

Cronos



REVISTA DO

PROGRAMA DE

PÓS-GRADUAÇÃO

EM CIÊNCIAS

SOCIAIS DA UFRN

ISSN 1518-0689

NATAL/RN

VOLUME 8

NÚMERO 1

JAN/JUN

2007

**GLOBALIZAÇÕES
ALTERNATIVAS**



Cronos

NATAL/RN

VOLUME 8

NÚMERO 1

JAN/JUN

2007

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRN

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor: José Ivonildo do Rêgo

Vice-Reitor: Ângela Maria Paiva Cruz

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

Diretor: Márcio Moraes Valença

Vice-Diretora: Maria da Conceição Fraga

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Coordenador: Edmilson Lopes Júnior

Vice-coordenador: Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

CRONOS – REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Editor: José Antonio Spinelli Lindoso

COMISSÃO EDITORIAL

Alexsandro Galeno de Araújo Dantas

Edmilson Lopes Júnior

João Emanuel Evangelista

José Antonio Spinelli Lindoso

José Willington Germano

Lore Fortes

Norma Missae Takeuti

Pedro Vicente Costa Sobrinho

Vânia de Vasconcelos Gico

CONSELHO EDITORIAL

Boaventura de Sousa Santos – Univ. de Coimbra

Brasília Carlos Ferreira – UFRN

Carlos Nelson Coutinho – UFRJ

Celso Frederico – USP

César Barreira – UFC

Edgard de Assis Carvalho – PUC/SP

Evaldo Vieira – USP

Gilberto Vasconcellos – Univ. Federal Juiz de Fora

João Emanuel Evangelista – UFRN

João Gabriel Teixeira – UnB

John Lemons – New England – USA

Maria da Conceição Almeida – UFRN

Mauro Koury – UFPB

Michel Zaidan Filho – UFPE

Robert Austin – La Trobe University – Austrália

Teresa Sales – UNICAMP

Vincent de Gaulejac – Université Paris 7 – França

PARECERISTAS

Aldo Aloísio Dantas da Silva

Alexsandro Galeno Araújo Dantas

Alípio de Sousa Filho

Ana Tereza Lemos-Nélson

Ângela Coelho

Arleth Borges

Assis Brandão

Edmilson Lopes Júnior

Elisete Schwade

Gabriel Eduardo Vitullo

Homero de Oliveira Costa

Inaê Elias Magno da Silva

João Emanuel Evangelista

Jorge Almeida

José Willington Germano

Josimey Costa da Silva

Kênia Maia

Lincoln Moraes de Sousa

Mauro Pereira Porto

Melânia Mendonça Rodrigues

Michel Zaidan Filho

Norma Missae Takeuti

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

Pedro Vicente Costa Sobrinho

Tânia Elias Magno da Silva

Vânia Gico

Wilma Baía Coelho

Zéu Palmeira Sobrinho

Organização do Dossiê: José Antonio Spinelli Lindoso

Diretor da EDUFRN: Herculano Ricardo Campos

Editora de Imagens: Ângela Almeida

Fotografias da Capa e do Miolo: Tina Modotti e Edward Weston

Capa: Mariz Comunicação Integrada

Editoração Eletrônica: Marcus Vinícius Devito Martines

Normalização: M. L. L. de Sales Cabral – Normalize

Auxiliares de Editoria: Moara de O. Marques

A **Revista CRONOS, do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN**, é publicada em Natal – Rio Grande do Norte, com periodicidade semestral. Sua proposta é difundir a pesquisa e a reflexão acadêmicas, relevantes em Ciências Sociais, oriundas de centros de investigação qualificados do Brasil e do exterior, procurando contribuir para o processo de reflexão e debate teórico sobre as transformações fundamentais e os desafios que se processam nas sociedades contemporâneas, na ordem, tanto internacional quanto nacional, regional ou local. A cada número da revista, um dossiê temático anunciará a problemática em discussão, seguido de seções de artigos inéditos de autores inscritos num movimento pluridisciplinar e de entrevista realizada com um pensador social da atualidade.

Catálogo na fonte

Maria Lúcia Lagreca de S. Cabral

Cronos: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN, v. 1, n. 1 (jan./jun. 2000) – Natal (RN): EDUFRN – Editora da UFRN, 2000 - .

Semestral

Descrição baseada em: v. 8, n. 1 (jan./jun. 2007).

ISSN 1518-0689

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Globalização – Periódico. 3. Contra-hegemonia – Periódico.

CDU 301(05)

CDD 300.05

Cronos

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA

Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – Natal-RN – Brasil – CEP 59078-970

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

Natal | RN – Brasil | 2007

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Natal-RN volume 8 número 1 janeiro/junho 2007

ISSN 1518-0689

Sumário

Summary

EDITORIAL	11	EDITORIAL
CARTA AOS LEITORES	15	A LETTER TO OUR READERS
<i>Vânia Gico (UFRN)</i>		<i>Vânia Gico (UFRN)</i>
Augusto Guilherme Mesquitela		Augusto Guilherme Mesquitela
Lima, noutra dimensão		Lima, in another dimension
DOSSIÊ GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS		ALTERNATIVE GLOBALIZATIONS DOSSIER
<i>Boaventura de Sousa Santos</i>	23	<i>Boaventura de Sousa Santos</i>
<i>(Universidade de Coimbra)</i>		<i>(Universidade de Coimbra)</i>
Os direitos humanos na zona de contacto		The human rights in contact zone
entre globalizações rivais		between rival globalizations
<i>José Willington Germano (UFRN)</i>	41	<i>José Willington Germano (UFRN)</i>
Globalização contra-hegemônica,		Counter-hegemonic globalization,
solidariedade e emancipação social.		solidarity and social emancipation.
<i>Elida Lauris (Universidade de Coimbra)</i>	57	<i>Elida Lauris (Universidade de Coimbra)</i>
Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir		Emancipatory Pluralism. An approach from
dos movimentos indígenas da América Latina		the native movements of Latin America
<i>Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio,</i>	82	<i>Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio,</i>
<i>Mariana Siena, Victor Marchezini e</i>		<i>Mariana Siena, Victor Marchezini e</i>
<i>Daniela de Cunha Lopes (UFSCar)</i>		<i>Daniela de Cunha Lopes (UFSCar)</i>
O desastre como desafio para construção de uma		The disaster as a challenge for construction of a
hermenêutica diatópica entre o Estado e os afetados		diatopic hermeneutic between the State and the
<i>Cristiane do Socorro Loureiro Lima</i>	101	<i>Cristiane do Socorro Loureiro Lima</i>
<i>(UFRN/Universidade de Coimbra)</i>		<i>(UFRN/Universidade de Coimbra)</i>
Reinvenções necessárias no século XXI: democracia		Necessary claims in the XXI century: human
direitos humanos e instituições de segurança		rights, democracy and institutions of security

<i>Eunice Cristina do Nascimento Castro Seixas (Universidade de Coimbra)</i>	131	<i>Eunice Cristina do Nascimento Castro Seixas (Universidade de Coimbra)</i>
Discursos pós-coloniais sobre a lusofonia: comparando Agualusa e Saramago		Postcolonial discussions about lusophony: comparing Agualusa and Saramago
<i>Luciana Rosa Marques (UFPE)</i>	157	<i>Luciana Rosa Marques (UFPE)</i>
Políticas de democratização da educação: um estudo com base no pensamento de Boaventura de Sousa Santos		Politics of democratization of education: a study based on the thought of Boaventura de Sousa Santos
<i>Débora Regina Pastana (UNESP, Araraquara)</i>	185	<i>Débora Regina Pastana (UNESP, Araraquara)</i>
O “Estado punitivo brasileiro” e a “democracia representativa elitista” de Boaventura de Sousa Santos		The “Brazilian punitive State” and the “elitist representative democracy” of Boaventura de Sousa Santos
ARTIGOS		ARTICLES
<i>Maria Noel Lapoujade (UNAM, México)</i>	203	<i>Maria Noel Lapoujade (UNAM, México)</i>
<i>Traduzido por Nelson Patriota</i>		<i>Translated by Nelson Patriota</i>
Ariel e Calibã como protótipos da espécie humana		Ariel and Calibã as prototypes of the humankind
<i>Homero de Oliveira Costa (UFRN)</i>	215	<i>Homero de Oliveira Costa (UFRN)</i>
Democracia e participação na teoria pluralista		Democracy and participation in the pluralist theory
<i>Dacier de Barros e Silva (UFPE)</i>	229	<i>Dacier de Barros e Silva (UFPE)</i>
Fragilidades de uma sociedade: em busca de um eu não perdido, ou os entraves do desenvolvimento nacional		Fragilities of a society: in search of a self not lost, or the obstacles of the national development
<i>Daniel Pereira Andrade (UNESP, Rio Claro)</i>	251	<i>Daniel Pereira Andrade (UNESP, Rio Claro)</i>
O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann		The danger of “normality”: The Eichmann case
<i>Luciana Carlos Celestino (UFRN)</i>	276	<i>Luciana Carlos Celestino (UFRN)</i>
História da Donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da Alma Selvagem		The history of Maiden Teodora: a narrative of a female infringement in direction to the kingdom of the Wild Soul

ENTREVISTA	287	INTERVIEW
<i>Boaventura de Sousa Santos</i> (UFRN/Universidade de Coimbra)		<i>Boaventura de Sousa Santos</i> (UFRN/Universidade de Coimbra)
<i>Entrevistado por José Willington Germano (UFRN)</i> <i>Cristiane do Socorro Loureiro Lima (UFRN/Univ.</i> <i>de Coimbra) e José Antonio Spinelli (UFRN)</i>		<i>Interviewed by José Willington Germano (UFRN)</i> <i>Cristiane do Socorro Loureiro Lima (UFRN/</i> <i>Univ. de Coimbra) e José Antonio Spinelli (UFRN).</i>
A minha concepção de socialismo é de democracia sem fim		My conception of socialism is of an endless democracy
POEMAS	303	POEMS
Benito Barros		Benito Barros
As dez torres		The ten towers
O azul dos olhos de Ana Clara		The blue of Ana Clara's eyes
Morro vermelho		Red Hill
04 de julho		04th July
RESENHAS		REVIEWS
<i>Fernanda de Almeida (UNICAMP)</i>	313	<i>Fernanda de Almeida (UNICAMP)</i>
Universidade e redes organizacionais como novas formas de se fazer política		University and organizational nets as news forms of doing politics
<i>Anderson Cristopher dos Santos (UFRN)</i>	317	<i>Anderson Cristopher dos Santos (UFRN)</i>
A Universidade pública para o século XXI		The public University for the XXI century
RESUMOS DE DISSERTAÇÕES	323	DISSERTATION ABSTRACTS
DOSSIÊ DOS AUTORES	349	AUTHOR'S DOSSIER
NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS	359	PUBLISHING RULES
SUMÁRIOS ANTERIORES	361	PREVIOUS SUMMARIES





Editorial

Esse fascículo da CRONOS que apresenta novo formato, em seu *Dossiê* temático, **globalizações alternativas**, traz uma série de artigos que apresentam, numa perspectiva crítica ou contra-hegemônica, questões atravessadas pelos processos de globalização em curso. Boaventura de Sousa Santos, José Willington Germano, Cristiane do Socorro Loureiro Lima, Débora Pastana, Norma Valêncio et al., Elida Lauris, Eunice Seixas e Luciana R. Marques discutem direitos humanos, segurança, justiça penal, pluralismo jurídico, lusofonia, resistências à globalização em áreas pós-coloniais, políticas de democratização da educação, desastres como elementos de tensão entre regulação social e emancipação social. Temas múltiplos, díspares, todavia articulados entre si pela referência comum às contradições encarnadas no choque das globalizações.

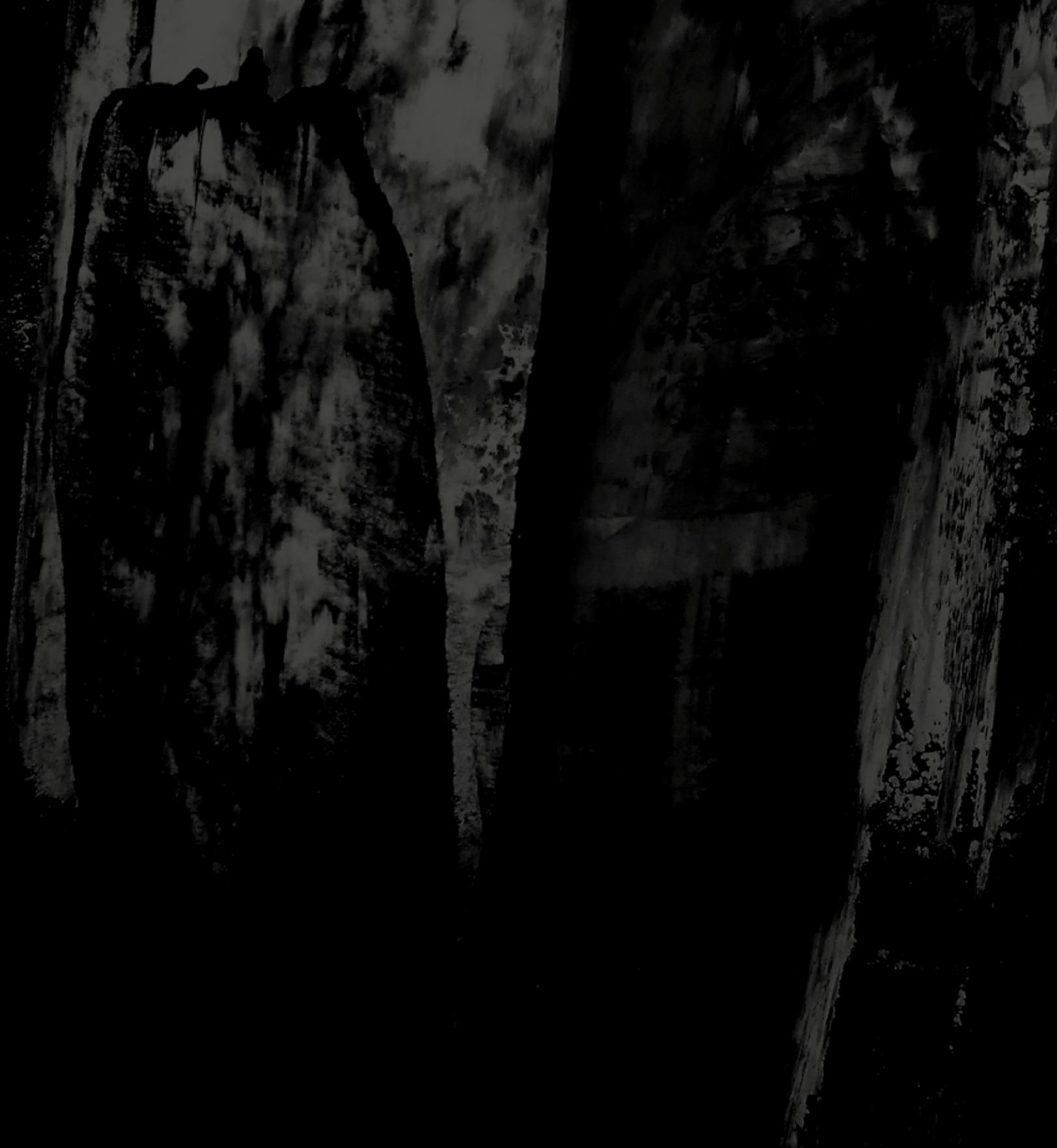
Na secção *Artigos*, Dacier Barros, Homero Costa, Maria Noel Lapoujade, Daniel Andrade e Luciana Celestino enfocam o tradicionalismo da “cultura nacional”, visível nas linguagens e nas representações construídas; as relações entre totalitarismo e normalidade; as concepções de poder e participação na teoria democrática pluralista; o ato transgressor, como parto de uma nova ordem, protagonizado pela figura feminina; Ariel e Calibã, protótipos humanos que evidenciam elos a unir geografias, línguas, continentes e épocas.

Na *Entrevista*, Boaventura de Sousa Santos aborda temas que se fazem presentes em suas reflexões acerca dos direitos humanos, da democracia, das globalizações, do Estado, do colonialismo, do fascismo social, da emancipação, da sociedade civil, do liberalismo, da ciência moderna, da ecologia dos saberes, dos movimentos sociais, da religião.

O poeta Benito Barros reflete sobre a condição humana, transfigurando a matéria telúrica de uma paisagem inusitada: a do encontro entre sertão e mar.

Resenhas que abordam obras de Boaventura de Sousa Santos fecham esse fascículo.

José Antonio Spinelli Lindoso





Carta aos Leitores

Augusto Guilherme Mesquitela Lima: para além de nós

Vânia Gico – UFRN

Era amigo, amava a vida e tinha a alegria como companheira, é assim que nos lembramos do Professor Doutor Mesquitela Lima, que infelizmente não está mais entre nós, mas noutra dimensão, para a qual se passou no dia 14 de janeiro de 2007, em Lisboa, após completar seus 78 anos, no dia 10 do referido mês. Nasceu em Cabo Verde em 10 de janeiro de 1929 e viveu sua vida entre Lisboa, Paris, Luanda-Angola e Lisboa. Fez sua Graduação em Etnografia-Etnologia no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas (ISCSP) da Universidade Técnica de Lisboa (U.T.L – 1963); cursou Especialização e Mestrado em Antropologia Cultural na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHEESS/Sorbonne – 1969) e na Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE/Paris), respectivamente; fez Doutorado em Antropologia na Sorbonne e Paris X (1978) e Pós-Doutoramento-Agregação na Universidade Nova de Lisboa, em 1982. Foi Funcionário Público, Investigador, Escritor, Autor¹, Tradutor e Docente Universitário em instituições culturais, científicas e de ensino, especialmente de Lisboa, Espanha, França, Alemanha, Bélgica, Inglaterra, Estados Unidos da América do Norte, América Latina (México e Brasil). Antes de partir para outra dimensão não mais lecionava, era Professor Catedrático “jubilado” da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa – Portugal², a qual ajudou a estruturar após a Revolução de 25 de abril 1974, quando Portugal teve como elemento mobilizador a descoberta das *realidades portuguesas*. Tais realidades favoreceram as condições de liberdade de criação e de pesquisa que colocaram o conhecimento dessas “realidades,” no campo da educação em praticamente todos os campos sociais, no centro dos programas de estudo e de pesquisa, procurando dessa forma, elaborar um projeto educativo para uma sociedade a caminho do socialismo³.

- 1 Vários livros didáticos e artigos de sua autoria foram doados à Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN. Cf. final do artigo.
- 2 Em Portugal, jubilado é a denominação para aposentado. Universidade Nova de Lisboa. Av. de Berna, 26-C – 1069-061 Lisboa- Portugal.
- 3 TEODORO, António. **A construção política da educação**: estado, mudança social e políticas educativas no Portugal contemporâneo. Porto: Edições Afrontamento, 2001.

Possivelmente agora está a tocar um fado em piano celestial para outras musas que não suas amigas brasileiras, como dizia quando fez sua passagem como Professor Visitante no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte no período de 08 de setembro a 08 de dezembro de 2000, como bolsista da Coordenadoria de Desenvolvimento Institucional da CAPES. Aqui ministrou a disciplina Pensamento Social (Interpretações do Brasil), discutindo uma possível cultura luso-brasileira a partir do que já fazíamos com a obra de Câmara Cascudo. Ressaltemos que o próprio Cascudo foi seu parceiro de África, quando o Professor Mesquitela, Conservador do Museu de Angola (1963-1966), era um jovem estudioso da antropologia cultural, preocupado com a museologia e Cascudo já um experiente pesquisador das relações da cultura afro-brasileira. Nessa parceria o Professor Mesquitela orientou, em 1964, a edição do livro *A Cozinha Africana no Brasil, do Professor da Universidade do Rio Grande do Norte, Brasil, Luís da Câmara Cascudo* e lhe dedicou um artigo no *ABC, Diário de Angola*, Luanda, em junho de 1964.

Conjuntamente estes dois expoentes das tradições culturais, ao modo etnográfico recomendado por Malinowski de ir às fontes e andar por todo lado à procura de elementos, traços ou complexos que pudessem esclarecê-los cada vez mais nas suas proposições históricas, folclóricas, geográficas, filológicas e linguísticas, devem estar agora discutindo para além de nós, o que mais os chamou a atenção nas feiras e mercados, nos quais iam coletar seus dados (África 1963) e nas visitas aos infantários do Zambeze, na mesma época. Cascudo perguntando, o que já fazia nas suas cartas perguntadeiras e Mesquitela Lima fotografando, pois tinha especial predileção pelas imagens, inclusive publicou livros e artigos sobre a antropologia simbólica.

Na visita ao PPGCS prestou assessoria científica à Base de Pesquisa Cultura, Política e Educação, da qual foi pesquisador visitante até 2007, dedicando especial atenção aos projetos da Linha de Pesquisa “Pensamento Social,” destacando-se a pesquisa “Câmara Cascudo, a cultura e o conhecimento da tradição” através da qual se efetivou a parceria de pesquisa e publicação conjunta entre a UFRN e a Universidade de Lisboa-UNL, notadamente na elaboração de artigo científico em co-autoria conosco para publicação na Revista ETHNOLOGIA (prelo) do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas-UNL, da qual era diretor. Participou ainda no PPGCS de orientações teóricas e metodológicas aos alunos bolsistas CAPES/CNPq-PIBIC e de bancas de qualificação. No referido Programa também ministrou Seminários para alunos de graduação e pós-graduação: “As grandes civilizações e culturas africanas” a partir de *slides* de pesquisa de campo que ele próprio coletou, temática na qual se destacava como um dos especialistas mundiais, e outro sobre a “Antropologia moderna e a Transdisciplinaridade,” tema sobre o qual vinha se dedicando em suas últimas publicações.

Entusiasmou-se com a estrutura do PPGCS, com a qualidade e seriedade dos trabalhos dos alunos e professores, comparando-os aos das grandes universidades que conhecia, além de demonstrar sempre sua grande satisfação com a receptividade do corpo docente o que fortaleceu o intercâmbio entre a UFRN e a UNL. Tal cenário resultou em capacitação e titulação em nível de pós-doutorado de professores da Base de Pesquisa: Cultura, Política e Educação: Vânia Gico, na área da “antropologia da cultura,” de setembro de 2001 a fevereiro de 2002, sob sua orientação e Dalcy da Silva Cruz, outubro de 2002 a abril de 2003, na área de “história das idéias”, sob a orientação do Professor Dr. José Esteves Pereira.

Anteriormente, em Natal, ele já havia proferido, em 18 de agosto de 1995, uma Conferência no Instituto Histórico e Geográfico, sob o tema “Os descobrimentos portugueses e o desenvolvimento das Ciências Sociais no Mundo,” época em que visitou o PPGCS pela primeira vez e nos conhecemos. Já em 12 de setembro de 1996 proferiu a palestra “Tendências actuais da Antropologia” na UFRN (Natal-Brasil) no Mestrado em Ciências Sociais para o Grupo de Estudos da Complexidade-GRECOM, a convite da Professora Maria da Conceição Almeida e do Professor Edgard Carvalho, que haviam sido recebidos pelo Professor Mesquitela na Universidade Nova de Lisboa-Portugal, após se haverem conhecido numa livraria de em Lisboa, em conversas sobre a transdisciplinaridade.

Na sua vinda ao Brasil, em 1998, ano do centenário de nascimento de Luís da Câmara Cascudo, participou conosco de vários eventos. Nestes se discutia a obra cascudiana, inclusive o Seminário promovido pelo Governo do Estado do Rio Grande do Norte, através da Fundação José Augusto, intitulado “O Brasil descobre Cascudo”, em 21 de agosto, no qual o Professor Mesquitela proferiu a palestra “Portugal e África na obra de Câmara Cascudo”. O Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais também prestigiou as comemorações do centenário de nascimento de Câmara Cascudo em disciplinas, discussões e eventos, como por exemplo o denominado “Visões do Brasil”, e, na escolha da temática do primeiro número da sua Revista CRONOS (v.1, n.1, jan./jun. 2000). Nesta foi publicado um dossiê sobre Luís da Câmara Cascudo. Fomos convidados para organizá-lo e o professor Mesquitela Lima nos auxiliou imensamente, tanto sugerindo abordagens e possíveis autores que pudessem, de fato, representar o ideário cascudiano, privilegiando reflexões de estudiosos que conhecessem a sua obra, como escrevendo ele próprio um artigo intitulado *Portugal e África na obra de Câmara Cascudo*. Além disso, recebeu com muita satisfação o nosso convite para participar do **Conselho Editorial da Revista CRONOS**, pois como já frisamos, ser amigo, fiel e parceiro era uma das suas grandes qualidades deste professor, nestes tem-

pos de “amores líquidos,” como afirma Bauman⁴, quando discute a fragilidade dos laços humanos na contemporaneidade.

Por sua vez, A Fundação José Augusto publicou, tardiamente, as palestras do Seminário, acima referido, em livro organizado pela Professora Isaura Rosado, o qual foi lançado em 12 de abril de 2006, no Palácio da Cultura, numa coletiva de autores. O fiel amigo Enélio Petrovich, que o estimava bastante, em nome de seus caros confrades do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte, enviou para o Professor Mesquitela o livro *Cascudo: guardião das nossas tradições*, no qual sua figura destaca-se. Não sabiam os amigos que seria o último livro nosso em vida, que o professor Augusto Guilherme Mesquitela Lima receberia.

Esteve em Natal, em viagem de férias, em outubro de 2006, muito bem de saúde, alegre e cheio de vida, mas a 30 de dezembro internou-se com pneumonia; oito dias depois entrou em coma e a seguir o seu alegre coração não resistiu, cessando a imensa alegria que manifestava e contagiava a todos nós, o seu bem querer, como diria Cascudo.

A **Revista CRONOS**, presta-lhe uma homenagem póstuma, por tudo que em vida foi possível viver, remetendo, inclusive nossas cordiais saudações a todos os seus familiares (filhos e netos), que nos recebiam em Lisboa de braços abertos, e especialmente a sua esposa, Manuela Mesquitela Lima, sua companheira de todas as atividades e visitas ao Brasil. Exaltemos as qualidades humanas e profissionais do Professor Doutor Augusto Guilherme Mesquitela Lima e marquemos a nossa profunda admiração pela sua postura de universitário, de cientista social, de educador preocupado com a formação dos humanos e de cidadão do mundo.

Por fim, fazemos o registro do material bibliográfico doado à Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFRN, pelo Professor Doutor Augusto Guilherme Mesquitela Lima, em 02 de novembro de 1998.

4 BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

ETHNOLOGIA – Revista do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Pt. , n. 3-4, maio/out. 1995.

ETHNOLOGIA – Revista do Departamento de Antropologia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Pt. , n. 5, jan. 1996.

LIMA, A. G. Mesquitela. O “crioulo” de Cabo Verde, o bilingüismo e a escrita. **África** – Revista de Centro de estudos Africanos, São Paulo, USP, v. 11, n. 1, p. 143-151, 1998. Separata (4 exemplares).

LIMA, A. G. Mesquitela. A terminologia do parentesco entre os Kyaka de Angola. **Revista Internacional de Estudos Africanos**, n. 617, p. 195-217, jan./dez. , 1987.

LIMA, A. G. Mesquitela. **A relação de poder masculino/feminino**; análise de dois casos: português e angolano (Os Ngangela). Universidade de Santiago de Compostela – Espanha.

LIMA, A. G. Mesquitela. **A escultura negro-africana**. Lisboa – Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1981.

LIMA, A. G. Mesquitela. **Antropologia do simbólico**: ou o simbólico da antropologia. Lisboa: Presença, 1983.

LIMA, A. G. Mesquitela. **Os Kyaka de Angola**: história, parentesco, organização política e territorial. Lisboa: Távola Redonda, v. 1, 1988; v. 2, 1989; v. 3, 1992.

LIMA, A. G. Mesquitela. (Org.). **Introdução à sociologia**. 3. ed. Lisboa: Presença, 1992.

LIMA, A. G. Mesquitela; MARTINEZ, Benito; LOPES FILHO, João. **Introdução à antropologia cultural**. 7. ed. Lisboa: Presença, 1987.





Dossiê Globalizações Alternativas

Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais¹

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

RESUMO

O nosso tempo não é um tempo de respostas fortes. É antes um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Diante deste facto, este artigo interroga: Serão os direitos humanos afinal uma resposta fraca para alguma interrogação forte que eles simultaneamente revelam e ocultam? Para responder a essa interrogação, são analisados os direitos humanos nas zonas de contacto entre as globalizações: a globalização hegemónica neoliberal, a globalização contra-hegemónica e a globalização da religião política. A confluência e o confronto nas zonas de contacto entre três globalizações criam quatro dimensões de turbulência: entre princípios e práticas, entre princípios rivais, entre raízes e opções e entre o sagrado e o profano. Sendo assim, apresenta que só reconhecendo as debilidades actuais dos direitos humanos e suas relações com as dimensões da injustiça global, que é possível, construir a partir deles, mas para além deles, ideias e práticas de resistência fortes.

Palavras-chave: Direitos humanos. Globalização neoliberal. Globalização contra-hegemónica.

ABSTRACT

Our time is not a time of strong answers. It is before a time of strong questions and of weak answers. Faced with this fact, this article interrogates: Would be the human rights after all a weak answer for some strong interrogation that they simultaneously reveal and hide? To answer that interrogation, the human rights in the zones of contact between the globalizations are analyzed: the neoliberal hegemonic globalization, the globalization counter-hegemonic and the globalization of the political religion. The confluence and the confrontation in the zones of contact between three globalizations create four dimensions of turbulence: between principles and practical, between rival principle, between roots and options and between the sacred and the profane. Therefore, it presents that just recognizing the

1 Texto apresentado ao Colóquio “Globalização, Direitos Humanos e Cidadania” realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, 31 de Agosto de 2006).

current weaknesses of human rights and their relations with the dimensions of the global injustice, that is possible, build from them, but for beyond them, ideas and practices of strong resistance.

Keywords: Human rights. Neoliberal globalization. Counter-hegemonic globalization.

INTRODUÇÃO

Não é fácil teorizar sobre os direitos humanos nos tempos que correm. Os direitos humanos pretendem ser uma resposta forte para os problemas do mundo, tão forte que se pretende universalmente válida. Ora parece cada vez mais evidente que o nosso tempo não é um tempo de respostas fortes. É antes um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Serão os direitos humanos afinal uma resposta fraca para alguma interrogação forte que eles simultaneamente revelam e ocultam?

As perguntas fortes são as que se dirigem não apenas às nossas opções de vida individual e colectiva, mas sobretudo às raízes, aos fundamentos que criaram o horizonte das possibilidades entre que é possível optar. São, por isso, perguntas que causam uma perplexidade especial. As respostas fracas são as que não conseguem reduzir essa perplexidade e que, pelo contrário, a podem aumentar. As perguntas e as respostas variam de cultura para cultura, de região do mundo para região do mundo. Mas a discrepância entre a força das perguntas e a fraqueza das respostas parece ser comum. E resulta da multiplicação em tempos recentes das zonas de contacto entre culturas, economias, sistemas sociais e políticos, formas de vida diferentes em resultado do que chamamos vulgarmente globalização (SANTOS, 2002a, 2006a). As assimetrias de poder nessas zonas de contacto são hoje tão grandes quanto eram no período colonial, se não maiores. Mas são hoje muito mais vastas e numerosas. A experiência do contacto é sempre uma experiência de limites e de fronteiras. Nas condições de hoje, é ela que suscita a discrepância entre as perguntas fortes e as respostas fracas. Entre muitas outras, selecciono duas interrogações fortes. A primeira pode formular-se assim: se a humanidade é só uma, porque é que há tantos princípios diferentes sobre a dignidade humana, todos pretensamente únicos, e, por vezes, contraditórios entre si? O regresso da teologia política nas três últimas décadas conferiu uma premência especial a esta interrogação, dado que os monopólios religiosos tendem a fomentar extremismos tanto entre os membros das diferentes religiões, como entre os que lutam contra eles. A resposta dos direitos humanos a esta interrogação é uma resposta fraca (SANTOS, 2002b, 2003), sobretudo se nos atermos ao pensamento dominante dos direitos humanos, a que podemos chamar o pensamento sustentável de direitos humanos. A resposta é fraca porque se refugia na universalidade abstracta e não explica porque tantos movimentos sociais contra a injustiça e a opressão não formulam as suas lutas em termos de direitos

humanos e, por vezes, aliás, as formulam segundo princípios que são contraditórios com os dos direitos humanos.

A segunda interrogação é a seguinte. Qual o grau de coerência exigível entre os princípios, quaisquer que eles sejam, e as práticas que tem lugar em nome deles? Esta interrogação assume uma premência especial nas zonas de contacto porque é nestas que os princípios mais tentam ocultar as suas discrepâncias com as práticas e que estas se revelam com mais brutalidade, sempre que a ocultação não tem êxito. Também aqui a resposta dos direitos humanos é fraca. Limita-se a aceitar como natural ou inevitável que a reiterada afirmação dos princípios não perca credibilidade com a cada vez mais sistemática e gritante violação dos direitos humanos por parte tanto de actores estatais, como não-estatais. Continuamos a ir às feiras da inovação da indústria dos direitos humanos (*Global compact*, da ONU, etc.), mas temos de passar por um cemitério cada vez mais inabarcável de promessas traídas.

