36.

27 CARVALHO, Laura. Valsa Brasileira: do boom ao caos econômico. São Paulo: Todavia, 2018, p. 12.





Democracia. Os discursos de especialistas que tentam impor à sociedade sacrifícios em nome do pagamento de dívidas que ela não contraiu, afastando a possibilidade de discussão pública democrática com a participativa dos membros da sociedade sobre seus rumos, revela-se autoritária. Ao fim, a teoria neoliberal de austeridade não é só econômica, como também jurídica, política, sociológica, psicológica, criminológica, de sustentabilidade, de justiça, e dos mais diversos campos da vida humana afetados pelas decisões de caráter pretensamente econômico que alegam não existirem alternativas.

A pergunta que resta, portanto, é saber o porquê os modelos dominantes reproduzidos no campo do direito e no campo da economia não são os mais adequados e contemporâneos do ponto de vista epistemológico. Por que razão um modelo científico já ultrapassado ainda é utilizado para práticas jurídicas e econômicas?

Os modelos teóricos do neoliberalismo associado ao constitucionalismo de austeridade podem não ser os mais sofisticados do ponto de vista epistemológico, contudo, são os que prevalecem nas relações de poder no mundo contemporâneo. Tem-se como exemplo as reformas constitucionais que limitam o teto de gastos e a política imposta aos países da comunidade europeia, como a Grécia, ou ao Sul global, como a América Latina.

AUSTERIDADE – DEMOCRACIA E AUTORITARISMO

Um ponto central é a democracia, pois ela é afastada toda vez que surge uma crise financeira causada pelo mercado e que responsabiliza o Estado, ou seja, que a sociedade tem de pagar por ela. Diante da afirmação aparentemente técnica e científica de que não há alternativa, é retirado do cidadão o direito de decidir democraticamente sobre os rumos que a política econômica deve tomar. A Constituição é afastada, uma vez que ela tornaria ingovernável a crise para impor uma austeridade econômica mediante o autoritarismo político.

Mas a pergunta que se coloca nos dias de hoje, após Levitsky e Ziblatt descreverem “Como as Democracias Morrem”,²⁸ é a seguinte: a democracia é compatível com a nova razão do mundo, o neoliberalismo?

28 LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. Como as democracias morrem. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.





Ou ainda: a democracia é compatível com a austeridade? Ou, a austeridade pode ser implementada somente mediante um Estado de exceção?
Segundo Antônio Casimiro,

Em suma, a configuração de um constitucionalismo de exceção autoritário não democrática produz o apagamento da memória social da Constituição e a desqualificação dos objetivos democráticos desejáveis que consigna. Ela dá prioridade absoluta à racionalização dos meios e à redução das despesas públicas, de modo a adotar uma racionalidade gestora do direito constitucional.²⁹

Segundo o autor português, a austeridade gera um Estado de exceção que suspende a Constituição e a democracia. Mas para isso deve existir um ambiente propício, que dê ensejo à adoção de medidas autoritárias e injustas sem que haja questionamento por parte da população e que esse questionamento, se houver, seja reprimido, controlado de alguma forma.

Discutir democracia, participação política, direitos sociais e a própria Constituição em tempos de crise econômica são tidos pelos defensores da austeridade como medidas irracionais, que não levam a nada. Quando não são tomados como antipatrióticos por irem contra os chamados interesses nacionais, como no período pós-64.

O sistema de direitos passa a servir essencialmente a duas coisas: primeira, garantir a eficiência e a liberdade do mercado por meio de mudanças legislativas e constitucionais que garantam as privatizações, o congelamento e a redução de salários, responsabilização fiscal, reforma tributária para desonerar ainda mais o sistema financeiro, demissão de funcionários públicos estáveis, reforma no sistema de ensino público, entre muitas outras mudanças e retiradas de direitos.

Em segundo lugar, o sistema jurídico deve garantir que as políticas de austeridade sejam implementadas de qualquer forma, a qualquer custo, pois, afinal, quem está contra elas está contra o país. Logo, o arcabouço jurídico-penal-policia-repressor é acionado para fazer a defesa e a garantia da austeridade. Resultados são conhecidos: criminalização da pobreza, criminalização dos movimentos sociais, criminalização da

29 FERREIRA, Antônio Casimiro. Sociologia das Constituições: desafio crítico ao constitucionalismo de exceção. Porto: Vida Económica, 2019, p. 75.





política, repressão violenta às manifestações políticas coletivas e criminalização do discurso anti-austeridade.

Nesse ponto do Estado de exceção de austeridade e retirada dos direitos, segundo António Casimiro, assiste-se ao fim da democracia:

Ou seja, difíceis combinações manifestas e latentes capitalismo e democracia e entre o económico e o político que foram matizando o **“governo do povo, pelo povo e para o povo”** nos últimos dois séculos soçobram perante um novo relacionamento entre o capitalismo e a espera sociopolítica, marcado pela ideia do **“governo dos mercados, pelos mercados e para os mercados”**.³⁰

A década de 1980 já tinha desenvolvido o ideário e a prática do neoliberalismo no mundo com Margaret Thatcher e Ronald Reagan, contudo não se deve esquecer que o início das experiências neoliberais ocorreu na América Latina, no Chile, governado pela ditadura de Pinochet. Foi nesse ambiente, sem liberdades democráticas, que ocorreu muita repressão, tortura, desaparecimentos, assassinatos cometidos pelo regime, e que foram implementadas as reformas neoliberais chamadas de terapia de choque. É importante frisar que Milton Friedman, um dos principais autores do neoliberalismo, chegou a estar com o ditador em reuniões promovidas por seus ex-alunos, chamados, como no Brasil, de Chicago Boys, que estavam à frente das mudanças ali ocorridas.

O que chama a atenção é que as modificações económicas só foram possíveis porque se tratava de um regime político extremamente autoritário, uma vez que houve retirada de direitos, reformulação do Sistema de Previdência, privatizações e toda a cartilha neoliberal. Qualquer contestação política e social, a política económica seria compreendida como ato de subversão, reprimido com o Estado de exceção.

O Chile obteve um desenvolvimento económico grande após as reformas, todavia sua população não alcançou esses benefícios, aumentou a pobreza e a precariedade da vida dos trabalhadores, sobretudo dos aposentados após a criação de um sistema de capitalização da Previdência. Governos democráticos posteriores fizeram algumas reformas positivas, porém o essencial do neoliberalismo já estava feito. O resultado

30 FERREIRA, António Casimiro. Política e Sociedade: teoria social em tempo de austeridade. Porto: Vida Económica, 2016, p. 236.





são índices de pobreza e desigualdade crescentes que culminaram na revolta popular de 2019 e 2020.

O centro das decisões políticas desse país desloca-se da esfera política democrática, com a participação da Cidadania, para foros que não foram eleitos para decidir sobre o rumo da vida das pessoas. Acerca do argumento de decisões técnicas, neutras, científicas e economicamente necessárias, instâncias do mercado, tais como agências de avaliação, Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desenvolvimento, Fórum de Davos, assumir o controle e a determinação do destino da vida de milhões de pessoas, tal como ocorreu após a crise de 2008.

Ugo Matei e Laura Nader sintetizam a influência do pensamento neoliberal e as consequências em relação ao modelo de Estado, como no excerto a seguir:

A teoria política e econômica do neoliberalismo pode ser considerada produto de uma ideologia econômica conservadora, tornada acessível a não economistas por seguidores da escola austríaca, como Frederick Von Hayek. Uma variedade de princípios configura essa crítica da ordem anterior. O Estado assistencialista, em vez de ser visto como umas das conquistas mais avançadas da civilização humana com a qual o capitalismo poderia deparar, é considerado uma organização burocrática perdulária que deve ser abandonada o mais rapidamente possível.³¹

O direito de cunho normativista facilmente serve ao Estado austero, pois não questiona seus fundamentos antidemocráticos. O neoliberalismo busca simplificar o campo jurídico para que o mercado possa funcionar livremente. Ao mesmo tempo que necessita do seu arcabouço punitivo para conter os pobres.

O que faz com que cidadãos livres abandonem a segurança do Estado de bem-estar social e façam opções políticas, pelo voto, que vão contra os seus direitos e seus interesses? Vários fatores são combinados para que uma sociedade chegue ao Estado austero. A corrosão das instituições; ausência de crença na democracia para solução dos problemas; o surgimento de lideranças carismáticas autoritárias de extrema-direita;

31 MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 74.





uma crise econômica mundial e local causada pelos bancos e pelo sistema financeiro, mas que culpa os estados e os indivíduos; e uma dívida que passa a ser a principal preocupação do Estado, porque é uma dívida com os bancos. O que resta para o cidadão comum, após o desmonte das estruturas de solidariedade? O estabelecimento da governamentalidade neoliberal, segundo a qual o indivíduo é uma empresa em competição com todos, seu fracasso é sua responsabilidade; há estranhos em sua porta; sua família corre o risco de desmoronar; não há segurança em nenhuma instituição mais. O que resta é o medo, que passa a ser fomentado. Em conformidade com António Casimiro,

A construção social do Medo pode ainda ser analisada observando as relações laborais na ótica da incerteza acerca do futuro por parte dos trabalhadores. A percepção dos indivíduos relativamente à segurança ou insegurança laborais tem consequências diretas na sociedade como um todo, o seu envolvimento cívico, sua vida familiar, e também áreas como a da saúde física e mental.³²

Em uma sociedade de austeridade neoliberal autoritária, os riscos estão sempre presentes e estão distribuídos entre a população mais pobre, da qual se exige mais sacrifícios para que o mercado funcione adequadamente. Os riscos para os ricos são mínimos, ao passo que para os pobres são totais. O risco deve ser administrado pelos indivíduos, sem mecanismos ou instituições estatais ou sociais que os diminuam. Logo, o medo toma conta dos indivíduos que se tornam presa fácil do discurso político de caráter fascista, que põem os inimigos, os outros, como culpados, e uma associação artificial de “nós” contra eles, por nacionalidade ou religião.³³

Richard Sennett³⁴ analisou as consequências individuais do trabalho no neoliberalismo, o que chamou de a corrosão do caráter. Ele descreve uma sociedade que não existe mais, em que havia solidariedade, pertencimento, hierarquia, disciplina e onde o caráter das pessoas era relevante. Surge, então, uma outra sociedade, nova, que exige dos

32 FERREIRA, António Casimiro. *Política e Sociedade: teoria social em tempo de austeridade*. Porto: Vida Económica, 2016, p. 272.

33 STANLEY, Jason. *Como Funciona o Fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM, 2018; ALBRIGHT, Madeleine. *Fascismo: um alerta*. Trad. Jaime Biaggio. São Paulo: Planeta, 2018.

34 SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. 15 ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.





indivíduos desprendimento, flexibilidade, assumir riscos, empresa, estar em equipe e competição permanente. O fracasso nessa nova sociedade é constante e o sucesso, efêmero.

Não é sem razão que as pessoas procuram cada vez mais igrejas fundamentalistas, parecendo agregar sentido à vida, e dar pertencimento a uma comunidade, um “nós”, ainda que em oposição a “eles”. Há um mal, o inimigo a ser responsabilizado e eliminado.

Manuel Castells afirma que hoje há uma crise de representação na democracia, resultante da globalização econômica.³⁵ Diante da ausência de referências, os indivíduos, isolados, buscam na ideia de nação, ou em um Deus que lhes dê conforto, a possibilidade de se verem representados e encontrarem outros iguais a ele ou ela. Tudo isso ocorre à custa de muito sofrimento, frustração e medo, o que gera a descrença na democracia e a sua possível ruptura:

Quando, em meio a uma crise econômica, bancos fraudulentos são salvos com dinheiro dos contribuintes, enquanto são reduzidos serviços básicos para vida das pessoas. Com a promessa de que as coisas vão melhorar se elas aguentarem e seguirem engolindo, e, quando não é assim, é preciso romper com tudo ou aguentar tudo. E o rompimento fora das instituições tem um alto custo social e pessoal, demonizado por meios de comunicação que, em última análise são controlados pelo dinheiro ou pelo Estado, resistência muitas vezes heroicas dos jornalistas. Em situação de crise econômica, social, institucional, moral aquilo que era aceito por que não havia outra possibilidade deixa de sê-lo. E aquilo que era um modelo de representação desmorona na subjetividade das pessoas. Só resta o poder descarnado de que as coisas são assim, e aqueles que não as aceitarem que saiam as ruas, onde a polícia os espera. Essa é a crise de legitimidade.³⁶

Os movimentos identitários colocaram antigas identidades de poder em xeque, Nações, grupos étnicos, culturais, indígenas, mulheres, *gays*, lésbicas, transexuais, inúmeros outros grupos identitários contestaram, em maior ou menor escala, segmentos antes detentores de poder, os quais alimentaram com medo sua resposta autoritária e violenta. O patriarcado, o homem branco proprietário, a família tradicional (se é

35 CASTELLS, Manuel. Ruptura: a crise da democracia liberal. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018, p. 9.

36 Ibidem, p. 14.





que isso existe) foram as principais bandeiras que fizeram surgir o neofascismo no Brasil, nos EUA e em outras partes do mundo.³⁷

O fascismo que nega a pluralidade social, étnica, racial, política, a diversidade sexual é aquele que afirma que o país é uma pátria que pensa uma só identidade nacional, e que está fora dela é seu inimigo, antipatriota, comunista, e que há uma só família, só uma moral e um só Deus. Logo, somos “nós” que temos os verdadeiros valores da nação, a lutar com todas as armas, contra “eles”, os impuros, imorais, ateus, pagãos e comunistas. Para isso, o fascismo vai contra a ciência, a Universidade, a Constituição e os Direitos Humanos, com as armas, por Deus e pela Pátria.³⁸

Para que seja instaurado o neoliberalismo de austeridade existem várias condições, mas algumas delas estão presentes ao longo da história do Brasil, com o autoritarismo: a escravidão e o racismo; mandonismo; o patrimonialismo; a corrupção; desigualdade social; a violência; a desigualdade de gênero; e a intolerância nos mais diversos níveis.³⁹

Tudo isso se associa ao neoliberalismo, seja na retirada de direitos, seja na manutenção da desigualdade necessária para as medidas de exceção. O autoritarismo brasileiro é conveniente ao Estado de austeridade na medida em que assegura sua eficácia com o mínimo de contestação, ao mesmo tempo em que tem como aliado a elite política e social nacional. A sociedade brasileira, acostumada à desigualdade descrita anteriormente, facilmente se adapta aos tempos de austeridade para os pobres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora os rumos da economia política mundial não sejam animadores, alternativas ao modelo de super exploração capitalista financeirizada e globalizada existem, impõe-se pensar alguns rumos da saída e possibilidades distintas ao neofascismo austeritário vigente.

Não existe algo como uma economia não humana. Há, sim, uma economia desumana, porque às vezes ela beneficia determinados seres humanos que buscam se apropriar da humanidade como um todo

37 Ibidem, p. 51.

38 STANLEY, Jason. Como Funciona o Fascismo: a política do “nós” e “eles”. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM. 2018, pp. 15-16.

39 SCWARCZ, Lilia Moritz. Sobre o Autoritarismo Brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.





para benefício próprio até que outros seres humanos pensam de modo diferente, ajam de modo diferente e acabem criando formas alternativas de produção, consumo e troca.⁴⁰

O resgate democrático é possível a partir da ideia de “comum”, o que podemos compartilhar e que não pode estar no âmbito do neoliberalismo, isto é, uma utopia possível que já se realiza das mais diversas formas: “o comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida.”⁴¹

O Poder Constituinte Democrático é uma das possibilidades contra-hegemônicas, sempre latente no poder popular democrático, e que surgem nos momentos de ruptura, como foi na elaboração da Constituinte de 1988, quando a população tomou conta de um processo que não era feito para ser tão democrático, e fez uma Constituição que até hoje incomoda o capital. O Direito Achado na Rua constitui-se como Poder Constituinte latente, o qual se atualiza para que o projeto não perca vida e que causa temor no autoritarismo da austeridade, porque nasce da legítima organização da liberdade do povo. Não é metafísica estéril, é ser fazendo. Já ocorreu, em 1987-8 no Brasil, e está em permanente gestação.⁴²

O Direito Achado na Rua é a possibilidade de construção democrática do direito por meio dos movimentos sociais, da sociedade, como legítima organização social da liberdade, segundo Lyra Filho⁴³, e, como leciona José Geraldo de Sousa Junior,⁴⁴ uma construção do sujeito coletivo de direito. Ele é plural, visto que a sociedade também é plural, como afirmam Antônio Carlos Wolkmer⁴⁵ e Boaventura de Sousa Santos⁴⁶. O direito pode ser encontrado antes mesmo de ser positivado pelo

40 CASTELLS, Manuel (org.) *Outra Economia é Possível: cultura e economia em tempos de crise*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 11..

41 DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017, p. 53.

42 COSTA, Alexandre Bernardino. *O Poder Constituinte no Estado Democrático de Direito*. Tese. Faculdade de Direito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.

43 LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito*. 17 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

44 SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Fabris, 2002.

45 WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

46 SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Direito os Oprimidos*. São Paulo: Cortez, 2015.





Estado, na lei estatal, até contra a lei do Estado, sobretudo hoje, quando se trata de um Estado de exceção austeritário neoliberal.

Com David Sanchez Rúbio, podemos associar o conceito de poderes instituintes, pelos quais se buscam radicalizar os processos democráticos e as lutas por direitos humanos, conforme afirmado:

El *poder instituyente*, em términos constitucionales, de teoría política, y aplicados también a los derechos humanos, sería la capacidad creativa plural y diferenciada, la cualidad individual y colectiva de las personas concretas de enfrentar el mundo, reaccionando frente a sus entornos releccionales tanto para “lo bueno” como para “lo malo”.⁴⁷

A sociedade contemporânea está frente a um modelo excludente, elitista de economia, representação política e de direito, sobretudo constitucional e internacional, apesar dos tratados e dos direitos fundamentais. Todavia, temos sempre a construção autônoma de alternativas que enfrentam o atual estado de coisas, associadas a uma construção teórica que se fundamenta na práxis libertária da sociedade.

Ao final, no caso brasileiro, o quadro que se apresenta é bastante complexo e temerário para as instituições democráticas. Contudo, do direito que vem das ruas pode surgir uma nova institucionalidade, ou até mesmo constitucionalidade democrática, a fim de se opor ao neofascismo austeritário, afirmando, renovando e atualizando o pacto jurídico-político-ético-social firmado em 1988.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBRIGHT, Madeleine. *Fascismo: um alerta*. Trad. Jaime Biaggio. São Paulo: Planeta, 2018.

BLYTH, Mark. *Austeridade: a história de uma ideia perigosa*. Trad. Freitas e Silva. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

BORDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CARVALHO, Laura. *Valsa Brasileira: do boom ao caos econômico*. São Paulo: Todavia, 2018.

47 RUBIO, David Sanchez. Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y práxis de liberación. Ciudad de Mexico: AKAL, 2018, p. 45.





- CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os Direitos Fundamentais e a (in)certeza do Direito*. Belo Horizonte: Forum, 2014.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CASTELLS, Manuel (org.). *Outra Economia é Possível: cultura e economia em tempos de crise*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- COSTA, Alexandre Bernardino. *O Poder Constituinte no Estado Democrático de Direito*. Tese. Faculdade de Direito. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2005.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ESCRIVÃO FILHO, Antônio Sérgio; SOUSA JUNIOR, Jose Geraldo de. *Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos*. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016.
- FERREIRA, António Casimiro. *Política e Sociedade: teoria social em tempo de austeridade*. Porto: Vida Económica, 2016.
- FERREIRA, António Casimiro. *Sociologia das Constituições: desafio crítico ao constitucionalismo de exceção*. Porto: Vida Económica, 2019.
- FRIDMAN, Milton. *Capitalismo e Liberdade*. Trad. Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. v. 2. Trad. Flavio Beno Siebeneicheler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- HAYEK, Friedrich. *O Caminho para a Servidão*. Coimbra: Edições 70, 2009.
- KRUGMAN, Paul. *Acabem com esta crise já!* Trad. Alberto Gomes. Lisboa: Presença, 2012.
- LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa: Neoliberalismo em ataque ao ensino público*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2019.
- LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LYRA FILHO, Roberto. *O que é Direito*. 17 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MISES, Ludwig Von. *O Marxismo desmascarado: da desilusão à destruição*. Trad. Maria Alice Capochi Ribeiro. São Paulo: LVM, 2019.





- RUBIO, David Sanchez. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. Ciudad de Mexico: AKAL, 2018.
- SAAD FILHO, Alfredo; MORAIS, Lecio. *Brasil: neoliberalismo versus democracia*. São Paulo, Boitempo, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Direito os Oprimidos*. São Paulo: Cortez, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra: Almedina, 2018.
- SCHUI, Florian. *Austeridade: breve história de um grande erro*. Trad. António Sousa Ribeiro. Lisboa: Presença, 2015.
- SCWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o Autoritarismo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SENNETT, Richard. *A Corrosão do Caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Sociologia Jurídica: condições sociais e possibilidades teóricas*. Porto Alegre: Fabris, 2002.
- SOUZA, Pedro H. G. de. *Uma história de desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil 1926-2013*. São Paulo: Hucitec, 2018.
- STANLEY, Jason. *Como Funciona o Fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Trad. Bruno Alexander. Porto Alegre: L&PM. 2018.
- STIGLITZ, Joseph E. *O Preço da Desigualdade*. Trad. Denis Pires. Lisboa: Bertrand, 2013.
- WARAT, Luiz Alberto. O senso comum teórico dos juristas. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *Introdução Crítica ao Direito*. Série *O Direito Achado na Rua*. V. I. Brasília: UnB, p. 101-4, 1993.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico*. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2015.







CAPÍTULO 5

MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS: O CASO DA MAIORIA MINORIZADA

RICHARD SANTOS







MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS: O CASO DA MAIORIA MINORIZADA

RICHARD SANTOS

*“Direto do hospício que chamam de favela
Aqui mais um maluco que não acredita em novela
Se a vida é bela na tela tudo bem
Quem é louco como eu veste camisa de força também
Minha loucura é simples d’We ser compreendida
Me transformaram em canibal, em preto suicida
Inconformado mensageiro da verdade
Vendo o povo agonizado às margens da sociedade
Que massacra, destrói, humilha
Transforma seu filho em ladrão
E prostitui sua filha
Te escraviza, te humilha, te mata
Enquanto o verdadeiro ladrão usa terno e gravata
Não manuseia fuzil, nem escopeta
Mata milhões de brasileiros só com uma caneta.”*
Letra – “Camisa de força” – de Alex Pereira Barbosa o MV Bill

A epígrafe acima poderia resumir, quicá resume o sentimento da população negra submetida ao racismo e à política burguesa colonial de eliminação e apagamento do indesejado, reflete também novas formas de manifestação artística e política emergentes no final do século XX que ganhou força nestes primeiros anos do século XXI. O Hip Hop e suas linguagens, que para além de uma manifestação cultural com diversos afluentes, também oxigenou e apresentou novas lideranças para o movimento negro organizado brasileiro. Sobre isso que tratarei nesse opúsculo.

Parte ativa de uma história americana e caribenha de invisibilizações, de narrativas hegemônicas sobrepujando vozes, comunidades e silenciamentos forçados, o Brasil foi o último país associado ao





hemisfério ocidental a abolir a escravização de sujeitos considerados não humanos. Esse silenciamento, apagamento e epistemicídio de seus, nossos, saberes e conhecimentos é parte fundamental do processo de eliminação cultural de um povo e suas tradições. Assim como a resistência a esse processo cunhado como genocídio por Abdias Nascimento. É com essa perspectiva de que a cultura é parte fundamental para alimentar a luta por sobrevivência e construção de nossa reexistência que contribuo com essas mal traçadas linhas cuja coluna vertebral é a base de minha participação no Seminário Internacional sobre Cultura e Direitos Humanos organizado pelo Instituto Joaquim Herrera Flores e o livro *Maioria Minorizada* – um dispositivo analítico de racialidade.

Contribuo com essa reflexão a partir de narrativa em primeira pessoa, como um ator oriundo desses “Campos da Maioria Minorizada – territórios negros”, me inserindo no quadro analítico dos processos e movimentos culturais apresentados. Compartilhando experiências políticas, de organização cultural e vivências artísticas a partir do território e com instrumentais fundados na práxis e no trânsito entre mundos plurais e complementares que vão das periferias urbanas, favelas cariocas, aos corredores da academia.

MAIORIA MINORIZADA

Compreendo como *Maioria Minorizada* o grupo social majoritariamente formado por pretos e pardos (negros) conforme categorização do IBGE que, embora conformem a maioria demográfica da população brasileira, se constitui minoria em termos de acesso a direitos, serviços públicos, representação política. Pessoas negras que, racializadas como seres inferiores, sofrem apagamento identitário, são desidentificados(as), tornando-se, portanto, “minorias” no acesso à cidadania, e “maiorias” em todo o processo de espoliação econômica, social e cultural, por fim, as maiores vítimas de todas as formas de violência.

No contexto literário e comunicacional, *Maioria Minorizada* é uma obra aberta, a completar-se, representa o desejo de incidir positiva e propositivamente sobre a imagem da comunidade negra. O desejo da emergência de uma imagem discursiva e reconfigurada que desorganize subjetivamente, e desconstrua efetivamente o imaginário racista, de terror sobre os sujeitos negros no mundo branco. Que ponha abaixo





as identidades pré-fabricadas sobre o mundo negro e reproduzidas por muitos sem crítica, e/ou percepção, da reafirmação de dominância racial a que estão inseridas.

Assim, o dispositivo analítico é um conjunto perceptivo que possibilita a constituição de toda a significação paradigmática que dá valor ao que cunho como Maioria Minorizada. Expresso a constituição de uma imagem sobre o dispositivo, pois este é fruto das interações sociais, experimentações culturais, da elaboração psíquica como um todo, dos resíduos memoriais da vivência, pesquisa social e consumo audiovisual. O dispositivo é resultado da relação recíproca entre consciente e inconsciente, acionados nas experimentações vividas.

CAMPOS DA MAIORIA MINORIZADA

Compreendo os Campos da Maioria Minorizada como uma espécie de território negro. Territórios urbanos e tradicionais de saberes e experimentações deslocadas dos dominantes que informam a branquitude¹.

Os campos da Maioria Minorizada compreendidos como territórios negros são aqueles de onde nascem as culturas negras, as experiências de vida e morte dessa população; são os mesmos que festejados pela criação do samba, do reggae, jazz, chorinho, e hip hop, recebem menor atenção para os casos de Covid-19 hoje, e toda sorte de doenças e epidemias de hoje e ontem, presente e passado; são os que sofrem o maior número de atentados praticados por órgãos do Estado; tem suas culturas religiosas violentamente impedidas de serem prosseguidas, caso dos terreiros dos orixás, voduns, inquices, guias e encantados, que sofrem frequentes atentados terroristas, e suas juventudes com baixo índice de vida, saúde e escolaridade. São os que têm as mulheres mais maltratadas, maltrato esse relacionado à classe, raça e imaginário constituído sobre a mulher negra, e que recebe menor atenção à saúde. São onde estão as pessoas mais submetidas às sevícias no ambiente público e privado.

Desse modo, no trânsito entre a rua e a academia, articulo as vivências militantes e artísticas como um pioneiro da cultura Hip Hop brasileira, como um mais velho rapper carioca, às lutas e experimentações

1 Ver SANTOS, Richard. Branquitude e Televisão – A nova África (?) na TV pública. Rio de Janeiro: 1. ed. Gramma, 2018; 2. ed. Editora Telha (no prelo), 2021.





do movimento negro organizado que tem entre suas bandeiras o reconhecimento das manifestações culturais e religiosas de matriz africana como parte do processo de conquista da cidadania integral de sujeitos afrodescendentes no Brasil.

Considero que as manifestações culturais são objetivamente a emissão de signos e códigos por determinadas comunidades, grupos e estratificações humanas que produzem um significado revelador do mundo a que aquele emissor está inserido e que informam a superestrutura. Quiçá poderíamos afirmar que são os códigos e signos emitidos por uma comunidade imaginada a partir da complexidade das relações que formam o seu cotidiano.

Deste modo, rejeito os conceitos divisores, criados diante dos interesses estruturais, que identificam as complexidades culturais e elencam a partir da perspectiva de raça e classe o valor da manifestação de determinado grupo, comunidade, sociedade no âmbito da dominação colonialista branca e burguesa do mundo ocidental e do extremo ocidente, onde nos encaixamos. Temos visto uma artificialidade mediada pelos meios de comunicação, pelas velhas e novas tecnologias da comunicação e informação, que imputam valores às manifestações culturais de coletivos, povos e/ou comunidades subalternizadas e classificam-nas a partir de seu valor consumo, excluindo o valor cidadão da cultura e sua pluralidade.