Pretendo identificar as dimensões dos direitos humanos enquanto resposta fraca e definir os critérios que poderiam transformá-los em resposta forte. Concebo que, ao transformarem-se numa resposta forte, os direitos humanos deixarão de ser os direitos humanos tal como os conhecemos. Situar-me-ei na zona de contacto.

A zona de contacto é hoje a zona de enfrentamento entre três globalizações.

Tenho vindo a defender (SANTOS, 1995, 2002a, 2006b) que há duas globalizações: a globalização hegemónica neoliberal, a nova fase do capitalismo global, e a globalização contra-hegemónica, dos movimentos e organizações que, mediante articulações locais, nacionais e globais, lutam contra as desigualdades, a opressão, a destruição dos modos de vida e do meio ambiente, causados ou agravados pela globalização hegemónica. A globalização hegemónica tem ao seu serviço uma institucionalidade diversificada e toda poderosa, do G-7 ao BM, do FMI e WTO. A globalização contra-hegemónica, por enquanto, apenas emergente tem uma institucionalidade embrionária no Fórum Social Mundial (FSM) e na Assembleia dos Movimentos Sociais, que se reúne em paralelo com o FSM. No momento em que formulei esta dualidade (1995) nos processos da globalização, ela não era tão evidente quanto é hoje. Hoje é apenas objecto de debate o tipo de relações que existem entre as duas globalizações, o modo como se confrontam na zona de contacto. Acontecimentos da última década, obrigam-me a complexificar a minha análise. As relações entre a globalização hegemónica e a contra-hegemónica não se compreendem hoje sem considerar a emergência de uma terceira forma de globalização, a globalização da religião política. Este facto acontece em várias religiões, mas neste texto centrar-me-ei no Islão político contemporâneo. Trata-se de um movimento relativamente recente que usa o Islão como uma ideologia capaz de, pela lei revelada em que se apoia, a *shari'a*, permear toda a sociedade e a vida pessoal dos crentes. Mediante o recurso mobilizador à herança cultural e histórica do Islão e à crítica radical do imperialismo

ocidental, o islamismo propõe-se mudar as condições de vida dos crentes, defraudados pelo fracasso os projectos de desenvolvimento nacional e pró-ocidental dos Estados islâmicos. Enquanto as suas tendências mais extremistas se centram na violência contra o que consideram serem interesses ocidentais, as tendências mais moderadas desdobram-se em trabalho voluntários de prestação de serviços na área da educação, da saúde e da assistência social, configurando algo como um projecto islâmico de modernização (WESTERLUNG; SVANBERG, 1999). E, de facto, são modernas as organizações islamistas locais, nacionais e transnacionais que têm proliferado em todo o mundo islâmico e para além dele.

É debatível se estamos perante uma nova forma de globalização. A verdade é que o islamismo opera fora do marco do nacionalismo islâmico e alimenta-se da sua crise. O nacionalismo islâmico foi, de facto, um conjunto de projectos políticos nacionais que emergiram da luta contra o colonialismo. Traduziram-se na constituição de vários Estados autoritários, uns revolucionários, outros tradicionalistas, mas todos procurando instrumentalizar politicamente o Islão, ao mesmo tempo que o procuravam controlar sob o pretexto de o modernizar e pôr ao serviço do Estado. Se os tradicionalistas encontravam no Islão o passado glorioso que os ratificavam, os revolucionários usavam o Islão para restituir o futuro às sociedades islâmicas. Em ambos os casos, tratou-se de legitimações autoritárias onde a personalização do poder usou frequentemente referências religiosas, apesar do proclamado laicismo.

É do fracasso destes projectos que se alimenta o islamismo global. Transfere para a sociedade dos crentes o projecto de renovação e de futuro, submetendo o Estado a uma crítica radical, a quem acusa de cumplicidade ou submissão ao imperialismo ocidental, o inimigo principal porque fonte de todas as humilhações dos povos islâmicos. Se estivermos perante uma nova forma de globalização, como penso que estamos, o mais intrigante é a definição do seu perfil face às outras globalizações e as relações que tem com elas. É uma globalização que se opõe tanto ou mais radicalmente à globalização hegemónica, neoliberal. No entanto, pouco tem a ver com a globalização contra-hegemónica que se agrega à volta do FSM. Esta última acolhe e celebra a diversidade cultural e política, é laica, ainda que inclua movimentos de inspiração religiosa, desde que respeitem a esmagadora maioria dos outros movimentos não-religiosos, o projecto de sociedade futura que defende é aberto, cabendo dentro da designação “um outro mundo é possível” muitas formas de emancipação social, assenta em modelos organizativos muito fluidos, horizontais, sem comandos centrais nem líderes e, finalmente, embora propondo uma nova política e uma nova epistemologia, muitos dos movimentos que acolhe partilham o paradigma cultural filosófico e ético da modernidade ocidental, e apenas com base em convergências voluntárias. Em muitos destes aspectos, a globalização islamista situa-se nos antípodas da globalização contra-hegemónica. Aliás, intrigantemente, parece partilhar algumas semelhanças tanto com as utopias modernistas, que eram modelos fechados de sociedade futura, como com algumas características

da globalização hegemónica: o pensamento único (seja ele o neoliberalismo ou o islamismo), a ecúmena jurídico-política (seja ela o mercado ou a conversão), a crítica do Estado (seja ele o Estado intervencionista ou o Estado laico).

Se a globalização contra-hegemónica do FSM é, em termos gerais, uma expressão do Sul Global na sua luta contra o Norte Global (SANTOS, 2006b), a globalização islamista é uma expressão do Oriente Global contra o Ocidente Global. Trata-se, porém, de orientações políticas dominantes, pois em ambas podemos identificar como alvo, tanto o Norte Global, como o Sul Global. Podemos, pois, concluir que se desenham duas contra-hegemonias muito diferentes e até contraditórias entre si. Mas a diferença mais significativa do ponto de vista da configuração das zonas de contacto reside em que, ao contrário da globalização do FSM, a globalização islamista, no seu sentido mais amplo – isto é, incluindo tanto as tendências mais extremistas, como as mais moderadas – comporta-se hoje numa região do global chamada, sem grande precisão, o mundo árabe como uma forma de globalização hegemónica, dando origem a processos políticos e identidades que não se desenrolam como minoritários, mas antes como maioritários.

DIREITOS HUMANOS NA ZONA DE CONTACTO

A confluência e o confronto nas zonas de contacto entre três globalizações criam uma turbulência política, cultural e ideológica que se repercute de modo particular nos direitos humanos. Passo a referir as principais dimensões e manifestações dessa turbulência.

A primeira dimensão é a turbulência entre princípios e práticas. Decorre de um inconformismo novo ante a discrepância entre a proclamação dos princípios e a violação destes na prática ou entre a *law in books* e a *law in action*, tão familiar aos sociólogos do direito. Esta discrepância é antiga e, segundo alguns, é constitutiva. No entanto, atinge hoje níveis sem precedentes, sobretudo depois que a globalização neoliberal fez assentar a legitimidade da mudança social em três dos princípios mais vulneráveis a essa discrepância: o primado do direito, (*rule of law*) democracia e direitos humanos. Está talvez presente em todas as culturas e sistemas sociais, mas adquire uma saliência especial nas sociedades inspiradas no cristianismo. Foi identificada de modo lapidar por São Tomás de Aquino, ao criticar os cristãos do seu tempo pelo que ele designou *habitus principiorum*, o hábito de invocar obsessivamente os princípios cristãos para se dispensarem de os observar na prática. A modernidade ocidental, porque de tradição cristã, herdou esse *habitus* e transformou-o em princípio de acção política, consagrado nas Constituições modernas, sobretudo no que se convencionou chamar de partes programáticas. A

denúncia da discrepância entre princípios e práticas tem sido um tema central dos movimentos e organizações que integram o FSM que tomam os direitos humanos como referência política das suas lutas. Como disse, muitos não o fazem quer por pensarem que essa discrepância – e, com ela, os discursos e as práticas dominantes dos direitos humanos – é necessária para a reprodução do capitalismo global e que, portanto, os discursos e práticas dominantes dos direitos humanos são parte dessa reprodução, quer por pensarem que os pressupostos filosóficos e até teológicos dos direitos humanos são ocidentais e cristãos, não podendo, portanto, fundar lutas pela emancipação social que não partilhem esses pressupostos. Sempre que são parte de lutas contra-hegemónicas – seja luta pelo cancelamento da dívida dos países pobres, seja pela reforma agrária, ou ainda pelos direitos colectivos dos povos indígenas – os direitos humanos são submetidos a um trabalho de reconstrução política e filosófica que torna mais visível e mais condenável a discrepância entre princípios e práticas, fazendo dela o quadro político das lutas. Na medida em que tal sucede, caminhar pelas avenidas do cemitério das promessas traídas, torna-se mais arriscado para os empresários dos direitos humanos hegemónicos. É como se as promessas mortas se levantassem dos mausoléus para protestar contra a traição e punir os traidores. Entre as várias clivagens que se jogam na zona de contacto, a clivagem entre o Norte Global e o Sul Global e as desigualdades sociais em que ela se traduz são o campo privilegiado para a manifestação da turbulência entre princípios e práticas.

A segunda dimensão da turbulência na zona de contacto alimenta-se, sobretudo, da clivagem entre o Ocidente Global e o Oriente Global, trata-se já não da discrepância acrescida entre princípios e práticas, mas da discrepância entre princípios rivais, entre, por exemplo, princípios de direitos humanos e outros princípios de dignidade humana, da *umma* corânica à *pachamama* dos indígenas da zona andina.

A clivagem entre princípios rivais está presente no conflito entre a globalização neoliberal e a globalização contra-hegemónica do FSM, mas é particularmente central no conflito entre a globalização neoliberal e a globalização islamista. Esta clivagem põe uma questão nova de justiça. Enquanto a primeira clivagem, entre princípios e práticas, põe uma questão de justiça social, a segunda clivagem, entre princípios rivais, põe uma questão de justiça cognitiva.

A globalização hegemónica, sendo a fase mais recente de um projecto capitalista global, é também a nova metamorfose de um projecto expansionista de modernidade ocidental e cristã. Depois da missão civilizatória, do progresso, do desenvolvimento e da modernização, a globalização neoliberal prossegue um projecto civilizatório global, assente em princípios caracteristicamente ocidentais e cristãos: separação entre imanência e transcendência e uma concepção especular das relações entre ambas; a autonomia dos indivíduos; o individualismo na economia e na política (o interesse comum assente na

prossecação do interesse próprio); a secularização (a separação entre igreja e Estado e a transferência para o Estado da ideia de onipotência divina); separação entre natureza e sociedade e a concepção da primeira como um recurso infinitamente disponível da segunda; o progresso como versão secular da redenção; a distinção entre o espaço público e o espaço privado, pertencendo à religião este último; privilégio absoluto a uma forma de conhecimento, a ciência moderna; a concepção do tempo, como sendo linear, com sentido e direcção únicos; formas de classificação social concebidas como consequências das superioridades e inferioridades naturais; gosto por princípios universais válidos independentes de contextos, ainda que sempre favoráveis aos contextos em que pode florescer o projecto moderno capitalista, ocidental e cristão. Estes princípios sempre chocaram com outros princípios rivais. Os povos que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental fizeram-no em condições de inferioridade, como foi tipicamente o caso do colonialismo. Muitos foram forçados a abandonar os princípios que os tinham guiado antes de chegarem à zona de contacto, outros adoptaram voluntariamente os novos princípios. A força dos novos princípios foi quase sempre a força de quem os podia impor. Ao longo de uma história multissecular, alternaram períodos de imposição mais ou menos violenta (entre a guerra e a conversão, entre a pilhagem e o comércio), e períodos de imitação/adopção mais ou menos voluntária (entre o assimilacionismo e adopções selectivas ao serviço da luta anti-colonial; entre o multiculturalismo reaccionário da tolerância e a interculturalidade emancipatória). Em todos os casos, tratou-se de uma imposição de lógicas monoculturais. Identifico na modernidade ocidental cinco monoculturas (SANTOS, 2004, 2006a). A monocultura do conhecimento consistiu em atribuir um privilégio absoluto inicialmente à teologia cristã e depois à ciência. A imposição desta monocultura significou a destruição de muitos conhecimentos, o que designo por epistemicídio, o qual, no caso das religiões, tomou a forma de teodicídio. Os grupos sociais, cujas práticas assentavam nesses conhecimentos rivais, foram declarados ignorantes ou supersticiosos. A segunda monocultura, a monocultura do universalismo, consistiu em atribuir prioridade cognitiva e ética a entidades consideradas válidas, independentemente dos contextos. A identificação dessas entidades (princípios, valores) ficou a cargo daqueles com poder para transformar os seus contextos de actuação e interesse em situações ideais e gerais. Todas as outras entidades que não se enquadrassem com esses contextos dominantes foram desclassificadas como particulares. A terceira monocultura foi a monocultura do tempo linear, uma concepção de tempo homogéneo, dotado de sentido e direcções únicas: a flecha do tempo, cuja trajectória foi designada por progresso. Os países, as realidades, os grupos sociais, cujos princípios e práticas foram considerados como estando na dianteira dessa trajectória, foram considerados avançados, progressivos, desenvolvidos, enquanto todos os demais foram desclassificados como residuais, atrasados, primitivos, etc. A quarta monocultura, a monocultura das hierarquias naturais, consistiu em distribuir as populações

segundo classificações hierárquicas ditadas pela natureza, nomeadamente, sexuais e raciais. Ao contrário da hierarquia capital/trabalho, a hierarquia nestas distribuições é a consequência, não a causa, das assimetrias. As populações distribuídas no fundo das hierarquias foram desclassificadas como inferiores. Finalmente, a monocultura do trabalho e da natureza como recursos produtivos, cujo acréscimo de produtividade é potencialmente infinito. Todas as formas de trabalho e concepções de natureza, incongruentes com esta monocultura, foram desclassificadas como improdutivas, estéreis, descartáveis.

Estas cinco monoculturas produziram um vastíssimo conjunto de populações, formas de ser, de viver e de saber desclassificados, segundo os casos, como ignorantes, inferiores, particulares, residuais, improdutivos. Não está em causa a existência de tais classificações, mas sim o modo como foram estabelecidas. O modo foi autoritário e sempre ao serviço de um projecto de dominação económica, política, social e cultural.

Entre os povos, culturas e sociabilidades não ocidentais que foram sujeitos a este projecto colonial e imperial, os povos, culturas e sociabilidades islâmicas são dos que mais claramente definiram como derrota histórica a submissão a esse projecto. Para isso, terá contado a memória de períodos de grande florescimento cultural, político e social e mesmo de hegemonia em vastas regiões do mundo. A derrota e a memória terão contribuído decisivamente para que os povos islâmicos tenham sentido de maneira mais radical e dilemática as suas opções históricas. Ou imitar a modernidade ocidental, seus princípios e monoculturas, mas com isso perder a identidade, rejeitar o passado glorioso, tornar-se estranhos a si mesmos (imitação, alienação e estranheza); ou, pelo contrário, rejeitar radicalmente a modernidade e arcar com os custos de continuar a viver num tempo moldado há séculos por princípios e monoculturas que lhes são adversas e não só os dominam como humilham (rejeição e projecto hegemónico alternativo). A primeira opção pareceu dominar no período acima referido do nacionalismo árabe (e que se estendeu muito para além do mundo árabe), quando a palavra de ordem foi modernizar o Islão. Pelo seu turno, a segunda opção parece dominar hoje no seio da globalização islamista e a palavra de ordem é islamizar a modernidade. É por essa razão que, na zona de contacto entre globalizações contraditórias, é ela quem mais contribui hoje para criar a turbulência entre princípios rivais.

A turbulência entre princípios e práticas decorre do inconformismo acrescido e politicamente organizado ante a distância que separa os princípios das práticas concretas. Esta distância pode ser concebida como maior ou menor e as estratégias para a reduzir podem envolver graus e ritmos diferentes de aproximação entre princípios e práticas. Ou seja, a discrepância entre princípios e práticas, ao mesmo que cria uma zona de contacto confrontacional, abre também para negociações e composições de âmbito diverso. Ao contrário, a turbulência entre princípios rivais decorre do inconformismo também politicamente organizado ante a derrota histórica de um dado conjunto de princípios e a recusa de

considerar irreversível. Não se trata, neste caso, de medir distâncias, tanto mais que estamos perante conjuntos de princípios à partida incomensuráveis e todos considerados os mais elevados. De algum modo, estamos perante monoculturas rivais. Nestas condições, a zona de contacto tende a assumir um carácter confrontacional e as negociações e composições só serão imagináveis com base em laboriosos procedimentos de mediação e de tradução intercultural.

Há ainda uma terceira dimensão da turbulência na zona de contacto com impacto directo nos direitos humanos. Trata-se da turbulência entre raízes e opções (SANTOS, 2006a), uma turbulência que atravessa todas as zonas de contacto produzidas pelo confronto das três globalizações, uma turbulência que afecta a clivagem tanto entre o Norte Global e o Sul Global, como a clivagem entre o Ocidente Global e o Oriente Global. Esta turbulência põe uma terceira questão de justiça, no centro da zona de contacto, a justiça histórica, pós-colonial.

A construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um carácter dual: de um lado, pensamento de raízes, do outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. A diferença fundamental entre raízes e opções é de escala. As raízes são entidades de grande escala. Como sucede na cartografia, cobrem vastos territórios simbólicos e longas durações históricas, mas não permitem cartografar em detalhe e sem ambiguidades as características do terreno. É, pois, um mapa que tanto orienta como desorienta. Ao contrário, as opções são entidades de pequena escala. Cobrem territórios confinados e durações curtas, mas fazem-no com o detalhe necessário para permitir calcular o risco da escolha entre opções alternativas. Esta diferença de escala permite que as raízes sejam únicas e as escolhas múltiplas e que, apesar disso, a equação entre elas seja possível sem ser trivial. A dualidade de raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Por outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções. A eficácia desta equação assenta numa dupla astúcia. Em primeiro lugar, a astúcia do equilíbrio entre o passado e o futuro. O pensamento das raízes apresenta-se como um pensamento do passado contraposto ao pensamento das opções, o pensamento do futuro. Trata-se de uma astúcia porque, de facto, tanto o pensamento das raízes, como o das opções são pensamentos do futuro, orientados para o futuro. O passado é, nesta equação, tão-só uma maneira específica de construir o futuro.

A segunda astúcia é a astúcia do equilíbrio entre raízes e opções. A equação apresenta-se como simetria, como equilíbrio entre raízes e opções e como equilíbrio na distribuição das opções.

Efectivamente, assim não é. Por um lado, é total o predomínio das opções. É verdade que certos momentos históricos ou certos grupos sociais atribuem predominância às raízes, enquanto outros as atribuem às opções. Vêem-se num jogo ou movimento de raízes para opções e de opções para raízes, em que um dos vectores predomina na narrativa da identidade e da transformação. Mas, em verdade, do que se trata sempre é de opções. Enquanto certos tipos de opções pressupõem o predomínio discursivo das raízes, outros tipos pressupõem a sua secundarização. O equilíbrio é inatingível. Consoante o momento histórico ou o grupo social, as raízes predominam sobre as opções ou, ao contrário, as opções predominam sobre as raízes. O jogo é sempre das raízes para as opções e das opções para as raízes; só varia a força dos dois vectores, enquanto narrativa de identidade e transformação. Por outro lado, não existe equilíbrio ou equidade na distribuição social das opções. Pelo contrário, as raízes não são mais que constelações de determinações que, ao definirem o campo das opções, definem também os grupos sociais que lhes têm acesso e os que delas estão excluídos.

Alguns exemplos ajudarão a concretizar este processo histórico. Antes de mais, é à luz da equação de raízes e opções que a sociedade moderna ocidental vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval é vista como uma sociedade em que é total o predomínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval não é necessariamente uma sociedade estática, mas evolui segundo uma lógica de raízes. Ao contrário, a sociedade moderna vê-se como uma sociedade dinâmica que evolui segundo uma lógica de opções. Prova-o ao conceber como raiz fundadora o contrato social e a vontade geral que o sustenta. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção radical — a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil — a qual se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, tudo excepto voltar ao estado de natureza. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções.

Quaisquer que tenham sido as suas experiências anteriores, as culturas que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental foram obrigadas a definir-se em termos de equação entre raízes e opções. Fizeram-no para resistir em se adaptarem à equação moderna. Ao definir os termos do conflito, a modernidade ocidental procedeu a uma redistribuição brutal do passado, do presente e do futuro dos povos e culturas na zona de contacto. Reservou para si o futuro e permitiu que com ele coexistissem vários passados desde que todos convergissem nele, no mesmo futuro. Ou seja, distribuiu aos povos e culturas dominados, passados, neutralizados, sem capacidade de produzir futuros alternativos ao da modernidade ocidental. A descolonização e as independências em que se traduziu não significaram a ruptura com esta teoria da história. Em boa parte, prosseguiram-na e é por isso que a zona de contacto continuou a ser uma zona colonial, apesar de ter terminado o colonialismo político.

A turbulência por que passa actualmente a equação entre raízes e opções tende, assim, a ter um impacto generalizado, ainda que reflectindo as assimetrias que fundam a zona de contacto. Do lado da modernidade ocidental, está em curso a radicalização das opções mediante a perda das raízes. O contrato social, que foi concebido como raiz, está a transformar-se numa opção entre outras. Assim, o movimento do estado de natureza para a sociedade civil, que se pensava ser irreversível, revela-se afinal reversível. Os grupos sociais cada vez mais vastos que são expulsos do contrato social (pós-contratualismo) ou que a ele não têm sequer acesso (o pré-contratualismo) tornam-se populações descartáveis. Sem direitos mínimos de cidadania, são, de facto, lançados num novo estado de natureza, o que eu chamo fascismo social (SANTOS, 1998, 2006a). Nestas condições, as opções podem multiplicar-se indefinidamente, já que estão libertas dos constrangimentos das raízes. Do lado das culturas e sociedades, dominadas pela modernidade ocidental e, nomeadamente, nas culturas e sociedades islâmicas, está em curso um processo aparentemente inverso, o da radicalização das raízes, a busca de uma identidade originária e de um passado glorioso, suficientemente capacitante para fundar um futuro alternativo. Neste caso, as opções deixam de ter qualquer sentido na medida em que a única alternativa reside em recorrer ao que não tem alternativa, a raiz fundadora. A radicalidade desta opção justifica-se pela ideia de que algo profundamente errado terá ocorrido na história para que o passado tão glorioso não tenha impedido a abissal humilhação do presente e o bloqueio total do futuro.

Apesar das muitas diferenças entre dois processos de turbulência e de desestabilização da equação entre raízes e opções, há entre eles intrigantes semelhanças. Os dois processos partilham o mesmo medo abissal do futuro. O islamismo esconjura-o pelo recurso radical e politizado ao passado, convertendo o passado numa força capacitante. O Ocidente, incapaz de recorrer ao seu passado, dado que há muito o neutralizou, como bem mostrou Walter Benjamim, recorre à repetição radical do presente. Radical porque sem outras regras ou constrangimentos que os da lógica automática da sua reprodução. Uma segunda semelhança reside na polarização entre processos autoritários de despolitização e de repolitização de que decorre a instrumentalização de recursos, até há pouco considerados indisponíveis. No caso da modernidade ocidental, a erosão do contrato social como raiz torna possível o uso instrumental de todos os princípios que dele decorriam, nomeadamente o primado do direito, a democracia e os direitos humanos. Passam eles também a ser opções entre outras. O direito foi sempre considerado instrumental, mas não os pressupostos de que decorria, nomeadamente, os direitos humanos. O facto de os direitos humanos serem pressupostos culturais e políticos foi sempre motivo de contradição com a sua pretensa universalidade, dado o seu carácter de corpo estranho quando implantado – tantas vezes de modo autoritário – em culturas e sociedades regidas por outros pressupostos culturais e políticos. Com a radical instrumentalização a que os direitos humanos estão a ser sujeitos em resultado

da turbulência entre raízes e opções, os direitos humanos tornam-se estranhos no interior da própria modernidade ocidental. Cada vez mais, a superioridade da modernidade ocidental só se sustenta com base na violação de tudo o que oferece historicamente como justificação da sua superioridade. No caso do islamismo, a politização do passado implica igualmente a instrumentalização de atributos seus considerados indisponíveis, nomeadamente a *shari'a*. Também aqui a máxima indisponibilidade do direito como raiz torna-se um disfarce para a sua livre instrumentalização como opção.

Tanto na modernidade, como no islamismo, o autoritarismo alimenta-se do encolhimento do espaço público e da crise do Estado e reforça-os. A conversão toma prioridade em relação à conversação. De novo, apesar das muitas diferenças que os separam, a modernidade ocidental e o islamismo estão a revelar dinâmicas destrutivas que se manifestam através de novos extremismos. Os seus nomes são, entre outros: guerra, *jihad*, terrorismo, terrorismo de Estado, neoassimilacionismo, bombistas suicidas, populações descartáveis, Guantanamo, leis contra o terrorismo, unilateralismo, guerras preventivas. Mas a forma mais perturbadora de extremismo é o que designo violência sacrificial. A violência sacrificial significa a imolação do que é mais precioso sob o pretexto ou com o propósito de o salvar. Destroí-se a vida para salvar a vida; violam-se os direitos humanos para defender os direitos humanos; elimina-se a democracia para a salvaguardar.

A turbulência a que está sujeita a equação entre raízes e opções na zona de contacto mostra que, pese embora as muitas diferenças, o facto de que a modernidade ter do seu lado a força bruta do capitalismo global e da guerra – o drama do Islão político é também o drama da modernidade ocidental. E o mais trágico é que a dinâmica própria destes dois dramas impede-os de reconhecerem as suas perturbadoras semelhanças. De facto, só uma profunda redistribuição social, política e cultural do passado e do futuro permitiria revelar os espelhos. Essa redistribuição significaria a realização da justiça histórica e pós-colonial, a terceira dimensão da justiça, ao lado da justiça social e da justiça cognitiva.

Os pontos de contacto entre os dois dramas tornam-se ainda mais evidentes quando analisamos a quarta dimensão da turbulência político-cultural na zona de contacto entre processos de globalização contraditórios. Trata-se da turbulência entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, a transcendência e a imanência. Neste domínio, o que é mais evidente à partida são as diferenças radicais entre as concepções que se confrontam na zona de contacto. O islamismo entende a turbulência, neste domínio, como decorrendo do facto de que ainda nem todo o profano foi reduzido ao sagrado, todo o secular ao religioso, todo o imanente ao transcendente. Sendo o Islão a religião originária e natural não pode ser concebida como uma dimensão da vida individual e colectiva. Ela é omnipresente e permeia por igual todas as dimensões da vida. Este entendimento da religião, que é consensual no Islão, é convertido pelo islamismo numa teologia política, ou seja, a conversão da religião numa arma política contra todos os

vestígios de secularização que ficaram dos projectos considerados fracassados do nacionalismo árabe modernizante. Daí o ataque frontal ao Estado laico, à separação entre espaço público e espaço privado, às instituições que se pretendem regidas por normas estranhas à *shari'a*. O islamismo é um projecto geopolítico que se afirma como teopolítico. A sua universalização ocorre por via da universalização da religião islâmica. A conversão de um muçulmano a outra religião é uma traição a esse projecto e, como tal, deve ser punida (a apostasia). Dado o seu confinamento territorial, o Estado não pode servir o projecto de universalização do Estado, a menos que ele seja regido por líderes religiosos, cujo magistério e mando são extra-territoriais. O ressurgimento da teologia política islamista, tornado visível a partir da revolução iraniana de 1979, transformou-se, em tempos recentes, no motor da globalização islamista.

O contraste desta globalização, tanto com a globalização hegemónica neoliberal, como com a globalização contra-hegemónica do FSM, no que respeita aos movimentos que a compõem e partilham o universo cultural da modernidade ocidental, não poderia ser maior. No caso da modernidade ocidental, a religião, de matriz cristã foi, desde cedo, transferida do espaço público para o espaço privado, um processo histórico conhecido por secularização. O seu momento fundador pode ser datado de 1648, aquando da realização do Tratado de Westphalia que pôs fim às guerras religiosas europeias, conhecidas por Guerra dos Trinta Anos. A separação entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Estado moderno foi um processo histórico muito complexo e que tomou formas diferentes em diferentes países, regiões do mundo e períodos históricos. Não impediu, por exemplo, que a religião fosse posta ao serviço do colonialismo como parte integrante da missão civilizadora. Se, por um lado, com o Iluminismo, a religião foi considerada um anacronismo, sendo a sua remissão para o espaço privado uma fase de transição para o seu desaparecimento, por outro lado, o poder do Estado moderno constituiu-se através de um complexo jogo de espelhos com o poder sagrado da Igreja, assumindo características sacrais e rituais próprias deste (MARRAMAQ, 1994). Isto para não falar dos “valores cristãos” que, através das teorias do direito natural do século XVII em diante, tiveram um impacto decisivo na concepção dos direitos humanos. Um dos paradoxos constelativos desta concepção é o facto de a influência cristã coexistir com o direito da liberdade religiosa. Carl Schmitt (1922) defendeu mesmo na sua obra *Teologia política* que todos os conceitos do poder do Estado eram versões secularizadas de conceitos teológicos. Seja como for, a reivindicação da autonomia do poder do Estado face à religião é um dos atributos fundamentais da separação entre espaço público e espaço privado na modernidade ocidental. Mas talvez por isso mesmo o destino da religião na modernidade ocidental ficou intimamente ligado ao da distinção entre espaço público e espaço privado. De facto, a secularização nunca pretendeu eliminar a religião, pretendeu apenas estabilizá-la no espaço privado. A estabilização da religião foi o correlato da estabilização, por via da religião, das opressões e dos medos no espaço privado. Acontece que este espaço nunca foi ele próprio

estabilizado. Existiu, quanto mais não seja, porque sofreu o impacto directo das vicissitudes do espaço público. A amplitude do espaço público foi desde sempre condicionada pela intensidade da democracia e das políticas públicas (e, especificamente, das políticas sociais) do Estado democrático. Ao ampliar os campos sociais das relações não mercantis (na educação, na saúde e na segurança social), o Estado desenvolveu estratégias de legitimação e de confiança que foram correspondidas pela lealdade dos cidadãos para com o Estado, ao mesmo tempo que permitiram institucionalizar os conflitos sociais e os debates públicos que ela suscitaram.

Acontece que, nos últimos trinta anos, temos vindo a assistir a dois processos muito distintos, mas com perversas confluências. Por um lado, a separação entre espaço público e espaço privado começou por ser questionado pelos movimentos sociais, sobretudo feministas e de gays e lésbicas, ao defenderem, contra o entendimento liberal, que o espaço privado era político e que, por isso, devia ser objecto de debate público e decisões políticas com o objectivo de pôr fim às opressões e discriminações produzidas e reproduzidas no interior do espaço privado. Com isto, o espaço privado deixou de ser limite do político para se transformar num dos campos do político. O segundo processo consistiu no encolhimento do espaço público produzido por vários factores: a crise do Estado nacional, produzida ou agravada pela globalização hegemónica; a erosão das políticas sociais; a dissociação das relações entre trabalho e capital; o aumento do autoritarismo tanto por parte de actores estatais como não-estatais; a mediatização da política e a personalização do poder dos governantes; a privatização dos serviços públicos; a transformação do cidadão em consumidor. O encolhimento do espaço público acarreta consigo a despolitização da vida colectiva e, com ela, o espaço privado, transformado no espaço da autonomia individual, expande-se simbólica e materialmente. Neste processo, a religião tem vindo a ressurgir sob múltiplas formas. Por um lado, a autonomia individual, combinada com a fragilização das redes de segurança criadas pelo Estado-Providência, torna-se vulnerável ao medo, à insegurança e à perda de esperança. Dessa vulnerabilidade sempre se alimentou a religião como bem mostraram Freuerbach e Marx. Pode dizer-se que o excesso de imanência transforma-se numa necessidade de transcendência. Relacionado com isto está o ressurgimento da teologia política conservadora, uma versão política do tempo e do espaço sagrados, que os legitima para a intervenção no tempo e no espaço profanos. Este ressurgimento da teologia política conservadora é, aliás, visível desde meados da década de 1970 nas três religiões abraâmicas, o cristianismo, o judaísmo e o Islão. A teologia política alimenta-se do encolhimento do espaço público e aprofunda-o na medida em que põe fim ao debate cívico e democrático nas áreas da sua intervenção. Aprofunda-o também porque capitaliza na perda da lealdade dos cidadãos ao Estado, oferecendo em troca uma lealdade transcendente, infinita e dispensada de oferecer contrapartidas materiais. A máxima subjectividade da identidade transcendentalizada converte-se em

máxima objectividade. O ressurgimento da teologia política significa, pois, a crise do projecto histórico da secularização.