Assim que reconhecendo a influência da indústria cultural no que classificamos e valorizamos por cultura e suas manifestações é que me posiciono reconhecendo o valor mundo de cada cultura e a pluralidade de manifestações culturais e signos emitidos por comunidades, coletivos e nações invisibilizadas, silenciadas historicamente, e descaracterizadas de seus cultos ao longo do processo de dominação e colonização nas Américas, Caribe e no Brasil especificamente.

Feito esse registro, preciso dizer também quem sou, qual meu lócus de enunciação aqui nessa mesa. Poderia afirmar que sou um pioneiro do Hip Hop carioca, também conhecido como Big Richard, que sou membro da União de Negros pela Igualdade, a UNEGRO, sou membro da Nação Hip Hop Brasil, doutor em ciências sociais, escritor e professor da Universidade Federal do Sul da Bahia. Porém, isso não me definiria, teríamos aqui um extrato do sujeito conhecido como Richard Santos





no meio acadêmico ou Big Richard na arte e na televisão onde trabalhei por mais de 20 anos apresentando programas, produzindo e criando conteúdo.

O que me define por completo seriam essas informações associadas as minhas raízes, ao território negro a que pertencço as alegrias e dores dos Campos da Maioria Minorizada. Esse para mim é o bairro do Rio Comprido, zona norte do Rio de Janeiro onde está enterrado o meu umbigo.

Costumo dizer que sou um verdadeiro cidadão do Brasil, sobrevivente desde sempre, nascido e criado no bairro do Rio Comprido no Rio de Janeiro, um sobrevivente do bairro que tem a alcunha de Rio Comprido o bairro proibido. Foi na minha adolescência e parte da juventude vivida nesse bairro onde ainda está minha família que conheci o movimento Hip Hop. Tornei-me artista e militante pioneiro da cultura Hip Hop, da cultura de rua, urbana de periferia, negra. Do Hip Hop acessei a história e experimentei as vivências do movimento negro organizado. Desta manifestação cultural me desossifiquei. Lembrando a Achille Mbembe², tenho lutado para que a precarização das relações e a fragmentação dos direitos cidadãos não me transformem em osso.

*Osso não SOU puro pó
Forte fraco INCAPACITADO
Capaz de fazer NÃO FAÇO
Morro para CONSUMIR
Vivo para POSSUIR
QUERO sentir o que me negam
Se me PEGAM me eliminam
Oferecem a FORTUNA e me tiram
Aniquilam minha LIBERDADE
SABER sem querer COMPREENDER
Compro vida NÃO vivo alegria
Consumo FANTASIA
Morro sempre AGONIA
(Ossificação – Richard Santos)*

2 MBEMBE, Achille. Políticas da Inimizade. Portugal: editora Antígona, 2017.





HIP HOP

Ora, o Hip Hop na compreensão das ruas que informa o mundo do *showbiz*, *mundo esse* que reconfigura essa informação e cria nova roupagem para o consumo da cultura transformada em produto, representa a voz do gueto, a cultura de rua, nomenclatura comumente utilizada por seus membros. Essa “representação” é parte essencial do processo pelo qual os significados são produzidos e compartilhados entre os membros de uma cultura, diria o jamaicano Stuart Hall. É nesse contexto de resistência à cultura hegemônica que o Hip Hop se comuniza, mesmo que à uma comunidade imaginada, suas origens e códigos formam o caudal cultural que ultrapassa os guetos das metrópoles e promovem a interação com os subalternizados do mundo. Talvez esteja aí uma primeira pista para compreendermos como uma manifestação cultural pode ser uma ferramenta de luta contra a desigualdade social e racial.

Da Jamaica³, terra raiz de toda essa efervescência, ao Sudão do Sul⁴, têm-se signos e ações relacionados ao ativismo Hip Hop. Seja por estarem associados à influência das televisões globais, das mídias sociais digitais ou dos fluxos mercantis. Outra possibilidade são os resíduos culturais levados por viajantes ocasionais, ou por representantes das culturas viajantes da diáspora negra, os elementos da cultura Hip Hop estão espalhados pelo globo. São parte da práxis do *mainstream* global.

Hoje a grande dificuldade para os da chamada Velha Escola, e, também para os militantes políticos, é a coexistência entre o Hip Hop militante e o do showbiz, o festivo e descompromissado, o que chamo de *mainstream*. O sociólogo francês, Frédéric Martel⁵ analisando esses fluxos e refluxos das manifestações culturais em contradição com o mercado dirá que a guerra cultural mundial já foi declarada. À medida que novos gigantes surgem na economia mundial, a China, a Índia, o Brasil, mas também a Indonésia, o Egito, o México, a Rússia, sua produção de divertimento e informação igualmente aumenta. É a emergência da cultura dos países emergentes. Fato é, que a luta continua e muitos

3 Disponível em: <https://macaulay.cuny.edu/eportfolios/luttonprojects15/music-and-art/music/hip-hop/hip-hop-caribbean-origins/> Visualizado em 28/01/2021.

4 BAKER, Mona. <https://citizenmediamanchester.wordpress.com/2014/03/04/hip-hop-in-sudan/> Visualizado em 20/01/2021.

5 MARTEL, Frédéric. *Mainstream. A Guerra global das mídias e das culturas*. Trad. Clóvis Marques. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.





batalhadores continuam em campo mais de quarenta anos depois do surgimento do que conhecemos como cultura Hip Hop. Que o diga as ações e proposições da Nação Hip Hop Brasil, <http://www.nacaohiphopbrasil.com.br/>, e seus membros Brasil a fora. Também na América Latina e África, muitos artistas e ativistas Hip Hop trabalham por independência e cooperação entre os pares, acreditam na economia solidária e no Bem Viver, dois termos recentemente incorporados ao instrumental pedagógico da cultura.

Gostaria de fazer uma análise mais ampla, dentro do espaço restrito e, apontar, sugerir caminhos para os próximos anos do Hip Hop enquanto política emancipadora, porém, não enxergo essa possibilidade ao analisar um organismo político, talvez, mais do que artístico, algo vivo como a cultura Hip Hop, considerada por muitos quase uma religião⁶.

Certamente, uma manifestação de cultura e política fruto das desordens econômicas e sociais, esse movimento de jovens sem fronteiras, mas incorporados socialmente e transformadores nos países do Sul, é significativo para a compreensão do imaginário construído pela mídia sobre os Campos da Maioria Minorizada. Mas, é, também, fruto dos anos de guerra fria, de intervenções na região, e de uma solidariedade entre povos que ultrapassa as fronteiras nacionais constituídas. Sua linguagem, atitude e estética é identificada por onde quer que andemos, principalmente se nos guetos dos grandes centros, nos espaços perifeirizados das metrópoles, o Hip Hop identifica, aproxima e unifica. É receptivo. Acolhedor, em transformação.

Transformação que se percebe nas mais diversas frentes e coletivos femininos de Hip Hop nascidos na primeira década desse novo século. E nas atuações e estéticas reprogramadas das antigas e respeitadas pioneiras da cultura Hip Hop como das jovens ativistas que colaboram para arejar suas ações e tornar os espaços de cultura mais plural, inclusivo e emancipador. Essa força e percepção das transformações causadas por elas ao adentrar o intimidador terreno, machista, principalmente o do Rap, fez surgir a Frente Nacional de Mulheres no Hip Hop que tem lastro político e representatividade na cena brasileira.

6 Disponível em: <http://www.zulunation.com/> visualizado em 25/01/2021.





Enfim, são fábulas, utopias e tentativas de transformar a realidade crua e esmagadora imposta pelo capitalismo mundial, pelo neoliberalismo perverso que se reinstala no Brasil, pelo conservadorismo de uma extrema direita que volta a se levantar nos cinco continentes, sob vários mantos e mantras.

É por cores e valores diversos, pela necessidade de sobrevivência de quem vem da cultura de rua, que muitos, crendo-se sem opção associam-se aos interesses do capital e sucumbem, outros, não mais certos, ou errados, tentam subverter a ordem, por um caminho não tão fácil. Não se envergam, sofrem, passam fome, e dão seguimento a crença de que podemos. De que o Hip Hop e seus elementos não sucumbirão ao fetiche da mercadoria. São caminhos, estradas e escolhas.

Por fim, é partir da experiência negra estadunidense, e sua transformação em produto descentrado, associado a uma contra cultura negra, urbana e latina, a cultura Hip Hop e seus atores sociais mundializados, sujeitos vítimas de opressão contínua e violência crônica, onde quer que se encontrem, têm produzido obras de extrema importância nas mais diversas áreas nas últimas quatro décadas, que passam pelo teatro, cinema, novelas, música, videogames, etc. É da vivência coletiva no Hip Hop que se resgatam experiências comunitárias de sobrevivência nos bairros periféricos e se reproduzem mecanismos de superação da dominação e subalternização. É quando a cultura incide na política e agrega propostas de reconfigurações sociais, age como grupo de pressão e transformação.

Essa ação e transformação nas Américas têm muita influência dos movimentos negros organizados em seus países, a valorização das manifestações culturais negras e a ressignificação do ser negro numa sociedade onde impera o branco centrismo e o racismo.

MOVIMENTO NEGRO

Pensar o movimento negro organizado no Brasil contemporâneo é analisar as ações e propostas de organizações sociais oriundas da base da pirâmide que ao longo da história do país têm contribuído com ações práticas, e reflexões sobre a questão racial como estruturante das





relações de poder e valores intrínsecos à formação e desenvolvimento da sociedade brasileira.

Problematizar esta participação do movimento negro organizado na reflexão sobre o país é, também, questionar a realidade contemporânea, os avanços e retrocessos como um problema social e histórico, é reconhecê-lo como um ator político transfronteiriço vocalizador e articulador das demandas da Maioria Minorizada. É tomá-las como um fator constitutivo das insuficiências sociais e políticas, que permitiram nos últimos anos tamanha reversão no quadro político – institucional nacional.

Compreendo o conceito de movimento negro organizado na ótica da professora Nilma Lino Gomes⁷ para quem o movimento negro é entendido como um sujeito político, com uma trajetória histórica, integrante do contexto atual da organização dos movimentos sociais e participante da articulação transnacional com outros movimentos e organizações não governamentais na luta pela construção de uma sociedade democrática, deste íterim que o relaciono como forte influenciador da cultura Hip Hop nas Américas.

Para traçar um breve panorama sócio-histórico da ascensão do movimento negro organizado no Brasil e suas dinâmicas que proporcionaram o agendamento de pautas públicas nesta terceira década do século XXI, para isso elenquei três objetivos fundamentais que acompanham a demanda da população negra desde o longo século XIX, são eles: direito à vida, acesso universal a educação de qualidade e ocupação de espaços de poder para a real transformação social, pontos esses e outros mais que podem ser sintetizados no termo equidade racial, e que se manifestam tanto nos espaços políticos como artísticos, diga-se de passagem arte e política são gêmeas siamesas principalmente para quem teve seu espaço negado historicamente e utiliza da arte e de manifestações culturais plurais para vocalizar demandas políticas.

Ainda sobre as demandas do movimento negro organizado nesta terceira década do século, e que relaciono com as raízes da organização negra no século XIX, é importante informar que quatro acontecimentos políticos culminaram para essa demanda por equidade, luta antirracista e denúncia do racismo estrutural.

7 GOMES, Nilma Lino – O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. Revista Política & Sociedade. Vol.10 Nº 18, Abril de 2011.





Quatro momentos que vão da contestação da narrativa histórica sobre a abolição da escravatura em 1988, onde, por ocasião do centenário da abolição, organizações de todo o Brasil se levantaram para denunciar a farsa da “abolição inacabada” à articulação da de coletivos como a Convergência Negra e a Coalizão Negra por Direitos, passando pelo Movimento pelas Reparações no Brasil (1993 –), a Marcha Zumbi – 300 anos (1995) e a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância promovida pela ONU em Durban, África do Sul no ano de 2001. Se pudermos voltar um pouco mais no passado, nos anos 1970 do século XX, podemos apontar ainda a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, MNU (1978), como um ponto crucial para as demandas desse contemporâneo movimento negro organizado. Porém, são sim momentos políticos de grande impacto que agendaram e/ou reforçaram a agenda do movimento negro organizado nesses primeiros anos do século e pautaram/pautam a ação pública de coletivos e culturais e políticos locais e nacionais nos seus mais variados âmbitos.

Experiências essas que transversalizadas e, também, articuladas pelos artistas ativistas do Hip Hop hoje constituem-se em formas de ação antissistêmica do movimento negro nas Américas, que se nascem da experiência de luta e resistência dos quilombos históricos, como bem descreve Clóvis Moura, informam mecanismos de superação das barreiras de impedimento, e se consolidam na proposta do Quilombismo cunhado por Abdias Nascimento, é reforçada pela reorganização do movimento social negro a partir da “nova república”, onde temos, por exemplo a fundação da UNEGRO em cuja carta de fundação informa que “seu principal objetivo é de construir consciência de classe, identidade, pertencimento de valores históricos da população negra e do povo brasileiro, bem como a defesa de direitos em acesso e oportunidade, e assim poder transformar um povo escravizado em construtores de uma nova nação, essa que se constitui a segunda maior população negra do mundo, o Brasil”.

É desta arte e complexidade que articulo minha interpretação do mundo e das relações sociais e raciais. É desse lugar, e do lugar que também me coloca a relação de vida, sobrevivência e devoção à minha ancestralidade, aos meus e minhas mais velhas que me ensinam, nos ensinam, diariamente nas relações familiares, nas relações do corpo e





do espírito, nos terreiros, é esse caudal de quem não se denega que articulo, me reconfiguro, e que me trouxeram, me fizeram chegar aqui hoje. Exatamente por isso que valorizo e reconheço nas manifestações culturais instrumento político de articulação coletiva e luta anticolonial.

Feito esse breve memorial e pontuação dos saberes e conhecimentos que me são transversais, poderia afirmar, responder imediatamente que sim. As manifestações culturais são uma ferramenta de luta contra as desigualdades estruturais no Brasil. Porém, acrescentaria que são “apenas” uma ferramenta a ser utilizada dentro de um ferramental prático e teórico mais amplo para a verdadeira transformação. “Apenas” a cultura e suas manifestações anticolonialistas e/ou descoloniais não são suficientes para a efetiva transformação da estrutura. Creio que as manifestações culturais articuladas à perspectiva crítica de compreensão do mundo servem para incidir nas relações recíprocas do conjunto de fatos sociais coletivos e não particularizados que se repetem, reproduzem e ajustam a sociedade de consumo ao modo e interesse da classe dominante.

Fortalecidos pela leitura crítica dos signos e códigos sociais, pelo senso de pertencimento e coletividade e, ainda mais, por fazer parte de uma comunidade urbana ou rural, tradicional ou contemporânea que se sobrepõem a dominação e a invisibilidade, esse sujeito terá certamente sua humanidade visibilizada e articulará artefatos e caminhos políticos que incidam numa possível desconstrução da estrutura. Acredito que nasce dessa manifestação do sujeito com sua comunidade cultural a ânsia de uma luta real para que se ponha fim aos obstáculos à emancipação humana, e a aposta no múltiplo desenvolvimento das possibilidades humanas e criação de uma forma de associação comunal digna da condição humana estendida a todos.

Concluindo, é deste pilar que fui remeter as minhas raízes no bairro do Rio Comprido, a minha vivência no Movimento negro brasileiro e ativismo no Movimento Hip Hop em particular, como meio de reflexão sobre as possibilidades de modificação da estrutura a partir das manifestações culturais.

Desta perspectiva, é que acredito que as condições de vida e interação social, e com elas as condições de existência no Brasil contemporâneo, influenciarão significativamente a essa comunidade





imaginada na práxis desestruturante da estrutura e na proposição de um novo mundo possível.

Por isso, posso dizer que toda comunidade cria e forma os elementos de existência e resistência a partir da complexidade de suas bases materiais e espirituais, essas incidirão nas relações econômicas e culturais que determinarão as formas de relação com o Estado e de consciência social adequadas ao funcionamento dessa superestrutura incidindo na estrutura.

Enfim, sim, é possível que as manifestações culturais sejam uma ferramenta de luta contra as desigualdades estruturais no Brasil, porém, sempre associadas aos demais ferramentais que possibilitem a transformação da estrutura em si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, Mona. Disponível em: <https://citizenmediamanchester.wordpress.com/2014/03/04/hip-hop-in-sudan/> Acesso em: 20/01/2021.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e a produção dos saberes. *Revista Política & Sociedade*. Vol.10 Nº 18, Abril de 2011.

MARTEL, Frédéric. *Mainstream. A Guerra global das mídias e das culturas*. Trad. Clóvis Marques. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Portugal: Editora Antígona, 2017.

SANTOS, Richard. *Branquitude e Televisão – A nova África (?) na TV pública*. 1. ed. Rio de Janeiro: Gramma, 2018; 2. ed. Editora Telha (no prelo), 2021.

SITES:

<https://macaulay.cuny.edu/eportfolios/luttonprojects15/music-and-art/music/hip-hop/hip-hop-caribbean-origins/> Acesso em: 28/01/2021.

<http://www.zulunation.com/> Acesso em: 25/01/2021.



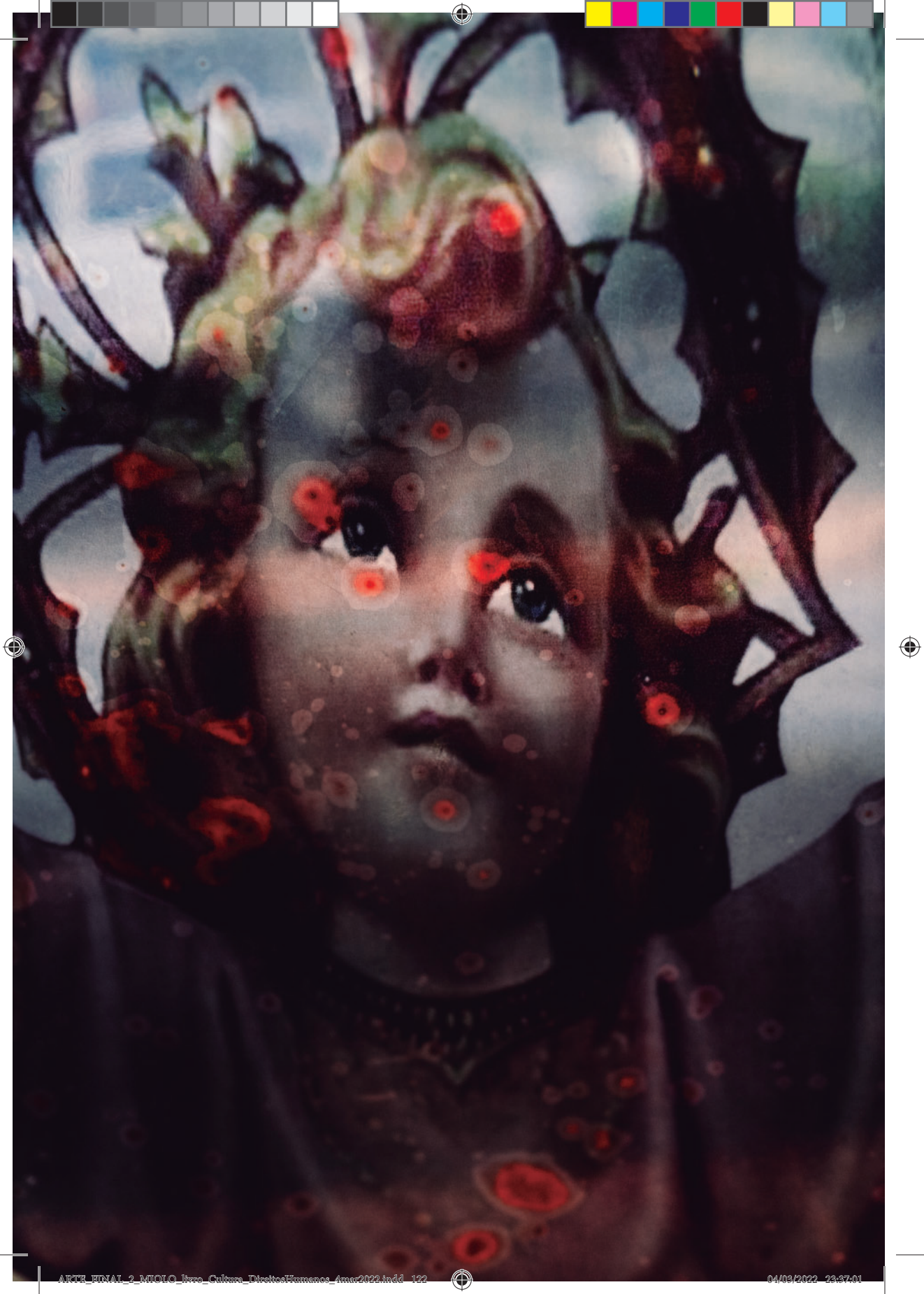


CAPÍTULO 6

BLACK MIRROR E O SOLIPSISMO DA TECNOLOGIA

CAROL PRONER
GISELE RICOBOM







BLACK MIRROR E O SOLIPSISMO DA TECNOLOGIA¹

CAROL PRONER
GISELE RICOBOM

O efeito visual da tela escura e espelhada de nossos aparelhos eletrônicos, na qual vemos projetada a própria imagem após o término de um programa qualquer, inspira a sensação aterrorizante que norteia os episódios da série Black Mirror. O criador Charlie Brooker desejou esse efeito, mas adverte que não se trata de uma série contra a tecnologia e sim contra a sua má utilização e, acrescentamos, ainda mais em um mundo propenso a inéditas formas de controle e de autoritarismo.

A conhecida série Black Mirror produzida pelo Channel 4, do Reino Unido, que ganhou projeção mundial após ser veiculada pela plataforma Netflix, permite uma profícua reflexão sobre o uso das tecnologias como forma de acesso e inclusão em uma sociedade que se afasta de valores culturais coletivos e utopias para dar lugar ao sujeito egoísta da pós-modernidade, o solipsista que se realiza na solidão e no potencial anonimato da web.

Nos variados episódios que autônomos e não lineares das cinco temporadas, permite a identificação de um elemento transversal mesmo em episódios tão diferentes: as elementares reações humanas desafiadas pela engenhosidade da era digital. Medo, tristeza, frustração, ódio, vergonha, perversidade, desencanto, impulso de morte, mas também amor, desejo, esperança, compaixão, solidariedade, reações que transitam entre duas dimensões de realidade e que desafiam repensar as possibilidades em rede, e como avocá-las para a construção de um mundo mais humano e solidário.

Ao desligar a TV, ao desconectar da realidade induzida por um filme, uma série, um jogo eletrônico, aparece o “eu” refletido no fundo de uma

¹ Texto adaptado e originalmente publicado no livro: Black Mirror Law: o direito em tempos de neoliberalismo, organizado por Juliana Neuenschwander Magalhães, Manuel Eugenio Gándara Carballido, Gisele Ricobom e Carol Proner, publicado pela Faculdade Nacional de Direito – UFRJ, 2020.





tela escura, uma espécie de lago escuro de águas paradas espelhando os contornos de um rosto, e então nos reconhecemos.

Nesse momento, reconectamos com a nossa própria vida, a “realidade do aqui e agora”, como descrevem Peter Berger e Thomas Luckmann em *Construção Social da Realidade*, livro de referência da sociologia do conhecimento dos anos 60.² O “aqui” do nosso corpo e o “agora” do nosso presente aparecem refletidos na escuridão ao fim de uma imersão de realidade virtual e então, narcisicamente, nos reencontramos.

Será mesmo assim? Será esta a verdadeira realidade? *Black Mirror*, ambientado no século XXI, trabalha outras possibilidades. Em *Striking Vipers*, um dos episódios da 5ª temporada, o sentido do real é desafiado quando dois amigos fraternos experimentam vidas paralelas, uma em família, no cotidiano da casa e do trabalho, e outra no ambiente virtual de um jogo de luta hiper-realista. O jogo oportuniza a ambos viverem outro tempo, ocupar outro corpo, outro gênero, interagir como lutadores, dentro de certas regras do jogo, mas ao abrigo dos julgamentos morais e éticos da vida real. Eis que, com o tempo, a interação da luta dá lugar a outras possibilidades, desejo sexual, sentimento afetivo e os amigos escolhem viver, por intermédio de avatares sexualizados, a entrega amorosa, experimentando sentimentos represados, talvez impossíveis de serem vividos no cotidiano das vidas rotineiras.

O desfecho até pode ser considerado banal. O episódio reproduz a realidade de milhares de pessoas que se realizam tanto ou mais no ambiente virtual quando comparados à monotonia das vida cotidiana. No episódio, surgiram as previsíveis questões morais quanto à lealdade das relações conjugais, o impacto na família etc. Mas o que chama a atenção, naquilo que contribui para uma reflexão jurídico-filosófica, ocorre no confronto de realidades, no momento em que os amigos, agora amantes virtuais, suscitam dúvidas a respeito de sua sexualidade e

2 BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Doubleday, 1966. No Brasil: *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2014. Para esses dois sociólogos austro-americanos, a sociedade resulta da construção social da realidade, em que o indivíduo interage com as pessoas e constrói o mundo social. Assim, a percepção dos sentidos em si é moldada pelos sentidos subjetivos atribuídos a uma experiência objetivamente vivida. Ainda não estava presente a capacidade da tecnologia estabelecer realidades paralelas, tão vívidas quanto as do “aqui-e-agora” e que põe em xeque a percepção do real ou a capacidade do real de se impor como única realidade.





decidem encontrar-se para confirmar o que realmente sentem, momento em que ocorre o choque de realidades.

Essa liberdade encontrada num espaço cibernético e que constitui a potência ou a impotência do sujeito diante de si e dos outros é a questão filosófica deste episódio, mas também algo que tem provocado a filosofia contemporânea a partir de sociólogos críticos da pós-modernidade, como grande aporte de Zygmunt Bauman.

Para o filósofo polonês, o projeto de dominação atual não deixa de estar assentando numa sociedade montada sobre classes excludentes e rivais, mas, e se em outras épocas a forma de controle do Estado se dava pela eugenia (projetos autoritários e de exceção do século XX), atualmente o padrão de inclusão ou banimento se dá pelo consumo. O projeto da pós-modernidade se dá pela condição de consumidor, afastando quem não pode consumir, quem não se insere na lógica do consumo. O não consumidor é um não ser, que está fora da própria humanidade.

E a cultura da pós-modernidade tem pavor à solidão chamada liberdade e o desejo é manchado de medo, acrescenta Bauman, fazendo paralelo com a ideia freudiana da repressão ao desejo, à libido. Eis que, inseridos no mundo da era das comunicações, consumo é conexão, é acesso à tecnologia e à interconectividade. E esse é terreno fértil para os episódios de Black Mirror, onde computadores, tablets, celulares permitem a superação do medo da exclusão, do medo da solidão, gerando o empoderamento³ do sujeito que se realiza ao abrigo da eventualidade de qualquer contato físico. Ao abrigo da necessidade de exercer a liberdade.

No episódio de referência, os amigos decidem pôr à prova o que viveram no interior do jogo eletrônico, arriscando-se ao encontro cara-a-cara. E a resposta é surpreendente. Mas nem todas as pessoas optam por confrontar o que vivem nestes mundos paralelos, escolhendo sonegar uma realidade da outra, ocultando vivências inconfessáveis (sem dúvidas opera o autoengano, a falsa consciência, categorias também trabalhadas pela sociologia do conhecimento na década de 60 – ref. Freud e Nietzsche).

3 Neologismo norte-americano (empowerment), de origem nos movimentos da sociedade civil, adaptado e utilizado por Paulo Freire e atualmente generalizado. Nesta acepção, o empoderamento deve ser entendido em contexto com o debate do uso das redes sociais.





Outros efeitos podem derivar da experimentação de jogos de indução de realidade, como a confusão entre o real e o imaginado, sugestão do episódio “Versão de Testes” (3ª temporada) no qual o protagonista, voluntário de um software experimental, é levado à demência no limbo entre realidade e fantasia. A experiência ilustra a sedução que as novas tecnologias, ainda que experimentais, exercem sobre os jovens da geração millennials, ou das gerações Z e Alpha,⁴ verdadeiras presas frágeis diante da precariedade da tecnologia ainda em desenvolvimento.