A turbulência na relação entre o religioso e o secular, entre o sagrado e o profano, entre o imane e o transcendente, permite, pois, identificar mais um traço comum entre o drama da crise da modernidade ocidental e o drama do islamismo. Pese embora as muitas diferenças entre elas, é visível em ambos o ressurgimento da teologia política conservadora e o autoritarismo transcendente (mas bem imanente) que transporta consigo. Em ambos, a teologia política relativiza ou põe em causa as concepções de dignidade humana, cuja efectiva realização assenta em institucionalidade secular, no Estado ou noutra qualquer instituição. Em ambos, a teologia política tem a potencialidade de relativizar ou instrumentalizar os direitos humanos. Não se trata de declarar a incompatibilidade de Deus com os direitos humanos. Basta declarar a superioridade de Deus aos direitos humanos com a consequência de que servir a Deus dispensa servir os direitos humanos.

O que distingue neste domínio o drama da modernidade ocidental do drama do islamismo é o facto de a teologia política conservadora ser ainda marginal no primeiro e ser central no segundo. É uma diferença decisiva, mas desconhecemos se as condições sociais, políticas e económicas que a sustentam são elas próprias sustentáveis.

TRANSFORMAÇÕES NA ZONA DE CONTACTO: SÃO POSSÍVEIS OUTROS DIREITOS HUMANOS?

A análise precedente mostra a magnitude dos confrontos que estão a ocorrer na zona de contacto – de facto, um vasto conjunto de zonas de contacto – onde confluem três processos principais de globalização. As assimetrias na zona de contacto são evidentes e decorrem do carácter neoimperial e neocolonial da desordem mundial contemporânea. O que há de antigo nelas tem quase um milénio se as datarmos desde as Cruzadas ou mais de cinco séculos se as datarmos desde a expansão europeia. O que há de novo é, por um lado, o âmbito e a intensidade dos fluxos na zona de contacto e novas formas de medo e resistência. Estes novos aspectos são responsáveis pela fragilidade discursiva e prática dos direitos humanos na zona de contacto. Quanto mais fortes são as interrogações que se levantam, mais claramente se revela a fraqueza da resposta dada pelos direitos humanos. Isto não significa que devam ser descartados. Pelo contrário, nunca como hoje foi importante não desperdiçar ideias e práticas de resistência. Significa apenas que só reconhecendo as debilidades actuais dos direitos humanos é possível, construir a partir deles, mas para além deles, ideias e práticas de resistência fortes. A complexidade das interacções, conflitos e compromissos na zona de contacto manifesta-se nas quatro turbulências que

identifiquei, resultantes da intensificação de outras tantas disjunções ou discrepâncias: entre princípios e práticas, entre princípios rivais, entre raízes e opções e entre o religioso e o secular. Estas disjunções revelam relações desiguais de poder económico, social, político e cultural e as turbulências decorrem da intensificação dos conflitos que elas suscitam. Vistas de uma perspectiva ético-política, as quatro turbulências são outras tantas dimensões da injustiça global constitutiva da ordem imperial em sua fase mais recente. Isto significa que as diferentes formas de injustiça social global não têm existência separada e em qualquer delas estão presentes todas as outras. Mesmo assim, é possível e importante distingui-las para identificar os diferentes tipos de conflitos, de actores e resistências. A turbulência entre princípios e práticas revela especificamente a injustiça social, quer das desigualdades sociais, quer das discriminações sexuais, raciais, étnicas, religiosas, etc. Neste caso, a fragilidade dos direitos humanos decorre, por um lado, do cemitério das promessas traídas, a que aludi acima, e, por outro, das muitas desigualdades e discriminações que não são consideradas violações de direitos humanos ou são silenciadas pelos discursos e práticas dominantes dos direitos humanos. A turbulência entre princípios rivais decorre do confronto entre paradigmas de acção e de interpretação, universos simbólicos, princípios éticos, formas de racionalidade distintas e, como tal, suscita a questão da justiça cognitiva global, ou seja, das relações entre diferentes saberes e critérios de acção, reflexão, interpretação e de transformação da vida individual e colectiva. A injustiça não reside nas diferenças e nem sequer nas hierarquias entre elas. Reside, isso sim, no modo como umas e outras foram estabelecidas. Historicamente, foram estabelecidas em contextos imperiais, coloniais e neocoloniais e, portanto, no seio de relações de poder extremamente desiguais. A justiça cognitiva global não conduz ao relativismo; antes reclama um novo relacionalismo, capaz de criar um cosmopolitismo vernáculo a partir de baixo (SANTOS, 2006b). A fragilidade dos direitos humanos, no domínio da injustiça cognitiva global, decorre do facto de as concepções e práticas dominantes dos direitos humanos serem, elas próprias, produtoras de injustiça cognitiva. São-no, não pelos seus pressupostos serem ocidentais, mas pelo modo unilateral como, com base neles, constróem pretensões universais abstractas. Também aqui a solução não é o relativismo, mas sim o relacionalismo.

A turbulência entre raízes e opções levanta uma terceira dimensão da injustiça global, a injustiça histórica. A injustiça histórica está intimamente relacionada com a injustiça cognitiva, mas distingue-se dela por se centrar nas teorias e práticas da história que produziram uma distribuição injusta das possibilidades e potencialidades do passado, do presente e do futuro. A muitos povos, culturas e sociabilidades foi-lhes distribuído ou imposto um passado sem futuro por parte de outros povos, culturas e sociabilidades que os reivindicaram para um futuro sem o constrangimento do passado. Os primeiros foram obrigados a esquecer o passado e o futuro para poder viver o presente; os segundos transformaram o presente na instantânea ratificação do passado e no momento fugaz onde se acende o *pathos* da

transformação social futura. Esta injustiça histórica só poder ser relevada à luz de uma teoria e uma prática histórica pós-colonial. E aqui reside a específica fragilidade da resposta dos direitos humanos neste domínio. É que os direitos humanos foram concebidos como a-históricos e assim têm sido os discursos e as práticas dominantes deles. Daí a dificuldade em serem reconhecidos os direitos colectivos de povos e grupos sociais vítimas de opressões históricas. Daí também a impossibilidade de ver nas violações dos direitos humanos, reconhecidas como tal, o sintomas de outras violações muito mais graves e massivas, ainda que não reconhecidas como tal. Daí, finalmente, a impossibilidade de ver nas relações entre o Norte Global e o Sul Global, entre o Ocidente Global e o Oriente Global insondáveis violações de direitos humanos.

Finalmente, a quarta turbulência, entre o religioso e o profano, representa a dimensão mais complexa e obscura da injustiça social. De facto, não se trata de uma nova dimensão da injustiça global. Trata-se de uma manifestação extrema do conjunto das dimensões da injustiça global, a injustiça social, a injustiça cognitiva e a injustiça histórica. Trata-se de uma caixa de ressonância que, qual oráculo, se pretende ambígua na ressonância, podendo ser usada, tanto para sujeições extremas, como para libertações radicais. Marx viu na religião o espírito de um mundo sem espírito. A turbulência na relação religioso profano pode conceber-se a esta luz como o espírito duplo de um mundo sem espírito. Duplo porque é simultaneamente o espírito da submissão e da rejeição; duplo também porque na zona de contacto entre globalizações é mais evidente do que nunca que o religioso é também o não religioso, o político, o económico e o social que mata ou redime o espírito do mundo. A fraqueza da resposta dos direitos humanos neste domínio decorre de três factores. Por um lado, os direitos humanos assumem a secularização como um facto consumado e não como um processo histórico, inacabado e cheio de contradições. Por outro lado, desconhecem o seu próprio carácter inacabado e contraditório ao defender a secularização sem questionar as concepções cristãs e ocidentais da dignidade humana que os habitam. Finalmente, ao reduzir a questão da religião à questão da liberdade religiosa, os direitos humanos transformam a religião num recurso privado, num objecto de consumo separado das relações da sua produção. Não podem, por isso, distinguir entre religião dos opressores e religião dos oprimidos.

Em face disto, o trabalho de reconstrução e, de facto, de reinvenção dos direitos humanos será imenso se quisermos que eles enfrentem todas as dimensões da injustiça global analisadas neste texto e que sejam respostas fortes às interrogações fortes que elas suscitam. Os discursos e as práticas dominantes dos direitos humanos são hoje, como procurei mostrar, respostas fracas. Mas, como também procurei salientar, a fragilidade dos direitos humanos hegemónicos não reside apenas em serem respostas fracas a interrogações fortes. Reside também e, sobretudo, em não reconhecerem sequer muitas dessas interrogações fortes.

REFERÊNCIAS

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo e terra**: genealogia della secolarizzazione. Roma: Bari, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006

_____. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Globalização e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 25-104.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 425-461.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Reinventar a democracia**. Lisboa: Gradiva, 1998.

_____. **The rise of the global left**: the world social forum and beyond. Londres: Zed Books, 2006.

_____. **Toward a new common sense**: law, science and politics in the paradigmatic transition. Nova Iorque: Routledge, 1995.

_____. **Toward a new legal common sense**: law, globalisation and emancipation. Londres: Butterworths, 2002.

SCHMITT, Carl. **Politische theologie**: vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveranität. Berlin: [s.n.], 1922.

WESTERLUND, David; SVANBERG, Ingvar (Org.). **Islam outside the arab world**. London: Routledge, 1999.

Globalização Contra-Hegemônica, Solidariedade e Emancipação Social¹

José Willington Germano – UFRN

RESUMO

O presente artigo tem a pretensão de discutir a globalização hegemônica, bem como analisar as formas de resistência a esses processos de dominação, que estão emergindo no mundo, notadamente em áreas pós-coloniais. Nessa perspectiva, o marco referencial básico, mas não exclusivo, é o pensamento adotado por Boaventura de Souza Santos, sobretudo, as suas reflexões sobre a globalização contra-hegemônica, a solidariedade com as lutas sociais dos oprimidos e a reivindicação da emancipação social.

Palavras-chave: Globalizações. Globalização contra-hegemônica. Hegemonia. Solidariedade. Emancipação social.

ABSTRACT

This article is intended to discuss the hegemonic globalization, as well as to analyze the forms of resistance to those trials of domination, that are emerging in the world, in particular in postcolonial areas. On that perspective, the basic reference, but not exclusive landmark, is the thought adopted by Boaventura de Souza Santos, especially, his reflections about the Counter-hegemonic globalization, the solidarity with the social fights of the oppressed and the claim of the social emancipation.

Keywords: Globalizations. Counter-hegemonic globalization. Hegemony. Solidarity. Social emancipation.

1 Texto revisto e ampliado, originalmente publicado com o título Globalização alternativa, políticas emancipatórias e solidariedade. In: CASTRO, Janete Lima de et al. (Org.). **Política e gestão em saúde**. Natal: Observatório RH NESC/ UFRN, 2006.

“A falta de esperança é [...], o mais intolerável, o absolutamente insuportável para as necessidades humanas”.
(Ernest Bloch)

A globalização hegemônica é entendida como o “conjunto de relações desiguais” no sentido assinalado por Boaventura Santos. Conforme o autor em apreço, a globalização “significa uma expressão exponencial das relações transfronteiriças, [...], com a conseqüente transformação das escalas que tem dominado até agora os campos sociais da economia, da sociedade, da política e da cultura” (SANTOS, 2002b, p. 16). Ademais, convém frisar que a globalização não é algo radicalmente novo, embora a globalização neoliberal seja recente. Desse modo, parece ser mais adequado falar de globalizações do que de globalização.

No passado histórico, desde as grandes navegações a partir do século XV, e, em particular, com o desenvolvimento do capitalismo do século XVI em diante, configurou-se o processo de constituição da divisão internacional do trabalho, correspondendo a mundialização da esfera de circulação de mercadorias mediante relações de trocas desiguais entre centro e periferia do sistema. Diversos autores se debruçaram sobre este tema, como Marx e Engels que identificaram a formação de uma “sociedade global,” o historiador Fernand Braudel que constata a existência de uma *economia-mundo*, ou o sociólogo Immanuel Wallerstein que se reporta a um *sistema-mundo* (GERMANO, 1997, grifo do autor). Trata-se de um processo histórico transecular, de múltiplas faces e que recebeu, ao longo do tempo, diversas denominações: grandes navegações e descobrimentos, colonialismo, escravatura, evangelização, imperialismo, desenvolvimento e subdesenvolvimento, globalização.

Na atualidade, a globalização hegemônica neoliberal não se restringe à esfera econômica uma vez que também ocorrem globalizações no campo social, político e cultural.

A *globalização econômica* se caracteriza: a) pela emergência de uma nova divisão internacional do trabalho com destaque para o papel exercido pelas empresas multinacionais; b) pelo deslocamento dos investimentos estrangeiros da América Latina para o leste, sul e sudeste da Ásia e do comércio mundial para os fluxos financeiros; c) pelo enorme crescimento do investimento do próprio mundo desenvolvido: Estados Unidos, Comunidade Econômica Européia e Japão. Do ponto de vista institucional e das políticas governamentais, tal globalização se traduz pela drástica redução da regulação pública da economia, privatização de empresas estatais, fortalecimento dos direitos de propriedade

internacional para os investidores estrangeiros, sobretudo no tocante ao direito de propriedade intelectual; ataques aos direitos sociais e implantação da flexibilização das relações de trabalho, acarretando descartabilidade, vulnerabilidade e instabilidade dos trabalhadores assalariados. Finalmente, pela subordinação dos estados nacionais, notadamente dos países semi-periféricos e periféricos, as imposições do receituário neoliberal das agências multilaterais, a exemplo do FMI, cujo marco referencial é o chamado “Consenso de Washington.”.

A *globalização social* se realiza mediante o incremento das desigualdades sociais. Para Santos (2002c), a iniquidade da distribuição da riqueza mundial se agravou nas últimas décadas. Desse modo, entre os países, “a diferença de rendimento entre o quinto mais rico e o quinto mais pobre era, em 1960, de 30 para 1, em 1990 de 60 para 1 e em 1997 de 74 para 1” (p. 40). Em decorrência, escreve Santos (2002c, p. 39), “é adequado ver as últimas décadas como uma revolta das elites contra a distribuição da riqueza”, ocorrida de certa forma, após a Segunda Guerra Mundial, com as políticas de proteção social do *Welfare State* e outras modalidades de regulação estatal que redundaram em uma certa democratização da riqueza em alguns países. Assim, de acordo com o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), 20% da população mundial (países ricos) detinham em 1997, 86% do produto bruto mundial, enquanto os 20% mais pobres detinham apenas 1% (SANTOS, 2002c, p. 39-40). Em 2005, a Organização das Nações Unidas (ONU) divulgou dados que demonstraram a distância abissal entre ricos e pobres. Constata-se, assim, que “os 500 indivíduos mais ricos do mundo têm um rendimento conjunto maior do que o rendimento dos 416 milhões de pessoas mais pobres” (*apud* SANTOS, 2006a, p. 333).

Em face de um quadro de desigualdade social dessa magnitude, observa Frei Betto (2005, p. 19) que “o fenômeno da globalização é, de fato, globocolonização”. O autor cita dados da ONU, segundo os quais, dos 6,3 bilhões de pessoas do planeta, 4 bilhões vivem abaixo da linha da pobreza, com a renda *per capita* mensal inferior a 60 dólares. Nessa perspectiva, o desafio principal que se coloca hoje para a humanidade, de acordo com o autor, diz respeito à “redução imediata da fome, da pobreza e da desigualdade social”. Para ele, essas são “as verdadeiras armas de destruição em massa”, que ceifam cerca de 24.000 vidas por dia, segundo a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO). Causa indignação o fato de saber que o planeta produz alimentos suficientes para 11 bilhões de pessoas. O problema, pois, não é o excesso de pessoas e a falta de alimentos, “mas de justiça, sobretudo de partilha dos bens da terra e dos frutos do trabalho humano”, como escreve Frei Betto (2005, p. 19).

O *xis da questão*, portanto, não é a necessidade de crescimento pura e simples da produção, mas de sua melhor distribuição, reduzindo o desperdício e o superconsumo da parte opulenta da humanidade. Atualmente, a América do Norte (Canadá e Estados Unidos) consome 12 vezes mais, e a Europa Ocidental cinco vezes mais do que o restante do mundo. É este superconsumo, diz Latouche, que é

preciso reduzir, e não privilegiar apenas um crescimento ilimitado do PIB, para que seja possível “uma partilha mais igualitária do bem-estar mundial” (LATOUCHE, 2005). Por sua vez, na visão de Santos (2002c, p. 41), “a área da saúde é talvez aquela em que de modo mais chocante se revela a iniquidade do mundo”. O autor cita dados da Organização Mundial da Saúde, evidenciando que os países pobres têm a seu cargo 90% das doenças que ocorrem no mundo, mas dispõem apenas de cerca de 10% dos recursos gastos em saúde.

A *globalização política* se caracteriza, essencialmente, por ter introduzido importantes mudanças no sistema interestatal mundial, modificando as estruturas internas dos estados nacionais, notadamente dos países semiperiféricos e periféricos. Para Lechner (2004), o que se observa é uma drástica guinada no *mapa mundi* político-econômico, mas também nos nossos mapas mentais. Assim, o atual processo de globalização tem permeado, como nunca permeou, as fronteiras nacionais, solapando a soberania nacional, princípio inerente ao Estado moderno, bem como a categoria de soberania popular, fundamental para a idéia de democracia. Por sua vez, a interpretação neoliberal da sociedade como um sistema “auto-regulado”, como diz Lechner, questiona a centralidade da política e desloca o fortalecimento da sociedade civil para o fortalecimento da sociedade do mercado, com a substituição do cidadão pelo consumidor. Desse modo, o critério de inclusão das pessoas deixa de ser o direito para ser a solvência econômica.

Nessa perspectiva, os Estados hegemônicos ou instituições financeiras sob o seu controle, têm comprimido a autonomia política e a soberania dos Estados que se situam na periferia ou semi-periferia do sistema. Ao lado disso, acentuaram-se formas de soberania conjunta e a formação de blocos econômicos e políticos, a exemplo da Comunidade Européia, o Acordo de Livre-Comércio Norte-Americano (NAFTA) e o Mercado Comum da América do Sul (MERCOSUL), que congrega países como Brasil e Argentina, acentuando as assimetrias internacionais e restringindo a capacidade do Estado-nação para regular os fluxos de pessoas, bens e capital, em proveito do sistema financeiro e dos grandes conglomerados multinacionais. Esse processo de transformação do poder do Estado é sintetizado por Bob Jessop (*apud* SANTOS, 2002c), nas seguintes tendências gerais: a) desnacionalização do Estado; b) desestatização dos regimes políticos; c) internacionalização do Estado nacional.

Os resultados são conhecidos: liberalização do mercado de mercadorias e dinheiro; privatização de empresas e serviços públicos, inclusive dos serviços de bem-estar social, como a educação e a saúde; cortes nos gastos sociais; flexibilização e desregulamentação do mercado de trabalho; expansão do chamado terceiro setor e a criação de mercados ou quase mercados no interior do próprio Estado; reformas educacionais para a formação profissional e a empregabilidade mais do que para a construção da cidadania; orçamentos governamentais que priorizam o pagamento da dívida pública aos bancos

internacionais. Paradoxalmente, no entanto, como escreve Santos (2002c, p. 45), “o retraimento do Estado não pode ser obtido senão através de forte intervenção estatal”. Dessa maneira, o “Estado tem que intervir para deixar de intervir”.

A *globalização cultural* se traduz essencialmente pela tentativa persistente e poderosa de homogeneização dos universos simbólicos com a imposição dos modos de pensar e de agir conforme os interesses hegemônicos do mercado internacional. Nessa perspectiva, os universos simbólicos da globalização são ocidentais e, por vezes, especificamente norte-americanos, o que nos induz a indagar, como faz Santos (2002c), se não seria mais apropriado falar de ocidentalização ou americanização do que de globalização. Os meios de comunicação eletrônicos, a indústria cultural, especialmente a televisão, desempenham um papel crucial da disseminação desses valores e mapas cognitivos dominantes.

Mas, a cultura é o campo das diferenças e, portanto, com potencial para resistir à homogeneização. Em decorrência, a globalização, apesar das intenções uniformizantes, não deve ser encarada apenas, adverte Canclini (2000), como um simples processo de homogeneização, mas de reordenamento das diferenças, à medida que ocorrem resistências ao processo hegemônico. Assim, se o consenso neoliberal é seletivo no tocante aos fenômenos culturais, uma vez que se só se interessam por eles na proporção em que se tornem mercadoria, a multiculturalidade emancipatória, por sua vez, é um tema indissociável dos movimentos antiglobalizantes ou que lutam em favor da constituição de uma globalização contra-hegemônica, alternativa, a exemplo do Fórum Social Mundial (FSM). Nesse terreno, a luta por afirmação, o poder da identidade, de reconhecer para libertar, são idéias-chave que impulsionam as lutas contra a exclusão e desigualdades sociais e em favor do respeito às diferenças étnicas/culturais, bem como a constituição de uma sociedade civil global, uma cidadania planetária.

Desse modo, convém ressaltar que, se por um lado, predomina uma globalização hegemônica, organizada do *topo para a base* e regressiva do ponto de vista dos direitos sociais, por outro lado, cabe assinalar a emergência de uma outra globalização, contra-hegemônica, alternativa, organizada inversamente da *base para o topo*. Tal globalização é constituída por redes e alianças transfronteiriças de movimentos sociais que lutam contra os efeitos da globalização neoliberal e em defesa da emancipação social.

A essa altura, cabe ainda esclarecer que a globalização hegemônica em curso não expressa apenas a mera continuidade de processos históricos transeculares, decorrentes do desenvolvimento do capitalismo. Assim, ela contém fatos e processos novos a exemplo da ampliação das relações transfronteiriças, do papel das novas tecnologias de comunicação e informação na constituição de redes interligadas, com destaque para a Internet, bem como as profundas alterações nas escalas espaciais e temporais da ação econômica, social, política e cultural. Nesse contexto, as relações entre as formas

dominantes e formas dominadas se materializam através da dicotomia local/global e na tricotomia centro/semiperiferia e periferia. A globalização, portanto, pressupõe a localização. Para Santos (2002b, p. 17), “o local é cada vez mais o outro lado do global” e o “global é cada vez mais o outro lado do local”. A globalização se configura, assim, sob a forma de “localismo globalizado” (países centrais) e de “globalismo localizado” (países periféricos). A primeira forma corresponde ao processo pelo qual determinado fenômeno local, oriundo dos países centrais, se globaliza. A segunda forma diz respeito aos efeitos, em geral desestruturantes, produzidos no local pela globalização hegemônica (SANTOS, 2002c, p. 71). O espaço nacional, dessa maneira, passa a assumir essencialmente a condição de instância de mediação entre o local e o global, em decorrência da ampliação da permeabilidade das fronteiras nacionais, em face da força do mercado, fazendo recuar o princípio de soberania e ampliando a interdependência em nível planetário.

Paradoxalmente, a ampliação dessa interdependência e conexões globais vêm acompanhadas de processos de disjunção, de desconexão e exclusão em diferentes partes do mundo, mesmo em países centrais. Embora o conjunto de países ricos concentre mais de 80% do produto mundial (SANTOS, 2002c, p. 39), existem aí contingentes que se integram na globalização mediante a forma como são excluídos. Dessa maneira, Castells (2002), ao tratar da formação do “quarto mundo”, expressão máxima da pobreza, miséria e exclusão social, se detém, ao mesmo tempo, sobre a dramática situação da África subsaariana, mas também sobre os guetos localizados nos grandes centros urbanos dos E.U.A, habitados sobretudo por negros e latinos. Negri (2005), no mesmo tom, afirma que “o terceiro mundo está em qualquer lugar”, em *Los Angeles*, em *New Orleans*, na periferia parisiense e em todos os países desenvolvidos. Para ele, uma das “características da globalização é justamente a generalização e a homogeneização destes problemas”. Assim, o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) não existe apenas no Brasil, pois “em todos os lugares há uma aspiração de toda uma população a se tornar cidadã”. A passagem do furacão Katrina por *New Orleans*, por exemplo, no segundo semestre de 2005, expôs a existência de uma população pobre e faminta, constituída sobretudo por negros e latinos, situada em pleno território do império norte-americano.

Da mesma maneira, a rebelião de jovens filhos de imigrantes da periferia de Paris, e que se disseminou como rastilho de pólvora para dezenas de cidades, muitas delas importantes, evidencia a magnitude da exclusão social na França, coração da Europa. A falta de perspectiva na vida, com o desemprego atingindo cerca de 40% dessa população, foi o *leitmotiv* da rebelião juvenil de outubro de 2005. Santos (2006b, p. 20), por sua vez, identifica a existência de “populações descartáveis, totalmente excluídas, que vivem fora de qualquer idéia de contrato social.” Essas populações vivem sujeitas ao que o

autor designa como “fascismo social²”, que configura, nos países centrais, um “terceiro mundo interior.” (SANTOS, 2006a, p. 332). Para ele, a situação dos países pós-coloniais é ainda complexa, pois aí residem, para além de todos os outros problemas, os riscos de perpetuação do Estado Colonial em contextos de pós-independência, mediante a persistência de uma herança pós-colonial que oprime e mata.

Por outro lado, a regressão neoliberal tem devastado projetos de futuros alternativos, ou seja, a idéia de transformação ou reforma social, bem como são descartadas as promessas do progresso, da liberdade, da igualdade e do bem-estar para todos. De par com isso, é imposto um desgaste ao próprio sentido da luta por esses valores emancipatórios. Desse modo, a realidade se impõe apenas por seu imediatismo, pela apologia de um presente permanente e contínuo e pela ausência de horizontes futuros. Observa-se, assim, um claro recuo da política, uma diminuição do espaço público no sentido assinalado por Hannah Arendt, em decorrência do aumento desproporcional da esfera do mercado. Para Lechner (2004), a *res publica* é substituída pelo mercado no neoliberalismo e a extensão desmensurada da lógica mercantil a âmbitos não econômicos, como o político, tornando a política “altamente competitiva e sumamente cara”, estimulando a corrupção e alterando o limite entre o público e o privado. Isso contribui, no dizer de Lechner (2004), para o surgimento no imaginário coletivo dos cidadãos de uma cultura do “mal-estar com a política”. Tal “mal-estar expressa uma reação contra as formas atuais de fazer política, à luz de uma imagem [...] do que é e do que deveria ser a política.” Mas esse “mal-estar” evidencia que, mesmo na adversidade, persistem as demandas de *bom governo* por parte de amplos setores da sociedade, o que revela um reconhecimento tácito da importância da política, mas de uma política feita sob um outro paradigma.

Na verdade, cabe assinalar a existência na atualidade de um inequívoco vazio de regulação social e da política entendida como instância máxima de coordenação e proteção dos cidadãos, deslegitimando, dessa maneira, a emergência de eventuais projetos de futuros societários alternativos

2 Conforme esclarece Santos (2006a, p. 333), “não se trata do regresso ao fascismo dos anos 30 e 40 do século passado”, uma vez que não diz respeito a regime político, “mas antes de um regime social e civilizacional”, que se apresenta mediante algumas formas de sociabilidade. Entre essas formas, por exemplo, o autor relaciona o fascismo do apartheid social. Para ele, “trata-se da segregação social dos excluídos através de uma cartografia urbana dividida em zonas selvagens e zonas civilizadas. As zonas selvagens são as zonas do estado de natureza hobbesiano. As zonas civilizadas são zonas do contrato social e vivem sob as constantes ameaças das zonas selvagens”. Nestas circunstâncias, observa-se um duplo padrão da ação estatal. Assim, nas zonas civilizadas, “o Estado age democraticamente como um Estado protector”, ainda que de forma, muitas vezes, ineficaz e não confiável. Nas zonas selvagens, por sua vez, “o Estado age fascisticamente, como Estado predador, sem qualquer veleidade de observância, [...] do direito”. Desse modo, “o polícia que ajuda o menino das zonas civilizadas a atravessar a rua é o mesmo que persegue e eventualmente mata o menino das zonas selvagens” (SANTOS, 2006a, p. 334).

ao capitalismo, albergados sob a égide da emancipação social. É nesse contexto, contraditoriamente, que estão surgindo em diferentes partes do mundo, notadamente nos países periféricos e semiperiféricos, iniciativas, movimentos, organizações que se opõem à globalização hegemônica e que procuram reinventar a emancipação, mediante um processo de lutas contra a desigualdade, a opressão e a discriminação. Lutas que não somente resistem à globalização hegemônica, mas que também propõem alternativas. Esta é a seara da globalização contra-hegemônica da qual o movimento democrático transnacional de Seattle a Porto Alegre, culminando com o FSM, constitui formas emblemáticas do referido processo.

Contudo, a globalização contra-hegemônica transcende a essas mobilizações e eventos, como o FSM. Trata-se de um movimento amplamente capilarizado, ancorado, sobretudo, em iniciativas locais interligadas, com vista ao desenvolvimento de lutas locais, mas para “resistir a poderes translocais, nacionais ou globais”, como enfatiza Santos (2002b). As lutas em favor da reforma agrária, da demarcação das terras indígenas; contra a devastação da floresta amazônica, a poluição ambiental, a precarização do trabalho, a erosão dos direitos sociais, o tráfico de pessoas, as guerras e a intolerância; bem como as lutas em defesa das diversas tradições da criatividade e dos diferentes sistemas de conhecimento, como faz Vandanna Shiva na Índia, são exemplos de lutas locais contra poderes translocais/globais. Tais lutas se traduzem em ações e políticas emancipatórias que se distanciam das políticas compensatórias e residuais, no sentido atribuído por Richard Titmuss, bem como das políticas emergenciais, focalizadas e assistencialistas do neoliberalismo. Enfim, das políticas de “pronto socorro social”, de que fala Castel (1997). Essas políticas levam oxigênio a quem está em desespero, mas mantém a exclusão e a subalternidade, reforçando uma ordem social desigual, injusta e opressiva.

A globalização contra-hegemônica, ao contrário, pressupõe o desencadeamento de ações rebeldes interligadas de resistência às diferentes formas de poder social hegemônicas. Boaventura Santos e colaboradores, no âmbito do projeto “Reinventar a emancipação social: para novos manifestos”, identificaram ações, movimentos e políticas emancipatórias, em curso, com esse perfil, nos países incluídos no estudo, como o Brasil, Portugal, Colômbia, Moçambique, Índia e África do Sul, abrangendo as seguintes áreas: a democracia participativa; os sistemas alternativos de produção; o multiculturalismo emancipatório, a justiça e as cidadanias culturais; a biodiversidade e os conhecimentos rivais; o novo internacionalismo operário.

De igual modo, *pari passu* com a emancipação, a solidariedade se transformou em símbolo eminecente das lutas para enfrentar a crise civilizacional do mundo de hoje. Este é um tema presente, com diferentes sentidos, em pensadores e cientistas sociais do passado, como Marx e Engels, que fizeram um apelo à solidariedade da classe trabalhadora de todos os países para enfrentar a dominação capitalista;

em Durkheim como forma necessária à estabilidade social e à prevenção da anomia. No presente, autores como Jürgen Habermas, que se reporta à “justiça e solidariedade”, André Comte-Sponville, que se debruça sobre a solidariedade e a generosidade e advoga à urgência da primeira; ou Edgar Morin, que defende uma “ética da solidariedade.” Este é um tema, também, recorrente nos discursos das Igrejas, Organizações Não Governamentais (ONGs) e organismos internacionais. Por sua vez, alguns dos projetos alternativos à produção capitalista são denominados de “economia solidária.” Não é pretensão, deste trabalho, analisar essas diferentes matrizes discursivas, mas apenas destacar alguns aspectos gerais do que se pode entender por solidariedade em sentido amplo. Ela pressupõe, necessariamente, a inclusão do outro, a responsabilidade para com os outros e o alargamento do sentido do nós. Desse modo não existe solidariedade sem alteridade, ou seja, sem o vínculo com o outro. Isto implica no estabelecimento de interesses comuns e de laços de identidade e pertencimento.

Esta visão contrasta com o viés utilitarista de instituições, como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial (BM) e as empresas, que incluíram a palavra solidariedade no seu vocabulário a partir da segunda metade dos anos noventa do século passado, embora com denominações diferentes: *inclusão/solidariedade* (FMI); *justiça social/inclusão* (BM); *responsabilidade social* (empresas). No entanto, para tais organizações, a solidariedade social se reduz fundamentalmente a uma questão de eficácia econômica ou da melhoria da imagem empresarial em face dos seus clientes.

A perspectiva instrumentalista também faz parte do ideário de programas de *ajuste social* ou de *aparatos e práticas de ajuste social* (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000), que se afastam da idéia de cidadania, decorrente dos ajustes do neoliberalismo. Nos últimos anos do século XX, em consequência dessas políticas de ajuste, surgiram, em vários países da América Latina, programas governamentais compensatórios, residuais, voltados justamente para aqueles grupos mais duramente atingidos ou vitimados pelas políticas de “ajuste estrutural”, sob a emblemática rotulação de “solidariedade”. Este é o caso do *Programa Nacional de Solidariedad* (PRONASOL), no México, sob o governo de Salinas de Gortari; do *Programa Comunidade Solidária* no Brasil na gestão de Fernando Henrique Cardoso; do *Fondo de Solidariedad e Inversión Social* (FOSIS), no Chile; da *Rede de Solidaried*, na Colômbia, e assim por diante (GERMANO, 2002). Trata-se, na verdade, de uma apropriação inadequada da linguagem por parte desses aparatos, empresas e instâncias de governo, porquanto, para a globalização neoliberal, a competição, e não a solidariedade, constitui o supremo valor social. A palavra solidariedade, no entanto, se reveste de valor positivo, daí o seu uso indiscriminado por empresas que ampliam a precarização e a vulnerabilidade do trabalho e por governos e instituições que implementam políticas que devastam direitos sociais.