É certo que a Internet proporciona tanto o anonimato como a possibilidade de criação de um outro “eu”, um avatar ou um fantasma. Trata-se da mais complexa forma de isolamento e de interação que já foi inventado pelo ser humano, analisa Bauman, espaços em rede frequentados por milhares de “amigos” e seguidores agrupados por afinidades fluidas e que, com um singelo toque na opção “delete”, pode se desfazer um contato para sempre. Os “likes” ou “dislikes” contribuem para a formação de um mundo de simulacro em que metamorfoses do “eu” proporcionam formas alternativas de mascarar a solidão e evitar o perigoso contato com o real.

As consequências negativas do uso das redes são muitas, e Black Mirror explora algumas, sublinhando os efeitos nocivos do uso excessivo das tecnologias e da conectividade. Um dos mais conhecidos efeitos é a busca incessante por aprovação, por “likes”, e o episódios Free Fall ou Queda Livre (3ª temporada) ilustra perfeitamente a perversidade de um simulacro de reconhecimento tribal. O episódio descreve o drama de uma mulher perfeita cercada por um mundo idílico projetado em tons pastéis, um mundo de fantasia que filtra todo o cinza das imperfeições mundanas. A casa, os móveis, as roupas, os cabelos, tudo é perfeito na heroína que passa o dia compartilhando seus afazeres em redes sociais. O que se busca é a alta pontuação para fazer crescer o “score”, os pontos que a permitem aceder a espaços restritos por meio de um aplicativo de ascensão social, uma metáfora do que ocorre, até certo ponto, no aplicativo Instagram.

4 Geração Y (millennials): nascidos entre 1980 e 1995 (atualmente com 25 a 40 anos); Geração Z: nascidos entre 1995 e 2010 (atualmente com 10 a 25 anos); Geração Alpha: nascidos a partir de 2010 (atualmente com até 10 anos).





O medo também aparece como consequência potencialmente perversa do uso das tecnologias, fruto do “mal-estar da cultura pós-moderna” que se reflete nas novas formas de controle possibilitadas por dispositivos de seguimento, supercâmeras, gravadores espiões e outras técnicas absolutamente viáveis e até comuns nos dias de hoje. O episódio Arkangel (4ª temporada) questiona os efeitos do controle parental levado às últimas consequências. Arkangel é o nome da tecnologia de implante que permite aos pais acompanharem e monitorarem os filhos em tempo real, produzindo o desespero da filha monitorada diante do transtorno do medo vivido pela mãe controladora.

O medo difuso, do vizinho, do latino, do imigrante, do negro, do bárbaro de ocasião, é um dos argumentos de Bauman para explicar o sacrifício da liberdade pela segurança. O aumento do medo é uma consequência da pós-modernidade, expressão que o autor substitui, a partir dos anos 2000, por “modernidade líquida”. No caso do medo, um “medo líquido”: “O medo é mais assustador quando difuso, disperso, indistinto, desvinculado, desancorado, flutuante, sem endereço ou motivo claro, quando nos assombra sem que haja uma explicação visível, quando a ameaça que devemos temer pode ser vislumbrada em toda a parte, mas em lugar algum se pode vê-la. Medo é o nome que damos à nossa incerteza, nossa ignorância da ameaça e do que deve ser feito. Do que pode e do que não pode.”⁵

Essa é uma consequência especialmente, a tendência da modernidade líquida, uma marcha voluntária rumo à escravidão provocada pelo medo. Como sociedade que teme o exercício da liberdade, rumamos voluntariamente ao sacrifício da liberdade em troca da segurança. De muros altos dos condomínios às muralhas entre países, sem prescindir de presídios de segurança máxima, de centros de detenção para controle de fronteiras e de uma legislação penal cada vez mais restritiva e justicialista.

Tudo é aceitável para que possamos nos defender das difusas invasões bárbaras, até mesmo renunciar ou retroceder aos próprios direitos, à liberdade. Isso explica, em parte, a popularidade aparentemente

5 BAUMAN, Zigmund. Medo líquido. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008).





inexplicável de governos de extrema direita mundo afora. E também explica a adesão cada vez mais voraz ao mundo da hiperconectividade.

Bauman, no livro póstumo publicado em 2017, *Retrotopia*, vai sugerir que tendemos ao retorno do estado de natureza hobbesiano, à guerra permanente de centenas de milhares de pequenos leviatãs autoritários e a um estado líquido da exceção (tese estudada pelo jurista brasileiro Pedro Serrano) que naturaliza o autoritarismo e as privações de liberdade. Infelizmente Bauman viveu menos do que gostaríamos, o que nos impede de debater com o próprio autor as inúmeras teses suscitadas na obra final. A repercussão das importantes teses do último livro deverá crescer nos próximos anos, dada a capacidade do autor de identificar tendências.

Segundo ele, para além da segurança de um Estado forte, queremos também o retorno ao útero, à proteção da tribo, representado perfeitamente pelo uso da tecnologia por meio das redes sociais. Bauman descreve a satisfação produzida pelas redes sociais na produção das “zonas de conforto” geradas pelo sistema randômico operadas por regras de formação tribal: o “viés de confirmação”, as “câmaras de eco” e o “viés de espelho” são categorias trabalhadas pelo autor para demonstrar a criação das tribos auto confirmatórias que vão se formando na interação das redes, processos que não passam despercebidos pelos senhores da informação e do poder.

Enredados e aprisionados em tribos de preferências e afinidades, o coletivo é líquido – parafraseando Bauman – um coletivo de individualidades que não é capaz de defender-se do mundo de simulacro que é, antes de tudo, massa de manobra para o exercício do poder. As redes não são neutras, isso é uma evidência, e permitem que qualquer párea (para usar a expressão usada por Bauman) possa alcançar espaço inacessível em processos reais de interação. Há um enorme potencial para os arrivistas da Internet, em especial no espaço da política, como mostra o episódio *The Waldo Moment* (2ª temporada), quando um urso de desenho animado candidata-se às eleições em uma cidade inglesa concorrendo contra políticos reais. Esse é todo um universo a ser considerado em qualquer lugar do mundo atualmente. Das eleições estadunidenses à votação do Brexit, passando pelas eleições de Bolsonaro no Brasil, ganha predominância a lógica randômica e nada livre do controle de redes.





E a perversidade associada à superexposição de personagens humanos em situações de disputa, que podem produzir episódios de humilhação e levar à execração pública, explorando e estimulando sentimentos de perversidade latentes na sociedade de consumo. Está mais do que testada a fórmula dos reality shows que, para funcionar, precisam capturar o desejo de presenciar – em tempo real, se possível – situações embaraçosas, conflitos, e até mesmo o sofrimento alheio. Na série, nada mais ilustrativo do que o primeiro episódio, o Hino Nacional (The National Anthem, 1ª Temporada), no qual o primeiro ministro britânico vive uma situação bizarra que o leva a praticar, forçosamente, relações sexuais com um porco. O ato, transmitido em rede nacional, de tão perverso, paralisou o aqui-e-agora de toda uma cidade que, naqueles minutos humilhantes e degradantes, vivem sentimentos contraditórios: entusiasmo eufórico, excitação, nojo, tristeza, pena, até mesmo um sentimento de fracasso coletivo, dado que se trata do máximo representante. Bom, esta é uma das possibilidades de entendimento do dramático fim deste episódio que inaugura Black Mirror.

Não poderia ficar de fora de análise o individualismo egoísta das redes, produzindo encontros de xenofobia e racismo – que aborda o episódio Men Against Fire (3ª temporada).

O fato é que estamos diante de um mundo completamente novo, assustador, suscetível ao solipsismo do momento presente, filtrado pela mediação das redes que “protege” o indivíduo de viver verdadeiramente. O medo do real é o maior obstáculo para a construção de uma sociedade mais humana e é também nas redes – vez que inevitáveis – onde devemos encontrar novas fórmulas de nutrir sentimentos afetivos e comunitários, de apelar para nossa capacidade de ação, de fazer e desfazer o entorno em que vivemos para potencializar paixões alegres, como diria nosso filósofo afetivo, Joaquín Herrera Flores.





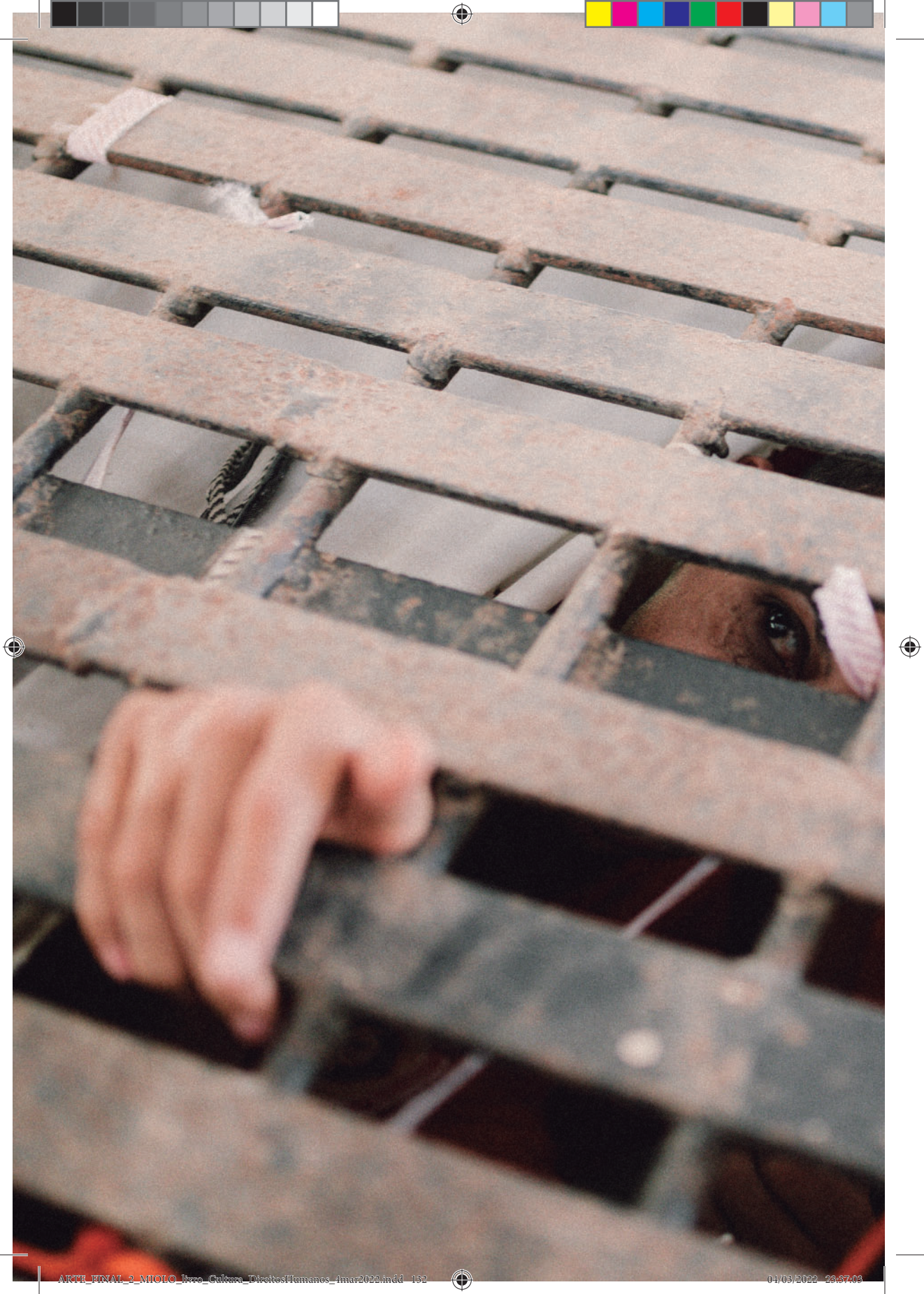


CAPÍTULO 7

NOVAS TECNOLOGIAS: EDUCAÇÃO OU MAIS DO MESMO

MARIA PEREIRA







NOVAS TECNOLOGIAS: EDUCAÇÃO OU MAIS DO MESMO

MARIA PEREIRA

O lugar da cultura nas sociedades humanas ganhou minha atenção ainda bem pequena. Aos quatro anos saí do Rio de Janeiro para viver na Dinamarca e, desde então, transitei esses dois mundos por quase duas décadas. Entre outras experiências de viagem a sociedades apartadas, o exercício de reconhecer diferenças e aproximações entre povos instigou meu interesse pela cultura me levando à carreira acadêmica em Ciências Sociais e à atuação no setor cultural e educacional. Nesses passos, um primeiro desafio que me atravessou e parece oportuno para começarmos o debate provocado a este artigo, está nas dificuldades de definição do conceito de cultura.

O entendimento de cultura para a antropologia e a sociologia é diferente daquele empregado pelas políticas culturais. Embora as abordagens das políticas culturais em relação à cultura mudem conforme os momentos históricos e a leitura e interesse dos governantes, cabe ao setor tomar a cultura como ação, não como estado. A obra cultural configura-se, pois, no seu insumo, objeto de trabalho. E como definir obra cultural, quais traços compreendem uma obra de cultura?

Concordamos com Teixeira Coelho¹ na sua distinção entre cultura e arte – cultura aqui entendida como objeto das políticas públicas. Enquanto a primeira carrega a função de sedimentar crenças e valores de um grupo, a segunda tem objetivo oposto, a de inquietar, questionar, libertar-nos das regras, e a de levar-nos ao gozo pleno, êxtase dos sentidos. Portanto, se a cultura nos conforta, a arte *nos tira o tapete*.² Embora as fronteiras entre arte e cultura se borrem em menor ou maior grau na grande parte das obras e manifestações, Teixeira Coelho chama atenção para a falta de clareza dos objetivos das políticas culturais.

1 COELHO, Teixeira. A Cultura e Seu Contrário: cultura, arte e política. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2008.

2 Idem.





O direito cultural passa a ser defendido no contexto pós-segunda guerra, sendo incluído na Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, diante do reconhecimento do papel da cultura na promoção da coesão social, estratégica para garantir a paz mundial. Esta tese pressupõe que ao reconhecer os patrimônios de sua sociedade o indivíduo passa a partilhar universos de referência comuns, criando esteio para o convívio respeitoso com o coletivo. Ora, o setor cultural ao ser apropriado no século XX pela pauta dos direitos como meio para fomentar a inclusão social, “cimento” do coletivo, fortalecimento do senso de pertencimento, deixou de lado sua outra potencialidade, a de fomento à criação e fruição da arte. Na esteira da lógica que justifica os direitos culturais por sua contribuição social parece haver pouco espaço à arte. Afinal, sua função vai contra a própria cultura de direitos que institui a cultura como direito. Como afirma Coelho, “o social não sente”.³

Feita esta introdução, deixemos por ora esse embate e nos atamos ao quadro de acesso à cultura (entendendo aí obras culturais e/ou artísticas, além de equipamentos e serviços) no Brasil. Vale lembrar que no Brasil os direitos culturais encontraram espaço na Constituição Federal quatro décadas depois da Declaração Universal⁴. Entretanto, ainda que estejam assegurados como um dos direitos sociais fundamentais, em contextos de ausência de políticas públicas consistentes e abrangentes para todo o território nacional – como o vivido no Brasil desde 2014 – vemos que o enunciado constitucional se configura apenas formalmente e com pouca efetividade na vida cotidiana dos mais vulneráveis social e economicamente. Convido a perpassamos algumas pesquisas que iluminam o quadro geral de acesso nos últimos anos no país e nos ajudam a pensar nos riscos, desafios e potencialidades das novas tecnologias na efetivação dos direitos de acesso à cultura.

Em 2009, segundo a pesquisa do IBGE *Perfil dos estados e municípios brasileiros*⁵ foi constatado que no país havia um saldo positivo na ampliação dos equipamentos culturais e dos meios de comunicação nos anos 2000. Tal estudo registrou o predomínio da cobertura de televisão

3 Idem.

4 O Artigo 215 da Constituição Federal, de 1988, considera o “pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional”, a “produção, promoção e difusão de bens culturais” e a “democratização do acesso aos bens culturais”.

5 Perfil dos Estados e dos Municípios brasileiros: cultura: Rio de Janeiro: IBGE, 2015.





aberta nos municípios, um aumento do número de bibliotecas públicas, bem como um incremento no índice de disseminação de equipamentos de audiovisual, de recursos multimídia e o acesso a computadores conectados à internet. A mesma pesquisa assinalou a ocorrência na melhoria da infraestrutura de cultura nos municípios através da expansão de equipamentos tradicionais como museus, teatros e, em menor medida, salas de cinema. Este crescimento foi verificado até 2014, embora acompanhado de diminuição na capilaridade da oferta. Entre 2014 e 2018, contudo, assistimos a uma queda desta expansão histórica e uma tendência acentuada à concentração dos equipamentos naquelas localidades de maior porte populacional, situados nas regiões que apresentavam maiores índices de desenvolvimento socioeconômico.⁶

Em 2018, 32% da população brasileira residia em municípios sem a presença de museus – limitação de acesso que chega a índice ainda maior quando olhamos para o grupo composto por crianças e adolescentes (35,9%), e populações historicamente marginalizadas (mulheres, 31,4%, pretos e pardos 37,5%, cidadãos com menor escolaridade, 40,3%). O quadro de desigualdade de acesso a museus se reproduz em relação aos demais equipamentos. A disposição de meios de cultura também reduziu expressivamente nos últimos anos, chegando às livrarias, em 2018, a se fazerem presentes em apenas 17% dos municípios brasileiros, e as videolocadoras a uma queda de quase 60 pontos percentuais entre 2006 a 2018 (hoje encontram-se em 23% dos municípios).

Ao observar a efetivação do direito à cultura no contexto das “velhas tecnologias” (espaços físicos), precisamos considerar não apenas a infraestrutura disponível nos municípios, mas sobretudo como estão distribuídos os equipamentos e meios pelo território e quais as condições geográficas, socioeconômicas e culturais para acesso dos diferentes segmentos populacionais aos mesmos. A oferta não é garantia da possibilidade de fruição a todos. A ampliação do acesso material e simbólico das juventudes ao audiovisual é o principal alvo de minhas intervenções profissionais e acadêmicas desde 2000.

6 IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Sistema de Informações e Indicadores Culturais: 2007-2018. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.





Inicialmente, minhas experiências se concentraram na ampliação de janelas e meios de informação para filmes brasileiros e latino-americanos, atuando em distribuidoras independentes e, logo, na Brazucah Produções, empresa paulista que desenvolvi e coordenei no Rio de Janeiro. As estratégias destes trabalhos levavam em conta a necessidade de 1) criar novos circuitos para difusão de obras brasileiras diante da hegemonia do cinema norte-americano (ou *mainstream*) nas mídias tradicionais; e 2) de informar de maneira atraente às pessoas sobre as produções em circulação para que assistissem aos filmes nas poucas janelas comerciais que conseguiam conquistar. Os gargalos à democratização do acesso eram claros: estavam na distribuição e na exibição – na pouca quantidade de salas de cinema, na concentração destas nas áreas nobres das cidades, no valor do ingresso, no pouco poder do distribuidor independente frente ao exibidor, no espaço inexistente do cinema brasileiro na cadeia de televisão nacional.

Noções como filme de arte, filme brasileiro e filme independente rondaram as reflexões das equipes com quem trabalhei, num esforço por classificar as obras e criar sentido ao nosso trabalho. A perspectiva de ‘formar o público’ acompanhava esse debate, um debate que ecoava nas políticas do setor cultural daquele momento (2002-2009): como ampliar a quantidade de espectadores do cinema brasileiro? Por trás dessa pauta, a pretensão econômica-monetária (aumentar a fatia de mercado das produções locais) e cultural (constituir o repertório dos brasileiros com símbolos brasileiros).

Entre os frutos das iniciativas com as quais estive envolvida, percebi, entretanto, que não bastava oferecer gratuitamente, no espaço cotidiano do indivíduo, filmes falados em português e que abordassem questões do seu universo para que se formassem novas plateias. Era preciso encontrar diálogo com os códigos da linguagem audiovisual presentes nos imaginários dos espectadores. Dos quase 50 filmes que integrei a campanha de lançamento ao longo de sete anos, uma pequena minoria alcançou público satisfatório. E não só, a avaliação daqueles que participavam das sessões exclusivas que promovíamos nos mostraram pouco apreço dos espectadores pela maior parte das obras. Tais dados empíricos deixaram claro que, eliminadas as variáveis mobilidade e determinante socioeconômico, resta ainda como barreira de acesso a capacidade de apreciação – desafio ao qual me lancei a partir de 2010





em pesquisa de mestrado e em iniciativas profissionais, através da organização que fundei (Praga Conexões).

Como se produzem os gostos por cinema? Quais aspectos fazem o espectador perceber o filme como bom ou ruim? Partindo de pesquisadores latino-americanos do campo de estudos culturais (Martin-Barbero, Garcia Canclini, Octavio Getino), compreendemos que, na ausência de políticas educacionais para o audiovisual, o indivíduo alfabetiza-se nesta linguagem apenas através das mídias – cujo interesse pelo cinema é tão somente mercadológico. A abertura para obras que fogem das estéticas dominantes nos meios tende, com isso, a ser restrita pois os códigos desenvolvidos para sua leitura se limitam àqueles em circulação no mercado. E, assim como à cultura do direito, a arte, conforme a define Teixeira Coelho, parece servir pouco ao capital. É na repetição e na estreita capacidade crítica que se constrói uma massa de consumidores fiéis. Aquilo que escapa, que desafia os sentidos, que rompe as regras apresenta muitos riscos, risco de autonomia do consumidor, risco de não lograr controlá-lo.

Observemos agora o quadro de acesso à cultura que se apresenta com as novas tecnologias. Em que medida a natureza dos suportes digitais e sua penetração no Brasil impactam as desiguais condições de fruição e produção cultural? Em que medida trazem novos desafios e riscos à efetivação do acesso simbólico?

Na série histórica de indicadores culturais produzida pelo IBGE no período 2007-2018, assistimos a uma evolução inversa no acesso à Internet e ferramentas digitais comparada aos espaços físicos de acesso à cultura. Entre os principais equipamentos e meios de cultura e comunicação, em 2018, o maior alcance da população brasileira é a provedores de Internet – presente em 82% dos municípios – e o menor a salas de cinema.⁷ A presença da rede mundial de computadores no cotidiano dos brasileiros somada à limitada disposição de cinemas nos territórios caminham com aumento expressivo do consumo audiovisual online.⁸

7 IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Sistema de Informações e Indicadores Culturais: 2007-2018. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

8 Comitê Gestor da Internet – CGI. Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios, 2019. Núcleo de informação e coordenação do Ponto BR. São Paulo: Comitê Gestor da Internet, 2020.





Contudo, ainda que o acesso à cultura tenha sido ampliado com a democratização à Internet, a possibilidade de fruição cultural no ambiente digital acompanha as desiguais estruturas da sociedade brasileira – grupos vulneráveis (pretos e pardos, crianças e pessoas com menor instrução) são aqueles que possuem menor acesso à infraestrutura de conexão, na ordem de 15-17%.⁹ O dispositivo usado para participação na rede corrobora os abismos sociais em operação no país. Segundo levantamento do Painel Covid-19, o celular é o equipamento mais acessível à maior parte dos brasileiros (92%) e o único meio de conexão para 74% dos cidadãos das classes DE. Já para os mais ricos (66% das classes AB), o computador conectado à banda larga mostrou-se, em 2020, o principal caminho.¹⁰

As desiguais condições materiais à disposição ecoam nas oportunidades de apreciação, criação e disseminação de conteúdos culturais. São variáveis o dispositivo e a conexão à Internet, mas também as condições simbólicas – neste caso, não apenas a formação cultural e artística, mas também a midiática/tecnológica. As habilidades de encontrar e selecionar bens culturais de forma consciente e autônoma diante da oferta ostensiva, assim como as de produzir e partilhar expressões autorais, deparam nos desníveis formativos que circunscrevem os indivíduos e grupos sociais. As possibilidades de construção do próprio repertório e de atuação como produtor e disseminador de conteúdos se mostram significativamente menores para aqueles cujo acesso à rede se faz exclusivamente através do celular, como trataremos a seguir.

Na dimensão da fruição, precisamos considerar as habilidades de conhecer e de navegar pelos acervos culturais do universo online, o que poderíamos chamar de *mobilidade digital*. A necessidade de acesso à informação sobre os provedores e catálogos à disposição é o primeiro passo para gozar do potencial que trouxe a Internet de democratizar o acesso a uma vasta diversidade de bens culturais. Afinal, perante tantas opções disponíveis como lograr fazer escolhas condizentes com nossos

9 IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Sistema de Informações e Indicadores Culturais: 2007-2018. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

10 Painel Tic Covid-19 Pesquisa sobre o uso da Internet no Brasil Durante a Pandemia do Novo Coronavírus – Ensino Remoto e Teletrabalho. 3. ed. Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.Br), Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto Br (Nic.Br), Comitê Gestor da Internet no Brasil (Cgi.Br): 2020.





valores e demandas e não solapar aos gostos do mercado? Como nos lembra o sociólogo Alberto Melucci, escolher é um destino inescapável do nosso tempo¹¹.

O aumento constante do consumo cultural via streaming¹² facilitado pela ampliação do acesso à banda larga e a baixa necessidade de armazenamento do dispositivo de acesso à Internet, vem fortalecendo uma circulação de bens concentrada nas corporações. Em lugar dos pen-drives, DVDs, HDs que requerem a posse de computador e alta conexão para baixar e guardar os bens culturais escolhidos, o consumo online é viável apenas com celular e dados móveis. Este desenvolvimento tecnológico enfraquece o potencial das novas tecnologias de promover uma revolução criativa¹³ na lógica da partilha direta de bens entre os cidadãos (P2P). Tende-se a assistir o que é curado pelos conglomerados de mídia.

Ao investigarmos a curadoria por trás de grandes acervos digitais (Netflix, Spotify, Amazon, Youtube) vemos que a principal tática para vender seus catálogos de milhares de títulos está na personalização, oferecer o que se imagina que a pessoa (“usuário”) irá apreciar a partir do que já consome. Para tanto, usam ferramentas de “Deep Learning com Recomendação”, cuja operação, em grandes linhas, combina dados das inscrições sociais fornecidos pelo usuário (naquela mídia ou em outra “parceira”), com aspectos do seu uso (não apenas o que escolhe, mas quando e como consome), e escolhas de outras pessoas que mostram uso similar. Nesta trama, a tendência é fortalecer os gostos já “aprendidos” pelo indivíduo e fortalecer os códigos dominantes – afinal, quanto mais popular, mais popular. A exceção a essa regra é o Spotify, que inclui uma ferramenta com abertura para o novo – apresentaremos logo a seguir ao abordarmos o caso da música.

De todo modo, fica claro que, de forma geral, nesta trama tende-se a assistir mais do mesmo. O cenário de hegemonia e concentração das indústrias culturais assistido nos *ambientes offline* cujos frutos ecoaram na produção dos gostos – e na consequente dificuldade de lidar com o diferente – é ainda maior dadas as novas estratégias de venda das

11 MELUCCI, Alberto. O Jogo do Eu: A mudança de si em uma sociedade global. Feltrinelli, 1991.

12 Comitê Gestor da Internet – CGI. Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios, 2019. Núcleo de informação e coordenação do Ponto BR. São Paulo: Comitê Gestor da Internet, 2020.

13 JENKINS, Henry. Cultura da Convergência. São Paulo: Editora Aleph, 2006.





plataformas digitais, e sua operação por caminhos obscuros.¹⁴ Construir práticas para que a diversidade se manifeste é um desafio que permanece – e talvez se amplie –, portanto, com as novas tecnologias. Para não limitar-se apenas aos bens culturais sugeridos pelas mídias é preciso repertório estético e cultural previamente construído e conhecimento acerca das inteligências que as orientam. Na falta destes, efetiva-se uma participação cultural que reforça a multiplicação do igual.¹⁵

Ao observar as práticas culturais associadas aos condicionantes socioeconômicos vemos impacto na qualidade e quantidade dos conteúdos à disposição. Na pesquisa TIC Domicílios 2019¹⁶ revela-se que os grupos com acesso à computador/TV/banda larga são também aqueles que têm o hábito de pagar por bens culturais – quase a metade da população de classe A comprou filmes ou séries online, em 2019, hábito pouco comum entre as classes DE. Diante das janelas ao alcance, as diferenças que se apresentam nos títulos à disposição se estendem às possibilidades de apreciação estética. Quando a única ponte à Internet se faz pelo celular, assistir a um longa-metragem parece uma experiência estética pouco atraente. Se considerar que a conexão se realiza através de 3G/4G optar por ver uma obra de longa duração é ainda menos estimulantes pois representa um alto consumo de dados. Os audiovisuais em circulação nos imaginários atravessam, portanto, também com as novas tecnologias as diferenças de infraestrutura. Assim, mais uma vez, embora o celular e a Internet estejam disponibilizados amplamente entre a população se comparados aos demais equipamentos e meios de cultura, as balizas de acesso dadas pelos determinantes socioeconômicos e educacionais imprimem seus marcos na formação dos gostos e subjetividades.

Há que se ressaltar, neste ponto, o caso do consumo de música. Segundo esta mesma pesquisa, assistir a vídeos (74%) e ouvir música (72%) foram destacadas como as atividades mais frequentes no uso da Internet após as atividades de comunicação. Ainda, durante o período marcado pela pandemia, vemos que o consumo de música através de plataformas digitais cresceu exponencialmente, em particular o Spotify

14 ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: PublicAffairs, 2018.

15 HAN, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro*. Lisboa: Relógio D'água, 2018.

16 Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros : TIC Domicílios 2019 | Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. São Paulo : Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2020.





e o Deezer (Counterpoint Research, 2020). A despeito do maior ou menor apreço pela música em relação às demais manifestações estéticas, precisamos levar em conta que o acesso ao arquivo sonoro é facilitado àqueles que usam o celular como meio principal uma vez que as tecnologias requeridas para acessá-lo não exigem tela, nem grande tráfego de dados ou capacidade de armazenamento do dispositivo. A qualidade da fruição também não sofre grandes impactos pelas condições estruturais (ainda que haja fones e fones de ouvido, a caixa de som já não possui tanto valor), garantindo maior equivalência entre as oportunidades apreciadas da música aos desiguais segmentos populacionais do país.

Vale destacar, como mencionado acima, que a estratégia de algoritmos utilizada pelo Spotify para recomendação dos usuários inaugura brechas em direção à diversificação do consumo. Entre as três ferramentas combinadas pela inteligência artificial, a chamada *convolucional rede neural* faz a leitura da canção como um arquivo, comparando músicas que partilham parâmetros comuns (beats por minuto, acordes maior ou menor, etc.). Essa ferramenta visa incluir canções menos populares que dialogam com aquelas escolhidas pelo ouvinte, apresentando-o novas trilhas. Por que outros grandes acervos não desenvolvem tecnologia similar? Estaria o Spotify preocupado com a educação musical de seus ouvintes? Pouco provável. Mais parece configurar-se em estratégia de venda exequível dada a natureza do bem cultural com o qual trabalha, e oportuna pois leva o ouvinte a explorar mais e mais músicas, gastar maior tempo na loja de álbuns. Importante levar em conta que também a circulação de bens musicais no ambiente digital opera hoje mais na lógica comercial do que na da partilha direta entre os cidadãos. A “geração Napster”¹⁷ do início do século cedeu lugar à *geração Spotify*, priorizando a relação *streaming* ao invés da P2P, a dependência às corporações/intermediários em detrimento da interdependência entre pares.

No que pese a dimensão da criação, vemos que aquela parcela da população que dispunha de computador e acesso à rede via banda larga ocupou, em 2020, lugar maior como produtor e difusor de conteúdos próprios no ambiente digital – 43% contra 30% do segmento cujo

17 JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Editora Aleph, 2006.





acesso é limitado ao celular.¹⁸ A publicação de vídeos representa a maior atividade, seguida de arquivos de música e, em menor escala, de textos. A limitação técnica da tela pequena para criação, gravação e edição de textos e audiovisuais é certamente um entrave – que se acentua com a qualidade do aparelho celular. O nível de instrução consiste, aqui, ainda mais, em constrangimento fundamental. Embora as experiências estéticas germinadas com as novas tecnologias comportem formatos e qualidades diversas, abraçando amadores e profissionais de todo tipo, o ato de criar implica no domínio de habilidades linguísticas mais complexas do que a apreciação. Na mesma medida, a participação como disseminador de conteúdos implica em grande disposição de dados e velocidade de conexão, infraestruturas que acompanham timidamente aqueles que têm na mídia móvel e na conexão instável os únicos caminhos à rede.

Com efeito, se a ampliação da penetração das novas tecnologias vem “compensando” a precarização da infraestrutura de cultura que se acentua desde 2014, a qualidade do acesso e dos usos descortinam as desigualdades incorporadas no ambiente digital. A máxima de Gibson não seria menos apropriada “o futuro já chegou. Só não está distribuído de forma equilibrada”.¹⁹ O papel particular que a Internet cumpre às juventudes rurais e periféricas, pretas e pardas, mulheres e trans, a quem a participação cultural já é limitada por constrangimentos materiais e simbólicos, é inegável. Mas contribuir ativamente e circular criticamente pelo ambiente digital exige formação crítica e condições materiais para não cair na rede dos grandes conglomerados.

Nesse tabuleiro, a qualidade das práticas culturais vivenciadas no território ganham peso importante – e ao que parece insubstituível, principalmente aos grupos vulneráveis, jovens de camadas populares, negros, mulheres. O lugar ocupado pelas escolas, espaços culturais, coletivos de identidades, ongs, parques e ruas das periferias para a produção e fruição cultural não deixam dúvidas. Essa luta vem sendo travada também nos últimos anos com a atuação de jovens universitários, oriundos das periferias urbanas, como produtores culturais nos seus territórios de origem.

18 Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros : TIC Domicílios 2019 | Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. São Paulo : Comitê Gestor da Internet no Brasil, 2020.

19 JENKINS, Henry. Cultura da Convergência. São Paulo: Editora Aleph, 2006.





Conforme aponta estudo da antropóloga Teresa Caldeira, realizado em 2018 na cidade de São Paulo, um maior número de jovens paulistas da *quebrada* tem movimentado a cena cultural com objetivo de ação política. A pesquisa aponta para um processo relacionado estreitamente à ampliação do acesso de jovens oriundos das periferias ao Ensino Superior, resultado das políticas educacionais dos Governos Lula e Dilma (2002-2016). A maior formação estaria contribuindo para o desenvolvimento de consciência política e senso de pertencimento. Dados do Programa *Juventudes nas Cidades*²⁰ corroboram o crescente movimento de jovens universitários na promoção do acesso à cultura nos espaços públicos das periferias – como diz uma participante do Programa de Brasília, “Agora temos diploma, vizinha”.

A porta aberta por estes movimentos garantem o acesso material e também o simbólico, já que são colocados em cena expressões estéticas germinadas por artistas e coletivos também oriundos destes contextos socioculturais. O rap, o hip hop, o slam, as rodas culturais, o grafite e o audiovisual são algumas das manifestações que vêm compondo a oferta cultural das favelas e quebradas. Vale assinalar que políticas de incentivo à descentralização da produção cultural estimularam o desenvolvimento deste processo, contudo muitas das iniciativas operam no modelo da economia colaborativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de 2008 assistimos a um processo de reconfiguração da rede cujo norte aponta ao projeto neoliberal. A cultura participativa²¹ e a partilha de inteligências,²² possibilidades vislumbradas à nova ágora no auge da Internet que se desenhava no início do século XXI, são hoje experiências de poucos – os mesmos poucos que compõem os estratos mais bem favorecidos na estrutura social global. Ainda que ferramentas criadas pelas novas tecnologias em favor do bem comum sigam disponíveis aos usuários (a Wikipedia talvez a melhor expressão disso), grandes corporações ganharam lugar à horizontalidade projetada por ativistas e pesquisadores, reproduzindo uma arquitetura que privilegia

20 OXFAM Brasil. Revista Juventudes nas Cidades. OXFAM, 2015.

21 JENKINS, Henry. Cultura da Convergência. São Paulo: Editora Aleph, 2006.

22 LEVY, Pierre. Cibercultura. São Paulo: Editora 34, 1999.





o consumidor em detrimento do cidadão. Neste desenho, aos jovens, menos instruídos, com menor poder aquisitivo, morador de periferias e zonas rurais, pertencentes a grupos vulneráveis de forma geral, o acesso à cultura no ambiente digital tende a se aproximar da cultura midiática do século passado e ainda aprofundar seus efeitos. Aqui o espectador raramente ocupa a posição de produtor, as muitas inteligências colaboram menos entre si do que à favor das plataformas, e a cultura da convergência produz mais fragmentação do que novos saberes.

Reafirmamos que, ao lado dos desafios materiais de acesso às novas tecnologias, acompanham implicações severas para garantia do direito à cultura na era digital condicionadas pela qualidade da formação dos indivíduos. Efetivá-lo atravessa também – e, quiçá, sobretudo – a garantia do direito à uma educação para as mídias, para a cultura e para as artes. Afinal, a disposição de celular e dados móveis podem qualificar significativamente o acesso à fruição e produção cultural se houver habilidade para usá-lo. Na mesma medida, pode-se dispor de computador de último tipo e fibra óptica para conexão e ainda assim aprofundar as práticas de submissão ao mercado. Em outras palavras, não basta assegurar ao cidadão comum infraestrutura tecnológica para que passe a criar e partilhar seus valores e estéticas, e a nutrir-se da diversidade de bens produzidos pelos milhares de outros sujeitos conectados. Dispõe-se de grande parte do mundo a um click mas fica-se no seu pequeno. Dispõe-se de ferramentas para mostrar seu talento e sua voz, mas não de domínio de linguagem, nem condições estruturais para ser ouvido.

Como produtos da cultura neoliberal as novas tecnologias carregam o risco de gerar uma falsa sensação de maior acesso à cultura impulsionada pelo hiperconsumismo – ampla em quantidade, entretanto qualitativamente pobre, não apenas pelo consumo de mais do mesmo mas pelo consumo em demasia. Concordamos que os riscos do excesso de consumo cultural desencadeados pelo fluxo digital estão em levar à um estado de esgotamento²³ e saturação²⁴ que solapa a reflexão crítica e a possibilidade de diálogo. A profusão de imagens, sons, textos acedidos cotidianamente não acompanha o espaço-tempo disponível para digeri-los, esvaziando assim a capacidade de produção

23 HAN, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro*. Lisboa: Relógio D'água, 2018.

24 COREA, Cristina. *Pedagogia del Aburrido: escuelas destituídas, familias perplejas*. Buenos Aires: Paidós, 2004.





de sentidos nas interações. Vale lembrar que esta forma de subjetivação midiática chega ao limite com o digital, mas não é de hoje – como apontava o cineasta Federico Fellini em tempos de penetração da televisão, a impaciência do espectador com controle nas mãos não permite escutar cada imagem, assim como não escutamos ou falamos duas palavras ao mesmo tempo.²⁵ Assim, ao lado da falta de códigos para comunicar-se com as diferentes línguas das artes e da cultura (acesso simbólico), caminha a falta de espaço interior para escuta.

Diante do quadro que se apresenta, novamente cabe perguntar, onde está o lugar da arte nessa prática de consumo cultural? Que afetações produzem o encontro com o igual que não a sedimentação de crenças, valores e gostos, funções próprias da cultura, conforme nos mostra Teixeira Coelho? Ainda, diante das tramas por onde operam hoje as novas tecnologias, a lógica que justifica a inclusão da cultura nos direitos sociais estaria sendo atendida? Afinal, uma dinâmica de produção e consumo cultural que intensifica o estreitamento de laços entre pequenos grupos estaria jogando a favor do fortalecimento do senso de pertencimento ao coletivo e da paz mundial?

A partir das nossas práticas profissionais no campo da educação, da arte e da cultura²⁶, entendemos que encarar o desafio de uma pedagogia para efetivação da finalidade dos direitos culturais passa por incorporar processos de ensino-aprendizado que envolvam o desenvolvimento de habilidades de produção em outras linguagens que não somente a verbal-textual. Montar uma peça teatral, criar um filme, produzir performances, participar de uma banda musical etc, são experimentações coletivas que colocam o sujeito no exercício de encontrar espaços em comum com ideias, sentimentos e valores de outras pessoas. Trata-se não apenas de adquirir competência técnica para ler e expressar-se em outros códigos, abrindo espaço para novas possibilidades de apreciação estética, mas sobretudo de praticar habilidades socioemocionais e relacionais fundamentais para convívio harmonioso, para aceitar o diferente de mim. Ao produzirmos menos indiferença em relação ao outro,

25 CARRIERE, Jean-Claude. *A Linguagem Secreta do Cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

26 Entre 2009 e 2020 desenvolvemos uma série de programas extracurriculares a jovens de escolas públicas, entre eles: a Oficina Videointeratividade, formação em linguagem audiovisual que atendeu a alunos e educadores de mais de 200 escolas do Rio de Janeiro; o Turista Aprendiz, formação em escrita criativa; o Palavra Total, formação em performance poética. Para mais informações: www.pragaconexoes.org





ao aprendermos na prática a lidar com a diversidade, a necessidade de investir na criação de normativas que assegurem a paz mundial é consequentemente mitigada. Desenvolver a capacidade democrática dentro de cada um é ponto crucial para efetivar o projeto de justiça social, afinal, a luta para a efetivação dos direitos não se vence apenas com conquistas normativas.

Importante levar em conta ainda que no capitalismo de vigilância²⁷ que se configura hoje na Internet pesa um tanto mais nos ombros da educação a responsabilidade de garantir o desenvolvimento de consciência e autonomia para que seja garantido o acesso à cultura sem risco de corromper os demais direitos sociais. Trata-se, portanto, não apenas de educar para efetivar as potencialidades trazidas pelas novas tecnologias, mas para evitar pagar o preço do acesso à cultura transferindo poder às plataformas, ou bem, às custas de outros direitos. A necessidade do campo da educação encarar este desafio é urgente, caso contrário, quando a conta chegar já seremos marionetes. E em lugar de fazer uso das novas mídias, seremos nós os usados por elas.

Por fim, deixamos a provocação ao sistema jurídico-normativo quanto à limitação que justifica os direitos culturais: seria a arte menos importante para o cidadão? O potencial carregado pelas artes de produzir deslocamentos subjetivos e de expandir nossa capacidade sensorial garante atendimento às necessidades humanas que só ela é capaz de prover: o direito ao prazer, ao gozo, e à liberdade. Ao relegá-las à ordem do privilégio, do supérfluo, empunhamos um projeto que se limita a garantir a funcionalidade da vida – e gente é bicho, não vive só de comida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBERO, Jesús Martin. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2000.

CARRIERE, Jean-Claude. *A Linguagem Secreta do Cinema*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

27 ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York: PublicAffairs, 2018.





CASTELLS, Manuel. *A Galáxia da Internet: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Informação – CETIC.BR, Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR – NIC.BR, Comitê Gestor da Internet no Brasil – CGI.BR. Painel TIC COVID-19. *Pesquisa sobre o uso da internet no Brasil durante a pandemia do novo coronavírus – 1ª edição: Atividades na Internet, Cultura e Comércio Eletrônico*. CETIC.BR, NIC.BR, CGI: Agosto, 2020.

Comitê Gestor da Internet – CGI. *Pesquisa sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação nos domicílios brasileiros: TIC Domicílios, 2019*. Núcleo de informação e coordenação do Ponto BR. São Paulo: Comitê Gestor da Internet, 2020.

Comitê Gestor da Internet – CGI. *Pesquisa sobre o uso da Internet por crianças e adolescentes no Brasil: TIC Kids Online 2019*. Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. São Paulo: Comitê Gestor da Internet, 2020.

COELHO, Teixeira. *A Cultura e Seu Contrário: cultura, arte e política*. São Paulo: Iluminuras, Itaú Cultural, 2008.

COREA, Cristina. *Pedagogia del Aburrido: escuelas destituídas, familias perplejas*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

GETINO, Octavio. *Cine Ibero-americano: los desafios del nuevo siglo*. Buenos Aires: Ciccus, 2008.

GUILHOTINA. *Periferias de São Paulo #01*. Entrevistadas: Kátia Ramalho Gomes e Teresa Caldeira. Le Monde Diplomatique, 14 de outubro de 2020. Podcast. Disponível em: <http://www.central3.com.br/periferias-de-sao-paulo-01-katia-ramalho-gomes-e-teresa-caldeira/#> Acesso em: 19 nov. 2020.

HAN, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro*. Lisboa: Relógio D'água, 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Sistema de Informações e Indicadores Culturais: 2007-2018*. Coordenação de População e Indicadores Sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Perfil dos Estados e dos Municípios brasileiros: cultura: 2014* / IBGE, Coordenação de populações e de indicadores sociais. Rio de Janeiro: IBGE, 2015.

IBASE/POLIS. *Pesquisa “Juventude Brasileira e Democracia”*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ibase/Polis, 2005.

JENKINS, Henry. *Cultura da Convergência*. São Paulo: Editora Aleph, 2006.

LEVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MELUCCI, Alberto. *O Jogo do Eu: A mudança de si em uma sociedade global*. Feltrinelli, 1991.





OXFAM Brasil. *Revista Juventudes nas Cidades*. OXFAM, 2015.

ZUBOFF, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2018.





CAPÍTULO 8

ASPECTOS HUMANOS DA TRANSFORMAÇÃO DIGITAL: CULTURA DIGITAL E OS DESAFIOS ALGORÍTMICOS AO ACESSO À CULTURA NA ECONOMIA DA ATENÇÃO

PAULA MARTINI







ASPECTOS HUMANOS DA TRANSFORMAÇÃO DIGITAL: CULTURA DIGITAL E OS DESAFIOS ALGORÍTMICOS AO ACESSO À CULTURA NA ECONOMIA DA ATENÇÃO

PAULA MARTINI

A chamada cultura digital floresceu no Brasil na primeira década dos anos 2000, com a gestão Gilberto Gil e Juca Ferreira no Ministério da Cultura. Momento histórico de entrelaçamento entre os direitos culturais e as novas tecnologias da informação e comunicação: tempos de pontos de cultura, cultura do remix, Creative Commons, software livre. Momento em que a transformação digital pôde ser percebida como o fenômeno essencialmente cultural que de fato é – pois que advém da transformação dos indivíduos em uma cultura.

O ex-Ministro Gil, em entrevista recente¹ com a jornalista Regina Zappa e a pesquisadora Eliane Costa sobre os rumos atuais das políticas culturais, pontuou que nenhuma conquista é permanente. Isso, de fato, vale tanto para o âmbito das políticas, quanto para a própria internet e seu nascedouro utópico e contracultural.

Este artigo propõe um olhar justamente sobre a utopia da internet, em diálogo com o contexto contemporâneo da rede, para que possamos visualizar criticamente os rumos tomados pelas tecnologias digitais, expondo as assimetrias que podem ser ampliadas com seu uso, e ponderar alternativas possíveis. Em última instância, que substituamos o “poder sobre” pelo “poder com”, sendo agentes soberanos e não reféns do chamado capitalismo de vigilância – conceito que pôde chegar ao público geral em 2020 com o docudrama “O Dilema das Redes”².

A utopia da internet, que dialoga com a herança da contracultura e dos movimentos libertários dos anos 60, era de que a rede seria algo

1 Disponível em: <https://youtu.be/0gGPJPEIU8s>.

2 Disponível em: <http://www.thesocialdilemma.com/>.





autônomo à ideia de capitalismo. Inserida, porém construindo um espaço com outras lógicas e dinâmicas. Compunham a utopia, ainda, conceitos como a generosidade intelectual, o acesso universal ao conhecimento, a cultura livre e o software livre. Em 1996, John Perry Barlow, pioneiro e ativista da internet, sedimentou essa proposição na Declaração de Independência do Ciberespaço³, que atestava:

O Ciberespaço consiste em transações, relações e pensamentos movendo-se como ondas que se levantam na rede das nossas comunicações. O nosso é um mundo que está ao mesmo tempo em todos os lugares e em nenhum lugar, mas não é onde os corpos vivem.

Estamos criando um mundo em que todos podem entrar sem privilégios ou preconceitos de raça, poder econômico, força militar ou lugar de nascimento.

A internet tal como a conhecemos – a internet comercial, a *world wide web* –, acaba de completar trinta anos. Já a internet praticamente ubíqua, das redes sociais em nossos bolsos, conta apenas uma década. Essa importante virada, por volta de 2009/2010, marcou o início do caminhar rumo ao contexto atual: nós usuários, online ao longo de todo o dia, porém transitando por cerca de quatro ou cinco cercadinhos digitais: da plataforma de rede social para o mensageiro eletrônico, dali para a plataforma de e-mail, de lá para a plataforma de videoconferência, findando o dia sem termos atuado sob o princípio básico da internet, o do *hiperlink* – que pressupõe iniciarmos a navegação em um espaço, pularmos de um *link* para outro, e a partir daí criarmos nosso próprio caminho autônomo e criativo. Mas o *hiperlink*, definitivamente, não é conveniente à economia da atenção, que será abordada mais à frente.

Considero fundamental resgatar que essa mesma rede, onde hoje não somos mais que bolinhas de ping-pong entre plataformas, já permitiu colaboração em escala global e realmente descentralizada. Colaboração em que o motor não era somente o fator financeiro, mas sim interesses e paixões compartilhados. Como por exemplo no universo dos blogs, no movimento wiki – do qual a Wikipédia é ainda hoje valioso bastião.

Trazendo exemplos desse período no Brasil, as pesquisas desenvolvidas no Centro de Tecnologia e Sociedade da Fundação Getúlio Vargas nos anos 2000, algumas delas em parceria com o Ministério da Cultura,

³ Disponível em: <https://www.eff.org/cyberspace-independence>.





ganharam relevância justamente por mapear os pontos-chave onde a tecnologia descentralizava a produção cultural e propiciava a atuação colaborativa em novas economias. Pesquisas sobre o tecnobrega⁴ e seu modelo de negócios com distribuição em camelôs, as *lan houses*⁵ como um dos principais vetores da democratização do acesso à internet, os modelos de negócio abertos⁶, as iniciativas de acesso ao conhecimento⁷, o Creative Commons⁸ – proposição alternativa aos direitos autorais, quando a cultura do remix começava a surgir trazendo desafios ao *copyright* –, dentre outros.

Olhar para esse cenário hoje é quase um exercício arqueológico, embora estejamos nos referindo a apenas uma década atrás. Porém, podemos afirmar se tratar de uma outra internet, na qual as plataformas de redes sociais ainda não possuíam a força e a popularidade atuais, e seu modelo de negócio baseado em publicidade segmentada ainda era incipiente.

Podemos hoje, em 2021, analisar a crise atual da internet – quando temas de bastidores, como o funcionamento determinista dos algoritmos, começam a se popularizar, ainda que de forma alarmista – e manter a perspectiva histórica é uma maneira de refletirmos: como reconfigurar esse projeto que se baseava originalmente em reciprocidade e compartilhamento?

Como começar a treinar nosso olhar, que ainda enxerga as tecnologias digitais e suas arquiteturas de forma tão naturalizada, a ponto de inocentemente imaginá-las neutras?

“ALGORITMOS SÃO OPINIÕES EMBUTIDAS EM CÓDIGO”

A proposição deste artigo se baseia justamente na observação crítica sobre a não-neutralidade das tecnologias e plataformas. É fundamental a percepção constante de que pessoas pensaram qual seria o propósito

4 Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/2653>

5 Disponível em: <https://www.itidjournal.org/index.php/itid/article/download/619/259>

6 Disponível em: <https://direitorio.fgv.br/projetos/open-business-models>

7 Disponível em: <https://direitorio.fgv.br/cts/a2k>

8 Disponível em: <https://br.creativecommons.net/>

9 Cathy O'Neill, pesquisadora e autora de “Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy”.





daquela tecnologia; pessoas elaboraram um algoritmo; pessoas definiram quais dados iriam alimentar esses algoritmos.

Sobre pessoas, é também interessante e até curioso notar que o código é protegido pela Lei de Direito Autoral, que rege as criações sem finalidade funcional, e não pela Lei de Propriedade Industrial – e que é entendido como uma criação do espírito, terminologia da própria Lei 9610/98, a Lei de Direito Autoral.

Esse código, por ser uma criação do espírito – tal qual uma música ou um livro –, carrega em si vieses e visões de mundo de quem programou e desenhou a arquitetura e as funcionalidades.

Sabemos que a disposição dos conteúdos em uma plataforma influencia as ações do usuário, que já navega dentro dos contornos de uma interface arquitetada pela própria plataforma, sendo que os designers dessas interfaces são majoritariamente homens brancos entre 20 e 40 anos residentes na Califórnia.

A falta de diversidade traz desafios das mais diversas ordens, como o racismo algorítmico – quando, por exemplo, softwares de reconhecimento facial não leem apropriadamente os rostos de pessoas negras, chegando a casos de incriminação policial e encarceramento enganoso.

Uma das possibilidades de solução para os enviesamentos, além de medidas de fomento à diversidade nos ambientes das empresas de tecnologia, é a democratização do acesso ao ensino de programação. Quanto mais diversas as vozes dentro dessa construção, mais poderemos vislumbrar uma multiplicidade de perspectivas.

“O FUTURO JÁ CHEGOU, SÓ NÃO ESTÁ IGUALMENTE DISTRIBUÍDO”¹⁰

Entender criticamente a caixa de ressonância algorítmica em que estamos imersos, entender que esse “filtro bolha” é uma microsegmentação – para fins publicitários, dentre outros – a partir da simulação ou probabilidade do que o usuário é, ou pode vir a ser, é passo fundamental rumo a tentativas de desviar dessa predisposição.

¹⁰ William Gibson, autor de ficção científica.





Afinal, como expandir repertório se os algoritmos que direcionam a nossa fruição e aprendizagem estão treinados para não criar atrito, não nos tirar da zona de conforto, não nos despertar vontade de sair da plataforma, muito pelo contrário?

Sabendo que a curadoria algorítmica de conteúdos sempre será enviesada, retomamos aqui a proposição de busca da essência de reciprocidade e compartilhamento existente nas origens da internet: curadorias de conteúdo realizadas por pessoas, por exemplo, como forma de desviar do filtro bolha.

Mas, nem sempre estamos dispostos a abrir mão dos sistemas de recomendação. Até porque o chamado *data-driven marketing*, o marketing guiado por dados, conta com eficiente argumento para o usuário, calcado em conveniência e personalização – e que difere do discurso interno, guiado pela exploração técnica de vulnerabilidades cognitivas e emocionais do usuário.

As plataformas atuam também sobre a necessidade biológica humana de pertencimento e conexão. A dopamina chega como recompensa neural quando somos informados, com notificações destacadas na interface digital, que recebemos likes e que fomos socialmente aprovados: que estamos pertencendo.

E nós simplesmente trocamos conveniência e pertencimento pelos nossos dados pessoais e de navegação – que, por sua vez, são valiosos como “o novo petróleo” e combustível dos algoritmos e inteligência artificial.

“QUANDO O SERVIÇO É DE GRAÇA, O PRODUTO É VOCÊ”¹¹

De forma geral, o modelo de negócio das *big tech*, os gigantes da tecnologia como Facebook, Google, Apple, Microsoft e Amazon, é baseado na chamada economia da atenção.

Se os serviços mais populares dessas empresas é gratuito, e se o produto somos nós, é nítido que, nesse triângulo, os clientes são as marcas que pagam para acessar determinada segmentação de público – e com a

¹¹ Expressão popularizada no docudrama “O Dilema das Redes”.





linguagem mais apropriada e os gatilhos mentais mais estudados para aquele perfil humano específico.

Boa parte dos tomadores de decisão das *big tech* cursou disciplinas do Laboratório de Tecnologias Persuasivas da Universidade de Stanford. O laboratório foi rebatizado recentemente para Behaviour Design Lab (Laboratório de Design Comportamental): a mesma estrutura, porém com uma camada discursiva diferente sobre a chamada economia psíquica dos algoritmos. Que pode ser entendida como “o investimento contemporâneo – tecnocientífico, econômico e social – em processos algorítmicos de captura, análise e utilização de informações psíquicas e emocionais extraídas de nossos dados e ações em plataformas digitais”¹².

A microsegmentação de público é determinada a partir de uma simulação do que cada um de nós é, ou da probabilidade do que podemos vir a ser. A questão é: como conseguir desviar dessa tendência e atuar de forma mais autônoma e consciente dentro do digital?

Porque não é somente sobre venda de dados segmentados para marcas. Shoshana Zuboff, professora de Harvard que cunhou o termo “capitalismo de vigilância”¹³, vai um ponto além e sinaliza que nós não somos somente produtos, mas sim matéria-prima gratuita para extração de conhecimento dos dados, de forma que a plataforma possa prever e influenciar nossas decisões dentro dela.