A solidariedade, no entanto, como enfatizam Hugo Assmann e Jung Mo Sung (2003), não é uma palavra de um só significado. Ela pode se referir a situações emergenciais clamorosas, como desastres ambientais, secas, catástrofes, acidentes graves, terremotos, enchentes. Aqui a sensibilidade solidária é praticamente unânime porque não requer a existência efetiva de vínculo. A mesma presteza não acontece quando se tratam de calamidades persistentes, decorrentes de estruturas sociais injustas, como as diferentes situações de opressão: miséria, exclusão social, racismo, preconceitos diversos, trabalho infantil, escravidão, desigualdade social, concentração da propriedade da terra, guerras, desemprego, vulnerabilidades no mundo do trabalho, jornadas exaustivas de trabalho, capazes de levar à morte de trabalhadores que vêm ocorrendo recentemente no corte de cana-de-açúcar em Ribeirão Preto, a região mais rica do Brasil³. Por mais brutais que sejam esses fatos persistentes, a indiferença tende a esvaziar a sensibilidade solidária, pois nesse caso ela implica no estabelecimento de vínculo, em compromissos políticos e envolve interesses poderosos. Afinal, esta é uma época em que prevalece uma fragilidade dos laços humanos, imprescindíveis à solidariedade, em que pontifica uma *modernidade líquida*, um *amor líquido*, como diz Bauman (2004).

No arremate do presente texto cabe perguntar: Qual o significado da solidariedade para a construção de um mundo melhor no âmbito do projeto de globalização contra-hegemônica, alternativa, de superação da “modernidade líquida” e de reinvenção da emancipação social? Assumir um significado

3 O problema dos trabalhadores rurais no Brasil é grave, e pode ser resumido no dilema: ser tragado pela tecnologia que torna sua mão-de-obra desnecessária ou trabalhar em condições de semi-escravidão. O patronato rural, via de regra, não quer saber de relações de trabalho civilizadas e sim de excesso de trabalho. Em setembro e outubro de 2005, por exemplo, foi amplamente noticiado na imprensa brasileira a morte de dez bóias-frias com idade entre 24 e 26 anos, de parada respiratória causada, conforme suspeita médica, pelo excesso de trabalho. Tratam-se dos trabalhadores dos canais de Ribeirão Preto (TOLEDO, 2005). Em 2004, a situação na referida região era a seguinte: produção de 90 milhões de toneladas de cana; produção bóia-fria/dia: 12 toneladas; esforço físico necessário para cortar 10 toneladas: 9.700 golpes de podão; valor recebido pelo trabalhador por cada tonelada cortada: R\$ 2,20 (dois reais e vinte centavos). A morte dos jovens trabalhadores de Ribeirão Preto, ao que parece, não provocou nenhuma comoção ou mobilização solidária e de contestação a essas estruturas sociais injustas e a seus agentes, responsáveis por horas de trabalho mortíferas, em pleno século XXI, como se estivesse ainda no século XIX ou nos primórdios do capitalismo. Essa devastação de vidas humanas, como diria Polanyi, evidencia uma naturalização da miséria e a regulação das relações sociais de trabalho pelas leis cegas do mercado. Trata-se de uma típica herança pós-colonial que oprime e mata. Além das mortes citadas outras nove ocorreram desde 2004, perfazendo um total de 19 mortes por excesso e condições degradantes de trabalho. Essa busca incessante por aumento de produtividade, conforme pesquisa da professora da UNESP Maria Aparecida de Moraes Silva, fez com que a vida útil dos trabalhadores se tornasse equivalente a dos escravos, cerca de 12 anos. (ZAFALON, 2007). É interessante notar que uma das empresas atuadas pelo Ministério Público de São Paulo, a Usina Renascença, de propriedade de empresários coreanos, mantém, no site de uma outra empresa do grupo a STAR BKS, a informação que “apóia e patrocina um projeto social para beneficiar adolescentes carentes de São Paulo” (SIMIONATO, 2007, p. b1).

pressupõe a existência de uma *ética*, visto que a solidariedade é um valor historicamente construído. Para Morin (2005, p. 202), “a finalidade ética tem duas faces complementares. A primeira é a resistência à crueldade e à barbárie. A segunda é a realização da vida humana”. Por isso, ele propõe uma “ética da resistência,” à “crueldade do mundo, da vida, da sociedade e à barbárie humana”.

Desse modo, pensar o sentido da solidariedade nesses tempos de transição do paradigma social, como defende Boaventura Santos, diz respeito à *solidariedade política* com as lutas sociais dos oprimidos. Mas, isto implica em uma “ética da solidariedade” que rejeite todas as misérias, as desigualdades, a intolerância, as barbáries e fundamentalismo de toda ordem (GERMANO, 2003). De igual modo, pressupõe a constituição de uma cidadania planetária em sintonia com as lutas em favor da reinvenção da emancipação social pelo estabelecimento de uma outra globalização, globalização esta contra-hegemônica, alternativa aos atuais processos excludentes, inclusive, com relação aos direitos humanos, entre os quais os decorrentes da existência do Estado-nação. Neste contexto, quando existem, o que prevalece não são os direitos do homem, conforme proclamado, mas do cidadão nascido em tal ou qual país. Assim, o refugiado e/ou o migrante que, em tese, deveriam encarnar o homem de direitos, são suplantados pelos direitos dos cidadãos naturais de determinado Estado-nação. A respeito escreve Agambem (2004, p. 133): “no sistema do Estado-nação os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-los como direitos de um Estado”. É isso que dá sentido à emergência da idéia de constituição de uma cidadania planetária.

Na perspectiva de Santos (2007, p. 38), a solidariedade está relacionada à reinvenção da emancipação social e motivada pela esperança “que um outro mundo é possível”. Para o autor, os mecanismos de opressão e de dominação são múltiplos e é necessário lutar contra todos eles de modo articulado. Assim, sem abandonar o enfoque estruturalista, ele propõe uma concepção mais plural de estruturas de poder que produzem mecanismos de opressão e de dominação. Desse modo, identifica cinco formas estruturais de poder e de relações desiguais de poder:

[...] espaço-tempo doméstico (relações sociais de sexo ou patriarcado), espaço-tempo da produção (exploração de classe), espaço-tempo do mercado (fetichismo da mercadoria), espaço-tempo da comunidade (diferenciação desigual) ou espaço-tempo da cidadania (dominação) e espaço-tempo mundial (troca desigual) (SANTOS, 2006b, p. 19).

Na visão de Santos (2006b, p. 19) os principais caminhos da construção da emancipação social “consistem nas lutas pelas transformações desiguais de poder em relação de autoridade partilhada” e que a “luta contra a opressão é a luta pela democracia radical,” luta que se estende a todos os espaços-tempo estruturais. Trata-se de uma democracia de *alta intensidade*. Neste sentido, Santos (2006b, p. 19) assume uma postura claramente anti/capitalista quando afirma: “daí vem minha definição de socialismo como democracia sem fim. Democracia sem fim para que o capitalismo tenha fim”. Conforme escreve, “o socialismo reemerge porque o capitalismo neoliberal não só não cumpriu as suas promessas como tentou disfarçar esse fato com arrogância militar e cultural”. Adverte, contudo, que o socialismo do século XXI não quer ser igual ao do século XX, cujos erros e fracassos não quer repetir (SANTOS, 2007).

Finalmente, para o autor, a reinvenção da emancipação social passa necessariamente pelas experiências do mundo pós-colonial, ou seja, dos países periféricos ou semi/periféricos do sistema mundial, das quais o FSM constitui um dos exemplos mais evidentes. Vista pelos países hegemônicos como lugares da inferioridade, a parte subordinada do mundo possui uma rica experiência social que é desperdiçada porque ocorre em lugares considerados remotos. Daí a emergência do que Santos (2007, p. 41) denomina de *Epistemologia do Sul* que, de acordo com as suas palavras, tem conseqüências políticas e teóricas “para criar uma nova concepção de dignidade humana e de consciência humana”. Esta é a seara da *Sociologia das Ausências*, contra o desperdício da experiência, *a razão indolente*, bem como contra as *monoculturas* da racionalidade ocidental, as quais o autor propõe substituí-las por *ecologias*⁴, com vistas a inverter essa situação tornando possível que essas experiências ausentes se tornem presentes. Ainda no âmbito dessa nova epistemologia, se situa também a *Sociologia das Emergências*, cujo propósito é “buscar credibilizar, ampliar simbolicamente” (SANTOS, 2007, p. 37) as possibilidades emancipatórias de um pequeno movimento social, de uma pequena ação coletiva que, pelas suas características, podem evidenciar um sinal de futuro, a exemplo do movimento ambientalista liderado por Chico Mendes no Acre, amazônia brasileira, ou a revolta indígena de Chiapas no México.

Em conclusão, fica evidente que ao se inserir em uma perspectiva de *reinventar a emancipação*, Boaventura de Sousa Santos parte da constatação que as diferentes formas de opressão persistem, por isso, a busca pela emancipação constitui um ponto fundamental da agenda social neste início de milênio. Desse modo, a sua produção teórica e a sua atuação política se revestem, inequivocamente, da

4 O autor identifica as seguintes monoculturas: monocultura do saber e do rigor; do tempo linear; da naturalização das diferenças; da escala dominante; do produtivismo capitalista. Para substituir as monoculturas, propõe as seguintes ecologias: ecologia dos saberes; das temporalidades; do reconhecimento; da transescala; da produtividade (SANTOS, 2007).

mais intensa solidariedade com as lutas sociais dos oprimidos. A sua reflexão, portanto, é movida pela esperança de um futuro melhor, pela emergência de um outro paradigma social e de uma globalização contra-hegemônica, pois, como escreve Bloch (2005, p. 14), “todo ser humano, na medida em que almeja, vive no futuro”.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Eveline; ESCOBAR, Arturo. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sônia E.; DAGNINO, Eveline, ESCOBAR, Arturo (Org.). **Cultura e política nos movimentos sociais Latino-Americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ASSMAN, Hugo; JUNG, Mo Sung. **Competências e sensibilidade solidária**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BAUMAN, Zygmund. **Amor líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BLOCH, Ernest. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2005. v1.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas híbridas**. São Paulo: EDUSP, 2000.

CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: BELFIORE-WANDERLEY, M. *et al.* (Org.). **Desigualdade e a questão social**. São Paulo: EDUC, 1997.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

FREI BETTO. Desafios à humanidade. **Correio Brasiliense**, Brasília, p. 19, 16 dez. 2005.

GERMANO, José Willington. Globalização alternativa, políticas emancipatórias e solidariedade. In: CASTRO, Janete de L. et al. (Org.). **Política e gestão em saúde: reflexões e estudos**. Natal: Observatório RH NESC/UFRN, 2006.

GERMANO, José Willington. Globalização, reestruturação do estado e políticas neoliberais. **Vivência**, Natal, v. 11, n. 1/2, p. 117-127, jan./dez. 1997. ISSN-0104-3064.

_____. Imagens da destituição: os pobres e a educação no Brasil. **Cronos**, Natal, v. 3, n. 2, p. 37-46, jul./dez. 2002.

GERMANO, José Willington. Scienza Nuova. In: ALMEIDA, Maria da Conceição de; KNOBBE, Margarida Maria. **Ciclos e metamorfoses**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

LATOUCHE, Serge. O decrescimento não é crescimento negativo. **Boletim IHU on Line**, 2005. Entrevista. Disponível em: www.unisinos.br. Acesso em: 05 dez. 2005.

LECHNER, Norbert. Os novos perfis da política: um esboço. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 62. 2004. ISSN-0102-6445. Disponível em: www.scielo.br. Acesso em: 30 nov. 2005.

MORIN, Edgar. **Ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005. (O método 6).

NEGRI, Antônio. Multidão. **Estado de São Paulo**, 09 de outubro de 2005. Entrevistado pelo Estado de São Paulo. Disponível em: newsletternomade@listas2.rits.org.br. Acesso em: 10 out. 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006a.

_____. Introdução geral à coleção. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.

_____. Margem esquerda. **Ensaios marxistas**, São Paulo, n. 8, p. 13-21, nov. 2006b. Entrevistadores: Emir Sader e Pablo Gentili.

_____. Os processos de globalização. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Globalização: fatalidade ou utopia?** Porto: Afrontamento, 2002c.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. O socialismo do século XXI. In: _____. **Carta Maior**, 24 de agosto de 2007. Disponível em: www.agenciartamaior.com.br. Acesso em: 01 jun. 2007.

SIMIONATO, Maurício. Blitz vê condição degradante na produção de álcool em SP. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 21 mar. 2007, p. 81.

TOLEDO, Marcelo. Ribeirão Preto tem 10ª morte de bóia-fria. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 04 out. 2005, p. 85.

ZAFALON, Mauro. Cortadores de cana têm vida útil de escravo em SP. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 29 abr. 2007, p. 81.

Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina

Élida Lauris – Universidade de Coimbra

RESUMO

A questão que subjaz a esse texto é: Pode o pluralismo jurídico ser emancipatório? Para responder a essa pergunta a pesquisa centra-se nos limites e possibilidades da luta jurídica pelo reconhecimento da pluralidade de ordens jurídicas, nomeadamente a luta dos movimentos indígenas na América Latina. Esta análise está conceitualmente estruturada em dois dos debates propostos por Boaventura de Sousa Santos. Por um lado, concentra-se na discussão do conceito de direito e de pluralismo jurídico entre juristas, cientistas sociais e antropólogos do direito; por outro lado, recorre às teses elaboradas para permitir um uso emancipatório do direito. Esta estrutura teórica constitui o pano de fundo do meu principal argumento, como segue: as lutas sociais e o uso que fazem do direito não são essencialmente boas ou más e requerem uma vigilância incessante de suas fontes, ferramentas e resultados. Palavras-chave: Pluralismo Jurídico. Emancipação. Movimentos Sociais. Mobilização Jurídica. Movimento Indígena.

ABSTRACT

The question that underlies this paper is the following: Can legal pluralism be emancipatory? To answer this question the research focuses on the limits and possibilities of the legal struggle for recognition of the plurality of legal orders, namely the struggle of the indigenous movement in Latin America. This analysis is conceptually framed on two of the debates proposed by Boaventura de Sousa Santos. On the one hand it focuses on the discussion of the concepts of law and legal pluralism among legal scholars, social scientists and legal anthropologists; on the other hand it uses the thesis elaborated by Santos to allow an emancipatory use of the law. This theoretical framework constitutes the background of my main argument: social struggles and their use of law are not essentially good or bad and therefore an incessant vigilance of their resources, tools and achievements is necessary.

Keywords: Legal Pluralism. Emancipation. Social Movements. Legal Mobilization. Indigenous Movement.

INTRODUÇÃO

O projeto de construção da nação latino-americana não incluiu os indígenas. A vigência de uma cultura jurídica monista, centralizada no Estado e individualista negou-lhes o reconhecimento como povos e, conseqüentemente, autonomia política, jurídica e territorial. Durante boa parte do século XX, os indígenas estiveram invisibilizados no interior de Estados-nação supostamente homogêneos cujas políticas envolviam ou seu extermínio ou sua assimilação cultural.

Contudo, a partir das últimas três décadas do século XX, o território latino-americano tem sido agitado pela atuação dos movimentos indígenas reunidos sob a plataforma comum de reconhecimento de suas identidades com garantia de seus direitos territoriais. A atenção e o apoio internacional que têm conseguido para essa luta permite classificar sua ação com o que Boaventura de Sousa Santos denominou transnacionalização do campo jurídico ou, de outra feita, globalização contra-hegemônica.

A ação do movimento indígena lança as bases para a fundação de um pluralismo jurídico crítico que, ao se sustentar em demandas como autonomia jurídica, política, territorial e plurinacionalidade, põe em xeque a exclusividade do direito estatal e a soberania do Estado-nação e, assim, questiona a legalidade demo-liberal hegemônica abrindo caminho para uma reinvenção da emancipação social. Neste trabalho, após uma rápida abordagem sobre as pretensões exclusivistas do direito estatal, o que vou chamar, com base em Santos, monocultura do direito positivo do Estado, analiso o debate teórico em que está envolvida a questão do pluralismo jurídico para, no fim, investigar, a partir dos movimentos indígenas latino-americanos, as possibilidades de realização do binómio globalização/legalidade contra-hegemônica – emancipação social.

A MONOCULTURA DO DIREITO POSITIVO ESTATAL

Ao se analisar o Estado a partir da modernidade vê-se que ele se desenvolve com a construção de uma burocracia de funcionários especializados de forma a difundir a crença na racionalidade e legalidade de suas ações e, desse modo, esta presença oficial espraia-se e torna-se fundamental em aspectos essenciais da vida dos cidadãos. Desta feita, o Estado como máquina faz-se presente no cotidiano das pessoas e sua existência como pessoa é aceita e interiorizada por seus cidadãos através de um mecanismo de inculcação que Max Weber denominou legitimação legal-racional.

Essa “onipresença” estatal resulta de um processo que Santos denominou como afunilamento do projeto cultural da modernidade (SANTOS, 2002c). Em sua evolução, a modernidade poderia

desenvolver como regulação três pólos: Estado, mercado e comunidade. Entretanto, o que se viu, a grosso modo, foi a expansão dos princípios do mercado e do Estado em detrimento da comunidade, o que se explica sobretudo porque esse trajeto confluiu com o processo de expansão e consolidação do capitalismo.

Trata-se de um processo complexo e cheio de contradições, basta dizer que, na modernidade, desenvolver-se-iam como pilares opostos a regulação e a emancipação. Porém, com o desenvolvimento desigual do Estado e do mercado, a regulação incorporou em seus propósitos a emancipação, transformando-a de outro em duplo. Está-se a dizer, portanto, que o mesmo Estado que cresce soberano para se firmar e manter os propósitos de expansão do capital tem que absorver ideais de emancipação, em outras palavras, optar pela via do reformismo e não da revolução. Nesse sentido, vê-se, por exemplo, a incorporação na regulação do Estado de uma legislação social, direitos de minorias ou o aparecimento de um Estado protetor de bem-estar social, etc. Nesse caminho de análise, pode-se perceber também como a democracia tornou-se um regime indispensável para a manutenção do capitalismo.

A relação entre capitalismo e democracia é o registro de uma tensão. Há um confronto imanente entre esses dois vetores já que a relação capital-trabalho não é, em si, uma relação democrática. Contudo, essa tensão é frutífera aos propósitos capitalistas uma vez que, por ser natural que a implantação de ideais democráticos passe a exigir uma redistribuição social, a democracia permitiu criar uma base social pacífica e de consumo para o sistema capitalista. Mesmo diante da impossibilidade de a regulação realizar uma redistribuição social, a democracia ainda é útil ao capitalismo como democracia formal, que mantém a impressão de igualdade através de mecanismos de representação e sustenta a emancipação como ideal.

Ora, ainda que a narrativa da modernidade reflita uma prevalência do princípio do Estado sobre a comunidade com a criação de um aparato burocrático que impinge uma crença em sua onipresença, uma análise mais acurada também leva à conclusão de que o modo de produção do poder estatal não é único na sociedade, não é recepcionado, nem representado da mesma maneira entre os cidadãos, podendo, inclusive, existir situações de rejeição e indiferença ao Estado como poder.

Um esforço de imaginação poderia conduzir à criação de um Estado cujo aparato o fizesse presente não apenas como crença, mas fisicamente interveniente nas atividades de seus cidadãos e onisciente delas e cuja intervenção controlasse não só os atos mas também as ideias de seus membros, como fez George Orwell no livro “1984”. Orwell desenvolveu a hipótese de um Estado vigilante que controlava seus membros através de tele-telas; indivíduos estes que podiam ter até o pensamento criminalizado (crime-ideia) e cujas ideias eram controladas através de revisões periódicas que retiravam os verbetes dos dicionários para que a subversão ainda que pensada não pudesse ser verbalizada. Ora, mesmo na

Oceânia de “1984”, há um Wiston Smith, cidadão que desconfia e procura se desvencilhar das estruturas do poder estatal.

O que esse exemplo demonstra é que a centralidade do princípio do Estado nada mais é do que resultado da intervenção de uma racionalidade metonímica que vê a absoluta supremacia do todo sobre a partes e, nesse sentido, a centralidade do poder estatal vista como todo atua para ocultar ou particularizar diversas outras formas de reprodução do poder na sociedade. Nesse sentido, Santos alerta para existência de diversos outros espaços na sociedade em que o poder se reproduz: doméstico, da produção, mundial, sendo o espaço do poder estatal, espaço da cidadania, apenas um dentre tantos (SANTOS, 2002a, 2002b e 2002c).

De outra forma, no pilar da emancipação, assiste-se à supremacia de uma racionalidade cognitivo-instrumental. Essa racionalidade destaca o papel da ciência moderna cuja íntima ligação com as idéias de ordem e de progresso se encaixa na lógica de expansão do Estado e do mercado. Assim, de um lado, a ciência é utilizada como ciência positiva para disciplinar a dimensão do ser e, de igual modo, o direito é intrumentalizado como positivismo jurídico para disciplinar a dimensão do dever ser. Nesse sentido, o direito como racionalidade moral-prática é contaminado pela racionalidade cognitivo-instrumental sendo cientificado e codificado e, ainda, perde sua autonomia transformando-se em instrumento de dominação do poder político estatal (SANTOS, 2002a).

Desse modo, a racionalidade metonímica ao afirmar a totalidade do poder político estatal, está a afirmar a totalidade do direito como instrumento de dominação, em outras palavras, à monocultura de um poder político centrado no Estado corresponde uma monocultura do direito positivo estatal. Dessa forma, o direito ao ser instrumentalizado pela política e contaminado por uma monocultura do saber, colabora para reproduzir outras lógicas dominantes de produção de não existência.

O direito reforça a lógica do tempo linear legislando para o futuro e pacificando os conflitos como passado e, com a consagração de uma igualdade jurídico-formal (que dissolve a diversidade em indivíduos idênticos) e a adoção de uma igualdade substantiva (que incorpora a diversidade como minoria), contribui para a naturalização das diferenças e da hierarquia, dentro da lógica da classificação social. Em outro campo, ao separar o espaço da produção como espaço destituído de poder e pacificar os conflitos capital-trabalho de forma despolitizada também colabora com a reprodução de uma lógica produtivista.

Entretanto, talvez a produção de não existência pelo direito seja mais aguda quando ele assume uma única escala de representação, o Estado-nação, para afirmar a ordem jurídica estatal como globalmente eficaz e superior, descartando em outras dimensões, nomeadamente no nível local e particular,

a existência de outras legalidades que possam se impor como alternativas ao direito estatal. As outras legalidades só são credibilizadas pelo direito se puderem ser integradas à lógica da escala dominante.

O pluralismo jurídico, ao contextualizar o direito estatal e descortinar outros espaços e outras temporalidades, pode servir como resposta ecológica à monocultura do direito positivo estatal.

O PLURALISMO JURÍDICO: DEBATE TEÓRICO

As primeiras manifestações em defesa da existência de um pluralismo jurídico aparecem no século XIX e têm como figuras proeminentes os juristas Friedrich Karl von Savigny e Eugene Erlich. Savigny aparece como o primeiro opositor ao movimento de codificação do direito, alertando para os injuriosos efeitos que a codificação teria sobre as práticas costumeiras, para este jurista alemão, a lei codificada tornar-se-ia distante das relações sociais que ela pretendia representar. Erlich, por sua vez, contrapunha-se à ascensão do direito positivo argumentando que a lei positiva contaminava o senso de sociabilidade sobre o qual o direito descansava, já que, com o positivismo jurídico, o direito deixava de sustentar sua autoridade sobre a prática costumeira para associá-la à prática e à doutrina jurídica (TIE, 1999).

Na argumentação destes dois autores destaca-se a crítica ao centralismo, profissionalismo e isolamento das instituições legais. Esse ataque à redução do direito ao direito estatal também pode ser lido como a defesa de uma realidade empírica contra uma imposição política. De fato, na vida sócio-jurídica das sociedades europeias do século XIX, o direito estatal não ocupava o lugar central, foi imposto politicamente (SANTOS; TRINDADE, 2003, p. 48-61).

Com a expansão, a consolidação do Estado e a transformação do positivismo jurídico em uma prática hegemônica, a sustentação do pluralismo jurídico deixou de repousar sobre a defesa da realidade empírica e o trabalho dos pluralistas passou a se concentrar na busca por um conceito de direito que sustentasse a existência de outros ordens jurídicas que não apenas a estatal. A partir da década de 70 do século XX é esse o debate teórico que ocupará sociologia e antropologia jurídica em torno do tema do pluralismo jurídico: o conceito de direito.

De maneira geral, sociologia e antropologia do direito detinham uma divisão do trabalho científico na qual aquela se dedicava ao estudo das sociedades industrializadas, metropolitanas; e esta encarregava-se das sociedades primitivas. Ocorre que, a partir da década de 60 do século XX, essa especialização do campo de conhecimento de ambas disciplinas foi alargada. Desse modo, a sociologia

passou a se dedicar ao estudo das sociedades ditas subdesenvolvidas, de terceiro mundo, e a antropologia voltou sua atenção também para as sociedades metropolitanas (SANTOS, 1979, p. 65-66).

Se a sociologia, por se concentrar inicialmente no estudo das sociedades metropolitanas, tendeu a absorver os conceitos da ciência jurídica; a antropologia, ao virar-se para o estudo destas sociedades, teve a necessidade de formular um conceito autônomo de direito. Ora, os antropólogos estavam anteriormente ocupados com o direito das sociedades sem ciência jurídica e, dadas as diferenças entre este e a regulação das sociedades metropolitanas, os conceitos da ciência jurídica metropolitana não tinham sentido para os seus propósitos analíticos.

O debate da antropologia jurídica sobre o conceito de direito tem servido, sobretudo, para revelar os termos etnocêntricos com que pode ser levada à investigação nesse campo de estudo. Esta é a essência do debate que a antropologia jurídica conhece como debate Gluckman-Bohannan, dois antropólogos que divergiam quanto aos critérios a ser utilizado para nomear como direito o controle social presente nas sociedades não-ocidentais. Basicamente, a controvérsia gerava em torno de saber se é legítimo ou não transpor para outras sociedades e culturas conceitos de origem e aplicação apenas na sociedade à qual pertence o antropólogo. Gluckman defendia a legitimidade de tal prática, Bohannan, a ilegitimidade (SANTOS, 1979, p. 64-72).

De acordo Sally Falk Moore, os antropólogos tem usado uma variedade de abordagens para classificar os sistemas jurídicos, segundo diferentes propósitos analíticos. Podem ser destacados três tipos de classificação (MOORE, 2000, p. 181-256):

- a) Uma dicotomia entre sociedades tecnologicamente simples e sociedades tecnologicamente complexas, de acordo com as diferenças básicas da organização social (tradição Maine, Durkheim, Gluckman) – Essa separação está, por exemplo, presente na obra de Durkheim que faz a distinção entre solidariedade orgânica e mecânica;
- b) Uma série evolutiva focando sobre o desenvolvimento dos aparatos jurídicos (procedimentos coercitivos, códigos, cortes) de sistemas políticos descentralizados para sistemas políticos centralizados (tradição Diamond – Hoebel) – Identifica-se uma linha evolutiva (selvageria, barbarismo, civilização) em que as instituições jurídicas começam a aparecer. Segundo Diamond, por exemplo, as cortes apareceriam no primeiro estágio da agricultura; e
- c) Uma dicotomia procedimental entre uma solução de litígios acordada, barganhada pelas partes e uma decisão dada por uma terceira parte com poder sobre os envolvidos (tradição Gulliver-Bohannan) – Nesse caso, enquadra-se a classificação de Bohannan entre sistemas de poder unicêntricos e multicêntricos/bicêntricos. No primeiro sistema, há uma autoridade

legal que soluciona a disputa, no segundo tipo, não há uma autoridade superior, direito internacional, por exemplo.

Contudo, Santos (1979) demonstra que, mesmo os antropólogos mais pragmáticos que identificam um elemento do comportamento universal – por exemplo a disputa – para a análise dos sistemas jurídicos, não conseguem fugir da necessidade de dar um conceito ao direito. Basta pensar que uma investigação sobre o sistema jurídico de determinado grupamento social não há de analisar todos os tipos de disputa mas só aquelas que têm caráter jurídico, “normativo”. Daí que os estudos que queiram nomear outras ordens como jurídicas e, assim, afirmar a pluralidade dos sistemas normativos, necessariamente têm que dar resposta a questão: o que é direito?

De maneira geral, as tentativas de conceitualizar o direito, a partir dos questionamentos da antropologia, têm variado entre um posicionamento mais genérico que pode identificar o direito com qualquer tipo de controle social, aproximando-se da noção de Malinowski, e um posicionamento mais específico que dá características essenciais ao que se denomina direito. Esta segunda posição segue as linhas teóricas de Radcliffe-Brown para quem o direito se definia “o controle social através da aplicação sistemática da força da sociedade politicamente organizada” (SANTOS, 1979, p. 71), o que permite inferir que uma sociedade em que não apareça essas características não há direito.

Nesse passo, para defender que a diferenciação de classe pode gerar diferentes expressões jurídicas e, desse modo, sustentar a existência de pluralismo jurídico no interior das sociedades capitalistas, Santos investigou a juridicidade da prática social em uma favela no Rio de Janeiro (o direito de Pasárgada¹ assim denominado pelo nome fictício dado à favela) e, para tanto, adotou o seguinte conceito de direito:

conjunto de processos regularizados e de princípios normativos, considerados justificáveis num dado grupo, que contribuem para a criação e prevenção de litígios e para a resolução destes através de um discurso argumentativo, de amplitude variável, apoiado ou não pela força organizada (SANTOS, 1979, p. 72)².

1 Para mais detalhes sobre a caracterização do direito de Pasárgada, ver Santos (2002d, p. 99-162).

2 Esse conceito é depois aprimorado em obras futuras: Santos e Trindade (2003) e Santos (2002d), onde o autor aprimora a hipótese de que o direito está composto de três componente estruturais (violência, retórica e burocracia), variando de acordo com o tipo de articulação entre elas.

Como o próprio autor assevera: “trata-se de um conceito operativo, adequado às exigências teóricas definidas para a investigação empírica em Pasárgada” (p.72). A vantagem dessa advertência está em evitar uma concepção essencialista do direito: “O conceito que a seguir se apresenta não pretende captar uma qualquer essência do direito” (p.72). Posteriormente, esse conceito é aprimorado e apresentado como uma concepção ampla de direito:

o direito é um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para prevenção e solução de litígios, e para sua resolução através de um discurso argumentativo articulado com a ameaça de força (SANTOS, 2002a, p. 269).

ou “um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, com base nos quais uma terceira parte previne ou resolve os litígios no seio de um grupo social” (SANTOS; TRINDADE, 2003, p. 50).

Esse movimento de aprimoramento e autonomização do conceito permite que se lance uma crítica à noção de direito adotada por Santos, além de seu caráter funcionalista (atribui um papel para o direito: prevenção e solução de litígios), o conceito pode ser taxado de essencialista pois qualquer prática social que não tenha as características que enumera não pode ser qualificada como jurídica (TAMANHA, 2000, p. 302)³.

Seguindo esse raciocínio, outros autores que abordam o tema do pluralismo jurídico também podem ter seu conceito de direito classificado como essencialista, como por exemplo, a noção de auto-regulação de um campo social semi-autônomo de Moore (2000) e também adotada por John Griffiths (1986). Contudo, se essas versões são essencialistas por enunciarem as características do direito, ao mesmo tempo, delimitam quais práticas sociais podem receber o adjetivo “jurídico” e, assim, podem evitar a falácia da trivialização: “se o direito está em toda parte, não está em parte alguma” (SANTOS, 2002a, p.111).

3 O conceito de direito apresentado por Santos é amplo, de tal modo que o autor adverte que, para não cair na falácia da trivialização, dentre as várias ordens jurídicas existentes, seis são mais relevantes e estão ligadas a seis espaços estruturais, que apresento mais embaixo. A partir da argumentação de Tamanaha pode se lançar a questão: Se o direito está na vida social através desses seis espaços estruturais, há espaço da vida social que não esteja juridificado? A não indicação de espaços não-jurídicos pode levar à afirmação de que Santos juridifica a vida social.

A delimitação de um conceito de direito resolve o primeiro problema de abordagem do pluralismo jurídico: definir o que é jurídico para afirmar a existência de múltiplas ordens normativas em um mesmo espaço. Contudo, ainda fica a resolver o problema do pluralismo jurídico propriamente dito, isto é: como afirmar a pluralidade de ordens jurídicas se isso contraria os pressupostos do Estado constitucional moderno que garante o monopólio da produção jurídica ao Estado? (SANTOS, 1979, p.72)

Seguindo a pista de Griffiths, o pluralismo jurídico se impõe como um fato empírico-antropológico ou como uma circunstância política derivada da colonização ocidental de povos não europeus. Sally Merry, por sua vez, reconhece como condições geradoras da pluralidade sócio-jurídica: condições políticas associadas à dominação colonial e condições políticas resultantes da dominação sócio-política presente nas sociedades capitalistas modernas (MERRY, 1988 e TIE, 1999, p. 50).