Não nos é confortável admitir quanto de nossas decisões e construções de sentido são guiadas por fatores externos ao nosso controle. Entretanto, a dimensão dessa desinformação corresponde justamente ao quanto somos de fato controlados.

O modelo do capitalismo de vigilância se privilegia, pois, da assimetria de informação – e, em última instância, da assimetria de poder.

Assimetria é o que caracteriza um abuso. Seja ela de informação, de poder, de repertório. Hoje vivemos claramente uma relação abusiva com o digital – uma vez que não temos informação nítida sobre o que

12 BRUNO, Fernanda. A economia psíquica dos algoritmos: quando o laboratório é o mundo. NEXO Jornal, Brasil, p. 1-3, 12 jun. 2018.

13 ZUBOFF, Shoshana. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. Londres: Profile Books, 2019.





acontece por trás das plataformas e quais são os motores econômicos e psíquicos que incidem diretamente sobre nossas escolhas e nossas vidas.

A preservação da ignorância do usuário médio sobre a economia que há por trás, e sobre o caráter laboratorial do funcionamento dos algoritmos, é fundamental para sustentar o modelo.

E, quanto menos informação e consciência crítica, mais o usuário está convenientemente propício a não levar esse contexto suficientemente a sério e pensar que privacidade é sobre “não ter nada a esconder”. Porém, privacidade é basicamente sobre escolhas: sobre poder decidir o que desejamos compartilhar com terceiros e o que desejamos guardar para nós, a cada situação.

“AMARRA O TEU ARADO A UMA ESTRELA”¹⁴

Só que nós não aprendemos na escola a lógica de funcionamento das mídias. Não somos educados para entender construção de discurso, nem mesmo o básico: que algo sempre fica de fora quando uma mensagem é transmitida. Não aprendemos que tudo são escolhas. E essa educação midiática dialoga profundamente com o letramento digital, ou educação digital, sendo essa articulação a base das soluções possíveis para o contexto aqui apresentado.

Letramento digital é sobre entender criticamente o caráter laboratorial e científico que há por trás dos algoritmos que atuam em nosso cotidiano. É sobre soberania.

E, ao lado da educação, a regulação. No Brasil contamos com o Marco Civil da Internet, que pode ser percebido como uma Constituição da internet; e, recentemente, com a Lei Geral de Proteção de Dados, a LGPD, que pode ser enxergada como um Código de Defesa do Consumidor na internet.

Em um país onde 70 milhões de pessoas não estão conectadas ou são mal conectadas, em um mundo onde 4 bilhões de pessoas estão nessa mesma situação, é premente pensar como essas tecnologias podem tornar a sociedade mais justa, mais igualitária, e não serem somente motor para acirrar as desigualdades que vivemos hoje. Porque o cenário

¹⁴ Gilberto Gil.





das empresas de tecnologia nos confronta com sua imensa assimetria, com uma concentração de riqueza, conhecimento e poder sem precedente na história.

Podemos exercitar o olhar sobre a potência no nascedouro da internet e perceber que ela não morreu, só precisa ser reconfigurada. Pensar outros “comos” para este imenso “o quê”. Assegurar que o desenvolvimento tecnológico seja guiado pelos direitos humanos. E ponderarmos o que fazer para cuidar das pessoas nessa transição, com informação e reflexão crítica, para que possamos de fato configurar o futuro que desejamos.

Olhar a internet não como substantivo, mas como verbo.

Como diz Eduardo Galeano, afinal, a utopia serve para que não deixemos de caminhar.





CAPÍTULO 9

PARA ALÉM DO RECONHECIMENTO: LIBERTAÇÃO E INTERCULTURALIDADE. 50 ANOS DA ORIGEM DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

ALEJANDRO MEDICI







PARA ALÉM DO RECONHECIMENTO: LIBERTAÇÃO E INTERCULTURALIDADE. 50 ANOS DA ORIGEM DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

ALEJANDRO MEDICI

INTRODUÇÃO

Este texto é o resultado de uma chamada para discutir e elaborar respostas ao seguinte slogan: Como e por que falar da universalidade dos direitos humanos num mundo que é plural e diverso?

Minhas conjecturas, desta vez, serão inspiradas nas contribuições de alguns filósofos argentinos que formaram parte do grupo fundador da Filosofia da Libertação na Argentina, como homenagem pelos quase 50 anos aos pensamentos e ações que deram origem a essa corrente latino-americana e do Sul global. Levantaram antecipadamente muitos dos problemas e categorias que hoje se fazem conhecidos a partir da virada descolonizadora das ciências sociais e da filosofia intercultural.

Os problemas de alteridade, pluralismo e interculturalidade são tão antigos quanto a humanidade. Acontece que foram resolvidos desde o encerramento, o solipsismo, o que no plano prático passa por várias formas de inferiorização, instrumentalização e negação das alteridades. Agora, esses problemas são enunciados a partir do “reconhecimento”. Uma hipótese central orientadora de todo este texto é que o problema do desprezo/reconhecimento foi levantado pela primeira vez na modernidade pelo pensamento latino-americano, por Bartolomé de Las Casas antes de Hegel e pela Filosofia da Libertação, especialmente em sua “analética”, antes de Honneth.

Entretanto, desenvolver esse problema filosófico requer uma genealogia que o vincule às ideias da “fenomenologia do espírito” e sua irmã gêmea, a “filosofia da história”, que carregam pressupostos antropogênicos problemáticos, uma geopolítica do conhecimento e uma colonialidade do saber, a qual não podemos ignorar quando fazemos uma leitura culturalmente referenciada do tema.





Acreditamos que, embora enunciadas filosoficamente para refletir o momento culminante da “modernidade madura” do sistema mundo moderno/colonial do capitalismo histórico, essas ideias seguem presentes de várias maneiras, como pressupostos básicos subjacentes que reaparecem nas ideologias “globalistas”, que podemos considerar como o “Espírito” neoliberal capitalista, machista, racista, aporofóbico da globalização “realmente existente”, segundo sustenta feliz e acertadamente o filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt.

Dominação moderna/colonial, a partir da formação do sistema mundo do capitalismo histórico é a mais extensa, duradoura e enraizada. Nosso contexto para pensar o problema e suas alternativas a partir dos significantes cunhados no Sul global como *locus enuntiationis*, nada mais são do que “libertação” e “interculturalidade”.

Nesse caminho, propomos aqui começar a saldar uma dívida: recuperar categorias da filosofia da libertação, especificamente aquela que começou a ser praticada na Argentina há meio século e suas contribuições para abrir o problema da interculturalidade e a partir daí outra maneira de entender o problema do desprezo/reconhecimento.

Como se pode sustentar o universalismo dos Direitos Humanos hoje. Aqui listamos algumas categorias do grupo fundador da Filosofia da Libertação na Argentina (Mario Casalla, Daniel Guillot, Juan Carlos Scannone e Enrique Dussel entre outras e outros):

- 1 – Universal “situado”;
- 2 – Ética das alteridades. Prioridade da ética sobre a política. Alteridades radicais, os povos como formações de alteridade;
- 3 – O estar precede o ser. Das fenomenologias às fenomenosofias, do logos às sabedorias experienciais dos povos. Prioridade das sophias sobre o logos;
- 4 – O sujeito são os povos e a prioridade ontológica do direito à autodeterminação.

A partir dessas intencionalidades, iniciamos um trabalho, que apenas esboçaremos no espaço deste texto introdutório:

Na primeira parte traçaremos uma genealogia dos problemas associados à noção de “reconhecimento” e “desprezo” a partir da filosofia hegeliana, mostrando que a tarefa de separar essas noções de uma “filosofia





da história” com pretensões universalistas não é tão simples, pela qual, mesmo em suas versões mais bem-intencionadas, como, por exemplo Axel Honneth, ainda existem, todavia, lastros “Nortecêntricos” que são problemáticos a partir do Sul global e especificamente da América Latina. Além disso apresentaremos outra versão, proposta na época por Francis Fukuyama sobre o “Fim da História”, para exemplificar como nas ideologias globalistas permanecem mais ou menos explícitos esses pressupostos originados a partir da história finalista e das formas de reconhecimento. Criticaremos o caminho hegeliano desta “dinâmica do reconhecimento”, com Raúl Fornet Betancourt, dentro de uma perspectiva situada e intercultural. Para isso vamos resgatar pensamentos críticos do grupo argentino da Filosofia da Libertação, de Casalla, Scannone, Guillot e algo de Roig na leitura de Yamandú Acosta, à qual acrescentaremos algumas reflexões de Zaffaroni, que se afinizam com as anteriores. Essas configuram categorias a partir das quais nos situar e abrir ao necessário “giro intercultural” para pensar estes problemas.

ESTRUTURA DE RECONHECIMENTO E DIREITO

O direito é uma mediação social para projetos históricos e políticos: o que o direito diz, o que se deve ou não se deve, o que se pode ou não se pode, o que possibilita e proíbe, ou seja, sua validade substancial, está inevitavelmente ligada aos contextos culturais, históricos e sociais. As formas plurais que o direito adota são jogos de linguagem com efeitos performativos: regulam âmbitos relevantes da convivência social, são caracterizadas por diferentes órgãos de fiscalização e geralmente pelo respaldo, pelo menos em última instância, de capacidades de sanção, de coerção e, inclusive, de violência.

Mas seus conteúdos substanciais são relativamente indeterminados. Por quê? Porque dependem de estruturas de reconhecimento que se objetivam na forma de ordens jurídicas variadas, geográfica, culturalmente e que são sempre relativamente temporárias, segundo diferentes cronotopos.

Os direitos, aqui entendidos como ordens objetivas, não como direitos subjetivos, em seu pluralismo, são referenciados numa diversidade de comunidades nômicas e estão enraizados em múltiplas narrativas, processos de identificação, que compreendidas entre numerosas trajetórias históricas, que, aliás, são abertas, impuras, dinâmicas e contraditórias.





A pretensão do monismo jurídico é uma tentativa sempre relativamente ineficaz de isolar toda essa riqueza do direito, roubando-a da diversidade e da complexidade social que marcam os dados factuais do pluralismo jurídico.

RECONHECIMENTO E DIREITO NA FILOSOFIA DE HEGEL

É o jovem Hegel, em seus escritos do período de Jena, quem vincula o direito à estrutura do reconhecimento. Narra na “Filosofia Real”¹, e na sua obra mais conhecida da época, “A Fenomenologia do Espírito”², entre outras, as figuras da “antropogênese”. A formação do Sujeito auto-consciente, que se situa na teleologia hegeliana no final e no centro da história do *logos*. O interessante de toda essa proposição de Hegel é que, pela primeira vez, ela supera, pela mediação do desejo de reconhecimento, o esquema “hobbesiano” e depois o individualismo proprietário, da autoafirmação diante dos objetos desejados e dos sujeitos rivais, sem mediação desejante intersubjetiva, ou pelo menos, sem uma reflexão explícita sobre ela.

Isso terá consequências na autocompreensão social de contextos de relacionamento relevantes para os processos antropogênicos. O poder, em suas diversas variantes, não pode mais ser entendido como uma relação direta entre os humanos e os objetos de seu desejo, mas sim como mediação, supondo assim uma estrutura de reconhecimento nas alteridades. O amor, num sentido geral, inclui não só a dimensão sexual, mas também a afetiva, e mesmo a amizade em geral. É o desejo e a necessidade de reconhecimento por parte do grupo familiar, do parceiro sexual e/ou amoroso e dos amigos. O direito é a materialização e a institucionalização de relações de reconhecimento, que se coagulam no final de uma história de lutas, onde o animal humano se distingue e se destaca por colocar sua vida em risco ou se subordinar a um *dominus* para sobreviver, ao qual Hegel proporá em suas famosas figuras do senhor e do escravo, e em menor medida, do possuidor excludente e do despossuído excluído na relação com a terra.

1 HEGEL, George W. F. *Filosofia real*. Edición de Jose Ma. Ripalda. FCE-UNED. México. 2006.

2 HEGEL, George W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. FCE. México. 2007.





Permanece em aberto o tema de uma experiência de reconhecimento superior de pertencimento/dom em que a realização pessoal é coextensiva com a justiça e a felicidade no grupo social. Portanto, esse problema veio para dar novos nomes e refletir um problema filosófico tão antigo quanto a humanidade.

Hegel critica, “superando” o contratualismo com suas abstrações racionais, ficções como ideais reguladores que, na realidade, vistos nesta nova perspectiva, narram e justificam formas históricas do reconhecimento por meio da metáfora do pacto social, que seria uma saída ou uma trégua para a consciência infeliz, angustiada pelas lutas por reconhecimento, onde nas figuras extremas narradas por Hegel entra-se numa luta até a morte.

Ao passar da dimensão amorosa ou erótica em sentido amplo, ao reconhecimento mediado pela objetivação jurídica, Hegel produz duas operações: o direito, objetiva ao limitar o conflito social pelo contrato, a propriedade, as dimensões jurídicas do que a Filosofia do Direito³ vai chamar de “sociedade civil”, mas é um reconhecimento onde a relação ego-alter não perde sua instrumentalidade. A certeza jurídica, mesmo que apenas por uma igualdade formal normativa, supera a consciência infeliz da luta até a morte pelo reconhecimento

O direito sublima o desejo que é sempre mediado pelo desejo do outro e do que deseja, como explicaria Kojève em seu célebre curso sobre a dialética do senhor e do escravo⁴, que tanto influência exerceria sobre a filosofia francesa contemporânea.

É claro que essa ideia de reconhecimento encontra algumas formulações que servem de antecedentes, mas que estão destituídas da dimensão angustiante em que está em jogo a vida e, portanto, não têm a dimensão da dialética desprezo/reconhecimento: fazendo uma enumeração não exaustiva: Spinoza e a ideia da composição da *potentia*, Kant e o imperativo categórico do reconhecimento das pessoas sempre como um fim em si mesmas e nunca como um meio, mas com as limitações que isso supõe (e que acabam por negar ou contradizer o

3 HEGEL, Guillermo Federico. Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de ciencia natural y ciencia del estado. Trad. Eduardo Vázquez. Biblioteca Nueva. Madrid. 2000.

4 KOJEVE, Alexander. Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. Trad. De Juan José Sebreli. Leviatan. Buenos Aires. 2006.





reconhecimento) como forma moral universal da razão solipsista do sujeito. Se a razão é solipsística, então o reconhecimento ocorre apenas entre sujeitos homogêneos com a mesma estrutura mental. Daí um subtexto implícito que volta a afirmar o sujeito moderno eurocêntrico.

O processo de reconhecimento/desconhecimento tem a ver com o desejo humano, com os processos de antropogênese que não se reduzem à sua dimensão solipsista. Já não pode limitar-se, como no esquema do jovem Hegel, ao amor, ao direito e à solidariedade. Tampouco terminam no estado cristão-germânico como “universal concreto”, “espírito do mundo” e fim da história. Nem são uma expressão do desenvolvimento de um *logos*.

A NARRATIVA DA HISTÓRIA UNIVERSAL E O FUNDAMENTO NA FENOMENOLOGIA DAS FORMAS DE DESPREZO/RECONHECIMENTO

Em 1989, Francis Fukuyama, assessor do Departamento de Estado dos EUA durante os governos Reagan e Bush, membro da Rand Foundation, um intelectual influente de pensamento conservador, recupera essa dimensão da filosofia hegeliana em seu texto “O Fim da História”, Publicado na revista “*The National Interest*”⁵, onde mais uma vez articula a fenomenologia do reconhecimento, aspecto menos conhecido de seu texto, com a filosofia da história de Hegel. Mas em Fukuyama a luta pelo reconhecimento está muito longe de abrir qualquer possibilidade de alteridade radical e da celebração da diversidade e do pluralismo como um prelúdio para o diálogo intercultural, mas está reduzida à única forma política que, em sua perspectiva, pode superar a luta por reconhecimento, democracia representativa liberal. O reconhecimento cai no funil liberal-capitalista como a única possibilidade histórica e final de superação da existência desejan-te e angustiada para obter o reconhecimento. Fukuyama, que escreve alguns anos antes da queda do Muro de Berlim e da implosão da União Soviética, localiza sua história com a reivindicação da história universal apontando para a entrada na “pós-história”, no sentido de que não haveria mais alternativas à democracia representativa liberal e ao capitalismo de livre mercado.

5 FUKUYAMA, Francis. El fin de la historia. Em: The National Interest. Washington D.C. Verão de 1988.





Em seguida, teve seu momento de glória, com o subsequente colapso final do bloco soviético, e a publicação de um livro “O Fim da História e o Último Homem”⁶, deu sua contribuição à ideologia globalista. Reduziu as formas de reconhecimento à democracia liberal, classificou as nações como “Históricas” e “Pós-históricas” e em uma época que se dizia unipolar sob a hegemonia dos Estados Unidos da América, colocou uma versão “politicamente correta” e que recuperou a ideia de sentido ou astúcia da razão na história, apresentando todos esses processos como necessários. Comparado com os novos direitos que operam hoje na Europa, Estados Unidos e América Latina, sua obra pode muito bem ser adjetivada como um globalismo ideológico politicamente correto.

Hoje, suas obras daquele período parecem um tanto ingênuas e têm sido desmentidas por processos posteriores: o surgimento de visões críticas da “globalização”, de tendências ao multilateralismo que questionam a hegemonia dos Estados Unidos, de resistências de modelos de Estados de compromisso social mais ou menos radicais na América Latina na primeira década do século atual, por formas de economias de mercado que têm mais afinidade estrutural com o socialismo burocrático do que com a democracia liberal, como o socialismo de mercado chinês, e pela emergência de um novo direito na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina (por exemplo no Brasil, mas em expansão regional), xenófoba, racista, misógina, homofóbica, aporofóbica e que expressa um desprezo pelas instituições da democracia liberal, que já não tolera vários dos direitos listados em instrumentos internacionais e constituições, fazendo o politicamente correto “corar”.

Um avanço parcial, por parte da teoria crítica europeia, na recuperação integral da estrutura do reconhecimento, pode ser encontrado na obra de Axel Honneth⁷, como a principal contribuição da Escola de Frankfurt na sua chamada “terceira geração”. A dinâmica reconhecimento/desprezo sistematizada por Honneth, entretanto, tem pontos cegos e permanece como parte de uma narrativa “nortecêntrica”. Um começo promissor, que, no entanto, em seu último trabalho, “The Right to Freedom”⁸, coloca muito mais ênfase nas objetivações institucionalizadas

6 FUKUYAMA, Francis. El fin de la historia y el último hombre. Planeta-agostini. Barcelona. 1994.

7 HONNETH, Axel. La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Crítica. Barcelona. 1997.

8 HONNETH, Axel. El derecho de la libertad. Katz. Buenos Aires. 2014.





na forma das estruturas do demoliberalismo eurocêntrico, do que nas lutas por reconhecimento e estruturas de liberdade. Dominação e desprezo. A institucionalidade tratada, sim, reconstrutivamente de forma progressista, confrontando seus potenciais normativos e seus desempenhos e realizações históricos mais limitados.

Para realizar essa operação, Honneth precisa se divorciar da teleologia histórica, que justifica formas históricas de desprezo, guerra e colonialismo, em função do resultado final de uma razão realizada, transformando-a num progressismo ou otimismo histórico que, especialmente no contexto da sociedade europeia moderna e contemporânea vê um processo aberto de avanço das lutas e objetivações de reconhecimento. A tentativa tem o valor de propor uma compreensão da gramática moral dos conflitos sociais que supere a luta pela existência a partir da autoafirmação solipsista. Para isso, ele reconstrói, a partir dos escritos de Jena, um Hegel “quase materialista” e vincula as dimensões do reconhecimento no nível social à auto avaliação psicológica das pessoas. Com efeito, as formas de desprezo produzem uma deterioração da vida psíquica do indivíduo, afetando sua relação prática consigo mesmo (autoconfiança, auto respeito, autoestima) e sua capacidade de desenvolver relações que contribuam para a vida comunitária.

Será necessário, a partir do “reconhecimento do reconhecimento”, digno da redundância, ir mais longe, completando e criticando essa noção a partir de um pensamento situado no contexto latino-americano na atual fase do sistema mundial moderno/colonial do capitalismo histórico para repensá-la a partir de um horizonte historicamente transcendente (isto é, pensar na sua superação a partir de múltiplas potencialidades existentes mas que estão paradas ou enterradas), da interculturalidade pensada como potencial, como pensamento, atitudes, aptidões de destotalização, como alternativas à Totalidade.

Em vez disso, Honneth permanece no horizonte do sujeito europeu ocidental, autônomo e construtor da individualidade e da cidadania, das dinâmicas jurídicas que organizam e regulam suas relações e direitos. Desconhece sujeitos modernizados, globalizados, incluídos no melhor dos casos, mesmo com boas intenções emancipatórias num discurso eurocentrado que é, para eles, alheio, heterônomo, não próprio e que toma, por exemplo no plano do direito no constitucionalismo





latino-americano, a forma de reconhecimentos patológicos, ou seja, os reconhecimentos que se igualam homogeneizando, afirmando direitos individuais enquanto negam outras reivindicações que merecem ser direitos coletivos, de auto identificação cultural. E isso no melhor dos casos, já que frequentemente o plano do dever ser constitucional esconde as dimensões letais, os massacres, os genocídios e os epistemicídios típicos das relações coloniais internas realmente existentes, na formação dos Estados latino-americanos.

Desenvolvemos todo este preâmbulo para avançar ao que nos interessa centralmente propor: que a questão do reconhecimento em face do desprezo, a rejeição da humanidade, foi criticamente levantada pela filosofia latino-americana desde o primeiro debate filosófico da modernidade/colonialidade anterior a Hegel e, mais contemporaneamente, pela filosofia da libertação, especialmente em suas variantes “analética” ou “ana-dialética”, antes de Honneth. Numa matriz social racista, patriarcal, classista, profundamente desigual de colonialidade do poder, do conhecimento, do ser, isto é, marcada por uma estrutura de desprezo e rejeição da humanidade, o problema da alteridade e do reconhecimento estiveram sempre na ordem do dia, desde 1492.

O “reconhecimento do reconhecimento” foi levantado como uma necessidade desde os primeiros discursos críticos da modernidade recente iniciada com a expansão europeia no que hoje chamamos de América como uma dinâmica de restrição da dignidade e negação genocida, epistemicídio das alteridades que então povoavam esta região. Foi a forma original de emergência da subjetividade europeia, de afirmação de seu ego, de expressão de seu “desejo de desejo” da alteridade. Do afastamento de si mesmo, da sua autoafirmação de “conquistador do ego”, vontade de poder, mediada pelo reconhecimento nas suas versões mais patológicas e gananciosas da dignidade humana⁹.

Em muitos quadrantes de Nuestra América, os povos originários do que hoje é o Haiti/República Dominicana, o Vale do México ou os Andes, receberam os recém-chegados com amplo e generoso reconhecimento, dispostos a compartilhar seus alimentos, casas e riquezas, pensando ou duvidando do caráter transcendente (em suas cosmovisões)

9 DUSSEL, Enrique. 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Docencia. Buenos Aires. 2012.





dessa alteridade recém-chegada. Essa foi a primeira forma de reconhecimento e resposta à alteridade no encontro entre europeus e americanos. A hospitalidade e o dom diante da alteridade radical.

Mas nas chegadas rápidas, o desejo mediado pela busca de reconhecimento voltou-se para a ganância dos metais preciosos, do poder, expressa na violência direta de uma guerra de conquista, evangelização compulsiva, dominação sexual violenta sobre as mulheres indígenas, instalando a dialética da senhorio e servidão, que daí a filosofia justificaria explícita ou implicitamente à Fenomenologia hegeliana do Espírito e da Filosofia da História, que coloca esses episódios de dominação, crueldade e submissão, como parte do necessário itinerário do “Espírito”, no devir real e consciente de si e para si, que se encarnaria como o “espírito do mundo” no centro e no fim da história, na Europa do Norte, germânica e protestante, tudo isso “revelado” por quem considerou a si próprio como o último filósofo da modernidade/colonialidade.

Muitas interpretações são possíveis da dialética hegeliana, mas, do nosso lugar de enunciação, nos interessa destacar que a teleologia da narrativa da evolução do espírito na história que avança pelo lado mau, funciona, no caso de todos os povos e culturas superados pelo “weltgeist” como desprezo, desafio à dignidade e ao próprio destino, como lado triste e sofrendor nas estruturas de desprezo/reconhecimento.

Na Filosofia da História e na Filosofia do Direito, produz a realização do Espírito e o fechamento da Totalidade, deixando no caminho, como um anjo exterminador, toda a complexidade e pluralidade do mundo, que não são “superadas e recuperadas em uma síntese superior”, se não negados, destruídos e silenciados. Constituem uma dimensão ausente, não pensável, não subjugável da lógica recursiva de Totalidade, de “não ser”, de Exterioridade, de alteridade inconsequente.

CRÍTICA DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL A PARTIR DA EXTERIORIDADE E DA ALTERIDADE. A DINÂMICA CONTRADITÓRIA DO RECONHECIMENTO

Propomos como alternativa à globalização e suas ideologias, que são o mapeamento do mundo a partir da versão atual da colonialidade do sistema mundial, outras formas de compreender o reconhecimento, a





partir da contextualidade libertadora dos povos e a construção simultânea da interculturalidade como alternativa¹⁰.

Para tal, partimos do diálogo com as ideias expressas pelo filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt em sua palestra inaugural na Cátedra Bartolomé de Las Casas, da Universidade de Temuco¹¹. Existem complexidades e contradições entre os planos práticos e teóricos do reconhecimento: por exemplo, as políticas oficiais dependendo dos contextos do Norte ou do Sul mais ou menos “politicamente corretos” de acordo com os padrões constitucionais e de direitos humanos, as práticas reais das instituições já que o “reconhecimento” estatal dos povos originários, migrantes, mulheres e povos minoritários sempre tem um grau de ambiguidade, um grau de ineficácia, em relação às expectativas institucionalizadas no direito. Há uma lacuna entre essas práticas e o senso comum cotidiano preconceituoso, inercialmente presente nas estruturas de relações, às vezes intencionalmente promovidas pelas “novas direitas” emergentes na Europa e na América, que desmente até teorias e normas multiculturalistas liberais.

É por isso que fazemos nossa a ideia de uma “dinâmica do reconhecimento”, mais do que apenas reconhecimento, sobretudo quando ocorre em contextos conflituosos “tanto pela história da questão do reconhecimento como pela luta atual de povos inteiros que mostram que falar de reconhecimento significa, ontem como hoje, falar do escândalo da divisão social, política, religiosa, [humana!], etc., que faz desiguais aos que são iguais, ao fazer com que uns seres humanos tenham mais valor e relevância que outros”¹².

Portanto, devemos entender essas dinâmicas como problemas de desprezo, desigualdade e injustiça. O problema continua até hoje, diz o cubano, porque o reconhecimento tem sido insuficiente para curar a patologia daqueles que se consideram superiores e com direito de rebaixar a dignidade humana de outros. Diante da ideologia que confunde reconhecimento com contrato, encobrindo o resultante das assimetrias

10 BONILLA, Alcira. Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. Em: Sauerwald, Gregor y Salas Astrain, Ricardo. Perspectivas y problemas. La cuestión del reconocimiento en la filosofía política social de Axel Honneth, p. 81

11 FORNET BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Universidad Católica de Temuco. Temuco. 2009, p. 10.

12 Ibidem, p. 11.





de poder e dos pressupostos antropológicos que carrega, Fornet se pergunta se o reconhecimento não faz parte do problema. Essa questão é muito pertinente ao nosso referencial, que parte de verificar a dinâmica do desprezo no cenário do que se chamou de “globalização”.

E Fornet Betancourt nos fornece um elemento-chave para a argumentação que pretendemos desenvolver, ao avaliar a contribuição da teoria do reconhecimento. Não podemos, se queremos dialogar com ela do Sul e da América Latina, isto é, fazendo o que Mario Casalla chamaria de uma “leitura culturalmente situada” dela, ignorar a genealogia crítica que vincula a categoria do reconhecimento à filosofia da história de Hegel.

Nesse sentido, ele continua a se perguntar sobre o que há de tão novo e “espetacular” na “teoria do reconhecimento” e responde “somos parte de uma história (de desumanidade) em que este escândalo não é narrado como um episódio “acidental”, efêmero, “anormal”, mas como referência fundamental para decidir a normalidade e normatividade do ser humano, o que nos faz ver as exigências de reconhecimento como um “avanço espetacular”. Espetacular é, ou deveria ser, a patologia de uma história cultural e social que normalizou teorias e práticas de negação e opressão do outro”¹³.