Como se pode notar pela abordagem desses dois autores, o colonialismo foi um fenômeno de particular interesse para revelar a existência de uma pluralidade de ordens jurídicas. Nesse caso, é explícita a vigência, em um mesmo espaço, do direito do Estado colonizador e dos direitos tradicionais. Por um lado, quando houve cooptação jurídico-institucional dos direitos costumeiros (sistema de governo indireto, por exemplo), a ciência jurídica teve que fornecer elementos ao direito colonial. Por outro lado, nos casos em que a coexistência das ordens jurídicas foi um fenômeno ignorado pelo direito do colonizador, a antropologia e a sociologia do direito foram acionadas para contribuir com a pacificação dos territórios colonizados investigando as clivagens existentes (SANTOS, 1979, p. 73-75).

O pluralismo ainda pode ser identificado em outras situações não diretamente relacionadas à dominação colonial. Por exemplo:

- 1) Países com tradição cultural não europeia que adotam o direito europeu como instrumento de modernização, como o exemplo da Turquia;
- 2) Em contexto de revolução, em que o direito tradicional entra em conflito com a nova legalidade;
- 3) Populações autóctones, nativas ou indígenas que em certos domínios continuam a seguir seus costumes em detrimento do direito dominante;
- 4) Sociedades cuja diferenciação de classe gera uma homogeneidade precária e as contradições sociais, políticas, culturais e econômicas propiciam diferentes expressões jurídicas, o caso das sociedades capitalistas. Nesse caso, em geral, as contradições podem gerar espaços segregados com recursos normativos e institucionais próprios.

A crença em uma exclusividade de produção jurídica estatal repousa em dicotomias como a noção de público-privado, Estado-sociedade civil, oficial-não oficial que, na verdade, colaboram para

despolitizar outros domínios da vida social e, assim ocultar, que o poder e o direito se reproduzem em diversos outros espaços. Este autor enuncia a existência de seis espaços em que é possível detectar outras formas de produção do direito e, portanto, pluralismo jurídico (SANTOS; 2002a, p. 253-291).

Assim, há um espaço doméstico em que a forma de direito atuante é o direito doméstico, informal, não escrito, enraizado nas relações familiares e desigual, devido a base patriarcal e o domínio do discurso argumentativo do marido/pai. No segundo espaço, o espaço da produção, surge o direito da produção, relativo aos regulamentos e padrões normativos que organizam o cotidiano das relações de trabalho, aqui, quem detém os meios de produção conta com prerrogativas de poder inerentes. Contudo, as normas podem resultar tanto da imposição unilateral do patrão quanto das negociações com os sindicatos/empregados, podendo ser escritas ou não escritas, formais ou informais.

No espaço do mercado, predomina o direito de troca, este refere-se aos costumes do comércio, as regras e padrões normativos que regulam as trocas comerciais envolvendo produtores, comerciantes e consumidores. Trata-se de um direito muito informal e muito flexível que flui de acordo com os e necessidades dos intervenientes e com as relações de poder entre eles. No espaço da comunidade, destaca-se uma forma de direito que pode atuar em prol de situações extremamente diversificadas, é o direito da comunidade, que pode ser acionado tanto por grupos hegemónicos como por identidades subalternas, aqui, através de um poder de diferenciação desigual, gere-se a inclusão, daquilo que pertence, e a exclusão, daquilo que é estranho.

No espaço definido como o da cidadania, está o direito central das situações de pluralidade jurídica, o direito territorial, direito estatal, que reflete uma forma de poder altamente organizada e especializada com pretensões de monopólio e possibilidade de infiltração nos mais diversos campos sociais. O último espaço, espaço mundial, é regido por um direito sistémico voltado para a organização centro-periferia e gestão das relações entre os Estados-nação.

Dentro da grelha conceitual de Santos, essas diferentes formas de direito formam uma constelação jurídica e articulam-se entre si. Assim, a articulação entre o direito estatal e o direito doméstico, por exemplo, resulta em normas de direito de família. No mesmo sentido, na contata entre o direito estatal, o direito de produção e o direito de mercado pode estar normas como direito do consumidor ou direito dos contratos. É também importante ressaltar que cada espaço gera formas epistemológicas distintas. Dessa forma, no espaço doméstico, encontra-se a cultura familiar; no espaço do mercado, o consumismo, a cultura de massas; no espaço da produção, o produtivismo, a cultura empresarial e; no espaço da cidadania, o nacionalismo, a cultura cívica, etc.

Associando os diferentes espaços de reprodução do direito vistos acima à noção de policentricidade na qual a legalidade pode partir de vários centros, inclusive de dentro de cada pessoa (SINHA,

1995), produzindo um pluralismo moral e resultando nele, chega-se à ideia de existência de uma inter-legalidade, ou seja, a vigência de um direito poroso formado por redes de legalidade múltiplas e tão interpenetradas que um sujeito pode estar, ao mesmo tempo, cumprindo uma regra e transgredindo outra (SANTOS, 2002a, p. 205).

A partir das categorias de Santos (2002a, p. 277) sobre as formas de reprodução do direito na sociedade capitalista, pode-se dizer que os direitos indígenas estão reconhecidos dentro do espaço da comunidade como grupos de identidade subalterna que constroem uma juridicidade alternativa e vislumbram o reconhecimento do Estado constitucional e internacional.

OS DIREITOS INDÍGENAS: PLURALISMO JURÍDICO CRÍTICO X SOBERANIA DO ESTADO NACIONAL

A luta pela identidade indígena na América Latina ganha força depois da década de 70. Assim, por exemplo, os indígenas equatorianos tornam-se visíveis para a sociedade de seu país com um levante levado a cabo em Maio de 1990 (DÁVALOS, 2002). No mesmo sentido, é na década de 70, que o movimento indígena colombiano se fortalece (SÁNCHEZ, 2001, p. 21-29). A formação inicial do movimento gira em torno das seguintes organizações: Coordenadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), fundada em 1984; Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas (CONFENAIE), de 1980, e Confederación Nacional de Indígenas Ecuatorianos (CONAIE) de 1989 (QUIJANO, 2005).

O tratamento da questão indígena pelo Estado latino-americano girou em duas vertentes: (a) o extermínio e conquista de seus territórios, nos casos em que os dominadores julgaram não ser possível nenhuma des-indianização ou europeização, o que ocorreu nos Estados Unidos, Argentina, Uruguai e Chile; e (b) o assimilacionismo cultural e político que se deu no México, América Central e Andes, onde a população indígena era maioria.

O assimilacionismo cultural consistiu na estratégia de integrar o índio à cultura dos dominadores, “cultura nacional”, através da educação escolar formal e do trabalho em instituições cívicas e religiosas. Um bom exemplo desta prática esteve na política indigenista, cujo objetivo era integrar o índio na vida nacional, um projeto paternalista e com inspiração assimilacionista. Essa política do Estado teve grande força na década de quarenta a sessenta do século XX e consistia em difundir os princípios e avan-

ços da vida moderna entre os indígenas através da educação e campesinização daqueles que estavam nas zonas rurais⁴.

Quijano levanta algumas justificativas para o aparecimento do movimento indígena como questão no contexto latino-americano:

A tendência de desintegração da estrutura produtiva dos países dessa região – Essa crise afeta todos os setores sociais, sobretudo os trabalhadores, produzindo desemprego, subemprego e uma crise de identidade social. Desse modo, aqueles cuja identidade era ambígua tiveram necessidade de buscar novas identificações, indicando a razão de identidades, antes expressadas em termos de classes sociais, redefinirem-se como étnicas, regionais, pobres, etc;

- a) Um novo universo de comunicação a romper com o isolamento de índios e campesinos – As populações rurais e urbanas em processo de crise de identidade social têm na rede virtual uma possibilidade de re-conhecerem-se e reidentificarem-se;
- b) A debilidade do Estado, sua desnacionalização e reprivatização – Esse processo retira muitas das vantagens conquistadas pela população indígena: educação, saúde pública, serviços urbanos, proteção de empregos assalariados, o que leva os indígenas a concluírem que têm que viver do Estado e contra o Estado.

Em quase todos os países da América Latina, as reivindicações indígenas podem ser classificadas como reivindicações de minorias nos dois sentidos do termo “minorias”: minoria numérica e minoria sociológica. Os grupos étnicos podem ser minorias por serem numericamente inferiores ou por sofrerem discriminação, exclusão e dominação nos países em que se encontram. De maneira geral, as reivindicações dos povos indígenas equivalem-se às demandas dos grupos étnicos, ambas sustentam-se em demandas de igualdade material, direitos coletivos e no objetivo de serem incluídos com a preservação da diferença (igualdade na diversidade) (SANTOS, 1998).

As demandas de igualdade material justificam-se pelo histórico de genocídio, etnocídio, políticas de exclusão, assimilação e discriminação. Um histórico de atividades, sobretudo estatais, que explicam porque a mera igualdade perante à lei não é suficiente. Nas reivindicações por direitos coletivos apa-

4 Nesse sentido, Bello e Hopenhayn (2001) e Bello e Rangel (2002).

rece o grande entrave para a concretização dos direitos indígenas dentro do modelo de Estado-nação de recorte liberal.

Ocorre que a pré-condição para o usufruto dos direitos pelos indígenas, mesmo a título individual, é seu reconhecimento coletivo como povo. Nesse sentido, o paradigma individualista liberal do direito ocidental só lhe gerou exclusão, a fórmula individualista de consagração de direitos ao cidadão, uno, não incluía os indígenas, negava-lhes a existência enquanto comunidade, para integrá-los na fórmula totalizante “indivíduo”. De tal forma, que este grupo ficou excluído da formação da nação latino-americana⁵. Para Quijano essa é uma das razões do que vai denominar nó histórico da América Latina: o desencontro entre nação, identidade e democracia.

O reconhecimento de direitos coletivos é repellido pelo paradigma jurídico-liberal porque apresenta uma ameaça ao monopólio estatal da produção e distribuição do direito, colocando em questão a soberania do Estado. As reivindicações indígenas vão propor aquilo que Santos denominou Neo-Estado, segundo este autor a luta dos povos indígenas por legalidade é a luta por um direito para criar leis e direitos e apresenta um duplo aspecto: (a) reconhecimento de seus direitos coletivos como povos, sobretudo o direito à autodeterminação, tanto pelo direito nacional, quanto pelo direito internacional; (b) demanda de autogoverno. Nos dois casos, afirma, o direito indígena transcende a forma jurídica do Estado-nação moderno e dirige-se para novos vínculos legais transnacionais (SANTOS, 2001, p. 208). Não à toa, Santos classifica o direito indígena como exemplo de transnacionalização do campo jurídico.

Dessa maneira, apesar da extrema diversidade que há em seu interior, uma plataforma comum ao movimento indígena é uma demanda por identidade sustentada em duas plataformas: (a) entre os movimentos indígenas mais organizados, Equador⁶ e Chiapas, coloca-se a demanda de um Estado plurinacional; e (b) entre aqueles em que os grupos dominantes não quiseram arriscar seu Estado-nação ou com populações indígenas minoritárias, Venezuela, Canadá, Argentina, Chile, Uruguai, Brasil, a reivindicação por autonomia política e territorial (QUIJANO, 2005). Como se pode constatar as demandas de identidade dos povos indígenas e as reivindicações subjacentes tem como direito essencial o direito à terra. Nesse particular, os direitos dos povos indígenas diferenciam-se dos direitos dos demais grupos étnicos.

5 A concessão de autodeterminação restringiu-se aos colonizadores, não se cogitou estendê-la aos indígenas, o que representaria uma ameaça à construção do Estado-nação (SANTOS, 1998).

6 Mais informações sobre constituição epistêmica do movimento indígena equatoriano em torno da demanda de plurinacionalidade. Ver Dávalos (2005) e Hidalgo Flor (2005).

As demandas dos povos indígenas apresentam uma configuração geoespacial distinta, dada à precedência do direito à terra entre outros direitos coletivos. As outras minorias étnicas, por outro lado, podem ter uma reivindicação territorial ou não, mas, de maneira geral, sempre requerem um direito a identidade cultural, um território simbólico do mapa mental do Estado. Outra diferença relevante é que o direito dos povos indígenas é historicamente precedente e concebido como direito que sempre lhes pertencera e foi usurpado (SANTOS, 1998).

A luta indígena por legalidade tem sido entendida pelos Estados-nação como uma pluralidade jurídica crítica (SANTOS, 1998), já que suas reivindicações desafiam o monopólio estatal da produção do direito e a suposta unidade/homogeneidade do seu modelo de Estado. Essa crítica ao formato de Estado-nação também pode ser vista como uma oposição ecológica à monocultura do direito positivo estatal.

A legalidade jurídica indígena contradiz a vigência da racionalidade metonímica e não está assentada nas dicotomias que caracterizam o pensamento ocidental a partir da modernidade: a separação sociedade/natureza, oficial/não oficial, público/privado, Estado/sociedade civil. Nesse sentido, o direito indígena pode indicar outros espaços de reprodução do direito para além do pluralismo jurídico presente nas sociedades capitalistas.

É importante destacar que não há um movimento indígena, o termo indígena não encerra algo homogêneo, contínuo e consistente. A expressão “movimento indígena” existe em sentido abstrato e nominal e representa, na verdade, um identificador comum de múltiplas identidades históricas que, no atual cenário latino-americano, têm algumas plataformas em comum, sobretudo, o reconhecimento de suas identidades coletivas através da garantia de autonomia política, jurídica e territorial (QUIJANO, 2005). Pode-se dizer, então, que a luta pela legalidade indígena é plural, o pluralismo que dela resulta também se funda em uma pluralidade de cosmovisões, não à toa, a interculturalidade aparece como outra prioridade do movimento.

Utilizando os espaços estruturais apresentados por Santos e expostos acima: espaço doméstico, espaço da produção, espaço do mercado, espaço da comunidade, espaço da cidadania e espaço mundial, pode-se trabalhar com a hipótese de que, em cada estrutura dessas, as cosmovisões indígenas expressam diferentes formas de reprodução do direito, estas diferentes entre si e também distintas das formas de reprodução do direito nas sociedades ocidentais. Neste último caso, a diferença é mais nítida porque as concepções de mundo indígenas assentam-se em premissas diferentes daquelas consolidadas pela racionalidade ocidental.

Assim, por exemplo, as práticas ocidentais de objetificação, controle e sobreposição do homem sobre a natureza, assim como, a visão individualista e atomística da sociedade e a separação entre o

oficial e o não oficial não fazem sentido dentro das cosmovisões indígenas. Essa afirmação pode ser exemplificada perscrutando os princípios da concepção de mundo Maya.

Há uma pluralidade de expressões do povo Maya: Achi, Akateco, Awakateco, Chorti, Chuj, Itza, Ixil, Jakalteco, Kanjobal, Kaqchikel, kiche, Mam, Mopan, Poqoman, Poqomich, Q'eqchi, Sakapulteko, Sikapakense, Tectiteco, Tz'utujil e Uspanteco (BELLO, 2004, p. 44). De maneira geral, sua cosmovisão sustenta-se nos seguintes princípios:

- Relação harmônica de todos os elementos do universo;
- O ser humano é apenas mais um entre os elementos do universo,
- A terra é a mãe da vida;
- O milho é um sinal sagrado, eixo da cultura

Essa concepção de mundo é transmitida de geração para geração através da produção material e escrita e por meio da tradição oral, na qual a mulher tem desempenhado um papel predominante. A organização comunitária é fundamentada na solidariedade e respeito aos seus semelhantes com uma concepção de autoridade baseada em valores éticos e morais.

A partir do exemplo maia, é possível supor que entre povos, cujas concepções de mundo incluem uma visão do homem como elemento da natureza e uma organização comunitária guiada pelos princípios da reciprocidade e da solidariedade, os espaços da produção e do mercado não estão necessariamente regidos por uma construção epistêmica baseada em produtivismo, consumismo, cultura empresarial ou cultura de massas. De tal forma que o direito da produção e do mercado, nesses casos, tem conformações diferentes daquelas que regem as sociedades capitalistas ocidentais: proeminência daquele que detém os meios de produção ou dos interesses particulares das partes que negociam.

Enquanto, no espaço da comunidade das sociedades ocidentais, os indígenas pleiteiam o reconhecimento de suas identidades subalternas nacional e internacionalmente, à ação conjunta do movimento subjaz uma nova proposta de comunidade em que a ideia de horizontalidade das relações e interculturalidade suplanta o poder de diferenciação desigual. Assim, em vez da gestão da exclusão e inclusão nas disputas entre/de grupos hegemônicos e grupos subalternos, o direito da comunidade se encarregaria da promoção de um diálogo entre culturas e cosmovisões distintas, promovendo uma hermenêutica diatópica (SANTOS, 1997, p. 340-341).

Continuando a refletir a partir de cosmovisões em que as relações comunitárias pendem para a horizontalidade e seguem os princípios de reciprocidade e solidariedade, sem distinções como o público e o privado, lança-se a seguinte questão: É possível enxergar um espaço da cidadania nestas

comunidades ou este é uma exclusividade da sociedade ocidental? Sendo o conceito de Estado culturalmente estranho à forma como os povos indígenas vêem o mundo, pode se sustentar como hipótese que, visto o quadro de espaços estruturais de reprodução do direito do ponto de vista das cosmovisões indígenas, o Estado, como outro, ocuparia o espaço da comunidade, não se adequando aqui o espaço da cidadania.

A causa indígena tem conquistado apoio e notoriedade internacional. A legalidade indígena, no espaço mundial, funciona em um eixo local-transnacional através, sobretudo, da articulação entre as organizações indígenas e organizações não-governamentais transnacionais. Essa articulação muitas vezes contrapõe-se ao Estado-nação e às pretensões hegemônicas do sistema interestatal, de tal modo que, o direito sistêmico, para compreender as ações do movimento indígena, tem que ser alargado para incluir a existência de uma legalidade contra-hegemônica.

A análise da ação dos movimentos indígenas descortina um feixe de outros centros de legalidade e, nesse sentido, denuncia os rastros juricidas e epistemicidas deixados pela pretensão universalizante e de concentração do controle político e jurídico dos Estados latino-americanos. Entretanto, não se pode olvidar que o Estado e o direito desempenham um papel central no dia-a-dia dessas nações e junto com a centralidade estatal há um predomínio de uma legalidade demo-liberal descomprometida com a emancipação e conivente com o alastramento da exclusão em sua forma mais aguda, o fascismo social. Daí, a importância de uma articulação dos movimentos sociais subalternos na construção de novas alternativas emancipatórias. A seguir, analiso a luta pela legalidade indígena à luz de uma legalidade cosmopolita.

PARA UMA LEGALIDADE INDÍGENA COSMOPOLITA

Em um mundo com a prevalência de uma globalização neoliberal, Santos defende a existência de uma globalização contra-hegemônica, esta resultante da ação de grupos sociais, redes, iniciativas, organizações e movimentos de tipo local, nacional e transnacional contra a globalização neoliberal e com o afã de lhe contrapor alternativas. Esses movimentos sofrem os efeitos negativos da globalização neoliberal e, por isso, recusam-se a aceitar que ela defenda o interesse geral, empenhando-se em mostrar outros caminhos possíveis.

Trata-se de movimentos plurais, cujas reivindicações dificilmente podem ser agrupadas em uma única plataforma, o que não impede, entretanto, a compreensão mútua e o estabelecimento de diálogos. A forma político-cultural da globalização contra-hegemônica é o que Santos (2003, p. 29) vai denominar

cosmopolitismo subalterno: “[...] projectos emancipatórios cujas reivindicações e critérios de inclusão se projetam para além do horizonte do capitalismo global”. Ao cosmopolitismo subalterno cabe uma legalidade cosmopolita subalterna empreendida pelos movimentos sociais tendo em vista a emancipação.

A concretização de uma legalidade cosmopolita subalterna vai depender da capacidade de os movimentos articularem em suas ações: as ferramentas jurídicas hegemônicas, as diferentes escalas de legalidades e a luta contra a exclusão. Assim como, dependerá de uma ação estratégica que conceba a melhor alternativa para alcançar a transformação social com a consciência de que a luta, através do direito, pode confluir com os propósitos da legalidade demoliberal ou com a manutenção do *status quo*.

A luta indígena e sua plataforma de reconhecimento é um bom exemplo do que Santos denomina globalização contra-hegemônica. O reconhecimento de seus direitos coletivos desafia não só as bases de sustentação do Estado-nação como também os interesses do capitalismo global, está a se falar, não só do reconhecimento de sua identidade como também na garantia de direitos coletivos à terra, recursos naturais e conhecimento tradicional. Não é difícil perceber que a luta indígena se contrapõe aos interesses do capitalismo global, sobretudo, das corporações transnacionais.

Na mesma direção, a constituição político epistêmica do movimento, sustentada nas reivindicações de interculturalidade e plurinacionalidade, aparece como uma alternativa ao projeto universalizante da globalização neoliberal. O movimento indígena também é um bom exemplo de ação política orientada através da manipulação de diferentes escalas já que sua atuação conta com coalizões transnacionais entre ONGS indígenas e não indígenas e a pressão internacional é muitas vezes importante para a vitória do movimento.

Aplicando o conceito de Santos de legalidade cosmopolita à luta indígena por legalidade, defendo que o movimento indígena tem seus principais desafios no uso contra-hegemônico de ferramentas hegemônicas e na luta mais alargada de combate a exclusão.

O USO CONTRA-HEGEMÔNICO DE FERRAMENTAS HEGEMÔNICAS

De acordo com Santos, os movimentos sociais podem e devem fazer uso das ferramentas jurídicas hegemônicas, mas com a cautela de incluí-las em lutas políticas mais amplas. O uso das ferramentas hegemônicas pelos movimentos sociais pode trazer dois riscos: (a) o favorecimento da legalidade demoliberal, já que a luta dos movimentos é por inclusão; e (b) a cooptação política do movimento social.

Um bom exemplo de uso de uma ferramenta hegemônica de forma contra-hegemônica pelos movimentos indígenas na América Latina é a utilização de uma língua que não é sua para expressar

suas demandas: o espanhol, por exemplo. Trata-se de um uso contra-hegemônico porque a imposição da língua do colonizador, que por muito tempo significou a subordinação das línguas nativas ao projeto cultural dominante, volta-se contra a ordem do opressor atual ao ser usada pelo movimento para transmitir seus valores, suas necessidades e propostas (FÉLIX, 1998, p. 5).

O reconhecimento constitucional da diversidade étnica da nação colombiana e a ação do Tribunal Constitucional naquele país podem ser um bom exemplo do risco de cooptação política do movimento pela legalidade hegemônica. Na Colômbia, o Tribunal Constitucional tem atuado intensamente na aplicação dos princípios constitucionais e para fazer valer os direitos coletivos reconhecidos aos indígenas.

Um levantamento das decisões da Corte Constitucional⁷ colombiana referente aos indígenas demonstrou que a maior parte dos demandantes é indígena e a maior parte das decisões da corte eram favoráveis aos pedidos de tutela dos indígenas. Assim, nas demandas existentes tendo por objeto o conflito de competência entre a legalidade estatal e o foro indígena, 66,67% dessas disputas foram resolvidas pela Corte com a preservação do foro indígena.

De acordo com García-Villegas e Upriminy (2002, p. 263), o fortalecimento da luta jurídica gera uma controvérsia no interior do movimento indígena, havendo uma cisão em duas posições: (a) uma posição pragmática – consideram que os interesses do movimento são mais favorecidos quando se negocia com o governo sem que isso signifique ceder em matéria fundamental; (b) uma posição integrista – desconfiam de qualquer concessão que emane das instituições e, nesse sentido, utilizam o direito apenas como mais um meio de pressão.

Quanto à preocupação do movimento indígena com os riscos de cooptação pela legalidade hegemônica, pode se ler em García-Villegas e Upriminy (2002, p. 263):

Quase todos os líderes indígenas entrevistados reconhecem que um dos maiores problemas da estratégia jurídica consiste em que os indígenas eleitos para os cargos públicos adoptam os mesmos vícios da classe política tradicional: clientelismo, corrupção, demagogia, etc.

7 A pesquisa foi feita na página de Internet oficial da Corte Constitucional (www.ramajudicial.gov.co) através do sistema de busca por palavras-chaves, foram extraídas 26 sentenças cujo objeto da demanda envolvia indígenas ou direitos indígenas.

O que o exemplo colombiano também leva a pensar é que o maior ou menor uso das ferramentas jurídicas hegemônicas depende da capacidade de o sistema oficial responder satisfatoriamente a demanda dos movimentos. Assim, por exemplo, não é frequente a presença de indígenas como parte no Supremo Tribunal Federal brasileiro (STF).

Feita uma análise⁸ dos acórdãos do STF envolvendo questões indígenas têm-se primeiramente dois dados relevantes: em conflitos envolvendo indígenas, os maiores demandantes são os particulares (44,4%)⁹ e o tipo de demanda mais comum envolve conflitos na demarcação das terras indígenas (55,5%). É sobre processo de demarcação de terras que incide, de fato, o grande questionamento dos direitos indígenas no STF. Dos conflitos envolvendo demarcação de terras, 64% das ações são mandados de segurança impetrados por particulares contra atos do Presidente da República ou Ministério da Justiça que determinaram a demarcação. Dos mandados de segurança impetrados, 87,5% foram indeferidos¹⁰ pelo STF.

Se a análise isola essas duas variáveis: particulares como principal demandantes e indeferimento dos mandados de segurança dos particulares, pode-se chegar à conclusão apressada de que, apesar de não ser acionada pelo indígenas, a justiça constitucional brasileira defende seu direitos ao indeferir a demanda de particulares contra o processo de demarcação.

Contudo, uma análise mais cuidada conduz a uma conclusão bem distinta:

A justiça constitucional brasileira não é procurada pelos indígenas como instância de resolução de seus conflitos – em todos os acórdãos analisados, apenas em 1 uma comunidade indígena aparece efetivamente como autora (recorrente em ação possessória movida por particulares contra os indígenas – Recurso Extraordinário n. 183188/Mato Grosso do Sul);

- a) A justiça constitucional brasileira funciona como instância de recurso dos particulares e, ainda com o indeferimento das ações, serve a seus interesses, isso porque, independente de

8 A pesquisa foi feita na página de Internet oficial do STF (www.stf.gov.br) através do sistema de busca por palavras-chaves, foram extraídos 45 acórdãos cujo objeto da demanda envolvia indígenas ou direitos indígenas.

9 O segundo maior demandante é o Ministério Público o que podia indicar participação dos indígenas na jurisdição constitucional brasileira, já que o órgão ministerial é o representante processual dos indígenas no direito brasileiro. Entretanto, a alta participação do Ministério público se explica pelo fato de que 31,1% das demandas envolviam crimes praticados por ou contra indígenas e o órgão ministerial é o órgão acusador no direito processual penal do Brasil.

10 No indeferimento foram reunidos com julgamento do mérito e sem julgamento do mérito.

juízo da questão, um pedido de tutela no STF, na verdade, é feito com um objetivo protelatório pois permite atrasar, ainda mais, o já moroso processo de demarcação de terras no Brasil e, assim, acaba atuando em favor dos particulares em detrimento dos direitos indígenas.

Não é à toa que os particulares tenham interesse em mobilizar a justiça enquanto os indígenas não, também não é por acaso que o fim da morosidade seja a principal reivindicação do movimento indígena brasileiro ante ao judiciário, isto é, que a instituição judicial não seja um obstáculo a garantia dos direitos indígenas ao servir aos interesses procrastinadores dos particulares. De acordo com Marés (2004), só a partir do final da década de 80, com a promulgação da Constituição de 1988 e outros diplomas legislativos reconhecendo os direitos coletivos, que os indígenas passaram a utilizar a via judicial como estratégia jurídica para o acesso aos seus direitos. O judiciário destaca-se como instância do Estado em que têm obtido mais êxito. Contudo, esse autor reconhece que o sucesso da estratégia judicial depende na maior parte das vezes de sua articulação com a pressão de organizações internacionais.

Retoma-se, nesse ponto, a argumentação expendida por Santos: o êxito da legalidade subalterna depende de sua capacidade de articular o uso de ferramentas jurídicas hegemônicas com uma mobilização política mais ampla. No caso da legalidade indígena, por se caracterizar por um baixo grau de institucionalização e de uso da força, para se efetivar depende de fortalecer seu discurso argumentativo, que terá maior impacto se tiver ressonância em escalas mais amplas de legalidade, ou seja, articular-se nacional e internacionalmente (SANTOS, 2001).

LUTA POR UMA INCLUSÃO MAIS ALARGADA

A legalidade cosmopolita aparece como uma estratégia jurídica de contenção do facismo social. E, nesse desiderato, as lutas dos movimentos tentam abarcar os estratos mais marginalizados da sociedade, a sociedade civil incivil, e aqueles que têm acesso limitado aos direitos, a sociedade civil estranha.

No movimento indígena, a ideia de interculturalidade compreende o propósito de uma luta mais alargada contra a inclusão. Glória Félix demonstra como está presente no discurso dos membros do movimento indígena a defesa da necessidade de lutar por melhores condições não só para os índios mas para todos os marginalizados e oprimidos. Essa defesa é feita através da construção de um discurso intercultural buscando a memória de sua sabedoria ancestral e apropriando-se de elementos ocidentais que viabilizem a conquista de uma democracia pluricultural (FÉLIX, 1998, p.6).

Neste tocante, talvez o maior desafio do movimento indígena seja construir a diferença na diferença e garantir, por exemplo, igualdade de participação das mulheres. O espaço doméstico de muitas cosmovisões indígenas tem costumes que se revelam opressores da integridade das mulheres: casamentos arranjados, casos de violação em que a reparação é feita com o casamento sem o consentimento da mulher ou mesmo casos de maus-tratos. Daí, a ação organizada de mulheres indígenas em busca de igualdade. Essas demandas, entretanto, têm sido suplantadas para não fragmentarem as reivindicações centrais em torno dos direitos autônomos (SIERRA, 1997, p. 131-143).

CONCLUSÃO

As lutas subalternas dos movimentos sociais não são unas, lineares ou repletas de êxitos. Envolvem avanços e retrocessos, exigências e concessões e requerem uma vigilância incessante. Nesse trabalho, propus-me a uma abordagem da luta do movimento indígena latino-americano por legalidade.

A análise é feita à luz do pluralismo jurídico o que me levou, inicialmente, a questionar a racionalidade metonímica que apresenta o poder do Estado como única forma de poder na sociedade e o direito como única forma de controle social. A essa monocultura do poder estatal contrapõe-se a ideia de pluralidade de ordens jurídicas.

O pluralismo jurídico foi debatido através de duas questões principais: (a) o conceito de direito; (b) o pluralismo jurídico propriamente dito. Defendi o conceito de direito de Santos por evitar uma trivialização do jurídico e indicar seis espaços estruturais onde diferentes formas de direito se reproduzem. O objetivo de apresentar o debate teórico em torno do pluralismo é sustentar a existência de uma pluralidade entre a ordem jurídica estatal e as ordens jurídicas indígenas e enquadrar estas últimas no espaço da comunidade, de acordo com o esquema conceitual de Santos.

A legalidade indígena ocupa o espaço da comunidade como identidade subalterna que demanda o reconhecimento, nacional e internacional, de seus direitos coletivos, nomeadamente direitos de autonomia política, jurídica e territorial. Além de integrar o pluralismo jurídico existente no espaço do Estado-nação, a legalidade indígena é, em si, clivada de múltiplas normatividades. Cada povo indígena apresenta uma cosmovisão distinta, o que me levou a sustentar a hipótese de que cada cosmovisão preencheria os espaços estruturais idealizados por Santos com diferentes formas de reprodução do direito.

A oposição do movimento indígena à globalização neoliberal e à noção de interesse geral propagada pelo capitalismo global faz dele um ótimo exemplo de cosmopolitismo subalterno. Os caminhos

da luta indígena para realizar uma legalidade cosmopolita subalterna bem sucedida passam pela necessidade de articular eficientemente as diferentes escalas de legalidade, a mobilização política e o uso de ferramentas hegemônicas. Nesses percursos, os riscos de cooptação pelo sistema oficial e a necessidade de realizar a diferença na diferença podem aparecer como obstáculos ao objetivo de emancipação social.

REFERÊNCIAS

BELLO, Álvaro. **Etnicidad y ciudadanía en América Latina**: la acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile: Libros de la CEPAL, 2004.

_____; HOPENHAYN, Martín. **Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y Caribe**. Santiago de Chile: CEPAL, 2001. (Serie Políticas Sociales, n. 47).

_____; RANGEL, Marta. La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. **Revista de la CEPAL**, n. 76, p.39-54, 2002.

DÁVALOS, Pablo. Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico. In: MATO, Daniel (Org.). **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Caracas: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002.

_____. Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra. In DÁVALOS, Pablo (Org.). **Pueblos indígenas, Estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso Libros, 2005.

FÉLIX, Glória. **Los movimientos indígenas y la democracia**: un diálogo intercultural. Chicago, Illinois: Encontro da Latin American Studies Association, 1998.

GARCÍA-VILLEGAS, Maurício; UPRIMNY, Rodrigo. Tribunal constitucional e emancipação social na Colômbia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa. Porto: Afrontamento, 2002.

GRIFFITHS, John. What is Legal Pluralism? **Journal of Legal Pluralism**, 24, p. 1-56, 1986.