Contribuições da filosofia da libertação argentina para abrir o problema da interculturalidade a partir do pensamento situado, as experiências dos povos e a alteridade

É, portanto, a partir da contextualização histórica que devemos pesar o alcance e os limites da teorização sobre o reconhecimento num contexto de globalização das injustiças e assimetrias, que são comunicadas e visualizadas de forma mais fluida do que nos primórdios do sistema mundo moderno colonial do capitalismo histórico. Na medida em que partimos da “transontologia” de mundos plurais e de diferentes povos, grupos, movimentos e pessoas, todos sobredeterminados pela atual fase de modernidade/colonialidade mundial e sistemática, que para os fins deste trabalho chamamos de Totalidade ou, às vezes para simplificar, “globalização”. Necessitamos de uma genealogia mínima que abra as alternativas e alteridades a partir da crítica do “desperdício

¹³ Ibidem, p. 14.





das experiências”¹⁴, da certeza de que o universal não é tal se não uma referência e reconhece essas experiências, mundos e povos. Por isso, começaremos referenciando algumas propostas a partir da Filosofia da Libertação em sua vertente argentina, que este ano comemora meio século de existência. Entendemos que, a partir de suas propostas e questionamentos levantados, pontes foram estabelecidas para o que, mais tarde, consideraremos como a possibilidade de uma filosofia libertadora contextual e especialmente intercultural como uma alternativa à globalização. Embora não o afirmem explicitamente, conectando geneticamente os problemas do reconhecimento com a filosofia da história hegeliana, a télesis histórica justificadora dos colonialismos, genocídios, epistemicídios e massacres para criticá-la desde as alteridades negadas, essas contribuições e categorias, às quais devemos estudos mais profundos são um insumo fundamental para uma filosofia constitucional crítica e intercultural a partir da qual se pondere o papel da alteridade no poder constituinte dos povos.

A CRÍTICA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE HEGEL. O UNIVERSAL SITUADO

Mario Casalla, em seu texto “Exposição e crítica da Filosofia da História: apresentação e crítica”¹⁵, adota na segunda parte do texto, após desenvolver os principais aspectos desta obra de Hegel, um olhar crítico a partir da América Latina, cuja síntese apresentamos aqui através de alguns postulados:

1 – O destino da América no desdobramento do “ardil” da razão na história. “O resultado será óbvio: a América será estudada na “geografia” e reduzida ao menos substancial do “mundo espiritual” (o passado ou o futuro). Como passado é a “pré-história” do espírito absoluto e, como futuro, fica fora do estudo do filósofo, já que este “não se interessa por fazer profecias”¹⁶.

2 – A submissão da natureza ao “espírito racionalizado”. “Isso também é perigoso porque, embora seja verdade que visa superar a ideia da

14 SANTOS, Boaventura de Sousa. Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Desclee de Brouwer. Bilbao. 2003.

15 CASALLA, Mario. La filosofía hegeliana de la historia. Presentación y crítica. Em: Revista Latinoamericana de Filosofía y Ciencias Sociales. Nro. 5/6. Buenos Aires. Janeiro/Dezembro 1977, p.156.

16 Idem.





Natureza como pura alteridade objetiva, recai sobre outro preconceito: a dissolução do natural no racional. E isso apresenta vários inconvenientes: “... a) suprime a alteridade positiva e fecunda da Natureza (o “outro” do humano; além do “divino”) e b) abre caminho para a consideração do mundo natural como mero depósito de “matérias-primas” à disposição da indiscriminada “vontade de poder” do homem. Este último fenômeno, que a civilização técnica e imperial-planetária conduz, em nossos dias, ao ponto do desastre ecológico”¹⁷.

Essa afirmação premonitória, feita em 1977, hoje tem se confirmado plenamente nos piores sentidos possíveis. De nossa parte, propusemos uma “Ecologia de Libertação”¹⁸ que, coincidindo com essa ideia expressa desde antes por Mario Casalla, de “alteridade positiva e fecunda” amplia seu caráter de interpelante de nossa responsabilidade para com os seres não humanos, que consideramos parte de uma comunidade moral ampliada, e para os ciclos e ecossistemas de nossa Mãe Terra. Voltaremos a este ponto central mais tarde, para considerá-lo em relação à discussão que David Sánchez Rubio propõe em torno do “instituinte” e do “constituente”.

3 – A “razão espiritualizada” como “padrão universal” do processo histórico. Hegel, usa a razão de seu tempo, diz Casalla, como uma arma. Primeiro ele a apresenta como universal e necessária, quando é uma particularidade. Esta conversão lhe permite considerar como contingentes, particulares e, portanto, prescindíveis, no melhor dos casos, superáveis numa síntese que preserva alguns aspectos, todas as culturas e povos que vão sendo deixados para trás. “Utilizando a Razão de seu tempo, que apesar das tentativas hegelianas é sempre uma” particular “, Hegel se arma com uma lança formidável com a qual exerce o julgamento histórico. Povos inteiros e civilizações magníficas (o Oriente, por exemplo) ficarão de fora da “vida do espírito” pela única razão de não coincidir com o que se deve entender, segundo ele, por espírito ou Razão”¹⁹.

Essa contraposição entre um “universal abstrato”, “imperial”, “opressor” (que, no entanto, Hegel adjetiva como “concreto”) frente a um “situado” é central. O “universal situado” e suas derivações metodológicas na ideia de “leitura culturalmente situada” serão referências fundamentais

17 Ibidem, p. 156-157.

18 MEDICI, Alejandro. Ecológica de liberación. Sobre el reconocimiento y la fundamentación de los derechos de la naturaleza en el nuevo constitucionalismo transformador. Em: Abya Yala. Revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas. (2da edicao). UFB. Brasília. 2017.

19 CASALLA, Mario. Op. cit., p. 157.





para a “filosofia da libertação”, pelo menos em sua vertente rio-platense, e abrirão caminhos para perspectivas de pensamento contextual e filosofia intercultural²⁰.

O “universal abstrato” é “o resultado da projeção de uma improvisação individual e auto erigida em universal mediante qualquer dispositivo -em geral, a guerra-; enquanto o “universal situado”, “nada mais é do que um particular apenas aquele, reconhecido como tal, totalizado e aberto até o absolutamente Outro o alimenta e exige. Uma universalidade que, tornando-se permanente e fraternal (e não imperialmente), reúne o indivíduo e o realiza em seu seio supra individual”²¹.

Este “universal situado” nada tem a ver com as sociedades que constroem o conhecimento como objetivação e dominação de outros povos e da natureza, ou seja, que conhecem e dominam de uma forma, por vezes, demasiadamente promíscua, onde saberes e poderes tornam-se indiscerníveis, e o fazem abrindo o caminho frequentemente por meio da guerra: colonial, pós-colonial, neocolonial, regular ou irregular, aberta ou dissimulada, de alta ou baixa intensidade, usando o direito, ou violando-o abertamente, como queremos descrever a partir da experiência isto é, enunciados no Sul global e especificamente em Nuestra América.

Trata-se no “situado”, de um universal que se sabe particular, mas que também sabe que o universal não consegue sê-lo caso não se nutra e se abra a todas as experiências, caso não se totalize a partir da abertura ao absolutamente Outro que o interpela e demanda. São evidentes aqui os insumos que nutrem e abrem potencialmente a ideia pluri e intercultural contemporânea.

4 – A justificação das patologias sociais e da letalidade no devir histórico: o mito do progresso e da liberdade. Há um desdobramento teleológico e “escatológico” do “Espírito” na história que, em seu caminho até a autoconsciência da liberdade, justifica todos os terríveis acontecimentos da história. Todos os passos dados aparentes em função da trajetória em direção a esse “fim” assumem um aspecto necessário e até mesmo uma valoração positiva, pois marcam o progresso histórico, dialético entre tanto progressivo em suas tendências de totalidade. Há um viés, uma perspectiva que observa a partir da sacada

20 CASALLA, Mario. América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente. CICCUS. Buenos Aires. 2011. p. 317 y ss.

21 CASALLA, Mario. La filosofía hegeliana...Op.cit.





da autoafirmação moderna/colonial do centro-norte europeu. “Só a partir de um espírito triunfante, ou presumivelmente vitorioso (que Hegel identifica com as ‘nações germânicas’), é possível fazer com que todo o processo histórico apareça como um progresso contínuo de enriquecimento humano e espiritual”²².

Essa filosofia da história otimista e finalmente redentora, é muito difícil de sustentar de uma perspectiva sensível ao terror, à miséria e à guerra induzida no Sul global, partindo da ferida colonial. O que nos dá uma ponte com o próximo ponto.

5 – A necessidade do colonialismo como fatalidade histórica na história dos povos. “Um povo é como um organismo vivo: nasce, se desenvolve e morre e, já morto, serve de alimento para outro povo (ou o que Hegel chama de” tornar-se província de outro povo em que rege um princípio superior”). Isso, que pode muito bem surgir de uma contemplação objetiva da história universal, é, no entanto, discutível, pois é elevado à categoria de princípio e julgado como uma necessidade “espiritual”. É certo que em muitos casos da história universal as coisas podem ter acontecido assim, mas torná-lo uma necessidade ontológica, antes que uma negação que deve ser superada, é algo muito ambíguo”²³.

A guerra parece necessária e até moralmente justificada. Os povos que estão à margem da história sofrem o destino de serem devastados pela guerra, pelo colonialismo, massacres massivos, genocídios e pelas discriminações. Tudo isso que sabemos desde o século XXI sobre os horrores dos séculos anteriores, nem hoje nem antes, quando Hegel escreveu suas obras, pode ser justificado numa astúcia da razão na história que busca a autoconsciência da liberdade. Sobretudo quando o universal, o “Espírito” que se conhece a si mesmo, os “weltgeist” são monólogo e monopólio que se enuncia a partir do Norte e, na pretensão hegeliana, do “centro” do mundo. Os povos, longe de serem protagonistas e atores de um mundo plural, são instrumentos que podem ser sacrificados ao desenvolvimento do Espírito.

Um povo onde a vida do “Espírito” declina, apenas mantém um hábito de vida, suas necessidades tornam-se instituições e essas declinam. Pode seguir vegetando, mas, na realidade, “Viva, então, na satisfação

²² CASALLA, Mario. Op. cit. p. 159.

²³ Ibid. p. 159.





do fim alcançado, cai no hábito, onde já não há vida, e assim caminha para a sua morte natural ... Então serve de material para um princípio superior, torna-se província de outro povo, no qual rege um princípio superior.... Pode acontecer que subsistam povos de conceitos nem tão elevados, mas esses são deixados de lado na história universal “²⁴.

Uma leitura exaustiva da célebre figura da “Dialética do Senhor e do Escravo”, ou do “Senhorio e Servidão”, da “Filosofia da História” e da “Filosofia do Direito”, não deixam dúvidas de que a luta até a morte levantada na “Fenomenologia ...” se aplica também às relações entre os povos. E às relações entre os povos colonizadores e colonizados.

O texto de Susan Buck-Morrs, “Hegel e o Haiti”, traz uma série de dados que sustentam a ideia: Hegel, um leitor atento às notícias do mundo de seu tempo, que não deixava de se informar diariamente por diversas fontes sobre o que estava acontecendo, muito possivelmente teve em vista não apenas a revolução francesa, mas especialmente a revolução haitiana cujos principais eventos precedem e têm um desfecho em 1804/1805 com o estabelecimento do primeiro Estado independente da América Latina e no Caribe, e o primeiro caso de uma revolução de escravos triunfante frente às potências coloniais²⁵.

Em síntese, o fenômeno da guerra no sistema hegeliano cumpre funções centrais: é um veículo da “espiritualização” que passa por diversos povos, cada um com sua forma peculiar de concretização ou “espírito do povo”, uma espécie de prova ou profecia autorrealizável, pois a dominação e colonialismo de alguns povos sobre outros seria um vetor e prova do desenvolvimento da “Razão” na história. Enquanto existem povos históricos e povos sem história, ou descartados do desenvolvimento da história. Claro, observado a partir dos povos que sofrem invasão, exploração e colonização, é uma razão imperial.

Os povos que perdem ficam fora do “*Logos*” e, portanto, devem províncias dos povos que encarnam o avanço do “Espírito do mundo”; em outras palavras, é uma justificativa ontológica da necessidade do imperialismo e do colonialismo para o progresso dialético do mundo²⁶.

24 HEGEL, George W.F. Lecciones de filosofía de la historia universal. Prólogo de Ortega y Gasset. Versão de Jose Gaos. Alianza. Madrid, s/f. p. 72.

25 BUCK-MORRS, Susan. Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo: Una interpretación revolucionaria. Norma. Buenos Aires. 2005.

26 CASALLA, Mario. Op. cit., p. 163.





6 – A contraposição entre alteridade e liberdade. A negação da *outridade*. A liberdade do Espírito consiste, finalmente, depois de sair de si e retornar à sua individualidade (em si e para si), em centrar-se em si mesmo. Parece redundante e de fato é. O contingente, o negativo, o particular constituem apenas um momento que se supera no recentramento, que finalmente faz coincidir o racional e o real. O afirmativo finalmente supera o negativo porque a história não é deixada ao “acaso”. “A existência do Espírito consiste em ter-se a si mesmo como objeto”²⁷.

Tudo “parece passar e nada permanecer”. Cada vez que ocorre essa variação, “uma nova vida nasce da morte”, e o Espírito renasce purificado e rejuvenescido: “opondo-se a si mesmo e consumindo sua figura presente, eleva-se a uma nova figura”²⁸. A alteridade resulta então “inessencial”, termo com o qual Simone de Beauvoir adjetivará a existência das mulheres em “O Segundo Sexo”²⁹, e acaba sendo suprimida num monismo autossuficiente.

O fim da história é o Espírito que se conhece e se dobra em si mesmo, a coincidência do conhecimento de si e da realidade, e esse fim justifica todas as exclusões. Assim, Hegel nos diz que “Essa reconciliação só pode ser alcançada por meio do conhecimento do afirmativo, -no qual o negativo desaparece como algo subordinado e superado-, por meio da consciência do que é o fim último do mundo”³⁰, de forma que as alteridades ficam sobrando. O conhecimento se impõe sobre o reconhecimento, a Totalidade às outridades. Os caminhos plurais do reconhecimento levam ao gargalo da ontologia eurocêntrica.

É evidente que, embora Hegel tenha o mérito de superar a filosofia política do auto interesse entre o ego proprietário e os objetos como relação direta, propondo a mediação do reconhecimento dos outros, essa intersubjetividade volta a se desdobrar sobre si mesma, sobre o UNO, e o reconhecimento é reduzido a conhecimento.

Toda a angústia do processo de conscientização, produzida pelo desejo como niilização do dado, se desdobra na Totalidade. Um desperdício total da experiência que apaga as alteridades enquanto pluralidade

27 HEGEL, George W. F. Op. cit., p. 47.

28 Ibidem, p. 47-48.

29 BEAUVOIR, Simone de. El segundo sexo. Siglo Veinte. Buenos Aires. S/f.

30 HEGEL, George W. F. Ibidem, p. 57.





de saberes, práticas e conhecimentos, construindo-os como vencidos, subordinados e/ou passado.

Desta forma, no final, e para além das possíveis leituras otimistas ou menos deterministas da leitura kojéviana da Dialética do Senhor e do Escravo, e especialmente no que nos interessa, as objetivações jurídicas do reconhecimento, isso é enviesado, como diria Enrique Dussel, para a proximidade, muito mais do que para a proximidade, como, do ponto de vista latino-americano e que hoje chamaríamos de Sul global, foi expressado desde cedo pela Filosofia da Libertação latino-americana a partir de sua vertente argentina.

MUDANDO O PONTO DE VISTA: UMA CRÍTICA À FILOSOFIA DA HISTÓRIA A PARTIR DE NUESTRA AMÉRICA. O “NÓS NUESTRAMERICANO”

Em seu livro “O direito latino-americano na fase superior do colonialismo”³¹, Eugenio Raúl Zaffaroni se interroga mais ou menos nestes termos: O que somos nós enquanto latino-americanos e enquanto brasileiros, mexicanos, bolivianos, chilenos, colombianos, equatorianos, andaluzes, argentinos, etc.? Ele propõe uma resposta sugestiva que vinculamos com a aposta por um processo cultural aberto, criativo e diverso, que nos foi negado em vários cronotopos de Nuestra América, do Sul como *locus enuntiationis*. Negação que assumiu e assume diferentes formatos (regimes coloniais ou neocoloniais oligárquicos, autoritários, neoliberais, sempre todos eles patriarcais e culturalmente alienados, dependentes).

Zaffaroni sustenta: “Basta inverter a imagem de Hegel e substituir seu espírito ideal pelo colonialismo real, para perceber que somos o verdadeiro resultado sincrético de expressões culturais marginalizadas pelas sucessivas hegemonias planetárias, que nos dota de uma unidade interessante, muito singular no planeta [...] tão pouco somos tão novos como pretendem os colonialistas. Nossos Estados são mais antigos do que Itália e Alemanha. Muito menos como culturas: não são nossas culturas originárias, muito menos as expulsas pelo avanço predatório do

31 ZAFFARONI, Eugenio Raúl. El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo. Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo-Colihue. Buenos Aires.





espírito hegeliano, que entrelaça nossas raízes com as mais antigas e tradicionais de todo o planeta “³².

O novo que nos é imputado na filosofia da história de Hegel, como a “falta de história”, não é o caso, dadas as características milenares das culturas pré-colombianas da Nuestra América. O novo acontece, diz Zaffaroni, por meio do processo cultural criativo que protagonizamos em nossa interação. O que distingue e atravessa a nossa humanidade latino-americana, o nosso pertencimento ao Sul, é que esta nossa humanidade está entrando na história em permanente resistência ao colonialismo, que nega ou nega a sua dignidade, num território onde convivem milhões de pessoas e sincretizar suas visões de mundo, que são a expressão de todas as culturas submetidas e marginalizadas pelo colonialismo em todo o planeta.

Se essa afirmação de Zaffaroni hoje parece distante do senso comum hegemônico e das percepções culturais distanciadas em decorrência do desconhecimento que temos uns povos dos outros na América Latina e no Sul global, isso tem a ver com lentes focadas na produção cultural dos centros geopolíticos e geoeconômicos dominantes no mundo. Na realidade, “as culturas sempre estiveram em contato mútuo; têm sido os interesses e objetivos geoestratégicos de poder e dominação os que bloquearam o contato e o intercâmbio cultural, com os quais, mais do que identidade, devemos falar de montagens identitárias...”³³.

Daí os processos de montagem cultural de nossas nações, que nos afastam da criatividade popular, que nos separam uns dos outros, desde uma lente radiocêntrica que nos classifica, nos mede, nos hierarquiza, desde os desenhos globais, através do bloqueio de nossa capacidade de reação cultural, da obstrução à riqueza dos nossos processos de relações e de identificação com os outros, conosco mesmos e com a natureza. Daí o roubo e a naturalização da divisão social do trabalho, sexual, étnico e territorial a partir de uma matriz persistente, ainda que mutante em seus formatos, de colonialidade. Portanto, não podemos compreender nossos processos culturais sem revelar seu caráter moderno/colonial.

³² Ibidem, p. 31.

³³ HERRERA FLORES, Joaquín. El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana. Aconcagua Libros. Sevilla. 2005.





Parece que a colonização pedagógica³⁴ nos persuadiu de nossa incapacidade enquanto povos de exercer ativamente as condições econômicas, ecológicas e políticas que transformam a nossa riqueza plural em matéria cultural. Que nos afastam ou reduzem um conceito substancial de soberania enquanto povos. Com isso eles também desprezam nossa dignidade e nossos direitos.

Yamandú Acosta, num recente livro em homenagem a Arturo Andrés Roig³⁵, relacionava a dimensão do reconhecimento com o pensamento do filósofo de Mendoza. Para isso, recorria à categoria “roigiana” do “a priori antropológico”, dita muito sinteticamente, sem fazer justiça aqui à profundidade da categoria, a imagem ou figura do ser humano subjacente como pressuposto básico dos discursos e práticas históricos.

Ele postulou o uso de “nós nuestramericano” para superar visões alienadas de nós mesmos. Para isso, o reconhecimento devia começar pela afirmação de nós mesmos como valiosos, como alicerce de “moralidades emergentes” contra a eticidade e a legalidade do poder estabelecido. Desta forma, o reconhecimento deve ser a geração de um *nós* a partir da avaliação positiva de nossa contribuição para a humanidade. Uma consciência que, sem as experiências plurais de Nuestra América, não pode postular qualquer pretensão de universalidade. Um *nós* sempre aberto, plural, em processo, que contribui desde suas situações à experiência humana, também em processo contínuo.

A ANADIALÉTICA. PROXEMIA E PROXIMIDADE

As figuras da dialética entre senhor e escravo na Fenomenologia ..., e a do excludente e excluído na Filosofia Real, desdobram-se “o mesmo” e “o outro” numa consciência infeliz, dado o avanço da história por seu lado negativo. Igualdade e outridade voltam novamente a se superarem e se sintetizarem, reunindo-se finalmente numa Totalidade de índole superior, que expressa a “consciência da liberdade”. Todos os sofrimentos e reconhecimentos patológicos acabam sendo justificados em função do “ardil” da razão na história. Esses momentos se apresentam como

34 JAURETCHE, Arturo. La colonización pedagógica. Buenos Aires, CEAL. 1992.

35 ACOSTA, Yamandú. Un humanismo crítico desde Nuestra América. Em: ARPINI, Alicia, MUÑOZ, Marisa y RAMAGLIA, Dante (eds.) Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad. FFyL.UNCuyo. EDIFYL. Mendoza. 2020.





diferenças, momentos dentro do mesmo, mas nunca como distinção. O “Espírito” traça um movimento passando pelas desigualdades entre ego e alter, superando apenas formalmente o solipsismo para retornar à unidade superior do “Absoluto”.

A categoria do reconhecimento, no entanto, num sentido forte, radical, transontológico, pode estar vinculada com a ideia de “Alteridade” que Scannone, Guillot, Ardiles, Casalla e o próprio Enrique Dussel, entre outros e outras do núcleo fundador da Filosofia da Libertação, na sua vertente argentina, recebem de forma ativa, estabelecendo um diálogo crítico com a filosofia levinasiana³⁶, consolidando e “encarnando” as figuras da alteridade a partir da realidade dos grupos sociais historicamente subalternizados e excluídos em Nuestra América, e analogicamente, no Sul global. Nesse sentido, marcam um caminho que será um precedente fundamental do giro descolonizador e da filosofia intercultural.

Nesse sentido, Guillot se perguntava, em seu artigo “Filosofia contemporânea europeia e filosofia latino-americana”, publicado em 1975, se “vamos fazer parte de mais um capítulo sobre etnologias, que tratam, com boa vontade, de entender a cultura dos diferentes povos, ou vamos propor uma relação disfarçada de opressão, de senhor-escravo que está subjacente a este jogo de pontos de vista distintos e a esta pluralidade igualitária em que cada pensamento e cada ponto de vista teriam o mesmo direito de se afirmar. Porém, neste jogo abstrato e teórico da verdade momentânea e particular, escondem-se as relações históricas de dominação em que se formaram e se estruturaram esses povos pertencentes aos vários capítulos das etnologias contemporâneas”. E acrescenta, abrindo as portas das reflexões atuais sobre a interculturalidade, “trata-se de perguntar acaso se, além da pluralidade etnológica e da consideração de cada um desses pontos de vista, não existem relações fundamentais que permitam assentar a verdade de um povo sobre sua realidade”³⁷.

Daí a necessidade, dizia, de abertura à “novidade” e à “alteridade histórica” até então não escutada. Afirmar a alteridade da filosofia equivale

36 Principalmente a etapa aberta pelo filósofo franco-lituano com a publicação de “Totalidade e infinito”. Ver LÉVINAS, Emanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme. Salamanca. 2002.

37 GUILLLOT, Daniel. “Filosofia latinoamericana europea y filosofía latinoamericana. La Posibilidad de una asunción crítica”. Em: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, nro. 1. Janeiro/junho 1975, p. 115.





a dizer que a filosofia só pode surgir, na retaguarda do “outro que da filosofia”, da história e da realidade. De tal forma que apareça a ruptura, não dialética, com a mesmice e Totalidade, com sua estrutura tautológica, a partir da alteridade e sua realidade histórica. Dessa forma, a filosofia não seria nada além que o dizer da libertação e o dizer da realidade histórica³⁸.

Por sua vez, Juan Carlos Scannone, definia que “para além” da alteridade levinasiana: “o pobre real de carne e osso, geralmente não está numa relação intimista eu-você, face a face, mas falamos dos muitos, dos pobres e oprimidos no plural, e ainda mais, dos povos oprimidos nos quais se corporifica o imperativo absoluto de justiça”³⁹.

Os povos originários, as comunidades camponesas, os afrodescendentes, os trabalhadores e desempregados urbanos, as mulheres atravessadas, diríamos hoje, por todas essas “interseccionalidades” que se somam à dominação masculina. Aqui o reconhecimento nas suas versões, inclusive progressistas, “nortecêntricas”, é insuficiente. Estamos diante da interpelação obrigatória do outro ou da outra, como outro ou outra que abre um horizonte “além do ser”, uma destotalização ontológica, a partir de projetos históricos, experiências, outras identidades.

A metodologia “ana-dia-lética” vai além da dialética negativa (a negação da negação) pela afirmação positiva da alteridade que não pode ser subsumida na lógica da Totalidade, que não pode ser tendenciosa para as relações de proxemia como mais uma entidade que aparece “à mão”, portanto, que não pode ser pensada de forma instrumental, mas nos desafia à proximidade, que é, por um lado, antropologicamente originária, mas que foi alienada pela dinâmica da Totalidade, como pobreza, trabalho alienado, erotismo opressor, em síntese, dominação e que só se recupera no reconhecimento radical da interpelação das alteridades que abre a possibilidade de outra totalidade analógica.

No pensamento de Enrique Dussel, como é mais conhecido, esse problema apresenta pelo menos três etapas paralelas às da formulação de sua ética e filosofia da libertação. No entanto, nos referimos aqui à Filosofia da Libertação inicial e seus correlatos escritos metodológicos e éticos, que, entre outros aspectos, realizam uma crítica à

38 Ibidem, p. 116.

39 SCANNONE, Juan. *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*. Em: *Revista Nuevo Mundo* nro. 1. Buenos Aires. 1973, p. 229. Apud. Wainstock, Carla. *Hegel y América Latina*. Op.cit.





filosofia hegeliana marcada por uma avaliação negativa da categoria “reconhecimento”, como veículo de subsunção da alteridade na mesmice da Totalidade: “Consciência absoluta como categoria autoconsciente já significa inicialmente a totalidade totalizada na mesmice sem exterioridade real, sem Alteridade”⁴⁰.

Compartilha nessa etapa com o grupo argentino fundador da filosofia da libertação, aquela recepção ativa que reapresenta o problema transontológico e metafísico da alteridade a partir da experiência dos expulsos da história, dos desprezados pela Totalidade. Pegamos um parágrafo extenso a seguir, mas que, como expressivo do problema, reproduzimos:

“Falando pessoalmente com Levinas, no início de 1971 em Paris, pude verificar o grau de semelhança do nosso pensamento com o do filósofo francês, mas ao mesmo tempo a ruptura radical que já então se produziu. Ele me contou como as grandes experiências políticas de sua geração foram a presença de Stalin e Hitler (duas totalizações desumanizantes e fruto da modernidade europeu-hegeliana). Mas quando eu apontei para ele que não apenas a grande experiência da minha geração, mas do último meio milênio tinha sido o ego da modernidade europeia, ego conquistador, colonialista, imperial em sua cultura e opressor dos povos da periferia, ele não pôde deixar de aceitar que nunca havia pensado que “o Outro” (*Autrui*) pudesse ser “um índio, um africano ou um asiático”. “O Outro” da totalidade ou do “mundo” europeu eram todas as culturas e homens que se constituíram como coisas “próximas”, instrumentos, ideias conhecidas, entidades à disposição da “Vontade de poder europeia” (e mais tarde russo-estadunidense). Se Levinas, como pensador judeu, foi capaz de encontrar em sua experiência existencial um ponto de exterioridade para criticar o pensamento europeu como um todo (especialmente Husserl, Heidegger e Hegel), porém, ele não sofreu a Europa como um todo e seu ponto de apoio permaneceu sendo a própria Europa. Enquanto nós, latino-americanos, africanos e asiáticos, o mundo da periferia, temos sofrido a Europa e nosso ponto de apoio é uma história externa ao “centro”, positiva em si mesma, embora o mundo culto o tenha considerado bárbaro, não ser, inculto”⁴¹.