HIDALGO FLOR, Francisco. Los movimientos indígenas y la lucha por hegemonía: el caso del Ecuador. In: DÁVALOS, Pablo (Org.). **Pueblos indígenas, Estado y democracia**. Buenos Aires: Clacso Libros, 2005.

MARÉS, Carlos Frederico. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Porto: Afrontamento, 2004.

MERRY, Sally. Legal pluralism. **Law and Society Review**, n. 22, p. 869-896, 1988.

MOORE, Sally Falk. **Law as process: an anthropological approach**. Hamburg: LIT, 2000.

ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1998.

QUIJANO, Aníbal. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. **Revista Tareas**, Panamá: CELA – Centro de Estudios Latinoamericanos, n. 119, p. 31-62, 2005.

SÁNCHEZ, Beatriz Eugenia. El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio. **El caleidoscopio de las justicias en Colombia**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica**. Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra – Estudos em homenagem ao Prof. Doutor José Joaquim Teixeira Ribeiro, 1979.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, 1997.

_____. **La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998.

_____. El significado político y jurídico de la jurisdicción indígena. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio (Org.). **El caleidoscopio de las justicias en Colombia**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Porto: Afrontamento, 2002a

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, 2002b.

_____. **Pela mão de Alice:** o social e o político na pós-modernidade. Porto: Afrontamento, 2002c.

_____. **Toward a new legal common sense:** law, globalization and emancipation. London: Butterworths, 2002d.

_____. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 65, 2003.

_____; TRINDADE, João Carlos. **Conflito e transformação social:** uma paisagem das justiças em Moçambique. Porto: Afrontamento, 2003.

SIERRA, Maria Teresa. Esencialismo y autonomia: paradojas de las reivindicaciones indígenas. **Alteridades**, v.7, n.14, p. 131-143, 1997.

SINHA, Surya Prakash. Legal policentricity. In: PETERSEN, Hanne; ZAHLE, H. (Org.). **Legal polycentricity:** consequences of Pluralism in Law. London: Dartmouth, 1995. p. 31-69.

TAMANAHAN, Brian Z. A Non-Essentialist Version of Legal Pluralism. **Journal of Law and Society**, v. 27, n. 2, 2000.

TIE, Warwick. **Legal pluralism:** toward a multicultural conception of law. London: Ashgate Dartmouth, 1999.

O desastre como desafio para construção de uma hermenêutica diatópica entre o Estado e os afetados¹

Norma Felicidade L. da S. Valencio – Universidade Federal de São Carlos
Mariana Siena – Universidade Federal de São Carlos
Victor Marchezini – Universidade Federal de São Carlos
Daniela da Cunha Lopes – Dep. Minimização de Desastres
da Secretaria Nacional de Defesa Civil

RESUMO

Desastres agem como importante fator de disrupção do espaço privado familiar e identidade social de seus membros, levando ao limite a experiência do “ser humano”, isto é, os valores que assentam a vida em sociedade. Numa perspectiva sociológica crítica, este estudo analisa comparativamente *topoi* do Estado e dos afetados referentes à qualidade das práticas de reabilitação implementadas como ação de defesa civil, trazendo para um microrrecorte aspectos das tensões dialéticas entre regulação social e emancipação social a que se refere Sousa Santos. Procedeu-se um estudo de caso focalizando abrigo temporário implantado no município de Nova Friburgo/RJ em janeiro de 2007. Identificando-se escassos pontos de intersecção entre os *topoi* dos sujeitos supra, conclui-se que as políticas de emergência precisam avançar no reconhecimento da legitimidade da experiência e argumentos dos afetados no refazimento de sua rotina.

Palavras-chave: Desastre. Defesa Civil. Gênero. Direitos Humanos

1 A versão preliminar deste trabalho foi apresentado sob o título Diante dos escombros: perdas materiais e imateriais da moradia atingida por desastre a partir do olhar da mulher, no Encuentro Internacional de Psicología en Emergencias y Desastres, ocorrido em Buenos Aires (Argentina) em março de 2007. Apoio MCT/CNPq.

ABSTRACT

Disasters act as an important factor of disruption of the family private space and social identity of members, reaching to the limit human being's experience, it means, the values that consolidate life in society. To a critical sociology prospect, this research analyses comparatively the state's *topoi* and affected's *topoi* which referred to the quality of rehabilitation's practices planned as civil defense's actions, bringing to a microclipping aspects of the dialectical's tensions between social regulation and social emancipation which was referred by Sousa Santos. It was proceeded a case study focalizing temporary shelter which was organized in Nova Friburgo's city in January 2007. Identifying a few points of intersection between character's *topoi* mentioned above, it was concluded that emergency's politics need to advance on recognizing the legitimacy of the experience and the arguments' affected to rebuild their routine.

Keywords: Disaster. Civil Defense. Gender. Human Rights.

INTRODUÇÃO

O município de Nova Friburgo, no último censo demográfico realizado contava com uma população de 173.418 habitantes, tendo como principais atividades econômicas: a indústria de moda íntima, olericultura e caprinocultura (FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2001). O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM), no ano de 1991, era de 0,735 e, no ano de 2000, saltou para 0,810, a 4.^a melhor posição no estado. A porcentagem de pobres no município, no ano de 1991, era de 20,32% e, no ano 2000, caiu para 12,88%. O percentual de domicílios com acesso aos serviços básicos era de 95,86% em 1991 e passou para 98,95% em 2000 (1^a posição no ranking estadual). Os domicílios subnormais² em Nova Friburgo constituíam, no ano de 1991, um percentual de 0,61% do total e, no ano 2000, passou para 0,21% (PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO – PNUD, 2000).

Apesar do melhoramento das posições do município nos indicadores sócio-econômicos supra, o distrito de Riograndina é caracterizado pela concentração da pobreza, particularmente identificável

2 Conforme o PNUD (2004), um aglomerado subnormal é caracterizado como sendo uma ocupação desordenada o que significa que quando da inserção da moradia no local, a mesma não está associada à posse da terra ou título de propriedade.

pela fragilidade do terreno das áreas ocupadas, pela ausência de infra-estrutura de esgoto nas residências ribeirinhas e precariedade do material construtivo empregado pelas famílias. Os lares mais pobres são os primeiros a serem afetados quando as chuvas castigam o lugar. Igualmente, são os que mais rapidamente expõem a fragilidade dos laços sociais quando a família, vendo-se em condição de desabrigo decorrente do impacto das enchentes e/ou múltiplos escorregamentos sobre a moradia, não encontra parentes ou amigos aptos e dispostos a oferecer-lhes acolhida. Tal razão a obriga a aceitar instalar-se nos abrigos temporários fornecidos pelo Poder Público Municipal, como o situado na Escola Municipal Estação do Rio Grande.

O abrigo temporário do distrito de Riograndina – em que se procedeu o estudo de caso focalizado neste trabalho – é um dentre os dezesseis abrigos que o município de Nova Friburgo teve que implantar, no mês de janeiro de 2007³, como medida de reabilitação de 1.092 desabrigados cujos danos materiais e imateriais sofridos com os deslizamentos e enchentes em decorrência das chuvas revelaram o seu empobrecimento.

A topografia do município de Nova Friburgo é caracterizada pelos acentuados aclives, o que dispõe a ocupação na base dos morros, morretes e afins. Uma vez instalada nessa área, a moradia é simultaneamente susceptível aos deslizamentos de terra, podendo haver quedas de pedras e lamas e etc, sobre os telhados e paredes causando desmoronamentos. A ocupação das moradias também ocorre nas margens nos rios que cortam as cidades como rio Santo Antônio, rio Cônego, rio Bengalas, o rio Grande, o que as tornam susceptíveis à inundação e à enchente decorrente do extravasamento das águas dos leitos dos mananciais que cortam o município. Isso ocasiona, por sua vez, a entrada dessas águas nas moradias gerando desde a perda de bens moveis à pressão sobre a estrutura do imóvel, o que também pode levar ao seu desmoronamento. Como as chuvas são o fenômeno climático que tanto impacta o solo, gerando risco de deslizamento, quanto impacto nos mananciais, gerando o risco das enchentes, as moradias que se localizam ao sopé dos morros e morretes e que coincidem com as áreas de mananciais, encontram-se duplamente em risco, tal como a população focalizada neste estudo.

A danificação ou destruição de moradias em decorrência de desastre age como fator relevante na desestruturação do espaço privado familiar e identidade social de seus membros. O espaço ocupado é parte constituinte do processo como a pessoa e o grupo reinventam-se cotidianamente por meio de

3 Os dezesseis abrigos temporários foram distribuídos em dez escolas, duas creches, uma igreja, um sítio, um barracão e uma casa, conforme informação da Subsecretaria Estadual de Defesa Civil do Estado do Rio de Janeiro.

suas interações. Um desastre é, assim, um processo que descaracteriza a família por retirá-la do lugar onde estava situada, o espaço onde elaborava o processo de viver, no âmbito privado e comunitário, é também supressão imaterial, pois, como lembra Milton Santos (1998, p. 61) “o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico”.

A mulher, como construção identitária sócio-histórica no Brasil, tem sido responsável pela coesão do grupo, no papel de chefe do lar, mãe e esposa. Uma vez que esta responsabilidade é incorporada, ela se torna o membro da família mais suscetível diante das perdas materiais e simbólicas associadas à moradia. Vai daí, a imagem corrente, em cenários de desastres, de mulheres prostradas em frente aos escombros da casa afetada, em busca de algo que não se revela de imediato.

Este estudo analisa sociologicamente o fenômeno supra, intentado que as expressões verbais das entrevistadas, por meio de seus relatos orais, indiquem um caminho de diálogo com agentes de defesa civil, promoção social e afim, auxiliando tais peritos no entendimento das dimensões sutis das perdas havidas e na mitigação do sofrimento do grupo afetado.

A expressão verbal das mulheres entrevistadas será tomada, aqui, como a construção intencional de argumentos que as mesmas supõem válidos junto ao interlocutor, os *topoi*, o qual se alicerça, como discurso, nas práticas cotidianas que o grupo realiza. Tais práticas, na observação direta dos entrevistados, reportam ao aspecto intenso das perdas que, parecendo indizível, constitui-se numa linguagem cujo acento apreciativo visa promover uma crítica dos afetados ao Estado, mais imediatamente representado pelos gestores do abrigo. Para que este acento apreciativo seja identificado, necessário se faz adotar a proposta de Santos (2002a; 2003) de expandir o presente para nele conhecer e valorizar a experiência social, no bojo da qual as tensões dialéticas entre os sujeitos envolvidos se revelam, na regulação social apartadora e na resistência à mesma.

A racionalidade burocrática que caracteriza a gestão de abrigos temporários no Brasil apresenta-se não apenas como um universo de sentido distinto do da população afetada por desastres, que guarda uma temporalidade distinta da do mundo privado impactado pela danificação/destruição da moradia das famílias, mas como portadora dos *topoi* que se pretendem fortes, porque não discutíveis, produzidos em relações hierárquicas. Porém, ao adotar a extensão do presente como recorte temporal de análise, numa sociologia das ausências que identifica outras presenças, às normas do gestor confrontam-se as práticas dos afetados, indicando a necessidade de dialogicidade nas orientações práticas e simbólicas de reelaboração do cotidiano.

Na execução do projeto de pesquisa *Representações sociais dos abrigos temporários no Brasil: uma análise sociológica de base qualitativa da ótica dos gestores públicos e dos abrigados em contexto*

de desastre relacionado às chuvas, caberia à equipe do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais em Desastres/NEPED-UFSCar, selecionar um município afetado por desastres relacionados às chuvas típicas do período chuvoso da região Sudeste no início de 2007 e coube a Secretaria Nacional de Defesa Civil juntamente com a Subsecretaria do Estado de Defesa Civil do Rio de Janeiro indicar o município de Nova Friburgo como o caso mais emblemático a ser analisado. A Subsecretaria do Estado de Defesa Civil do Rio de Janeiro juntamente com representantes da Prefeitura Municipal de Nova Friburgo conduziram a equipe do NEPED até o local, autorizando a observação das instalações, bem como as entrevistas aos funcionários do abrigo focalizado neste estudo. Ao longo do dia, os entrevistadores foram abordando cada uma das mulheres abrigadas que ali estavam a fim de verificar seu interesse em conceder entrevistas individuais. Todas as mulheres abordadas concordaram em conversar individualmente com cada um dos entrevistadores

Os procedimentos adotados em campo integraram a observação direta das práticas pós-desastre no interior do abrigo; a coleta de relatos orais (QUEIROZ, 1987), em forma de entrevistas com roteiro aberto, dos gestores de abrigos e das abrigadas, com o auxílio de gravador, a fim de entender como cada grupo constrói sua representação acerca do que seja o abrigo, bem como a forma de condução de seus papéis e das suas rotinas no interior do mesmo. Onde coube, junto às desabrigadas, foi possibilitado falas mais extensivas que traduziam os impactos da situação no modo de vida da família, um intermédio entre relatos e histórias de vida na qual, por meio de uma escuta ativa, se respeitou e valorizou o direito à expressão do sujeito no que traduz sua identidade, seu sofrimento e seus anseios (POIRIER; CLAPIER-VALLADON; RAYBAUT, 1999). O fluir da palavra é o que permite que imagens e significados emirjam mais consistentemente à vista do entrevistador.

Um total de 20 entrevistas foram realizadas, sendo 4 com gestores de abrigo e 16 com mulheres abrigadas constituindo aproximadamente 64% das chefes do lar das famílias ali inseridas e a totalidade das que se encontravam presentes no dia da visita (25 famílias). O termo 'aproximadamente' faz jus à situação porquanto o número de famílias no abrigo, na ocasião, perfazia em torno de 25, mas sofria a oscilação típica do grupo desabrigado/desalojado, conforme analisado por Valencio (2007). Essa oscilação é caracterizada pela circunstância de algumas famílias persistirem em se apresentar como abrigadas perante as autoridades locais, a fim de manterem-se como prioridade das ações do Estado visando a garantia de um novo bem imóvel, porém já terem se fixado provisoriamente em casa de amigos ou parentes, isto é, estarem, de fato, na condição de desalojados; ou, ainda, retornado aos seus domicílios condenados pela defesa civil por encontrarem-se em área de risco. Como as entrevistas não foram realizadas em circunstância pré-programada, a amostra favoreceu-se da observação de um dia normal de atividade dos grupos bem como, no caso das abrigadas, da aleatoriedade como se encontravam

presentes ao local quando foram abordadas. Das entrevistas concedidas, destacamos os trechos mais significativos enquanto expressão de uma fala comum do grupo ao qual o sujeito se insere e naquilo que concerne à problemática supra.

DA VIVÊNCIA DOS DANOS NA MORADIA À CONDIÇÃO DE DESABRIGADAS: A IMPRONUNCIABILIDADE DAS PERDAS DESDE O LUGAR DA MULHER AFETADA

Em uma perspectiva sociológica, a construção social da identidade se dá por meio das várias interações e a partir dos múltiplos afazeres, os quais, para se realizarem, precisam, não raro, ser instrumentalizados por objetos. Segundo Bourdieu, as divisões constitutivas da ordem social e, mais precisamente, as relações sociais que estão instituídas entre os gêneros, se inscrevem em duas classes de *habitus* diferentes, “sob a forma de hexis corporais opostos e complementares e de princípios de visão e de divisão, que levam a classificar todas as práticas segundo distinções redutíveis à oposição entre o masculino e o feminino” (BOURDIEU, 2003, p.41). Para Sarti (1995), existe uma divisão complementar da autoridade na família entre o homem e a mulher, que corresponde à diferenciação entre casa e família. A casa é identificada com a mulher e a família com o homem. “Casa e família, como homem e mulher, constituem um par complementar, mas hierárquico. A família compreende a casa; a casa está, portanto, contida na família” (SARTI, 1995, p. 42). À mulher, cabe outra importante dimensão da autoridade: *manter a unidade do grupo*. “Ela é quem cuida de todos e zela para que tudo esteja em seu lugar. É a patroa” (p. 43).

No Brasil, a construção social do universo feminino, no âmbito do espaço privado, dá-se desde os referentes físicos da casa (SARTI, 1995; GONÇALVES, 2006). A família é tecida fundamentalmente nas relações havidas no interior desse espaço físico, o qual confere um destino comum aos seus membros apesar de objetivos de vida e trajetórias por vezes bastante diversos, o que é alimentado por uma rotina cuidadosamente suprida pela mulher. Há um sentido de convivência grupal sendo cotidianamente reforçado na invisibilidade social do trabalho da mulher no âmbito privado. Mesmo na desvalorização dos demais membros ao exercício de tais afazeres, resta o valor que a mulher encontra em si própria ao produzi-los e reproduzi-los no dia-a-dia: a casa arrumada é um feito capaz de satisfazer à dona-de-casa mesmo que nenhum dos membros, ao chegar da rua, aperceba-se disso; manter a roupa limpa para seus filhos é importante ainda que eles próprios estejam pouco preocupados com seu asseio etc. Se, obedecendo ao *habitus* e à estrutura de dominação, cabe aos homens realizar todos os atos ao mesmo tempo

breves, perigosos e espetaculares, situados do lado público da família, às mulheres cabem todos os trabalhos domésticos e escondidos os quais demandam muito tempo (SIENA; VALENCIO, 2006).

Todavia, Santos (2003) propõe a superação da razão metonímica na qual o sistema sexo-gênero se afirmou como constitutivo da relação com a totalidade do “ser homem” ou “o ser mulher”. O universo da mulher, segundo o autor, pode estar além de um referente masculino, uma vida própria além da que lhe é outorgada pela relação dicotômica. E o do homem igualmente. “O que é que existe na mulher que é independente da sua relação com o homem? É possível ver o que é subalterno sem olhar à relação de subalternidade?”, indaga Santos (2003, p.12), ao que pretendemos refletir a partir da circunstância de desabrigada em que as mulheres se encontram.

O cenário de desastre, no qual moradias são seriamente danificadas ou destruídas, a ponto de inviabilizar a continuidade do uso do lugar, apresenta mais que escombros e cacos de construção civil que se esboroa. Apresenta a perda da possibilidade de autovalorização da mulher no exercício dos seus afazeres privados; por conseguinte, da sua capacidade de continuar a alinhar as relações entre os demais membros no sentido de conferir-lhes a estabilidade da família. Fica-lhe a indagação: como produzir e reproduzir a família se o espaço geográfico onde se estabelecem as figurações entre os membros (chefe da família e chefe do lar, esposa-marido, mãe-filhos, entre irmãos) está comprometido e os bens materiais que lhe dão suporte (geladeira, fogão, panelas, colchão, televisão, brinquedos) ficam inutilizados?

Ficar prostrada, em silêncio, frente aos escombros, é a imagem usual de mulheres desabrigadas com a qual agentes de defesa civil se deparam nos cenários de desastres, o que é circunstância para que esses peritos em emergência fiquem intranqüilos⁴. Não se trata apenas de retirá-las rapidamente dali já que, em muitos casos, a área onde se insere a moradia destruída permanece insegura, sobretudo no que tange aos riscos relacionados aos deslizamentos. Trata-se da incompreensão perita acerca das razões que levam mulheres a se conduzirem, emudecidas e paralisadas, para o meio dos escombros. Supondo os vínculos emocionais e sociais pelas quais a casa seja o esteio do cotidiano para a mulher e sua família, pode-se considerar, nessa prostração, uma forma da mesma re-elaborar suas perdas procurando alcançar meios para evitar a morte social do grupo. Ao fazê-lo, desrespeita cordões de isolamento, opõe-se ao tempo que lhe é conferido para estar com suas memórias, nega o espaço prescrito tecnicamente

4 Conforme a observação direta dos autores em relação à atuação de agentes de defesa civil em diversas situações de pós-desastre no país, além do contexto em foco neste estudo.

para o seu cotidiano, enfim, resiste ao mando perito que a adverte a sair do local e aceitar o novo lugar que lhe é conferido e, desde o qual, dissolve-se seu papel de chefe do lar para substituí-lo pelo controle hierárquico.

Como atenta Santos (2003), os silêncios não se confundem com o impronunciável, mas à consciência de que predominam diferentes ritmos nos saberes e práticas sociais dos envolvidos. A tradução do silêncio das mulheres frente aos escombros é mais adequada se considerada tal prática como um elemento de uma ruptura com o tempo hierarquizado. Foi recorrente, na interação com as mulheres abrigadas na Escola Municipal Estação do Rio Grande, elas reportarem-se ao entrevistador da seguinte forma: – *“você quer conhecer a minha casa?”*. Diante do aceite, levam-nos a acompanhá-las na trilha envolta em destroços e, então, param. Estancam frente aquilo que identificam como sendo o seu lugar. Não apenas “perdem seu tempo” olhando o que restou de suas moradias, mas perdem um tempo longo capaz de desajustá-las dos outros tempos, como o de voltar para o abrigo e cumprir funções que lhes foram destinadas pelo gestor.

Uma parte do processo de mostrar a casa (ou o que restou dela) ao entrevistador é um contar sobre coisas e situações invisíveis aos olhos. É preciso seguir-lhes a memória acerca do espaço, nessa fala comum: *“aqui era meu quarto, a cama ficava aqui, o armário lá”, “aqui era nossa cozinha, perdi o fogão, a geladeira”* etc. E que é, ao mesmo tempo, lembranças acerca dos fazeres: *“aqui nós passávamos o domingo, na frente da televisão”, “as crianças brincavam aqui”* etc. Todavia, há momentos em que a interação com o entrevistador cessa. As mulheres já não estão em contato conosco, mas voltadas para si próprias, no debruçar-se alongadamente na ausência da moradia, no cenário da destruição, nos significados dos sofrimentos. Quando retornam de seus silêncios, justificam suas idas constantes ao local como aquilo que permite suportar a rotina imposta pela gestão burocrática do abrigo. A prática de retorno ao domicílio ocorre na totalidade das entrevistadas. Não é, pois, da eficácia dos argumentos peritos, que se pretendem incitadores das novas atividades das abrigadas e onde subjazem certos valores e juízos, que as mulheres retiram a força para suportar seu cotidiano, mas é no diálogo que as mesmas constroem com o seu passado em frente aos escombros. Se o *topos* pode ser considerado como um princípio do encadeamento argumentativo (FURLANETTO, 2007), os *topoi* dos agentes de defesa civil e dos desabrigados/afetados padecem de frágil conexão, ou melhor, enunciam dimensões objetivas e subjetivas hierarquizadas porque são formulados como exercício de produção de realidade com possibilidades históricas distintas de legitimação.

Instalar-se num abrigo temporário cria, nas mulheres, receios e preocupações posto que implica mudanças nas referências para a realização das identidades de cada membro da família. O abrigo *não* é território entendido como espaço para algo *de seu*, particularizado. Ali, o ordenamento, as relações

de autoridade, os elementos materiais que dão provimento à sobrevivência, decorrem de um contexto público e não mais privado.

Lugar da família é a sua casa. É dali que se elaboram as relações do grupo consigo mesmo e com o mundo exterior. É, ainda, de onde se promovem os elos entre as memórias do passado – onde radica a identidade de cada um e do coletivo privado – e as memórias do futuro – o vir-a-ser que parte dos meios e modos que a vida concreta oferece. Enfim, é um cenário físico, situado geograficamente, que resguarda a intimidade do grupo familiar e a sua integridade nas várias dimensões da existência. A afetação da moradia imprime prejuízos por vezes irreversíveis à família, sobretudo porque o desmantelamento do lugar coloca esse coletivo sob o constrangimento de ocupar um outro lugar no qual lhe é imposto novos *topoi*, isto é, subordinação a sujeitos e argumentos que partem de hierarquias exógenas, cessando sua autodeterminação. No caso do abrigo temporário Escola Municipal Estação do Rio Grande, pôde-se constatar que a presença física de novos mandatários na vida cotidiana, como agentes de defesa civil, assistentes sociais, psicólogos, peritos que agem em nome do Estado, promoveu intervenção material radical nas rotinas familiares, num processo decisório autoritário. Santos (2003) adverte para situações nas quais a remoção de certos grupos dos seus lugares e contexto parece favorecer a legitimação do discurso dos agentes do Estado, mas, ao contrário, gera a desconfiança desses grupos na medida em que se lhes atribui um sentido de desviantes contra o qual estes resistem.

Onde, entre vizinhos no distrito de Riograndina, havia algum grau de coesão comunitária antes do desastre, cada qual convivendo no espaço público do local mas, resguardando o espaço privado da família quando, da ocorrência do desastre e a condição de desabrigados, acabam por levar vizinhos à convivência forçada das famílias, sem a preservação de sua privacidade. Tal fato gera controles inoportunos sobre relacionamentos privados, caldo para emergir desavenças, intrigas, fofocas, rupturas e inconciliações de toda a sorte que, mal toleradas pelo gestor do abrigo, são justificativas para que se instaure uma vigilância policial no lugar. No abrigo Riograndina, havia a ação da inteligência da polícia militar (a chamada P2), seguida do corpo operacional que reprimia preventivamente os “desordeiros” impondo regras relativas ao uso dos sanitários, da área livre e dos horários de chegada à noite.

Assim, o abrigo temporário passou rapidamente, no imaginário dos desabrigados, de parte do sistema de emergência para parte do sistema prisional. A circulação interna e externa restringida os fazia sentirem-se como prisioneiros em regime semi-aberto, em estado permanente de medo e tensão em relação a qualquer prática sua que pudesse passar a ser entendida como delito. E, perante o meio envolvente, de onde provêm as doações, o lugar dos carentes passou a ser, também, o lugar de vício e de perigo. Para se atingir os padrões ideais de comportamento exigidos pela força policial, o autocon-

trole potencializou-se nos desabrigados, emergindo uma consciência de si próprios como alguém em potencial conflito com a lei.

O cenário interno de salas de aula ou quadras de ginásios de esporte, que se pretende como representação de quartos de dormir torna pouco factíveis as condições de intimidade, compondo aspectos da violência psicossocial que se associam a outros, como a ausência de sanitários individuais para a realização da higiene corporal, as humilhações de condicionar suas necessidades de trocar de roupa, tomar banho, fazer as necessidades fisiológicas e afins obedecendo às circunstâncias de disponibilidade e sanitárias do local sem reclamar.

Ao desabrigado, não há direitos a achar que sua privacidade seja algo que precise ser preservada. Ademais, o conjunto de quartos mal divididos, contendo na maioria das vezes mais de uma família, com colchões no chão em que se misturam roupas de cama e de vestir – misto de sofá onde se sentar durante o dia para não circular e incomodar os fluxos alheios –, e com caixas amontoadas com os restos de pertencentes que se conseguiu recuperar, apresenta-se como um lar bagunçado, ou melhor, como um conjunto de lares caóticos próprios da promiscuidade da gente desqualificada. De um lado, essa representação vem da parte dos peritos que nos advertem, como uma fala comum, ao entrar no abrigo, que vamos testemunhar “*uma bagunça*” pois “*é uma gente que não cuida mesmo das coisas*”. De outra parte, trata-se de uma representação que as próprias abrigadas produzem. Ao entrar no espaço destinado a cada família, apressam-se em dizer: “*desculpe pela bagunça*”; mas, complementam: “*a gente quer deixar em ordem, mas aqui não tem jeito*”. Como o abrigo não corresponde ao *layout* de uma moradia comum, ao mesmo tempo em que o discurso que alicerça o cenário é o de que seja um tipo de moradia provisória, a distância entre as duas coisas é o que permanece em desordem, segundo os peritos, por culpa dos desabrigados – a sujeira aparecendo como parte constitutiva da anomia social dos desviantes.

A convivência intensa, forçada e irremediável com outras famílias, consistindo inclusive no partilhamento dos mesmos espaços de descanso e higienização pessoal, torna os abrigos temporários locais onde a família, como identidade coletiva, é posta à prova e as condições objetivas do exercício feminino de tessitura dos elos entre os membros da família se inviabilizam celeremente.

A MULHER DIANTE DOS ESCOMBROS: O SILÊNCIO PARA CONSTRUÇÃO DE NOVOS TOPOI

Se se considerar os *topoi* como lugares comuns que ajudam a promover a des-subjetivação e encadeamento com o interlocutor (FURLANETTO, 2007), a mulher abrigada é sua privilegiada utilizadora visando, por um lado, proporcionar imagens que recuperem, no grupo familiar, o encontro consigo

próprio, apesar da perda dos referentes geográficos e simbólicos (a casa, objetos e dinâmica subjacentes ao espaço privado); e, de outro, visando re-situar, no exercício de tarefas cotidianas, os limites que a autoridade pública tem sobre a vida privada, isto é, pontuar até onde se aceitará o cerceamento à intimidade e à autodeterminação dos abrigados.

Embora os gestores de abrigos também busquem *topoi* considerados consistentes quando incentivam as mulheres abrigadas a realizar, no espaço público e coletivamente, tarefas cotidianas similares às que, sob a perspectiva da forma, realizariam solitária e privadamente no espaço de suas moradias – tal como varrição, arrumação, higienização, cocção e afins – o conteúdo permanece longe do sentido que tais realizações tinham na esfera privada. Apenas como ilustração, o sentido educativo que o ato materno de aquisição, preparo e oferecimento de uma refeição com verduras amargas aos filhos se desenvolve, a fiscalização da higienização de um toalete quando os mesmos tomam seus banhos, são frustrados quando terceiros controlam a escolha dos alimentos que são dispostos para feitura das refeições, quando o horário de refeições de adultos e crianças torna-se incompatível ou quando o uso coletivo dos sanitários impede o acompanhamento e orientação a eventuais maus hábitos.

A interação entre os membros da família torna-se empobrecida pelas novas regras que se impõem na convivência *sempre pública* – diga-se, vigiada e monitorada por sujeitos e valores outros – entre mães e filhos, esposas e maridos e donas-de-casa sem casa para administrar. Tanto mais coletivo o território do comer, do vestir, do banhar-se, do descansar, do cuidado infantil, dentro do abrigo, tanto maior a ausência de espaço para a demonstração de cuidados, afetos e habilidades típicos da construção social da identidade da mulher no âmbito privado, o que pode incitá-la a se deslocar com frequência para o espaço da moradia afetada pelo desastre.

Permanecendo em frente aos escombros ou temerariamente colocando-se sob os mesmos – inclusive, quando persistem riscos severos em torno das obras civis – busca por algo que é, a um só tempo, uma relação consigo própria e com o outro. Os escombros convertem-se, assim, em mais do que destroços sob os quais subjaz o passado da família, e a mulher que os enfrenta é mais do que uma guardadora da memória cujos elementos materiais foram levados por águas revoltas de enchentes ou lama de deslizamentos. Se há o valor da memória, como algo que “prevalece sobre a dedução, o passado sobre o presente [...] as imagens sobre a ‘realidade’” (MOSCOVICI, 2003, p. 54-55), a que importa é a que está impressa no corpo e que teima em não ruir na mesma temporalidade que as estruturas de concreto, pois são práticas apreendidas pelo corpo na relação estabelecida com o território. Um outro lugar, ainda que provisório (como um abrigo temporário), está a exigir outra corporeidade a qual nem sempre os membros da família, especialmente a mulher, estão dispostos.

Não há, pois, nenhum automatismo no comportamento social que as levem para aquele território o que, aos agentes de defesa civil, parece uma ausência de sentido quando, ao contrário, é a procura por sentidos profundos. De um lado, há, sim, a busca da mulher por referências materiais que o agente de defesa civil julga quase prosaicas para o refazimento precário da identidade da família: onde se encontram os chinelos preferidos do filho? A roupa de baile de formatura da filha? A foto de Natal da família? A melhor panela para fazer a comida? O despertador do marido? Por detrás disso, que parece uma arqueologia desproposita aos olhos do perito, há a preocupação da mulher em responder, a si mesma: “*como os mantereí (marido e filhos) bem sem esses objetos? E como me mantereí se o bem-estar deles não estiver assegurado?*”. Se tais objetos desaparecem irremediavelmente, fica uma lacuna acerca de como os papéis de dona-de-casa, mãe, esposa, chefe do lar podem continuar a ser realizados, assim como, quais interações podem continuar a ser inteligíveis/possibilitadas para todos os envolvidos e, finalmente, como a vida social da mulher que os exerce mantém-se plena e justificável para si própria.

Há, por fim, que se considerar que a casa, em si, pode se apresentar como uma espécie de *ente querido*. Não apenas o território que viabilizou relações, mas representada, ela própria, como um ser que tem carências, demandas, personalidade. E, tal como a um ente querido que desaparece, sua perda exige uma despedida em um processo ritual. Prostrar-se diante os escombros é, também, a manifestação do sentimento da perda desse ente para conseguir prosseguir *apesar* do lugar que se inviabilizou. Da parte do perito, é preciso compreensão desta dimensão simbólica de modo a tratar o afastamento da mulher do local não apenas pelo viés do risco, mas também respeitando sua resposta emocional normal às perdas materiais e imateriais sofridas.

A ROTINA DO ABRIGO TEMPORÁRIO DE RIOGRADINA: A SUBMISSÃO AO ESTADO NA RE-FABRICAÇÃO DA CASA NO TERRITÓRIO PÚBLICO

Observando as interações entre as desabrigadas e os agentes de Estado, representados pelos administrados do abrigo temporário do distrito de Riograndina (município de Nova Friburgo/RJ), pode-se depreender a existência de práticas naturalizadas de ambos os lados que denotam a ausência de intersecções nos *topoi* que as referenciam.