Para sintetizar, já que para desenvolver esse tema com profundidade nas etapas subsequentes do pensamento de Dussel, que agregam

40 DUSSEL, Enrique. Para una ética de la liberación latinoamericana. Docencia. Buenos Aires. 2012. p.110.

41 DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel. Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas. Bonum. Buenos Aires. 1975, p. 8.





densidade e complexidade teórica, ocuparia muito mais do que o espaço disponível para este texto, gostaríamos de destacar que a questão continua dinamizando criticamente seu pensamento, por exemplo em sua interpretação de Marx e da categoria do trabalho vivo como “nada” do capital, mas ao mesmo tempo a possibilidade de toda pobreza e de toda riqueza, e na recepção do giro linguístico, seja em seus diálogos com Apel ou no trabalho crítico sobre a hermenêutica de Ricoeur, a partir do bloco social dos excluídos e oprimidos, a comunidade de comunicação das vítimas que pela *práxis* de libertação, estabelece as condições para uma comunidade de comunicação analógica, mas já não mais abstrata e sim concreta.

Essas categorias jogam com o contraste que ele constrói em sua *Ética da Libertação* de 1998⁴², entre arquitetônica e crítica, e que posteriormente aplica analogicamente à fundamentação e construção de sua *Política de Libertação*⁴³. A dimensão crítica supõe sempre a possibilidade de proximidade e a interpelação da Alteridade que compromete esta exigente forma de reconhecimento, que abre o tempo histórico e o espaço da intersubjetividade às formas da eticidade, do direito que “ainda não são”, que podem ser libertadoras em uma história que nunca fechada nem centrada. Portanto, abrem a possibilidade da interculturalidade a partir de mundos outros que têm o direito de ser e estar frente à globalização e à exclusão.

PENDENTE: INTERCULTURALIDADE COMO ALTERNATIVA: RECONHECIMENTO COMO DINÂMICA DE LIBERTAÇÃO

No contexto da globalização, das suas dinâmicas de desprezo, as formas que o problema do reconhecimento tem assumido são, portanto, insuficientes para superar um acúmulo histórico de retrocesso da humanidade, o “*numerus clausus*” da humanidade, e que não tem feito mais tem que acelerar suas consequências letais no final do século passado e nas duas primeiras décadas do presente.

Mesmo reconhecendo a intenção progressista das teorias de reconhecimento “nortecêntricas”, a possibilidade do diálogo com elas,

42 DUSSEL, Enrique. *Ética da liberación*. En la era de la globalización y de la exclusión. Trotta. Madrid. 1998.

43 DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación*. Vol. 2. *Arquitectónica*. Trotta. Madrid. 2009.





observando as coisas a partir do Sul e de Nuestra América, as alteridades negadas, os povos expulsos da história, exigem mais do que advogados que falem por elas, de uma mudança nas “regras do jogo”. Estas regras são insuficientes porque são incapazes de devolver a palavra às/aos desprezadas/os, porque aludem a um marco antropológico e epistemológico ao qual se refere a experiência do reconhecimento *at locus* onde a negação do outro serviu de pretexto para esconder seus cronotopos, para declarar “vazios” seus espíritos e seus mundos de vida, e para ocupá-los com os produtos da sociedade dominante.

A consequente universalização do “ego-proprietário branco” como protótipo de humanidade, com a redução da materialidade humana do sujeito vivo à figura de cidadania que dissolve o conflito social em uma estrutura jurídica formal de direitos e deveres supostamente igualitários, leva a privilegiar a negociação e o contrato como forma jurídica de reconhecimento reduzido às relações de proximidade. Uma forma que tem pouca ou nenhuma sensibilidade às alteridades a partir de uma crítica à globalização do sistema neoliberal que ataca as formas específicas de reproduzir e transformar a vida dos outros.

Entendida como uma luta pela libertação da pluralidade, a dinâmica do reconhecimento nos confronta com a necessidade de superação do horizonte teórico prático da modernidade liberal ocidental e seu ideal de sociedades “tolerantes”. Partindo da perspectiva intercultural, a luta pelo reconhecimento é, em primeiro lugar, luta por ter um mundo próprio. Para superar, evitar as relações assimétricas de dominação que são decididas previamente as condições de reconhecimento.

E isso porque a libertação da pluralidade se baseia na vontade de compartilhar mundo e humanidade que gera mundos libertos em reciprocidade. Mundos reais próprios, mas que se reconhecem como cofundadores da realidade humana⁴⁴. A perspectiva intercultural radicaliza o reconhecimento para além dos limites do liberalismo, como uma disposição de renascimento do mundo e da humanidade com o outro, num processo de aceitação mútua, de envolvimento e de participação real nos assuntos do outro, que passam a ser comuns.

44 FORNET BETANCOURT, Raúl. La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Op. cit. p. 24.





Ao mesmo tempo, permite compreender a subjetividade ética e política dos povos, enquanto formações de alteridade, atravessadas pela necessidade de uma mudança nas regras do reconhecimento, que critique a divisão social das ações e das identificações que as classificam de forma classista, patriarcal, racista, inferiorizando-as para avançar em verdadeiras práticas de diversidade e processos de construção intercultural dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Yamandú. Un humanismo crítico desde Nuestra América. In: ARPINI, Alicia; MUÑOZ, Marisa y RAMAGLIA, Dante (eds.). *Diálogos inacabados con Arturo Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad*. Mendoza: FFyL.UNCuyo. EDIFyL, 2020.
- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Siglo Veinte. Buenos Aires. S/f.
- BONILLA, Alcira. Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. Em: SAUERWALD, Gregor y SALAS ASTRAIN, Ricardo. *Perspectivas y problemas. La cuestión del reconocimiento en la filosofía política-social de Axel Honneth*.
- BUCK-MORS, Susan. *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo: Una interpretación revolucionaria*. Norma. Buenos Aires. 2005.
- CASALLA, Mario. *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. CICCUS. Buenos Aires. 2011
- . La filosofía hegeliana de la historia. Presentación y crítica. *Revista Latinoamericana de Filosofía y Ciencias Sociales*, n. 5/6. Buenos Aires, p. 156, jan./dez. 1977.
- DUSSEL, Enrique y GUILLOT, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- . *Ética de la liberación. En la era de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- . *Política de la liberación*. v. 2. Arquitectónica. Madrid: Trotta, 2009.
- FORNET BETANCOURT, Raúl. *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2009.





- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- . . El fin de la historia. Em: *The National Interest*. Washington D.C., verão 1988.
- GUILLOT, Daniel. “Filosofía latinoamericana europea y filosofía latinoamericana. La Posibilidad de una asunción crítica”. *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, n. 1, jan./jun. 1975.
- HEGEL, George W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México: FCE, 2007.
- . . *Filosofía real*. Edición de Jose Ma. Ripalda. México: FCE-UNED, 2006.
- . . Lecciones de filosofía de la historia universal. Prólogo de Ortega y Gasset. Versão de Jose Gaos. Madrid: Alianza, s/f.
- HEGEL, Guillermo Federico. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de ciencia natural y ciencia del estado*. Trad. Eduardo Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- HERRERA FLORES, Joaquín. *El proceso cultural. Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2005.
- HONNETH, Axel. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz, 2014.
- . . *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- JAURETCHE, Arturo. *La colonización pedagógica*. Buenos Aires: CEAL, 1992.
- KOJEVE, Alexander. *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebrelli. Buenos Aires: Leviatan, 2006.
- LÉVINAS, Emanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- MEDICI, Alejandro. Ecológica de liberación. Sobre el reconocimiento y la fundamentación de los derechos de la naturaleza en el nuevo constitucionalismo transformador. Em: Abya Yala. *Revista sobre acesso a justiça e direitos nas Américas*. 2. ed. Brasília: UFB, 2017.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003.
- SCANNONE, Juan. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. *Revista Nuevo Mundo*, n. 1, Buenos Aires, p. 229, 1973.
- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo*. Buenos Aires: Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo-Colihue.



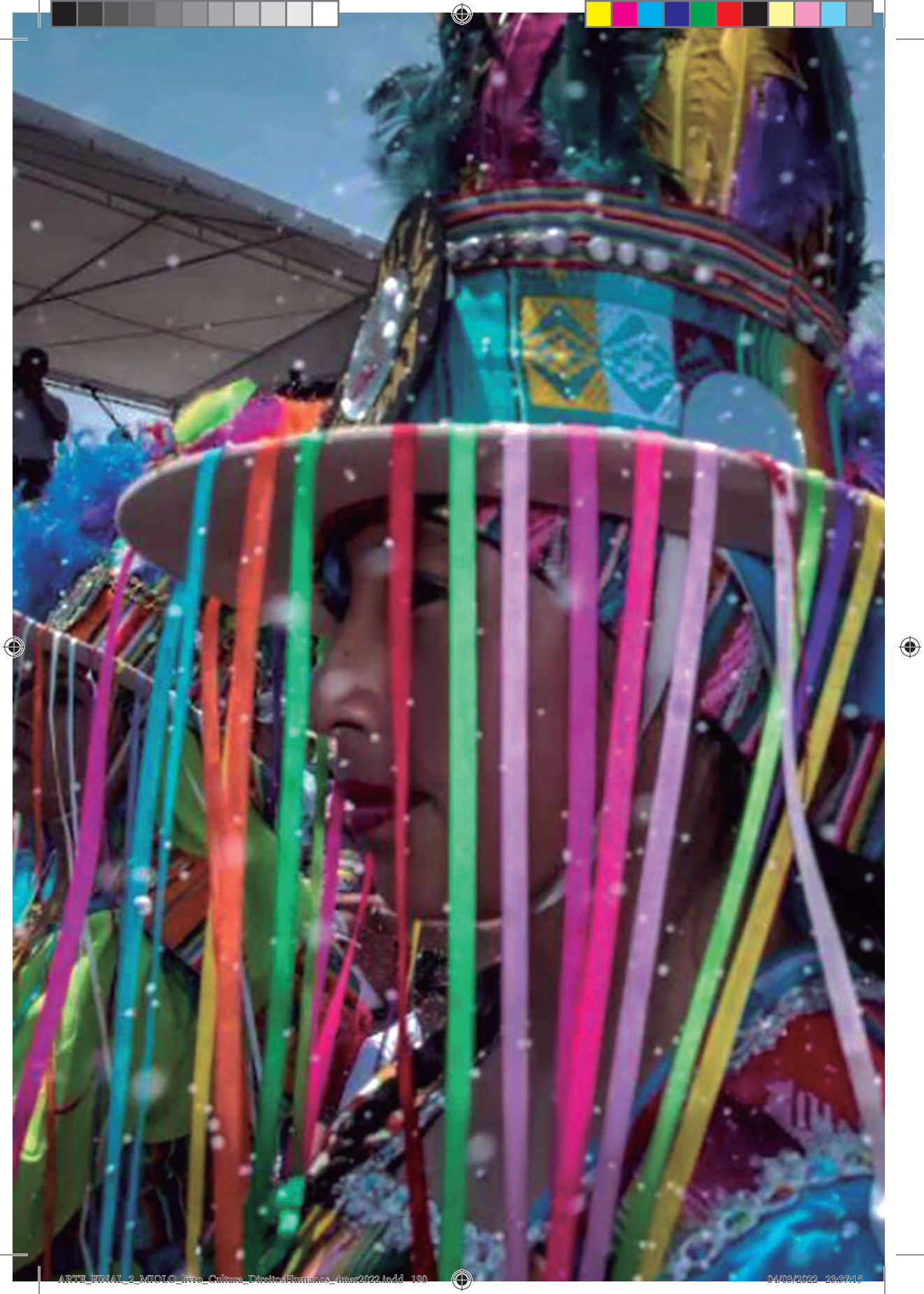


CAPÍTULO 10

GLOBALIZAÇÃO: TECNOLOGIA E MULTICULTURALIDADE

SÍLVIO TENDLER







GLOBALIZAÇÃO: TECNOLOGIA E MULTICULTURALIDADE¹

SILVIO TENDLER

Em 1995, quando nós estávamos no auge da globalização, eu confesso que eu estava um pouco encantado com aquele mundo de troca, de consumo que podia existir no mundo, fiz uma entrevista com o professor Milton Santos. Fui entrevistá-lo sobre o grande pensador brasileiro Josué de Castro, que escreveu nos anos 40 sobre a “Geografia da Fome”, depois escreveu “Geopolítica da Fome”, ajudando a mapear a fome no mundo, no Brasil, bem como ajudando a conceituar o terceiro mundo.

Foi um ecologista de primeira hora, quando ninguém falava disso Josué de Castro já defendia o patrimônio mundial dado dos ecossistemas. Foi o primeiro também a dizer que o dinheiro que se gastava na indústria de armamentos poderia dar alimentos a toda população mundial. Ele e o Milton Santos foram os primeiros a dizer que a fome no mundo não era uma necessidade, mas sim uma decisão política. As pessoas morriam de fome porque as outras queriam, porque havia produção suficiente pra todo mundo no mundo.

Inspirado nesta entrevista, fui no mesmo ano entrevistar o professor Milton Santos, que tinha acabado de ganhar o prêmio Vautrin Lud, na França, o maior prêmio da geografia mundial. Comentei com ele do meu entusiasmo por essa possibilidade de um mundo sem fronteiras, o mundo aberto para todos, mas Milton Santos, com aquele sorriso sarcástico, muito inteligente, falou: “não vai dar certo!” Eu falei: “mas professor, por que o senhor tá dizendo isso?” Ele falou: “porque não vai ter pra todo mundo!”

Ele acabara de antever, no momento que ainda era plena festa, o que nós só fomos vivenciar a partir de meados de 2000. Ele percebeu, naquele momento, que aquela globalização não era voltada para os humanos, era restrita a circulação de capitais, das finanças e das mercadorias. Portanto, apenas o mundo financeiro se beneficiava daquele mundo sem fronteiras.

¹ Texto é a transcrição, com adequações feita pelos organizadores, da palestra do autor.





Na Europa se construiu o muro de Melilla, para impedir a passagem da África via Marrocos, para a entrada de imigrantes africanos na Europa. Os Estados Unidos fizeram o muro e fecharam a fronteira no México para que os latino-americanos não conseguissem chegar aos Estados Unidos, e nós ficamos circunscritos ao nosso mundo do Sul, imaginando que vivíamos em um mundo melhor, mais igualitário, de mais diversidade multicultural.

Não era verdade, nós apenas estávamos sendo circunscritos ao papel de mão de obra barata e de consumidores. Com o tempo, o Brasil foi virando, voltando a ser o que ele tinha sido antes da Revolução de 30, produtor de matérias-primas da monocultura e consumidor de produtos manufaturados.

Na recente crise da pandemia, vimos que nós não tínhamos condições de produzir os respiradores para a população hospitalar tão necessitada, porque com o tempo o Brasil foi desmontando todo o seu parque industrial e as empresas passaram a ganhar mais dinheiro aplicando na ciranda financeira em detrimento da produção industrial.

O mesmo fenômeno ocorreu em toda a América Latina. Recentemente, vimos a marcha da América Central rumo ao México, de pessoas tentando chegar aos Estados Unidos. Foi uma violência bárbara, uma perversidade, com crianças morrendo, assim como violência bárbara daqueles que tentam sair da África para chegar na Europa e morrem afogados no mar do Mediterrâneo.

Portanto, Milton Santos tinha razão. Naquela época, o processo que nós chamávamos de Globalização, ele chamava de Globalitarismo, chamando atenção também para o fato de que a monocultura não atingiu apenas a produção de alimentos ou a produção até mesmo dos bens de consumo, mas o que é o mais grave, atingiu também o pensamento, também as formas de circulação de ideias.

Nenhum de nós percebeu isso. Os mais velhos devem lembrar que era comum nas cidades do interior ter 5 ou 6 salas de cinema. Em minha infância em Teresópolis, durante as férias, haviam 5 cinemas que passavam 2 filmes por semana, em cada uma delas. Tínhamos 10 filmes por semana para ver em Teresópolis e as férias eram piscina de manhã, andar a cavalo e de tarde, cinema. Hoje em dia, Teresópolis não tem





nenhum cinema, como as cidades do interior do Brasil não tem mais nenhum cinema.

No Rio de Janeiro, você conta nos dedos de uma mão o número de cinemas que existe na rua, voltados para calçada, em que a pessoa pode estar passeando pela rua, vê a carteleira de um cinema e diz: “vou entrar pra ver esse filme.” Isso não existe mais. Ir ao cinema hoje é uma atitude deliberada de sair de casa, pegar o carro, entrar no shopping, que é igreja, que é catedral do consumo, onde você vai comprar roupa de marca, tênis de marca, comer *fast food* e ver aquele tipo de cinema que é moldado para esse tipo de consumo.

Não tem mais espaço nos cinemas para os Godard, Fellini, Pasolini, Glauber, Leon Hirszman, Joaquim Pedro de Andrade. Falo isso porque nos anos 80, fiz as três maiores bilheterias do cinema brasileiro com “Jango”, que é um filme político, sobre o governo do presidente João Goulart, fiz um milhão de espectadores. Depois fiz com “Os Trapalhões”, 1 milhão e 700 mil espectadores, e fiz com “Os Anos JK”, 800 mil espectadores.

Hoje em dia um filme sobre o Pelé, que é um ídolo das multidões, não fez 500 mil espectadores. Vinícius de Moraes não tem esse público todo, Tom Jobim não tem esse público todo, então o cinema cultural, o cinema papo cabeça foi definhando. E isso ocorreu porque foi uma atitude ideologicamente preparada e deliberada para começar a destruir o pensamento.

É um equívoco nosso imaginar que a destruição da razão começou em 2018 com a eleição do atual governo, ou mesmo 2016 com Donald Trump nos Estados Unidos. Isso é uma construção deliberada, elaborada pelos Estados Unidos de Ronald Reagan e a Inglaterra de Margaret Thatcher, que alicerçou as bases para a destruição do estado de bem-estar social na Europa e no mundo, destruindo a superestrutura cultural de quase todos os países.

Poucos países resistem com uma cultura nacional diversificada, a França merece aqui um elogio e a própria Europa tem uma certa resistência interna com a presença ativa de ações governamentais, empresas governamentais, televisões públicas e uma legislação que favorece a produção dos bens culturais e que, de certa maneira, preservam as culturas nacionais. O resto do mundo tá rendido.





Estamos rendidos a essa cultura de mercado e existe uma diferença muito grande entre a produção, da chamada indústria de entretenimento, que eu respeito porque acho que nós todos não somos de ferro, pois em algum momento temos de nos divertir, mas há o total desrespeito com a chamada indústria cultural que está desestabilizada desde a era a Thatcher e Reagan.

Ocorreu também com a fusão e a falência de editoras no Brasil que foram diminuindo em grande número. É verdade que se criaram outras editoras menores, alternativas, de gente que bravamente resiste, mas as grandes editoras nacionais foram todas compradas por editoras estrangeiras para, em seguida, a distribuição ser apenas de filmes estrangeiros.

A cultura nacional foi totalmente destruída e a nossa cultura, com muita raridade, circula entre os nossos países. Todos nós podemos contar nos dedos das mãos também o número de escritores que conhecemos de outros países, cantores, poetas... Nossa cultura vive gargalos e não circula, não porque nós não somos interessados, mas porque existem barreiras limitando a livre circulação dos bens culturais.

Há uma política deliberada do governo atual que é expressão política desse dismantelamento que vem sendo construído há muitos anos, há mais de quase 40 anos. Desde a era de Margaret Thatcher que dismantelou o Estado inglês, quando Ronald Reagan começou a dismantelar o mundo inteiro.

Hoje, estamos vivendo também a questão dos direitos humanos, porque tais direitos foram utilizados para dismantelar o Socialismo real. O dito Socialismo real começa a ser dismantelado com uma aliança entre o Reagan, a Thatcher e o Vaticano. O Papa João Paulo II, na época o então cardeal Wojtyła, da Polônia, aliado ao Lech Walesa, coloca o primeiro pé de cabra no Socialismo real quando em Gdansk começam o movimento antissocialista em nome dos direitos humanos. Há a conjunção de um líder sindical em um país socialista que luta pelos Direitos Humanos dentro do bloco socialista, que é o Lech Walesa, e de um cardeal humanista que é o cardeal Wojtyła, que começa a dismantelar o bloco socialista. Isso se alastra pelos países socialistas, e em 1991, o Socialismo real estava destruído.





Podemos imaginar que onze anos é muito tempo, mas em termos históricos sabemos que não é nada. No meu caso, por exemplo, é 1/7 da minha vida, não é nem de longe a maior parte da minha vida. E eu que fui criado e me criei a vida inteira pra viver num mundo Socialista, hoje me vejo no pior momento da minha vida, imprensado entre uma pandemia, um vírus que no Brasil, pelo descaso das autoridades, já matou mais de 160 mil pessoas, e um governo que usa o desmantelamento do Estado como uma forma de obrigar a nos render a essa forma de estado que já foi construído há muito tempo.

Portanto, o desmantelamento da superestrutura cultural não começou ontem. Não notamos quando os cinemas que frequentávamos foram sendo fechados para dar lugar a bancos, farmácias e igrejas. Os cinemas todos migraram para dentro de shoppings, templos fabulosos de consumo, bonitos, com ar condicionado, escada rolante, todo luxo que vende a ilusão de que todos teriam acesso ao consumo fácil. Com isso se moldou a nova cultura que estava sendo construída, começando pelo cinema, depois pelo teatro que foi sendo ocupado pela exportação dos musicais da Broadway.

O Brasil ficou um país fabuloso, podíamos ir a um teatro assistir musical da Broadway, com os atores nacionais que a gente gostava, e esses musicais eram montados com requinte. Vinha dos Estados Unidos um diretor de cena, que ensinava exatamente aos atores brasileiros cada gesto, cada movimento pra fazer aqui exatamente igualzinho a Broadway.

A cultura brasileira foi sendo moldada, os livros foram todos americanizando, as crianças brasileiras hoje conhecem muito mais de Harry Potter do que de Monteiro Lobato. Ao contrário, existe uma crítica que se não for velada é explícita até de um certo racismo do Monteiro Lobato, mas o Monteiro Lobato era um autor nacional. Graciliano Ramos, qual é a criança brasileira que tem acesso? Qual é o jovem na universidade brasileira que discute Darcy Ribeiro, Milton Santos, Josué de Castro, Aníbal Teixeira?

Tais questões são fundamentais na desestruturação do nosso pensamento, da nossa ideologia, e que permitiu o mundo chegar ao estado que ele se encontra hoje. Falar de direitos dos mais pobres, falar de educação, isso é uma balela. É um absurdo imaginar que as crianças mais pobres têm o direito a uma educação de qualidade?





Nos anos 80, Darcy Ribeiro e o Brizola avisaram que ou se constrói escolas ou daqui a 20 anos vocês estarão construindo presídios. A realidade é essa, só que as elites dominantes brasileiras, deliberada e pensadamente, preferem construir presídios e criar escolas de crime, atrás das grades, para o jovem que comete um pequeno delito a colocá-lo em tempo integral numa escola, com direito à alimentação saudável, aula de qualidade, tecnologia, esportes, cultura, lazer, a ser tratado como um ser humano.

Essa é uma luta que temos que reconquistar, apesar de toda a tragédia que nós estamos vivendo pela pandemia, por este governo que está desmantelando o país, se é que não deliberadamente esquartejando o país, como o professor Bautista Vidal escreveu o livro Brasil Nação Suicida, ao advertir que o Brasil seria uma grande nação ou seria um país esquartejado.

Nesse debate ao vivo, soube pouco antes de entrar aqui, que a Ancine além de não estar financiando os filmes que são de vocação e de obrigação dela, desencavou uma lei de 1971, auge do regime Medici, do pior momento da ditadura militar, que obriga que na frente de cada produto cultural brasileiro produzido por algum órgão público, tenha uma bandeira nacional. As pessoas que estão entregando filmes agora, desde março desse ano, estão tendo entregas glosadas, porque ninguém nunca foi advertido de que essa lei de 1971 ainda era válida e deveria ser usada no Brasil. Uma lei que nunca foi usada, nem durante a ditadura militar, nem no pior momento da ditadura.

Portanto, é este o momento que nós estamos vivendo e é contra esse monstro que nós estamos brigando. Nós temos que brigar é contra esse monstro. Ontem dei uma entrevista para Juca Kfoury, que é um jornalista maravilhoso, um grande pensador. Cheguei com desalento, meu medo da gente estar vivendo imprensado por esse cassino financeiro, que nos asfixia, e Juca falou: “olha, prepare-se para no século 22 o Brasil ser mais rico e ter melhor condições de vida que a Dinamarca.” Seguiremos acreditando na luta. Muito obrigado!



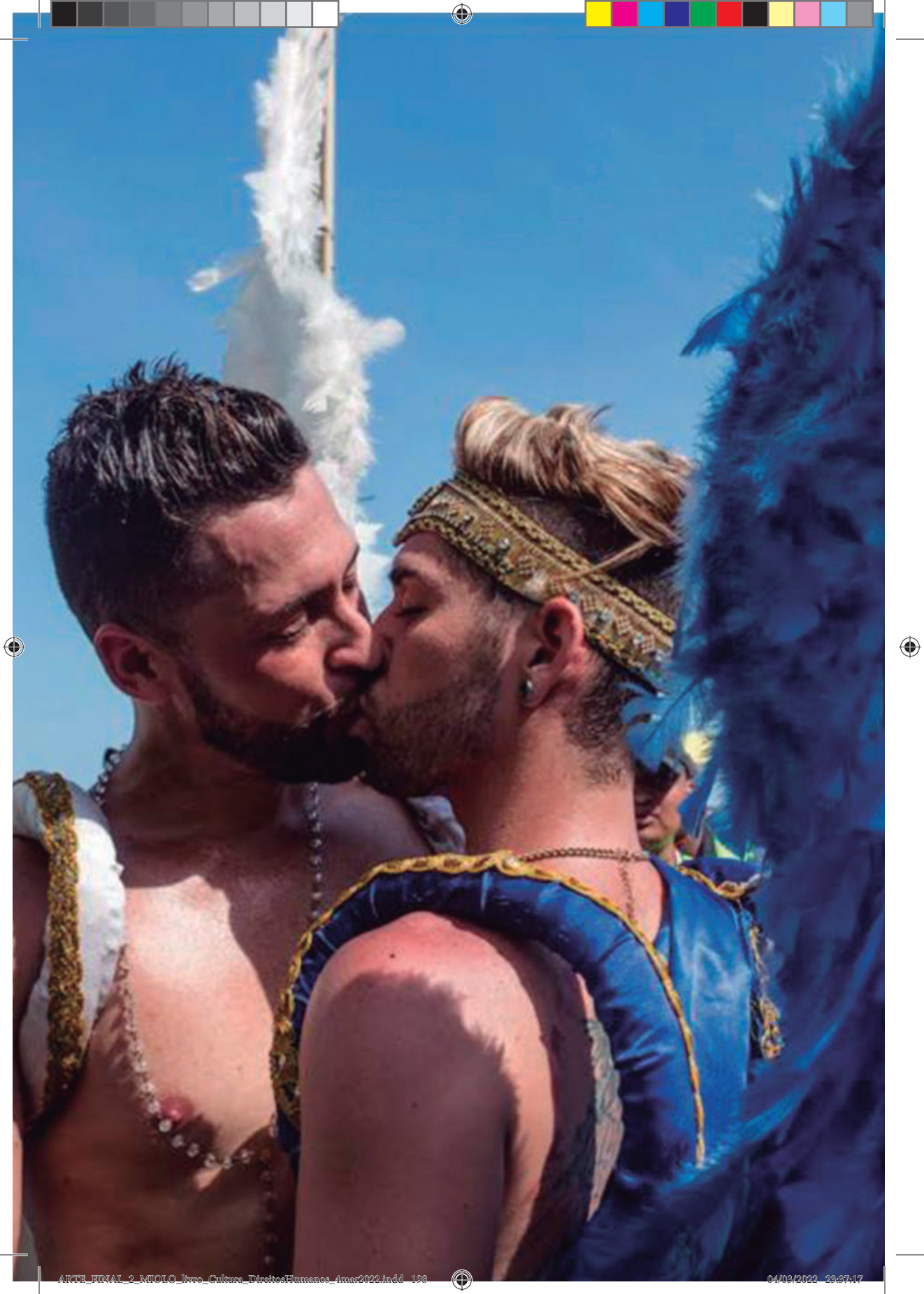


CAPÍTULO 11

AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS NO BRASIL

ANTONIO NÓBREGA







AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E DESIGUALDADES ESTRUTURAIS NO BRASIL

ANTONIO NÓBREGA

Haveria algumas maneiras de abordar sobre o tema proposto. No meu caso, calha de eu estar há algum tempo escrevendo um ensaio que de alguma forma glosa o assunto. Ando procurando entender o mundo cultural popular historicamente, bem como a natureza de suas representações simbólicas. Permitam-me, portanto, seguir nessa trilha.

Tendo em conta que as *manifestações culturais* da pergunta se referem às populares brasileiras; irei delas fazer um recorte e tratar nesta minha fala, das cênicas, categoria onde estão a música – vocal e instrumental –, a dança, a poesia e o teatro.

As *manifestações cênicas populares* nascem do encontro entre representações simbólicas indígenas, africanas e lusopopulares. Elas integram uma *corrente cultural* que denomino de *popular brasileira*. Essa corrente tangencia à outra, a europeia, ocidental ou ainda neo-ocidental, alicerçada, em decorrência, nos valores greco-latino-judaico-bárbaro-cristãos e aqui implantada pelas classes dominantes portuguesas

Ambas me acompanham. A primeira comecei a vivenciá-la bem antes de ter encontrado a segunda, cuja existência só tomei conhecimento em 1971 quando o escritor Ariano Suassuna convidou-me para integrar o Quinteto Armorial. A premissa do Movimento Armorial consistia na *criação de uma arte brasileira erudita de raízes populares*. Essa ideia me motivou a procurar conhecer, na prática e na teoria, as manifestações cênicas do mundo cultural popular, o que ainda continuo a fazer. Os conhecimentos que fui adquirindo através dessa iniciativa me levaram tanto a criar espetáculos, como me instigaram a tentar responder às seguintes questões: como nasceram, se desenvolveram e se disseminaram pelo país as manifestações cênicas populares? Qual a poética delas? Irei primeiramente andar um pouquinho pela história...





TRONCOS FORMADORES

O TRONCO INDÍGENA

Distribuídos pelo território brasileiro em centenas de etnias, os indígenas pertenciam a dois grandes troncos linguísticos principais, o Tupi e o Macro-Jê. O grupo Tupi, que se espalhava em dez subfamílias linguísticas e que à época da chegada dos portugueses ocupava todo o litoral brasileiro, será o grande provedor indígena do material simbólico que entrará em contato com o dos africanos e dos portugueses das classes subalternas.

O TRONCO AFRICANO

Oriundo das regiões Ocidental e Central africanas, 45% de todo contingente escravizado do continente foi trazido para o Brasil. Dessa expressiva população 76% veio da África Central (70% da parte ocidental e 6% da Oriental). Mais do que qualquer outra, essa população, linguística e culturalmente reconhecida como povo Bantu propiciou, segundo africanistas, uma herança cultural comum para os africanos de todas as comunidades das Américas. Base essa que explica suas similaridades. Os ritmos e as danças de toda essa região são exemplos reconhecíveis.

A Ocidental – representada por 24% do total de africanos desembarcados no país – embora constituída por etnias e falantes de línguas diferentes, prevalecendo o Ioruba, Fon e Ewe, compartilhavam com os povos da África Central de traços e procedimentos culturais próximos tais como a presença da polirritmia em suas culturas musicais e o universo da religiosidade através da presença de entidades tutelares denominadas de Inquices para os Banto, Voduns para os Fon e Orixás para os Iorubá.

O TRONCO IBÉRICO

À época do apossamento do território que um dia viria ser chamado de Brasil, Portugal já era uma sociedade estratificada. Em consequência, os bens simbólicos que iriam abastecer a nascente colônia chegariam tanto por meio dos integrantes das classes dominantes – aristocracia e Igreja – como pelo contingente das pessoas dos estratos subalternos e pobres da sociedade portuguesa: degredados, órfãos, cristãos-novos, marinheiros, sapateiros, marceneiros e principalmente lavradores da





região Norte de Portugal que em grandes levadas desembarcaram no Brasil. Serão os estoques culturais trazidos por portugueses integrantes desses estratos sociais que irão, de modo preponderante, se fundir aos dos índios e africanos.

MITOS FUNDADORES

As representações ou bens simbólicos – cantos, danças, ritmos, ritos, formas poéticas e narrativas – contidos nos estoques simbólicos dos integrantes dos três **Troncos Formadores** que acabamos de ver, se fundirão, sincretizarão entre si por via de determinados procedimentos, costumes e práticas que agrupam sob o nome geral de **Mitos Fundadores**.

São eles:

1. As jornadas caminheiras dos chamados Janeireiros, Tiradores de Reis, Reiseiros, etc. do catolicismo popular português;
2. As reuniões de cura, adivinhação e de diversão de africanos conhecidas pelos nomes de Calundus, Sambas e Batuques;
3. O costume da coroação dos Reis de Congo ligado às práticas das Irmandades religiosas negras;
4. A atividade catequética dos jesuítas;
5. Os ciclos das festas profano-religiosas da tradição europeia como o São João, o Carnaval, Natal e a dos santos padroeiros da Igreja católica;
6. As reuniões devocionais negras, indígenas e sincréticas.

Esses **Mitos Fundadores** irão despontar inicialmente dentro do círculo dos primeiros ajuntamentos populacionais localizados nas circunvizinhanças dos engenhos e plantações canavieiras do Nordeste – Pernambuco e Bahia, especialmente. A derrocada do ciclo da cana-de-açúcar e a ascensão do ciclo da mineração, todavia, obrigaram a implantação de novos núcleos populacionais para onde a mão de obra escrava será forçosamente deslocada. Esse procedimento dará início a uma ininterrupta dinâmica de migrações internas ditadas pelas atividades cíclicas da economia brasileira – além das citadas, a do algodão, da borracha, cacau, pecuária, café entre outras menores. Nesse intermitente





vai-e-vem, o escravo trasladará no corpo não só as cruéis e muita vezes visíveis marcas da escravidão, como a memória de um imaginário afro-índio-lusopopular em fazimento.

Como consequência, já no alvorecer do século XIX será possível encontrar nos vários rincões do país uma larga quantidade de manifestações culturais que, embora **diversas** entre si, guardarão simultaneamente **uma unidade interna**. A constatação não é só empírica: se pensarmos nos bens simbólicos mais representativos de cada um dos **Troncos Formadores**, se pensarmos na difusão deles por conta dos **Mitos Fundadores** e se pensarmos, ainda, nas correntes de migração interna que continuamente se moveram pela vastidão do território, conseguiremos encontrar as razões dessa **unidade dentro da diversidade**.

Essa constatação me auxilia a classificar as manifestações cênicas populares nas seguintes famílias:

FAMÍLIA REISADO

Subdividida em três categorias é nela onde se encontram as *Folias de Reis*, *Boi-bumbá*, *Pastoril*, *Reisados*, *Cavalo-marinho*, etc. Tem como característica principal a multidisciplinaridade de linguagens artísticas.

FAMÍLIA BATUQUE

Com os nomes de *Tambor de Crioula*, *Coco de Roda*, *Coco de Zambê*, *Carimbó*, *Marabaixo*, *Jongo*, *Samba de parelha*, entre vários outros, essa família se derrama por todas as regiões do país. Guardam entre si movimentações coreográficas similares, o procedimento da umbigada, a utilização de tambores percutidos com as mãos, cantos modulados na estrutura da quadra ibérica etc.

FAMÍLIA CORTEJO

Abriga grupos cujos integrantes em cortejo “tiram” cantos, danças e muitas vezes fazem representações teatrais.

Se subdivide em dois grupos. Num deles, marcado pelo procedimento de coração de um rei negro, estão Maracatu, Reis de Congo, Moçambique, Congada, etc.





Num segundo grupo estão Caboclinhos, Caiapós, etc, que se caracterizam pela presença de um certo imaginário indígena.

DEVOCIONAL

Manifestações onde há a prevalência do devocional: Candomblé, Umbanda, Tambor de Mina, Culto da Jurema, Samba de Caboclo, entre outras.

As artérias comunicantes entre essas manifestações, com o passar dos séculos, irão configurar *uma linha de tempo cultural*, informal e que margeará a outra, *a europeia ou ocidental* que se tornou oficial e institucional no país. Até o alvorecer do século XIX, poucos vasos comunicantes teriam se estabelecido entre as duas correntes. A chegada da família real ao Brasil, o fim do tráfico, as imigrações externas, as mudanças na forma de trabalho, entre outros fatores, começarão, entretanto, a mudar esse estado de coisas. Esses fatores, conjugados, serão as fontes do imenso deslocamento das classes subalternas e pobres do mundo rural para as cidades, sobretudo para o Rio de Janeiro e São Paulo.

Até então, o mundo rural teria sido o território gestacional onde essa corrente cultural teria se fundado e se desenvolvido. Os estoques de cultura nela produzidos em mais de três séculos, a partir desses deslocamentos migratórios, fundir-se-ão agora com os da cidade – estoques de extração europeia – e produzirão uma segunda “leva” de manifestações culturais que, no caso bem sucedido da música, se decantarão em gêneros e formas como o Choro, o Samba, o Baião, o Frevo, o Maxixe. Trata-se de uma *onda* que se operará de dentro para fora, ou seja, do mundo informal para o institucional e que terá no *indivíduo* o seu avatar – Luís Gonzaga, Pixinguinha, Caymmi, Levino Ferreira, entre inúmeros outros.

Concomitantemente, começa também a florescer uma outra via de intercâmbio cultural cuja movimentação se dará em sentido oposto. Criadores do Brasil institucional irão se aproximar do Brasil informal e recriarão em suas obras as suas representações simbólicas. Serão os casos de Villa Lobos, Guimarães Rosa, Noel Rosa, Cecília Meireles, João Cabral de Melo Neto, Ariano Suassuna, Chico Buarque, entre os principais.

Mas se criadores das duas correntes individualmente vieram com suas obras contribuir para um entendimento renovado, mais amplo do





país, o Brasil oficial e institucional, como foi sempre de sua estreiteza estamental, não era capaz de perceber o que se passava.

Se individualmente criadores realizavam essas sínteses, as produções próprias das linguagens artísticas coletivas, dependentes de incentivos institucionais ou oficiais para se efetivarem – dança e teatro –, inexistiam ou, quando passavam a existir, era para reafirmar o modelo eurocêntrico.

Onde um centro de estudo e pesquisa sobre a dança e o teatro brasileiros que levasse em conta as contribuições do mundo cultural popular? Onde subvenção para uma orquestra brasileira configurada fora dos parâmetros dos grupos orquestrais de estrutura europeias? Onde certames poéticos que difundissem a poesia rimada improvisada popular? Onde cadernos ou revistas de cultura que publicassem poemas que não fossem aqueles integrantes dos modelos canonizados pela poesia eurocêntrica ou por ela cancelada? Onde nos eventos teatrais de alcance nacional e internacional se falaria do teatro popular brasileiro?

Bem, para que essas perguntas tenham direito à resposta talvez a primeira coisa a se fazer é apresentar alguns dos valores dessa cultura.

Entre os que vejo, estão:

O VALOR DA COMPLEMENTARIDADE EM OPOSIÇÃO AO DA BINARIDADE

Darei um exemplo que poderá até ser simplista: o da Capoeira. Se eu perguntasse a quem nos acompanha o que é a capoeira, certamente ouviria inúmeras respostas: que se trata de uma luta, de uma brincadeira, de um jogo, de folclore, filosofia, dança, cultura popular, música, etc. São legítimas definições, pois sendo ela um pouco de tudo isso, não é possível defini-la por meio de uma única palavra. Essas atividades circulam por ela legitimando-a. No ambiente cultural em que floresceu e se desenvolveu, tais práticas e funções se justapõem. Os toques variados do berimbau e demais instrumentos se ligam aos cantos estruturados em formas poéticas diversas que, por sua vez, se conectam com os jogadores-dançadores sugerindo-lhes movimentos tanto aguerridos quanto amaldrados e brincalhões. Essa superposição de elementos não se construiu da noite para o dia. Esse edifício simbólico, na verdade, ainda está





sendo soerguido, ainda não chegou ao topo. Há tijolos a serem adicionados para que a construção possa ganhar ainda mais alcance e função.

Concluo esse tópico com a pergunta: o Choro é uma música popular ou erudita?

O VALOR DA ORALIDADE LETRADA

Examinando a profusão de modelos de estrofes e de tipos de rimas desenvolvidos na poesia popular, mais do que distintas modalidades poéticas fechadas em si mesmas, o que percebemos é que cada modalidade oferece variantes. Essa característica faz com que possamos dizer que se trata de estruturas que se desestruturam em outras estruturas... Ou que essas modalidades poéticas são formalmente elásticas... São estrofes que se recriam em novas estrofes. É como se a tensão provocada pela obediência à forma pudesse ser distendida por meio da invenção de uma nova forma...

O VALOR DAS ESTRUTURAS QUE SE COMPLEXIZAM

A minha vivência das representações simbólicas das manifestações cênicas populares me mostrou que a maioria delas se desenvolvem de maneira estruturada. Não são espontâneas como muitas vezes escutamos dizer. Têm uma lógica interna. Tomo como exemplo a movimentação chamada de *mergulhão* da manifestação teatral Cavalo Marinho. A célula rítmica da atividade é a do baião ou baiano. O repertório de movimentos utilizados tem um padrão biomecânico comum: tempo forte, pés batendo no chão; tempo sincopado corpo que, por assim dizer, se desmancha; e o tempo fraco: corpo que salta. O que ocorre é que, sem perder essa disposição biomecânica básica, os brincantes, por meio de giros, volteios, descidas ao chão, saltos, etc, vão enfeitando, embelezando – complexizando, por assim dizer –, esse padrão básico. Com o passar do tempo e de prática o *mergulhão* vai ganhando riqueza simbólica.

A rigor esses três princípios não representam atributos unicamente particulares de cada uma das manifestações que apresentei. De alguma maneira, estão presentes nas demais. Sobretudo nas de longa duração, naquelas que, na feliz expressão de Câmara Cascudo, tiveram mais tempo de atravessarem as Idade do Tempo.





A minha conclusão, portanto, é que o mundo cultural popular por uma questão de “abstemia” civilizacional e cultural – historicamente rastreável – em relação aos padrões ocidentais de cultura, conseguiu salvaguardar alguns valores que ainda trazem anticorpos contra esse modelo civilizacional marcado pela hipertrofia do macho e consequente atrofia do feminino. Uma questão que, penso, deveria reacender a discussão sobre os valores das sociedades agrárias pré-capitalistas.

No Brasil do século XXI a minha radiografia é a de que as desigualdades estruturais do mundo cultural brasileiro no seu todo decorrem significativamente do fato de termos tido uma mãe pródiga e generosa em rebentos e um pai habitualmente ausente; quando presente – não sendo canalha ou bandido – despreparado para entender e cuidar da prole da mãe gentil.





CAPÍTULO 12

CULTURA E DESIGUALDADE

SÍLVIO ALMEIDA







CULTURA E DESIGUALDADE¹

SILVIO ALMEIDA

Em primeiro lugar, quero agradecer o convite e cumprimentar a Gisele Ricobom, Richard Santos e Antonio Nóbrega, pessoas com que tenho a imensa satisfação de dividir esta mesa.

Início minha fala com uma singela nota pessoal: tive a honra de conhecer pessoalmente o professor Joaquín Herrera Flores. Em seus últimos anos de vida ele esteve no Brasil e pude conhecê-lo. E desde o primeiro momento desenvolvemos uma relação de muito carinho e de muito afeto.

Se de alguma maneira sou um intelectual – condição que considero o resultado de um exercício diário – devo muito ao professor Joaquín Herrera Flores. O professor Herrera Flores leu meu primeiro livro sobre a obra do filósofo Georg Lukács, fruto de minha dissertação de mestrado. Lembro que ele me mandou um e-mail, que eu guardo até hoje e que dizia “Silvio, grande livro! Excelente o seu trabalho!” Senti-me muito inspirado e muito confiante desde então. Por isso, gostaria de homenagear a esse grande mestre, esse grande professor, que guardo em meu coração.

A proposta é que possamos refletir sobre a relação entre desigualdade e cultura. Com efeito, quero começar falando sobre desigualdade para, só então, falar de cultura. Ao falarmos de desigualdade devemos ter em mente que não estamos falando de algo que é meramente contingencial. E muito menos podemos cair na armadilha de achar que tratar de desigualdade é considerá-la “natural” ou algo que possa ser tratado por fora dos termos do *político*.

A desigualdade é historicamente produzida. E por ser historicamente produzida, a desigualdade não se afasta das relações humanas, atravessadas que são por contingências e construídas por decisões políticas.

Pensem na desigualdade sob as condições do capitalismo. Uma sociedade de classe, divididas em grupos atomizados em que indivíduos que buscam satisfazer seus próprios interesses. Nesses parâmetros de

¹ Texto é a transcrição da palestra, com adequações feitas pelo autor.





sociabilidade somos a todo tempo interpelados pela necessidade de individuação e de cisão. A desigualdade, portanto, é um dado constitutivo da sociedade capitalista.

Mas como é possível que essa sociedade fraturada se nos apresente “coesa” e sem contradições? Como são geradas formas de consciência e sentimentos que permitem até mesmo que muitos neguem a desigualdade social ou a considerem parte “natural” da vida?

Produzir esse imaginário de coesão social é algo bastante complicado e, como dizia há pouco Antonio Nóbrega sobre a cultura, não é algo meramente espontâneo; tem que *parecer* espontâneo, mas *não* é espontâneo. Por isso a sociedade abriga mecanismos institucionais – políticos e jurídicos – que permitem a produção de consensos mínimos sobre o funcionamento e a manutenção da ordem social.

E a partir dessas reflexões iniciais que destaco a relação entre cultura e desigualdade.

No processo de internalização e “normalização” da desigualdade, a cultura tem um papel essencial. Isso porque a cultura é também o resultado de projeções do imaginário sociopolítico. A cultura nos permite criar uma relação entre o passado, o presente e as perspectivas de futuro em torno das quais organizamos nossas vidas cotidianas. Foi nesse sentido que Big Richard citou aqui de maneira muito feliz, o trabalho de Benedict Anderson em “Comunidades imaginadas”. São justamente estes mecanismos político-institucionais que precisam a todo tempo sustentar a produção dessas comunidades imaginadas. A manutenção da desigualdade depende de quão profundamente ela se enraizou na cultura.

Frantz Fanon em “Racismo e Cultura” argumenta que a evolução das técnicas de reprodução da economia capitalista tem que ser seguida por uma evolução das técnicas de opressão e de dominação. Fanon quer dizer com isso que as diferentes etapas do capitalismo exigem formas de consciência adaptadas à desigualdade estrutural da economia de mercado e a violência intrínseca ao processo econômico.

Gostaria de lembrar que quando tratamos de cultura não nos restringimos apenas às manifestações artísticas. Estamos falando também das criações científicas. Não se pode descolar o discurso científico do discurso político e da sua base de economia política. Da mesma forma





que as manifestações artísticas também não estão apartadas do contexto político, ainda que arte e política permitam múltiplos olhares.

Um importante exemplo da relação entre cultura e práticas políticas é o *racismo científico*. No começo do século XX o racismo científico foi a forma de dar sentido e significado para a presença do negro no Brasil do pós-abolição. Essa foi a forma de realocar o corpo negro no interior de uma sociedade que precisava reconstruir e reconfigurar a desigualdade. Frantz Fanon vai dizer que à medida que a reprodução tecnológica do capitalismo se torna mais sofisticada, novas formas de violência e opressão também terão que ser criadas. Aí que Fanon, de maneira muito inteligente como lhe é peculiar, vai dizer que com a evolução das técnicas e o surgimento de uma sociedade globalizada e multicultural, constituída de mercados livres, “o racismo já não ousa se apresentar sem disfarces”. Então é por isso que o racismo passa da destruição das culturas dos corpos para a domesticação de cultura de corpos. “E por constituir-se de incerteza e indeterminação, é certo que o racismo”, dirá Fanon, “pode a qualquer momento descambar na violência explícita, em tortura”. Porém, assim que a superioridade econômica e racial foi estabelecida, “o momento posterior da dinâmica cultural é o do enquadramento dos explorados em uma versão de humanidade que possa ser controlada”.

Portanto, não é necessário mais destruir um povo, uma comunidade, quando for suficiente apenas *dominar*. Basta apenas colocar cada cultura “em seu devido lugar”. E por isso algo que Antonio Nóbrega, na esteira de Ariano Suassuna, afirmou que parte daquilo que se apresenta como cultura para nós brasileiros é geralmente uma versão rebaixada da humanidade, esta construída tendo como ponto de referência a cultura europeia ou dos Estados Unidos. A cultura pode servir como modo de confirmação de subalternidade e da humanidade rebaixada. É só assim que se pode conceber formas de dominação que não demandem o uso da violência o todo tempo.

É assim que se compreende o *exotismo*, que é o tratamento que recebem as práticas culturais que não são eurocêntricas ou hegemônicas. Aliás, é bom que se diga que até a ideia de Europa é uma ideia politicamente construída a partir de referenciais profundamente questionáveis, como a ideia de Ocidente e de Oriente. Fico agora pensando sobre aqueles prêmios de “world music”, como se toda música não fosse não





fosse “do mundo”. O exotismo confere um valor específico à cultura, cujas múltiplas manifestações serão integradas ao sistema na forma mercadoria.

Desse modo, o cinema, a literatura, a música e as artes plásticas não precisam negar a existência do racismo. Elas podem inclusive, com grande repercussão tratar de modo direto o racismo e o sofrimento que ele provoca. A violência e a desigualdade podem simplesmente aparecer como peça publicitária, como diz Fanon. E aí você consegue integrar a violência, todas as formas de desigualdade como parte da vida normal.

Então vejam que a cultura pode ter um papel de *conformação*. Ou seja, um papel de adequar nossas subjetividades à realidade do mundo.

Diante disso, eu quero formular mais duas perguntas.

Se a desigualdade é parte componente da sociabilidade capitalista em todos os momentos da história, por que é necessário que se renovem os mecanismos de naturalização da desigualdade e absorção da violência como parte do horizonte da vida social e política?

E por que é necessário que se contem a todo tempo histórias renovadas sobre o nosso pertencimento em relação ao mundo?

Porque, vejam, você passar de um mundo fordista, de um mundo em que nos países centrais existia um estado de bem-estar social, para o mundo do neoliberalismo, é necessário que você crie uma nova matriz espaço-temporal. É necessário imaginar uma outra comunidade, imaginar a vida de um outro jeito. O neoliberalismo não é só a maneira como o capitalismo organiza a produção e a circulação mercantil. É também a forma como se estabelecem as formas de normalização e regulação de cada regime específico de acumulação do capitalismo. Em outras palavras: o capitalismo também produz consciências e sentimentos.

A cultura é fundamental para construção daquilo que se pode chamar de *humanidade*, que é algo que não está dado, que não é essencial. É algo construído *política e socialmente*. Por isso, ao mesmo tempo em que a cultura é dominação, pode ser ela *reação*. Do mesmo modo que a cultura pode ser *conformação*, ela também pode ser *confrontação*. É por isso que a cultura popular, por exemplo, precisa ser capturada pelas instituições, pelo Brasil oficial. O Brasil oficial do Estado e do direito tem tentado





capturar a cultura popular, a fim de extirpar seu potencial transformador e até revolucionário.

Mas isso também é difícil de acontecer porque a cultura abre frestas, a cultura abre possibilidades. Porque a cultura também trabalha no campo da constituição de novas formas de imaginário de onde também surgem possibilidades de projeção de um novo mundo. De um mundo que a todo tempo é afirmado como impossível, mas que pode se mostrar absolutamente possível.

Para ilustrar este último argumento, quero falar do samba. Vejam a força do samba, mesmo diante das tentativas de sua captura e domesticação, processo que Nei Lopes e o Luiz Antonio Simas chamam *desafricanização* do samba. Mas por que desaffricanizar o samba? Porque é justamente na memória das lutas e na (re) imaginação de África, as lembranças reconstruídas nas encruzilhadas do Atlântico e no encontro com as tradições *amefricanas*, que o samba revela seu potencial subversivo e revolucionário. Por isso que quando você vê um desfile da escola de samba, isso em 1988 quando se deu o centenário da abolição, você tem sambas como “Kizomba, festa da raça”, da Unidos da Vila Isabel, de autoria de Luiz Carlos da Vila, Jonas e Rodolpho:

*“Valeu Zumbi!
O grito forte do Palmares,
Que correu terras, céus e mares
Influenciando a abolição”*

Este samba resgata o potencial de um imaginário subversivo, criativo e que reconecta a histórica luta pela libertação dos explorados e oprimidos com as lutas políticas do presente. Lembro também, do mesmo ano de 1988, trecho do samba “100 anos de liberdade, realidade ou ilusão”, da Estação Primeira de Mangueira, composto por Alvinho, Helio Turco e Jurandir, que muito bem expressa essa ressignificação e atualização dos termos da luta social:

*“Será que já raiou a liberdade
Ou se foi tudo ilusão
Será, oh, será
Que a lei áurea tão sonhada
Há tanto tempo assinada*





Não foi o fim da escravidão

Hoje dentro da realidade

Onde está a liberdade

Onde está que ninguém viu

Moço

Não se esqueça que o negro também construiu

As riquezas do nosso Brasil”

As transformações sociais e políticas, e como muito bem disse Richard Santos, não serão feitas apenas com “boa” educação ou cultura. O problema do Brasil é a desigualdade produzida a partir dos aparatos do Estado, a partir da política econômica, a partir de uma produção sistemática da pobreza e da miséria e a partir também das estruturas jurídicas. Ou seja, não é só educação. Para que haja real transformação na sociedade é preciso alterar radicalmente as condições objetivas e subjetivas da realidade. E aí reside a relevância de cientistas, professores e artistas na luta contra a desigualdade e na disputa sobre os sentidos da realidade.

Eu termino lembrando de uma música de João Nogueira. Nesta música, João Nogueira nos faz um chamado para que pensemos o papel da cultura na transformação social. Assim canta João Nogueira em “Minha Missão”:

*“Quando eu canto
É para aliviar meu pranto
E o pranto de quem já
Tanto sofreu
Quando eu canto
Estou sentindo a luz de um santo
Estou ajoelhando
Aos pés de Deus
Canto para anunciar o dia
Canto para amenizar a noite
Canto pra denunciar o açoite
Canto também contra a tirania
Canto porque numa melodia*





*Acendo no coração do povo
A esperança de um mundo novo
E a luta para se viver (...)"*

Que a cultura seja a manifestação da esperança, da ciência e da transformação social.

Muito obrigado!





O Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina é uma associação civil, sem fins lucrativos, que tem por objetivo o desenvolvimento cultural, intelectual, social, comunitário e acadêmico da agenda de Democracia e Direitos Humanos e suas transversalidades. Reúne um grupo de acadêmicos e ativistas sociais que compreendem os Direitos Humanos como processos de luta por acesso aos bens necessários a uma vida digna. A partir de uma perspectiva intercultural, desenvolve projetos que visam impactar no desenvolvimento social, econômico e cultural de populações vulneráveis.



institutoensaioaberto

O Instituto Ensaio Aberto foi criado em 2008 para consolidar a função social da Companhia Ensaio Aberto em promover arte, cultura e pensamento crítico em diálogo com a sociedade. Em nossa trajetória destacam-se projetos de capacitação e formação de profissionais das artes cênicas, projetos de pesquisa, estudo e construção de saber coletivo, realização de espetáculos teatrais, documentários, oficinas, seminários, cursos e conferências, publicações de livros, projetos audiovisuais e eventos de caráter sociocultural.



O livro **Cultura e Direitos Humanos** é resultado do seminário internacional “Cultura e Direitos Humanos” promovido pelo Instituto Ensaio Aberto em parceria com o Instituto Joaquín Herrera Flores – América Latina, que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em outubro de 2020.

Os textos, produzidos por autores referenciais em suas áreas do conhecimento, versam sobre a construção histórica da cultura de direitos humanos, a proteção da cultura no direito internacional e sua observância no direito brasileiro, a diversidade cultural, a globalização e o universalismo dos direitos humanos, os impactos das novas tecnologias no acesso à cultura e a relação entre as manifestações culturais e as desigualdades estruturais no Brasil. ■

ISBN: 978-65-00-35172-9