Conforme dissemos, a rotina do abrigo temporário é a de submissão a um outro ordenamento espacial, isto é, aceitação dos novos fluxos e fixos no cotidiano os quais se entremeiam famílias. Subordinar as mulheres que chefiam os respectivos lares é algo importante numa gestão autoritária. O homem que cumpre a função de chefe da família não passa a jornada diária no interior do abrigo; está

empenhado nas relações exógenas ao lugar na garantia da renda que permitirá o refazimento da casa. O contexto do abrigo lhe é uma circunstância menor não uma vivência intensiva, pois a jornada de trabalho fora dali o retira da compreensão ampla das camadas de privacidade que estão sendo ameaçadas. A subordinação da mulher à racionalidade burocrática que rege o gestor do abrigo pode se dar tanto no requerimento de que ela assuma funções nesse território público ou alheando-a das mesmas.

Quando o *habitus* faz com que a mulher sinta-se responsável pela alimentação da família, receber o alimento pronto por funcionários contratados que realizam compras ou organizam estoques de doações, elaboram o cardápio, executam o preparo e administram o refeitório representa certa indignidade à mesma, ciosa de suas habilidades culinárias e de seus cuidados com as preferências alimentares da família. Dona Alessandra relatou a existência de cozinheira no abrigo e ausência de flexibilidade do horário das refeições. Assim, cozinha separadamente para o marido no fogão que conseguiu trazer de sua casa e está instalado em seu “quarto”. Ela prepara a marmita do marido e mostra-se satisfeita por conseguir realizar essa tarefa: “... *meu marido leva marmita, e eu faço a comida dele separado! Eu cozinho no meu fogão ali. Aí, na maioria das vezes ainda não tá pronto [a comida feita pela cozinheira] e quase sempre é sopa, e levar na marmita não dá, né?!*”.

Ao lado disso, os esforços da Dona Alessandra para tentar deixar definidas as fronteiras do território de cada família nuclear na sala de aula que partilham: “... daqui pra cá é meu [apontando do começo da sala ao meio] e de lá é da minha irmã. Tento deixar tudo certinho como em casa”.

Colocar tudo em ordem no “quarto” é outro teste à dignidade. Dona Clarisse preocupa-se que, mesmo com a ausência de camas na sala de aula que serve de local de descanso para a família, os colchões utilizados fiquem sempre arrumados, com a roupa de cama bem estendida, os cobertores dobrados, o chão asseado. Com cuidado, isolou os objetos escolares, como as carteiras que serviam aos alunos, e chama a atenção dos filhos para que, na circulação interna, não toquem nem esbarrem nesses objetos, preservando-os o máximo possível. Explica Dona Clarisse: “*Aqui é a sala de aula no meu filho maior (de 8 anos). Ele vai voltar a estudar nesta sala quando formos embora, voltarmos pra casa. Imagina o que os colegas vão pensar de nós se algo aparecer quebrado?!*”.

Dona-de-casa e mãe são papéis que se imiscuem na aflição de Dona Clarisse cuja casa foi condenada pela Defesa Civil, sob risco de ser levada a qualquer momento pelo deslizamento do morro situado logo em frente, do outro lado da rua. Sofrendo de sério comprometimento ósseo, que a impossibilita realizar tarefas repetitivas, como varrição e preparo de alimentos, ofereceu-se para tomar conta das crianças cujas mães estão ocupadas em outros trabalhos domésticos ou fora do abrigo. O fato de limitar-se apenas ao papel de cuidadora de crianças tomou, contudo, a conotação, para as demais mulheres, de que seja “preguiçosa”, o que a faz sentir-se estigmatizada. Seja quando terceiros cumpram com

afazeres que preenchiam o cotidiano anterior da dona de casa ou quando a mesma acata realizar para o coletivo aquilo que entendia como sendo sua função na moradia anterior, o sentido de privação permanece: o fazer não é mais uma liga entre os membros da família. Torna-se algo impessoal, para satisfação de outrem, sujeito a regras burocráticas, onde não cabe valorização afetiva na sua consecução.

Ao sentir-se triste em ficar no abrigo, ocupa-se Dona Clarisse, sempre que pode, em voltar até a sua casa, deixando-a arrumada e, ainda, lavando vagarosamente e estendendo a roupa da família na área localizada no piso superior, num ir e vir várias vezes ao longo do dia que a consola.

Retirar objetos da moradia, fiscalizá-la ou realizar tarefas domésticas dentro da casa avariada são práticas usuais entre as mulheres e que transcendem, no geral, ao fato de que a área está sujeita a novos riscos.

A retirada de objetos no local é um esforço que mescla a busca de bens de valor objetivo quanto simbólico e a sua recuperação em meio aos destroços costuma conferir consolo à mulher e à sua família: a caneca dada de presente da madrinha ao afilhado, o documento do marido, a taça ganha pelo filho no campeonato escolar há dez anos atrás, a presilha de cabelo favorita, o quadro da parede da sala. Imagens do lar, tal como a que a Dona Bete reporta. Na busca de interlocução, conduziu um dos entrevistadores até o lugar daquilo que fora a sua casa, carregada pelas águas da enchente. E enxergava, ainda, a casa, naquilo que lhe parecia o mais significativo na moradia, embora o que restasse em pé fosse apenas uma parede pintada de cor-de-rosa, sem ao menos haver chão, suspensa milagrosamente em um dos lados, enquanto o outro pendia sobre as águas do rio. Conta o que vê de precioso na ruína: economizou durante um ano inteiro o dinheiro obtido de seu trabalho de lavagem de roupa para pintar de cor-de-rosa a parede do quarto de sua filha de 9 anos de idade, fruto de sua primeira união. A parede foi um pedido da menina que queria um “quarto de princesa”: “*Sonho de toda garota, né?!*”, justifica Dona Bete. O processo que a faz encontrar sentido no que resta da casa é o mesmo que a levou, na evacuação rápida do local, escolher por resgatar, como objeto importante para ficar na posse da filha, uma boneca, único presente que a menina ganhou do pai, que saiu de casa quando a mesma tinha dois anos de idade. Significação e sentido encadeados para incitar no interlocutor o entendimento de como elaborar o cuidado materno dentro e fora das circunstâncias de normalidade e, na relação da afetada com a defesa civil, há uma impronunciabilidade de algumas dimensões de perdas, como as acima elencadas, embora sejam elas as mais significativas. O impronunciável nasce da expectativa de que o outro prontamente o desqualifique sob uma racionalidade autoritária.

A fiscalização diuturna ocorre sob a alegação de pouca efetividade do policiamento para resguardar o restante do patrimônio que ficou sob a moradia afetada. A casa se tornaria objeto de saques,

uma violência adicional para a mulher por representar uma perda maior de segurança na relação com o entorno social.

Dona Vanusa relatou que diariamente ela e o marido visitam a casa, ela limpando o local por preocupar-se em deixar “tudo em ordem”: *“Eu estou indo todos os dias, eu, meu marido. A gente vai lá em torno de 10/12 vezes ao dia. Eu vou lá, limpo, porque está mofando muito as coisas”*.

É na realização de tarefas domésticas, como cozinhar ou lavar roupa no uso precário dos equipamentos do local sob ruínas, que a atitude aparentemente solitária e isolada da mulher – inconcebível na avaliação técnica dos agentes de defesa civil que, por considerar uma atitude de risco em vista do receio de ocorrência de novos deslizamentos, chegam a questionar a sanidade mental de quem as pratica – ganha a conotação de um discurso coletivo com um acento apreciativo negativo sobre a gestão pública de abrigos temporários. Dona Alessandra é uma dentre as várias mulheres que têm voltado para as suas casas interditadas para lavarem roupas: *“... aqui tá uma dificuldade para lavar roupa. Fui lavando minha roupa e dos meus filhos lá embaixo... na minha casa. Eu lavo, ponho pra secar lá, aí de tarde eu volto recolho trago pra cá e levo de novo. Só não tem tanque [no abrigo] para lavar a roupa direito. Tá todo mundo lavando no rio, nas casas”*.

O saber-fazer no espaço que lhes pertence – sob as ameaças de ruir, despencar ou o que for – não é apenas um esforço pelo reencontro consigo própria, mas, sob um prisma sociológico, um argumento desde o qual as mulheres querem se fazer compreendidas pelos peritos na gestão do abrigo. Como, num apelo, dizer: *“é disso que careço”*. Lavar roupa na casa em ruínas é, a um só tempo, uma ação concreta visando um valor objetivo (= ter a roupa da família aseada), uma crítica social (= o abrigo não dispõe de local adequado para lavar e estender as roupas da família) e um discurso (= preciso de minha casa para fazer o que é próprio de ser feito no espaço privado). E, desde esse lugar argumentativo, ansiar por estabelecer bases para aquilo que Santos (2002b) chama de uma “hermenêutica diatópica”, isto é, ensejar que o perito manifeste *topoi* com a idéia de promoção do outro nos termos do outro. A tradução entre saberes assume a forma de uma hermenêutica diatópica a qual “consiste no trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes repostas que fornecem para elas” (SANTOS, 2003, p. 31). Quando uma das partes se dispõe à tradução, procura estabelecer o que o autor denomina de *zonas de contato*, isto é

[...] Campos sociais onde diferentes mundos-da-vida normativos, práticas e conhecimentos se encontram, chocam e interagem’ [...] O que é posto em contacto não é necessariamente o que é mais relevante ou central. Pelo contrário, as zonas de contacto são zonas de fronteira, terras-de-ninguém onde as periferias ou margens dos

saberes e das práticas são, em geral, as primeiras a emergir. Só o aprofundamento do trabalho de tradução permite ir trazendo para a zona de contacto os aspectos que cada saber ou cada prática consideram mais centrais ou relevantes (SANTOS, 2003, p. 38).

No entanto, a racionalidade burocrática, de que está impingida no psicólogo em serviço no abrigo temporário Escola Municipal Estação do Rio Grande, resiste a avançar para a zona de contato e interpreta as atitudes dos abrigados apenas como sinal de um individualismo predatório, que exige a intervenção constante do especialista para adotar os procedimentos ditos convenientes: “... *nesse abrigo tem um diferencial, que essa questão da dificuldade de organização das pessoas, da característica mesmo dessas pessoas, do nível de pobreza, do problema todo de escolaridade, de mobilização social... Aqui precisa de um técnico **a todo tempo** coordenando essas ações porque senão elas não acontecem ou não acontecem de uma forma para o coletivo. Se eu pegar e deixar a alimentação aqui pra eles prepararem, por exemplo, a janta ...eles simplesmente ... cada um pega alguma coisa leva pro seu quarto e o resto que se dane. Eles não têm essa visão do coletivo ainda, essa preocupação...* (Psicólogo responsável pela gestão do abrigo temporário Escola Municipal Estação do Rio Grande).

Logo, a racionalidade perita que é responsável pela integridade psicossocial dos afetados revela-se como razão proléptica, “[...] que não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente” (SANTOS, 2003, p.04). Tomada pela lógica derivada da *monocultura do saber* e do *rigor de saber* e pela *lógica da classificação social*, que assenta na monocultura da naturalização das diferenças, o afetado é, para o psicólogo em serviço no abrigo temporário Escola Municipal Estação do Rio Grande, alguém que se apresenta como sendo de inferioridade insuperável porque natural, não sendo credível tanto no presente quanto na argumentação em torno de seu projeto de futuro. A anomia social é, então, o que prevalece, do que deriva a imagem dos afetados por desastres como incapazes, o que resta no confronto entre saberes que, no imaginário hegemônico, encontra-se postergado.

O desafio derradeiro dos abrigados, aliados dos processos decisórios sobre a reconstrução da comunidade, é o de lidar com a ausência de informação dos gestores acerca das providências que estão sendo tomadas para a produção de novas moradias. Como as instalações do lugar do abrigo são de um estabelecimento escolar, a proximidade com o início do ano letivo coloca-os diante do problema adicional de ver sua necessidade de moradia provisória conflitar territorialmente com os interesses de pais e crianças pelo início das aulas e alimentam angústias quanto ao seu futuro, conforme diz Dona Alessandra: “*A gente está entre quatro paredes, sem saída, entendeu?! Não pode continuar aqui nem*

pode voltar para lá [a casa interdita]. E pra gente que tem filhos, fica muito difícil. Não sabe pra onde ir”.

A dignidade dos abrigados segue assim, sucumbindo, à medida que, aos destroços das moradias, acabam se somando a desintegração material e psicossocial do espaço de vivência e convivência não só no âmbito familiar como na comunidade envolvente.

Enfim, os efeitos psicossociais decorrentes do desastre estão para além dos ferimentos e das perdas materiais quando a mulher é impedida de desempenhar seus afazeres de forma plena o que depõe contra a sua auto-estima e identidade (VALENCIO, 2005). O informe mundial do PNUD *La reducción de riesgos de desastres un desafío para el desarrollo* adverte: “las situaciones de desastre imponen un mayor estrés a la mujer” (PNUD, 2004, p.21) que vê abalados os marcos referenciais da vida privada: a garantia de bem-estar dos filhos; a quantidade e qualidade dos bens materiais; a integridade da própria casa, o que lhe custa o desabamento paulatino de sua própria individualidade (SIENA; VALENCIO, 2006).

No entanto, para Santos e Rodriguez (2003), a realidade não se limita ao que tem existência, mas abrange um campo de possibilidades em que se incluem alternativas que foram marginalizadas como as práticas emancipatórias, fruto de um desejo de inclusão em outros termos. Os autores supra ponderam que a iniciativa e o poder de decisão sobre o desenvolvimento não constitui competência exclusiva do Estado, mas englobam a sociedade civil que deve ser sujeito, e não objeto, dos programas de desenvolvimento. Assim, os atores centrais dos projetos de desenvolvimento são os sujeitos coletivos, ou seja, as comunidades organizadas cujo processo de construção do poder comunitário engendra um potencial para que os efeitos dessas iniciativas populares se estendam à esfera política, contrariando as causas estruturais da marginalização.

CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

Conclui-se, com base no caso dos afetados pelas enchentes e múltiplos deslizamentos em Nova Friburgo/RJ, em especial no caso das mulheres inseridas no abrigo temporário do distrito de Riograndina, que novos *topoi* devam balizar as ações de reabilitação e reconstrução ensejadas pelos agentes de defesa civil e afins buscando-se o refazimento do *habitus* familiar.

Algumas indagações permanecem, tais como: em que medida a presença de peritos preparados numa lógica autoritária pode contribuir para que a vivência da situação desencadeie, nas mulheres abrigadas, situações de ampliação do seu sofrimento? Em que medida restrições que os peritos façam à que as abrigadas acessem ao lugar da moradia não se constitui em uma forma de violência?

Se as necessidades psicossociais dos abrigados não forem respeitadas, do escombros material surgirá o escombros social, mortos-vivos sem função e sem razão no mundo em desordem e o qual a racionalidade perita, de *per si*, não logrará êxito na tentativa de imprimir uma organização que redima dores e sofrimento. A consciência da condição humana, das identidades historicamente elaboradas e do dever do Estado poderá ser o elo, entre abrigados e peritos, a *diatopia*, enfim, que forjará significações, sentimentos, atitudes e explicações de mundo partilhados.

Ao representar o contexto do abrigo como sendo o de sujeição e de tutela, revela-se o campo fértil para a violência simbólica praticada por agentes de defesa civil e correlatos. A aceitação sumária a um projeto de reconstrução vindo de fora, tratando os afetados como incapacitados, contribui para sua desfiliação social e conseqüente estigmatização. Faz-se, portanto, o contrário do que prescreve a EIRD/ONU ao assinalar: “More attention should be given to develop community capacities for ‘helping themselves’”⁵ (EIRD, 2007, p. 5).

Incentivar a participação dos desabrigados no processo de reconstrução da comunidade é um processo eficaz na medida em que parta da alteridade, isto é, da dialogicidade dos lugares de entendimento do problema e busca de soluções nas quais as famílias saiam fortalecidas.

Deve-se, enfim, assinalar que, não por acaso, “o desenvolvimento alternativo privilegia a escala local, tanto como objeto de reflexão como de ação social” (SANTOS; RODRÍGUEZ, 2003, p. 27), porém, sem rejeitar qualquer forma de pensamento e ação globais, “inclusive aquelas que tentam estabelecer nexos de solidariedade entre lutas locais” (SANTOS; RODRÍGUEZ, 2003, p. 38), nos quais os argumentos verbalizados e os silêncios ganham corporeidade e força para deflagrar um outro amanhã.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

EIRD. **Lessons for a safer future**: drawing on the experience of the Indian Ocean tsunami disaster- eleven keys actions for building nations and communities resilience to disasters. Geneva: ONU, 2007.

5 “Mais atenção deve ser dada para desenvolver capacidades da comunidade para ‘se auto-recuperar’”.

FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Sinopse preliminar do censo demográfico de 2000**. Rio de Janeiro, 2001.

FURLANETTO, M. M. **Topoi**: entre a língua e o discurso? Disponível em: <http://br.geocities.com/agatha_7031/topoi.html>. Acesso em: 15 fev. 2007.

GONÇALVES, A.L. **História & gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2003.

POIRIER, J.; CLAPIER-VALLADON, S.; RAYBAUT, P. **Histórias de vida**: teoria e prática. Tradução de João Quintela. 2. ed. [S. l.]: Celta, 1999.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO. **Entenda os indicadores**. 2004. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/indicadores/index.php?lay=ind1&id=Moradia>>. Acesso em: 14 jun. 2007.

_____. **La reducción de riesgos de desastres**: un desafío para el desarrollo, un informe mundial. New York: ONU, 2004.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO et al. **Atlas do desenvolvimento humano no Brasil (IDH-M)**. Brasília, 2000.

QUEIROZ, M. I. P. Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: **ENSAIOS**. São Paulo: CERU: FFLCH: USP, 1987.

SANTOS, B. Sousa. As tensões da modernidade. In: **ENCICLOPÉDIA** digital direitos humanos II. Natal: CENARTE/DHnet, 2002. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html>>. Acesso em: 12 abr. 2007.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências, revisitado. Porto: Afrontamento, 2003. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2007.

SANTOS, B. Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: ENCICLOPÉDIA Digital Direitos Humanos II. Natal: CENARTE/DHnet, 2002. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm>. Acesso em: 15 fev. 2007.

SANTOS, B. Sousa; RODRÍGUEZ, C. Introdução para ampliar o cânone da produção. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista**. Porto: Afrontamento, 2003. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/pdfs/IntrodProdPort.pdf>>. Acesso em: 18 abr. 2007.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1998.

SARTI, C. A. **A família como espelho**. Campinas: Autores Associados, 1995.

SIENA, M.; VALENCIO, N. Moradias afetadas pelas chuvas: dimensões objetivas e subjetivas dos danos pelo recorte de gênero. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO EM AMBIENTE E SOCIEDADE, 3., 2006, Brasília, D.F. **Anais...** Brasília: ANPPAS, 2006. 1CD-ROM.

VALENCIO, N. F. L. S. A gestão de desastres como prática institucional de reiteração da violência contra grupos vulneráveis: o caso dos abrigos temporários. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 13. **Anais...** Disponível em: <http://www.sbsociologia.com.br/congresso>. Acesso em: 19 jun. 2007.

_____. Dimensões psicossociais e político-institucionais do desastre de Camará (PB): limitações da resposta da defesa civil frente ao rompimento de barragens. In: ENCONTRO CIÊNCIAS SOCIAIS E BARRAGENS, 1., 2005, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2005. 1 CD-ROM.

Reinvenções necessárias no século XXI: democracia, direitos humanos e instituições de segurança

Cristiane do Socorro Loureiro Lima – UFRN/ Universidade de Coimbra

RESUMO

Nesse artigo são esboçadas reflexões sobre três pulsantes temas de debate no século XX: Democracia, Direitos Humanos e Instituições de Segurança. Aponta-se como o modelo hegemônico de democracia (liberal-representativa) constitui-se como uma democracia de baixa intensidade, que permite inclusive sua coexistência com sociedades fascizantes. Sobre os Direitos Humanos são apontados fatores históricos e contraditórios para sua promoção, respeito e reconhecimento. E a respeito das instituições de segurança, analisa-se o caso da polícia militar no Brasil, rememorando sua história, seu presente através da política de segurança pública em vigor no Brasil e sua relação ambígua com os Direitos Humanos. As reflexões sobre esses temas anseiam serem contributivas para reinvenção dessas concepções e dessas instituições no século XXI.

Palavras-chave: Democracia. Direitos Humanos. Instituições de Segurança.

ABSTRACT

In this article are presents reflections about three main subjects of discussion in the XX century: Democracy, Human Rights and Security Institutions. The hegemonic model of democracy (liberal-representative) it's pointed as a low intensity democracy that allow its coexistence with fascists societies. About human rights there are appointed historical and contradictories factors for its promotion, respect e recognition. Finally, in concern to security institutions, the focus is the case of military police in Brazil reminding its history, its present toward the security public policy nowadays in Brazil and its ambiguous relations with human rights. The reflections about this items looks to be contributive to reinvention of this conceptions and this institutions in the XXI century.

Keywords: Democracy. Human Rights. Security Institutions.

Bobbio (2004), na sua conhecida obra *A Era dos Direitos*, nos diz que: “direitos do homem, democracia e paz são três momentos necessários do mesmo movimento histórico: sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia; sem democracia, não existem as condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos”.

Pensar os conceitos de democracia, direitos do homem e solução pacífica de conflitos, é algo extremamente complexo no contexto contemporâneo, onde em nome dos Direitos Humanos e da Democracia, foram e continuam a serem cometidas as inúmeras atrocidades no mundo, destruição de vidas, culturas, e resultando entre outras conseqüências a morte não apenas de combatentes como nas guerras tradicionais, mas a morte de inúmeros civis, entre eles crianças e idosos.

REINVENTAR A DEMOCRACIA

Parto dos questionamentos desenvolvidos pelo professor doutor Boaventura de Sousa Santos (2003a, p. 59), quais sejam: existirá um conceito unívoco de democracia? Será possível explicar, através de uma teoria geral, todos os diferentes processos políticos do sistema mundial que podem ser identificados como processos de democratização? Será a democracia um dispositivo de regulação social ocidentocêntrico ou um instrumento de emancipação social potencialmente universal?

Democracia de Baixa Intensidade

Segundo Santos (2003c), o modelo hegemônico de democracia (democracia liberal, representativa), apesar de globalmente triunfante, não garante mais que uma democracia de baixa intensidade, baseada na privatização do bem público por elites mais ou menos restritas, na distância crescente entre representantes e representados e em uma inclusão política abstrata feita de exclusão social.

Ainda para Santos (2003c), os principais elementos dessa concepção hegemônica seriam a tão apontada contradição entre mobilização e institucionalização (Huntington, 1968; Germani, 1971); a valorização positiva da apatia política (Downs, 1956), uma idéia muito salientada por Schumpeter, para quem o cidadão comum não tinha capacidade ou interesse político senão para escolher os líderes aos quais caberia tomar as decisões (1942); a concentração do debate democrático na questão dos desenhos eleitorais das democracias (Lijphart, 1984); o tratamento do pluralismo como forma de incorpora-

ção partidária e disputa entre as elites (Dahn, 1956; 1971) e a solução minimalista para o problema da participação via da discussão das escalas e da complexidade (Bobbio, 1986, Dahn, 1991).

Como nos diz Chauí (2004), estamos acostumados a aceitar a definição liberal da democracia como regime de lei e da ordem para a garantia das liberdades individuais. E com a prevalência da idéia da representação, a cidadania é definida pelos direitos civis e a democracia se reduz a um regime político eficaz, baseado na idéia da cidadania organizada em partidos políticos, e se manifesta no processo eleitoral de escolha dos representantes, na rotatividade dos governantes e nas soluções técnicas para problemas econômicos e sociais.

Na concepção liberal, a figura principal é a do indivíduo como portador da cidadania civil ou política, vivendo na sociedade civil, determinada pelas relações de mercado. Buscando outra concepção de democracia, Chauí (2004) aponta que numa concepção de esquerda, a figura principal é das formas de organização associativa das classes e grupos sociais (sindicatos, movimentos sociais e populares).

Buscando analisar iniciativas, organizações e movimentos progressistas em cinco domínios sociais (democracia participativa; sistemas alternativos de produção; multiculturalismo, justiça e cidadania culturais; luta pela biodiversidade entre conhecimentos rivais; novo internacionalismo operário), foi realizada uma grande pesquisa em um projeto intitulado “Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos¹”, realizado em seis países (África do Sul, Brasil, Colômbia, Índia, Moçambique e Portugal), sob direção de Boaventura de Sousa Santos.

Nas diversas experiências de democracia participativa analisadas nesse projeto possuem um traço em comum: o questionamento da identidade que lhes fora atribuída externamente por um Estado colonial ou por um Estado autoritário e discriminador. Questionando a gramática social e estatal de exclusão vigente e buscam a constituição de um ideal participativo e inclusivo como parte dos projetos de libertação do colonialismo (Índia, África do Sul e Moçambique) ou de democratização (Portugal, Brasil e Colômbia).

Sempre é importante lembrar o que nos ensina Santos, que o colonialismo terminou enquanto relação política, mas não enquanto relação social e como diz Flores “[...] el colonialismo ha sido y sigue siendo una de las mayores violaciones de la idea de derechos humanos, pues coloca a unos, los colonizadores, en el papel de superiores y civilizados y a los otros, los colonizados, en el papel de inferiores y barbaros”.

1 Ver <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/res/res.php>

Estados Democráticos e Sociedades Fascizantes

Segundo Santos (2003b) estamos a assistir a emergência do Fascismo Social, sendo que essa emergência não significa um regresso ao fascismo das décadas de 1930 e 1940, pois segundo Santos o fascismo de hoje não é um regime político, mas antes um regime social e civilizacional. Em vez de sacrificar a democracia às exigências do capitalismo, ele trivializa a democracia a ponto de se tornar desnecessária, ou sequer vantajoso, sacrificá-la para promover o capitalismo. Entrando um período em que coexistem os Estados democráticos com sociedades fascizantes. São quatro as principais formas de fascismo social:

1 – Fascismo do *apartheid* social

Significa a segregação social dos excluídos mediante a divisão das cidades em zonas selvagens e zonas civilizadas, onde para se defenderem, as zonas civilizadas transformam-se em castelos neofeudais, enclaves fortificados característicos das novas formas de segregação urbana- cidades privadas, condomínios fechados, comunidades muradas. E ainda há uma atuação diferenciada do Estado conforme nessas zonas. ‘Nas zonas civilizadas, o Estado actua de forma democrática, comportando-se como um Estado protector, ainda que muitas vezes ineficaz e não fiável. Nas zonas selvagens, ele actua de uma forma fascizante, comportando-se como um Estado predador, sem a menor consideração, nem sequer na aparência, pelo Estado de direito’.

2 – Fascismo Para-Estatal

Tem a ver com a usurpação das prerrogativas estatais (como sejam a coerção e a regulação social) por parte de actores sociais bastante poderosos, os quais – frequentemente com a cumplicidade do próprio Estado – ora neutralizam, ora complementam o controlo social produzido pelo Estado. Ele comporta duas dimensões: o fascismo contratual e o fascismo territorial.

3 – Fascismo da insegurança

Consiste na manipulação discricionária do sentimento de insegurança das pessoas e dos grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade das pessoas e dos grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade de emprego ou por acidentes ou acontecimentos desestabilizadores. Daqui advém uma angústia crónica em relação ao presente e ao futuro para um grande número de pessoas, que assim reduzem radicalmente as suas expectativas e se dispõem a suportar fardos enormes em troca de obtenção de um decréscimo mínimo do risco e da insegurança.

4 - Fascismo Financeiro

É o tipo de fascismo que controla os mercados financeiros e a sua economia de casino. É o mais pluralista de todos, na medida em que os fluxos de capital resultam das decisões de investidores individuais ou institucionais espalhados pelo mundo inteiro, que nada têm em comum para além do desejo de maximizar os seus activos. Justamente por ser a mais pluralista, esta é também a forma mais perfídia de fascismo, porquanto o seu tempo-espaço é, de todos, o mais adverso a qualquer tipo de deliberação e de intervenção democrática (SANTOS, 2003b, p.23).

REINVENTAR DOS DIREITOS HUMANOS

No dizer de Hannah Arendt, os direitos humanos não são um dado, mas um construído, uma invenção humana, em constante processo de construção e reconstrução (PIOVESAN, 2002, p. 40).

No mesmo sentido, afirma Ignacy Sachs (apud PIOVESAN, 2002, p. 40):

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos.

No dizer de Ignacy Sales, o séc. XX foi marcado por duas guerras mundiais e pelo horror do genocídio concebido com projeto político e industrial. É nesse cenário que se desenha o esforço de reconstrução dos direitos humanos, como paradigma e referencial ético a orientar a ordem internacional contemporânea. Se a Segunda Guerra significou a ruptura com os direitos humanos, o pós-guerra deveria significar a sua reconstrução.

Nesse sentido, em 10.12.1948, é aprovada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, como marco do processo de reconstrução dos direitos humanos. Segundo Piovesan (2002, p. 40-41), ela introduz a concepção contemporânea de direitos humanos, caracterizada pela universalidade e indivisibilidades desses direitos. A partir da aprovação da Declaração Universal de 1948, começa a se desenvolver o Direito Internacional dos Direitos Humanos, mediante a adoção de inúmeros tratados internacionais voltados à proteção de direitos fundamentais. Para Piovesan (2002, p. 45), essa concepção contemporânea de direitos humanos caracteriza-se pelos processos de universalização e internacionalização desses

direitos, compreendidos sob o prisma de sua indivisibilidade. Ressalte-se que a Declaração de Direitos Humanos de Viena, em 1993, reitera a concepção da Declaração de 1948, quando, em seu § 5º, afirma: “Todos os direitos humanos são universais, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e eqüitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase”.

Retomando a afirmação de Bobbio, sem direitos do homem reconhecidos e protegidos, não há democracia, logo perguntamos: *Os Direitos Humanos estão protegidos e garantidos? Onde?*

A linguagem dos direitos tem indubitavelmente uma grande função prática, que é emprestar uma força particular às reivindicações dos movimentos que demandam para si e para os outros a satisfação de novos carecimentos materiais e morais; mas ela se torna enganadora se obscurecer ou ocultar a diferença entre o direito reivindicado e o direito reconhecido e protegido (BOBBIO, 2004).

Direitos Humanos e Exclusão Social

O forte padrão de exclusão socioeconômico constitui um grave comprometimento às noções de universalidade e indivisibilidade dos direitos humanos. O alcance universal dos direitos humanos é mitigado pelo largo exército de excluídos, que se tornam supérfluos em face do paradigma econômico vigente, vivendo mais no “Estado da Natureza” que propriamente no “Estado Democrático de Direito”. Por sua vez, o caráter indivisível desses direitos é também mitigado pelo esvaziamento dos direitos sociais fundamentais, especialmente em virtude da tendência de flexibilização de direitos sociais básicos, que integram o conteúdo de direitos humanos fundamentais.

Como acentua José Eduardo Faria,

[...] os serviços públicos essenciais nos campos da educação, saúde, moradia, transporte ou até mesmo de segurança, convertidos em objeto de ambiciosos programas de privatização, passam a ser comercializados como uma mercadoria qualquer, formalizados por contratos de caráter estritamente mercantil e apropriados por organizações empresariais exclusivamente voltadas ao lucro (apud PIOVESAN, 2002, p.64).

No dizer de Amartya Sen: “A negação da liberdade econômica, sob a forma da pobreza extrema, torna a pessoa vulnerável a violações de outras formas da liberdade. [...] A negação da liberdade econômica implica a negação da liberdade social e política.” (apud PIOVESAN, 2002, p. 65)

Alicerçada por Flores, considero que :

Los derechos humanos no pueden ser entendidos unicamente como normas internacionales de dudosa aplicabilidad en un contexto de globalizacion depredadora y genocida. Los informes anuales del PNUD sobre reparto mundial de la riqueza (mejor seria decir, de la pobreza) es de una elocuencia aplastante. Los derechos humanos son algo mas que ditas ‘declaraciones’ y ‘pactos’. Son el conjunto de procesos (normativos, institucionales y sociales) que abren y consolidan espacios de lucha por la dignidade humana.

Direitos Humanos e Multiculturalismo

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado – uma forma de globalização hegemônica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos tem de ser reconceitualizados como multiculturais (SANTOS, 2003d, p. 438).

A construção de diálogos interculturais pode ser viabilizada através do procedimento que Panikkar e Santos designam de hermenêutica diatópica, que permite transformar os *topoi* ou lugares comuns próprios de uma cultura – que, por serem lugares comuns, correspondem a pressupostos não interrogados – em argumentos, a partir da confrontação com os *topoi* de outra cultura. O processo assenta na idéia da incompletude de cada cultura – que Panikkar representa através da sua metáfora das janelas, que apresenta as diferentes culturas como janelas que permitem olhar o mundo e vê-lo de maneiras parcialmente convergentes, mas não coincidentes e nunca completas (apud NUNES, 2004).

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica [...] (SANTOS, 2003d, p. 444).

Segundo Panikkar (1984 apud SANTOS, 2003c, p. 445), *dharma*

é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas... Um mundo onde a noção de *Dharma* é central e quase omnipresente não está preocupado em encontrar o 'direito' de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o carácter *dharmico* (correcto, verdadeiro, consistente) ou *adharmico* de qualquer coisa ou acção no complexo teantropocósmico total da realidade.

Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos), ou dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos.

Por outro lado e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu viés fortemente não-dialético a favor da harmonia, ocultando assim injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica.

[...] conceito de *umma* refere-se sempre a entidades étnicas, linguísticas ou religiosas de pessoas que são o objecto do plano divino de salvação. [...] a partir do *topos* dos direitos humanos individuais, é fácil concluir que a *uma* sublinha demasiadamente os deveres em detrimento dos direitos e por isso tende a perdoar desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis, como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não-muçulmanos. [...]

O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural (SANTOS, 2003d, p. 447).

Conforme indica Santos (2003d), pela sua própria natureza, a hermenêutica diatópica é um trabalho de colaboração intercultural e não pode ser levada a cabo a partir de uma única cultura ou por uma só pessoa. A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação do conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular, uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam por intermédio do aprofundamento da reciprocidade entre elas. Em suma, a hermenêutica diatópica privilegia o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento-regulação.

Condições para um multiculturalismo progressista (SANTOS, 2003d)

1 – Da completude à incompletude

O verdadeiro ponto de partida do diálogo é o momento de frustração ou de descontentamento com a cultura a que pertencemos, um sentimento por vezes difuso de que a nossa cultura não fornece respostas satisfatórias para todas as nossas questões, perplexidades ou aspirações.

O objetivo central da hermenêutica diatópica é precisamente fomentar auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural.

2 – Das versões culturais estreitas às versões amplas

Das diferentes versões de uma dada cultura deve ser escolhida para o diálogo intercultural a que representa o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe ao reconhecimento do outro.

3 – De tempos unilaterais a tempos partilhados

O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente. Cabe a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. [...]

Se o tempo para iniciar o diálogo intercultural tem de resultar de uma convergência entre as comunidades culturais envolvidas, o tempo para terminar ou suspender deve ser deixado á decisão unilateral de cada comunidade cultural.

4 – De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo

[...] a hermenêutica diatópica tem de centrar-se não nos “mesmos” temas, mas nas preocupações isomórficas, em perplexidades e desconfortos que apontam na mesma direção apesar de formulados em linguagens distintas e quadros conceituais virtualmente incomensuráveis. O importante é a direção, a noção e o sentimento de incompletude da cultura.

5 – Da igualdade ou diferença à igualdade e diferença.

A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.

REINVENTAR AS INSTITUIÇÕES DE SEGURANÇA: O CASO DA POLÍCIA MILITAR NO ESTADO BRASILEIRO

A instituição policial foi historicamente legitimada com o Estado burguês, para garantir a permanência no poder das elites dominantes. Mas isso feito sob o manto do discurso de manutenção da ordem pública e o “bom sossego”.

A existência desta “paz pública” era nada mais do que manter sob controle e vigilância todos aqueles que ameaçassem a ordem social vigente, por isso ao longo dos anos da história policial só foi mudando o prisma, mas ação repressiva sempre foi a tônica da ação policial combinada com uma filosofia de guerra, onde se buscavam sempre inimigos para serem combatidos, desde os índios e os estrangeiros no período colonial², depois a ação marcante de repressão política, “caçando” conjuntamente com o exército os “comunistas” e os “opositores do sistema”, para depois centralizar-se nas consideradas “classes perigosas³”, ou seja, nas classes populares.

Pensando no conceito de repressão cabe lembrar Soares (2003):

- 2 Como nos retrata Sodré (1965) “nas áreas em que se estabelece a agricultura, o inimigo é o indígena, que é preciso desalojar ou escravizar, para que o colonizador se vale de sua superioridade em meios materiais, armas em particular, e do divisionamento estabelecido nas tribos; ou o pirata, que investe do exterior, e para deter suas investidas organiza-se o recrutamento baseado na ordem privada, na contribuição obrigatória da população que se organiza em Ordenanças, ao comando dos próprios senhores de terras e de escravos [...] Com a mineração o inimigo principal passa a ser outro: passa a ser o próprio povo, que sofre da tributação extorsiva, enquanto permanece a ameaça da investida externa no litoral, e aparece uma zona de conflito permanente no sul pastoril”.
- 3 Segundo o livro de Louis Chevalier eram denominada de classes dangereuses, as classes operárias na França do século passado (PINHEIRO apud HUGGINS, 1998).

a palavra *repressão* provoca repulsa generalizada em todos os que resistiram à ditadura e lutaram pela democracia, no Brasil. O sentimento libertário rejeita a palavra e o espírito sombrio que a cerca. Por isso, quando discutimos segurança, todos os democratas nos apressamos a qualificá-la: desejamos uma segurança “cidadã”, “humanista”, orientada para o respeito aos direitos humanos e inspirada pelos direitos civis. Tudo isso é muito bom e serve para distinguir os democratas daqueles que defendem a brutalidade policial, a truculência do aparato de segurança, a tortura, o extermínio e a barbárie.

A brutal ação repressiva constitui a face mais clara da ação da polícia brasileira, caracterizando-se como uma das mais letais do mundo, como nos exemplifica Pinheiro (2001)

Em 1999, na cidade de São Paulo, policiais militares mataram 330 civis (muitos desses incidentes, como pesquisa recente da Ouvidoria de São Paulo indicou, são execuções sumárias) e mais 187 quando estavam fora de serviço. Houve um número similar de vítimas na cidade do Rio no mesmo ano. Se nós compararmos o Brasil com outros países democráticos (excluindo aqueles onde há guerra insurrecional), a mais alta taxa de violência policial letal do mundo está aqui.

Atualizando esses dados, destacamos que segundo dados da Secretaria de Segurança Pública de São Paulo⁴ em 2006 subiram 77% o número de mortos pela Polícia Militar, totalizando nos dados oficiais um número de 537 pessoas.

4 Disponível em <http://noticias.terra.com.br/brasil/interna/0,OI1382802-EI5030,00.html>

Uma ação policial democrática?

Diante das sistemáticas violações de direitos humanos cometidas pelo aparato policial⁵ aparece a necessidade de construção de uma polícia compatível com o Estado Democrático de Direito, de uma polícia que respeita a vida dos cidadãos.

Mas como reinventar a polícia no universo brasileiro?

A primeira etapa deve ser uma análise histórica da formação da polícia brasileira, neste prisma torna-se indispensável recorrer a Bretas (1998), que chama a atenção para o fato que:

A construção dos agentes encarregados do controle social ainda não mereceu a devida atenção na ciência social brasileira. Recrutados nas camadas sociais que teriam, preferencialmente, que controlar policiais e agentes semelhantes podiam muitas vezes se solidarizar com seus objetos, mesmo em detrimento da tarefa que deveriam executar. Esse problema perpassou a formação de todas as forças policiais no século XIX. É bem sabido que a imposição de novas normas de comportamento não se fez sem uma série de percalços. A polícia inglesa – paradigma da noção de força policial moderna – adotava como medida básica a dura disciplina militar e enfrentava com um número enorme de demissões a resistência dos policiais a conformarem-se ao modelo de trabalhador padrão, sóbrio e morigerado (STEEDMAN, 1984; EMSLEY, 1991 apud BRETAS, 1998).

Rememorando a história da polícia situamos que a formação do que viria a ser conhecido como polícia militar teve origem na vinda da família real para o Brasil em 1808. Tendo como marco a criação da Divisão Militar da Guarda Real de Polícia, corpo estruturado à semelhança do Exército, que tinha como principal função atender às ordens do intendente na manutenção do sossego público. Sendo os seus quadros originais formados na tradição patrimonial portuguesa, com homens de maior poder aquisitivo obtendo o privilégio de comandar um corpo policial, oferecendo como contrapartida a manutenção de

5 A partir da década de 80 com a abertura democrática intensificam-se as denúncias de violações de direitos humanos cometidas pelo Estado Brasileiro.

seus praças⁶. Dessa Guarda Real original derivaram as instituições policiais uniformizadas de formato militar que ainda hoje fazem o policiamento urbano (BRETAS, 1998).

A atuação do poder disciplinar⁷ sempre esteve presente na instituição policial, sendo desde a sua origem aplicados os castigos por infrações internas, agressões a outros policiais. É oportuno salientar que, quando se tratava de violências cometidas no serviço contra a população, a situação era diferente, pois constatamos que as afirmações da necessidade de tratar bem ao público e de não empregar violência desnecessária ficaram todo o tempo ao nível das declarações de comando, mas de poucos efeitos concretos. Quando confrontados com queixas da população, relativas a abusos promovidos pelos policiais, a preferência dos comandantes era pela proteção de seu pessoal, fazendo investigações que terminavam não comprovando nada (HOLLOWAY, 1993 apud BRETAS, 1998). Situação muito semelhante à atualidade onde a maioria dos crimes cometidos pelos policiais fica impune, em contrapartida é enorme o número de sindicâncias e procedimento administrativos disciplinares no interior da instituição policial para apurar atrasos, faltas em serviço, ausência do posto de serviço na hora da ronda do superior, entre outras questões administrativas internas que são exemplarmente punidas, para garantir “a moral e o decoro policial”.

Mas como nos lembra Aguayo (apud CHEVIGNY, 2000) as regras do jogo estão mudando, “As forças policiais foram criadas não para proteger, mas para controlar a população, e tiveram permissão de roubar e extorquir propinas em troca de lealdade a autoridade. Mas agora há reclamações sobre a corrupção em todos os lugares e a policia esta na linha de fogo”.

Vale recordar o espaço ocupado na mídia escrita e televisa dos episódios de: Carandiru-SP (1992), Vigário Geral-RJ (1993), Corumbiara-RO (1995), Eldorado dos Carajás-PA (1996), Diadema-SP (1997), além dos “recém-descobertos” grupos de extermínio, formados na sua maioria por policiais.

- 6 A hierarquia militar do Exército compõe-se de dois grandes círculos: o dos oficiais (general, coronel, tenente-coronel, major, capitão, 1º tenente e 2º tenente) e das praças (sub-tenentes, sargentos, cabos e soldados)
- 7 Poder Disciplinar ou disciplina que “é uma técnica, um dispositivo, um mecanismo, um instrumento de poder, são métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1995, p. XVIII). A disciplina possibilitará a emergência de “corpos dóceis”, que podem ser submetidos, que podem ser utilizados, que podem ser transformados e aperfeiçoados, são corpos submissos e exercitados.

E que diante de um quadro de revelação social da violência da polícia brasileira, apareceram diversas propostas no Congresso Nacional⁸ para a criação de um novo modelo de polícia. Emergiram discussões a nível federal e estadual, tendo como foco três perspectivas para as instituições policiais: extinção, unificação ou integração das polícias.

Extinção/Unificação: alguns mais radicais pregavam exclusivamente a completa extinção das polícias civil e militar, outros referendavam a extinção, mas complementada pela criação de uma Polícia Estadual, que atuaria em todas as fases das ocorrências policiais (preventiva, investigativa e repressiva).

Integração: esta outra proposta mantinha as estruturas dos organismos policiais, mas sua funcionalidade deveria estar intrinsecamente interligada através da criação de um sistema de segurança pública. Esta foi a proposta efetivada em vários estados⁹ brasileiros, sendo adotada como modelo oficial pelo atual governo federal.

Neste contexto de questionamento da ação policial, outro ponto que passível de destaque é a militarização do sistema de segurança pública, e como nos situa Cerqueira (apud ZAVERUCHA, 2005) entenda-se por militarização o processo de adoção de modelos militares, conceitos, doutrinas e procedimentos e pessoal em atividades de natureza civil, dentre elas a segurança pública.

Acrescentamos a afirmativa de Chevigny (2000),

[...] a adoção de um papel militar pela polícia me parece sempre um erro [...]. Portanto, fica claro que em muitos países da América Latina, o papel da polícia é definido erroneamente. Muitos políticos de forma impensada aceitam um modelo semimilitar no qual o papel da polícia é ‘combater’ o inimigo ‘crime’, incorporado a pessoa do crimi-

8 Uma proposta de emenda constitucional elaborada conjuntamente pelo Fórum Nacional de Ouvidores do Sistema de Segurança com representantes da sociedade civil, que extinguiu a dualidade na função policial e alterava o funcionamento da persecução penal, foi entregue ao Governo Federal no dia 14 de Dezembro de 1999 e aos Presidentes do Senado Federal e da Câmara dos Deputados no dia 19 de Janeiro de 2000.

9 O Pará foi o primeiro estado brasileiro a operacionalizar esta proposta, criando através da Lei Estadual nº5.944 de 2 de fevereiro de 1996 o Sistema de Segurança Pública do Pará, com a missão institucional de “assegurar a preservação da ordem pública, da incolumidade das pessoas e do patrimônio, por intermédio dos órgãos que o compõem” (Art. 1º). Sendo composto por Órgãos Superiores de Deliberação Colegiada (a – Conselho Estadual de Segurança Pública – CONSEP/ b – Conselho Estadual de Trânsito – CETRAN); Órgão Central do Sistema (Secretaria de Estado de Segurança Pública) e pelos Órgãos Supervisionados (a – Polícia Civil do Estado/ b – Polícia Militar do Estado/ c – Corpo de Bombeiros Militar/ d – Departamento Estadual de Trânsito).

noso. *O modelo cega-os a percepção pura e simples de que os policiais são cidadãos como aqueles com que eles trabalham, e que não há nenhum inimigo* (grifo nosso).

Um fato que merece ser problematizado, pois passou despercebido para maioria da população e também dos próprios policiais foi uma mudança ocorrida no texto constitucional, através da emenda constitucional nº 18, de 5 de fevereiro de 1998¹⁰, a partir da qual os policiais militares e bombeiros militares passam a ser denominados como militares estaduais e não mais como servidores públicos militares. Como situa Zaverucha (2005) nem mesmo o regime militar ousou apagar do texto constitucional a expressão “policial militar” e substituí-la por militar estadual, deve-se então questionar: *qual o significado desta maior militarização? Por que tirar o título de servidor público dos policiais militares e dos bombeiros militares?*

Lembramos então que há uma incompatibilidade entre militarização da segurança pública e aprofundamento da democracia, pois são os regimes autoritários que tratam de militarizar conflitos de natureza social, ou seja, transformam questões de segurança pública em assuntos de segurança nacional (ZAVERUCHA, 2005, p. 129).

Não é demais lembrar que, a Lei de Segurança Nacional de 1935, constituída posteriormente como marco do Regime Militar, apesar de ter sofrido alterações, ainda não foi abolida, tendo servido

10 Convém situar que a supracitada emenda foi proposta após a onda de greves de policiais ocorrida em 1997, conforme mostra a notícia da época : “No mês de julho de 1997 o DIESE registrou o maior número de greves realizadas por policiais civis e militares (17, 1%), reivindicando melhores condições salariais e de trabalho. Em alguns estados elas foram duramente reprimidas, com prisões e expulsões, mas também resultou em uma maior visibilidade da figura do policial, além de conquistas salariais. Após este “boom” de greves, elas continuaram a ocorrer de forma esporádica, tornando-se uma preocupação governamental e o governo federal passa a divulgar a “edição de uma medida provisória transferindo às Forças Armadas poder de polícia para a atuação em situações de emergência. O presidente Fernando Henrique Cardoso garantiu ontem aos governadores dos 11 Estados que enfrentam greves de policiais que “não hesitará” em assinar a MP caso seja esta a única saída mais rápida para impedir novos motins. Após mais de duas horas de conversa no Palácio do Planalto, o ministro da Justiça, José Gregori, anunciou um conjunto de diretrizes que poderá revolucionar o modelo de segurança no País. Na prática, os governos federal e estaduais decidiram endurecer: vão tornar mais clara a proibição da sindicalização de policiais e da declaração de greve, criar uma espécie de guarda nacional e forçar a aprovação pelo Congresso da unificação das polícias militar e civil. Os governadores também pediram a criação de um juízo de instrução para controlar a atuação dos policiais, a proibição da filiação partidária e a revisão do modelo de remuneração das corporações. (www.uol.com.br , notícia do dia 27/07/01, acessado em 01.10.05).

recentemente para subsidiar enquadramento jurídico de integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST)¹¹.

Mas afinal segurança pública é uma atribuição civil ou militar?

Situemos que essa indefinição está no próprio texto constitucional, quando coloca as polícias militares como forças auxiliares das Forças Armadas, característica típica de regimes autoritários, além do que indica Zaverucha (2005, p. 69), o controle sobre o tipo de armamento, a localização dos quartéis, o adestramento das tropas e a coordenação das PMs continuam sob o controle da Inspetoria Geral das Polícias, órgão vinculado ao ministro do Exército¹².

Agravando esta situação constatamos que:

Através do Decreto n.3.897, de 24 de agosto de 2001, FHC¹³ fixou as diretrizes para o emprego das Forças Armadas na garantia da lei e da ordem. O referido diploma conferiu ao Exército, pela primeira vez, o poder de polícia em ações que incluem a competência, constitucional e legal das Polícias Militares, em operações de garantia da lei e da ordem. (ZAVERUCHA, 2005, p. 150).

Entendemos que a função da polícia é essencialmente civil e não militar, que deve ser civilmente controlada¹⁴ e suas atribuições de atuar nos conflitos existentes na sociedade devem ter como pressuposto a garantia de segurança da população, não há inimigos a serem combatidos, há crimes e delitos que precisam ser prevenidos e controlados, e isto envolve muito mais que uma ação repressiva, pois

11 Em 16 de maio de 2000, a polícia do Paraná enquadrou na LSN nove assentados ligados ao MST. Eles mantiveram dois funcionários do Incra como reféns por quase seis horas, na fazenda Rio do Leão, em Laranjeiras do Sul, em protesto contra o despejo de famílias de uma área vizinha. Houve confronto com a tropa de choque da Polícia Militar. Os militantes foram indiciados com base no artigo 17 da LSN (“tentar mudar, com emprego de violência ou ameaça grave, a ordem, o regime vigente ou o estado de direito”) que prevê pena de reclusão de três a 15 anos (ZAVERUCHA, 2005, p. 189).

12 Com a criação do Ministério da Defesa, os Ministérios da Marinha, do Exército e da Aeronáutica foram transformados em Comandos.

13 Fernando Henrique Cardoso, na data, Presidente da República.

14 Lembramos que a exigência do controle civil democrático sobre os militares pode ser considerada como um pressuposto para legitimação de uma democracia, para tanto recorremos à definição de Mainwaring onde define democrático um regime: a) que promove eleições competitivas livres e limpas para o Legislativo e Executivo; b) que pressupõe uma cidadania adulta abrangente; c) que protege as liberdades civis e os direitos políticos; d) no qual os governos eleitos de fato governam e os militares estão sob controle civil (apud ZAVERUCHA, 2005, p. 40).

compreende um conjunto articulado de setores e segmentos da sociedade atuando para um melhor viver coletivo.

Voltamos à história da formação do Estado brasileiro com Bretãs (1998):

Se podemos continuar a crer que a construção do aparato estatal brasileiro no século XIX teve a elaboração de um sistema repressivo como um de seus pontos principais, uma observação mais cuidadosa de como se construiu o aparelho policial parece extremamente necessária e servirá para problematizar os modelos mais aceitos sobre a construção do Estado nacional brasileiro. Ao enfrentar as dificuldades de recrutamento e disciplinarização dos agentes locais do Estado, *os gestores políticos tiveram de fazer concessões para tornar efetivo o funcionamento desse Estado, por onde se incorporaram elementos de favor que comprometeram qualquer projeto de implantação de uma racionalidade estatal moderna* (grifo nosso).

Por falar em reconhecimento lembramos de Soares (2003), “vale insistir: um ser humano não se identifica como tal sem a mediação do olhar alheio, do reconhecimento do outro, sem a relação que acolhe a alteridade, valorizando-a”.

Ver o outro como meu semelhante, como alguém que pelo olhar recíproco, eu o identifico e me identifico, sem este olhar perdemos a perspectiva do outro e de nós mesmos. Devemos buscar a igualdade em termos de direitos, deveres e oportunidades, mas como seres humanos únicos e singulares, somos diferentes. Recordo a fala de Lemos-Nelson (memória pessoal): *Imaginem se todas as árvores fossem iguais?* A beleza da natureza está na diferença, mas isto não exclui que qualquer árvore tenha direito ao sol, a chuva, ao vento, a terra, enfim a todos os elementos que lhe permitem constituir como árvore.

Cabe ainda atentar para a chamada de Lemos-Nelson (2001), que no Brasil é feita uma confusão entre direito e privilégio,

Muitas vezes espera-se que *minha* privacidade, ou *meu* direito de ir e vir, sejam respeitados sem, no entanto, estar disposto a admitir que um maltrapilho entre no *meu* condomínio, ao mesmo tempo em que exijo que a polícia invada uma favela durante noite para recuperar o *meu* relógio. Isso que penso que é *meu* direito, na verdade, é uma expectativa de privilégio. Se a polícia fizer o que quero, estará fazendo em virtude do meu *status*. Direito mesmo só vou ter quando todos tiverem esse mesmo direito.

Política de Segurança Pública no Brasil: Algumas contradições...

Aponta-se o modelo da “polícia comunitária” como proposta de efetivação de uma polícia cidadã, tendo como referência as experiências japonesas e norte-americanas. Lamentavelmente, no caso brasileiro este modelo tem se traduzido em parcerias duvidosas¹⁵, com a comunidade, gerando explícita diferenciação na distribuição e qualidade do policiamento entre as áreas. Estando em consonância com a lógica capitalista, estabelece-se uma maior infra-estrutura de policiamento nas “áreas nobres” e uma vigilância e eventual policiamento nas “áreas populares”.

Podemos então sugerir¹⁶ que mesmo nas experiências de policiamento comunitário, que pressuporiam espaços mais democráticos, o planejamento, a infra-estrutura e a ação do policial ainda estão condicionados ao espaço de atuação e a parcela da população envolvida, ou seja, trabalhando com as concepções de sociedades civis de Santos (2003b), a ação policial estaria intimamente associada ao pertencimento do cidadão a determinado tipo de sociedade civil, sendo elas divididas: sociedade civil íntima, a sociedade civil estranha e a sociedade civil incivil. Figurativamente podemos pensar no Estado como o centro de uma dada sociedade, a sociedade civil íntima será o círculo interior feito à volta do Estado, consiste em indivíduos e grupos sociais caracterizados pela hiper-inclusão, que possuem vínculos estreitos com o mercado e com as forças e econômicas que o governam. A sociedade civil estranha é o círculo intermediário em redor do Estado, onde as experiências de vida das classes ou grupos sociais nelas incluídas são um misto de inclusão e exclusão social. E a sociedade civil incivil corresponde ao círculo habitado pelos socialmente excluídos, sendo o círculo do fascismo social¹⁷.

No campo educacional destaca-se um ponto significativo de avanço com a inclusão em diversos cursos de formação policial de disciplinas humanistas, normatizada pela Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP) em 2000 através das “Bases Curriculares de Formação do profissional da área de segurança do cidadão” e em 2004 a SENASP lançou a Matriz Curricular Nacional para a Formação em Segurança Pública, destaca na apresentação do documento para o fortalecimento da cida-

15 Em termos práticos a polícia comunitária tem representado em muitas áreas o suporte financeiro e material da comunidade atendida para manutenção do policiamento.

16 Essa questão constitui-se como uma hipótese da minha pesquisa de doutoramento: *Violência e Consolidação Democrática do Estado Brasileiro: um estudo sociológico sobre o Processo de Trabalho Policial*. PPGCS- UFRN-BR /CES-FEUC-UC-PT.

17 Ver entrevista de Santos nesse volume.

dania e a construção de um relacionamento entre polícia e sociedade baseado no respeito, na confiança e no compromisso com a paz.

Porém no mesmo ano esta secretaria atuou na criação e formação da Força Nacional, consolidando o que já havia sido anunciado pelo governo federal em 2001¹⁸.

A Força Nacional foi criada em agosto de 2004. O objetivo é que ela atue apenas em situações emergenciais ou quando for detectada a urgência de reforço na área de segurança pública estadual, [...].

Quando não estão atuando em alguma missão, *os policiais continuam em suas regiões, muitas vezes repassando os conhecimentos aos colegas de fardas, uma forma de também qualificá-los.*

O processo de escolha dos policiais que participam do programa de treinamento é bastante rigoroso. O Ministério da Justiça envia ofício para todas as polícias militares do país, que escolhem entre os voluntários aqueles que mais se destacam. Os candidatos devem ter entre 25 e 40 anos e possuir no mínimo cinco anos de experiência profissional. Outra exigência é ter disponibilidade para ser convocado pelo período de 90 dias, em data indeterminada, e ter recebido o conceito muito bom no teste de aptidão física (ASSOCIAÇÃO DOS OFICIAIS MILITARES ESTADUAIS DO BRASIL, 2005, grifos nossos).

Sob o manto de um discurso humanista são nítidas as especificações de seleção para preencher um padrão militar, de aptidões físicas, desvinculamento familiar, “destaque” no seio da tropa. Esses policiais são recrutados de todas as unidades federativas, fazem grande parte do treinamento em Brasília e enquanto não forem convocados devem repassar os conhecimentos adquiridos aos companheiros de trabalho. Logo, questionamos, *que conhecimentos são esses?*

Percebemos então algo “estranho no ar”, pois esta secretaria que convoca a todos para “fortalecimento da cidadania e a construção de um relacionamento entre polícia e sociedade baseado no respeito, na confiança e no compromisso com a paz”, coloca os policiais da Força Nacional para serem treina-

18 Conforme nota de rodapé 10.

dos pelos policiais do Batalhão de Operações Especiais (BOPE) da Polícia Militar do Rio de Janeiro¹⁹, capacitando policiais a “subir nas favelas”.

Não objetivamos aqui analisar as ações da SENASP, mas esses exemplos mostram sua ambigüidade de ações, que nas diretrizes da formação profissional primam pelo respeito as Direitos Humanos e pela Democracia, mas que continuam a treinar os policiais dentro da ótica guerreira de “combater a criminalidade”.

E refletimos, *o que vai prevalecer na ação policial? Os conteúdos teóricos humanistas apreendidos em Brasília ou os exercícios realizados junto com o BOPE no Rio de Janeiro?*

Lembramos que não basta apenas educar *sobre* direitos humanos, é preciso educar *nos* direitos humanos e *para* os direitos humanos. Hicks (1993 apud RABBANI, 2003) nos apresenta que:

As pesquisas têm mostrado que alunos formados em instituições educacionais a educação para a paz não tiveram uma mudança de atitude quando essa educação apenas informou *sobre* a paz. Quando as atitudes e os relacionamentos na escola não foram alterados, a introdução da disciplina Educação para Paz não obteve nenhum resultado prático. Alunos professores e administradores nessas escolas continuaram tão violentos em suas relações quanto aqueles de outras instituições.

Policiais: violados ou violadores de direitos humanos?

O Brasil é um país considerado de violador de direitos humanos tanto nas esferas social como através de suas instituições, como por exemplo através de sua força policial. Como nos mostra o relatório da Anistia Internacional “Eles Entram Atirando – Policiamento de Comunidades Socialmente Excluídas no Brasil” (Índice AI: AMR 19/025/2005) (ANISTIA INTERNACIONAL, 2005).

A pesquisa de Lemos-Nelson (2002) sobre as graves violações de direitos humanos cometidas pela polícia investigativa no Brasil destruiu o mito de que essas violações sejam apenas fruto de

19 Cabe situar que este batalhão é reconhecido no próprio meio dos policiais como o batalhão mais violento, sendo os policiais portadores do Curso de Operações Especiais identificados como “caveiras”, inclusive portando um brevê com este símbolo nos uniformes.

treinamento ou de comportamento desregrado individual de alguns policiais, porquanto a evidência apontou para o apoio institucional dado a tais práticas.

Isso remete-me aos questionamentos de Hossbawn,

¿cuál debe ser el equilibrio entre el empleo de la fuerza y el recurso a la persuasión o a la confianza ciudadana en el control del orden público? El mantenimiento del orden en una época de violencia ha sido a un tiempo más difícil y más peligroso, circunstancia que ha afectado en no pequeña medida a unas fuerzas policiales cada vez más armadas y más provistas de tecnología y que también con mayor frecuencia operan con un equipamiento – concebido para repeler las agresiones físicas – que les confiere un aspecto de caballeros medievales, con escudos y armaduras. Los agentes policiales pueden ceder a la tentación de considerarse a sí mismo como un cuerpo de ‘guardia’ dotado de un saber profesional especializado, aislado de (y criticado por) la gente de la calle, los políticos y los medios. [...] El hecho de tener que hacer frente a los terroristas ha espoleado la militarización de la policía. La política de ‘tirar a matar’ ya se ha cobrado varias víctimas inocentes, y por cierto evitables – la más reciente de las cuales ha sido el brasileño (MENEZES, 2007, p. 166-167).

Percebemos então que no discurso governamental prega-se a emergência de uma polícia democrática, adota-se o modelo de integração da segurança pública, visando a maior eficiência do aparelho policial, mas que na base as ações policiais continuam com requintes de violência e crueldade, e os dirigentes continuam a declarar que são “casos isolados”, são “maus policiais”, se eximindo de qualquer responsabilidade.

Cabe então a articular os elementos no processo de trabalho policial, entre eles o que chamado de *poder discricionário*, que permite tomar certas liberdades com as normas e que tem se convertido no Brasil em *poder arbitrário* da polícia.

Lembramos então Monjardet, na sua sociologia da força pública onde situa que

As análises sociológicas mais freqüentes do trabalho policial se ordenam em torno da descrição da autonomia policial. Esta é hoje, sob o termo de *police discretion* [poder discricionário da polícia], um lugar comum dos trabalhos anglo-saxões sobre polícia, o objeto de um capítulo obrigatório em todas as obras. Sob sua forma mais imediata, designa simplesmente um fato observado, como efeito universal e incontestável da

grande liberdade de ação de que dispõe um policial de campo (MONJARDET, 2003, p. 43-44, grifo nosso).

Para Pinheiro (1997), está provado que é mais difícil instituir práticas democráticas nas instituições encarregadas de controlar a violência do que foram as mobilizações contra o regime autoritário.

Basta andar nas grandes metrópoles e verificar onde está o policiamento, *está nas áreas habitacionais ou próximas de estabelecimentos comerciais?* Podemos também perguntar para quem teve um celular, uma casa arrombada, *quais foram os procedimentos tomados pela polícia, ou melhor, para os que registraram ocorrência qual o resultado das investigações?* Não querendo fazer análise especulativa, mas registra-se que a maioria das pessoas que dirige-se a uma delegacia por furto, o faz apenas para obter o boletim de ocorrência, necessário para novas aquisições. Diversos fatores, desde o descrédito nas instituições policiais até o constrangimento do atendimento em uma delegacia, colaboram para que inúmeras infrações penais nem cheguem a compor as estatísticas oficiais.

Agravando este quadro, ao focarmos nosso olhar para os “apenados” na sociedade brasileira, constatamos que “a origem social da grande maioria dos presos por delitos contra a propriedade privada demonstra a seletividade do sistema penal” (DORNELLES, 2003).

Como identifica Zaffaroni (2007, p. 135):

O poder punitivo é seletivo por natureza; não existe no mundo um sistema penal que não seja seletivo. É um dado estrutural, não acidental. Por causa disso, o que pode e deve fazer um sistema penal (e o direito penal como contra-poder de contenção) é procurar diminuir o grau da seletividade. Para isso não é solução reprimir ainda mais algumas camadas sociais, ou seja, impor maior repressão, mas diminuir o peso da repressão em geral.

Somos levados a concordar com a assertiva de Pinheiro (2001), que o Judiciário não é considerado uma instituição que protege os direitos das classes não privilegiadas e, sim, uma instituição responsável pela criminalização e repressão às classes populares.

Tavares (1997) indica que nossa sociedade ainda se encontra em um processo de consolidação da ordem democrática e, portanto, com urgência de compreender as estruturas e práticas sociais da organização policial, movimento no qual as lutas sociais contra a violência têm desempenhado uma ação historicamente inovadora que precisa ser incorporado ao saber sociológico sobre a organização policial, desvendando o enigma da arma e da flor, ou seja, de um ofício marcado pela duplicidade entre

agente do exercício do monopólio da violência física legítima e, simultaneamente, agente de produção de consenso.

Em consonância com o pensamento de Soares (2003), para nós segurança significa estabilidade de expectativas positivas, compatíveis com a ordem democrática e a cidadania, envolvendo, portanto, múltiplas esferas formadoras da qualidade de vida, cuja definição subsume dignidade e respeito à justiça, à liberdade e aos direitos humanos.

Lembrando coronel Cerqueira²⁰ na sua recorrência a Freud, qual será “o futuro de uma ilusão?”, como ele terminou por intitular o estabelecimento de princípios para uma nova polícia, educada para o tempo da democracia.

Podemos dizer que algumas experiências²¹ já tem sido feitas, mas ainda há um longo caminho a percorrer que exige mobilização popular e um reconhecimento público que a segurança pública é um direito de todo cidadão e não privilégio das elites. É necessária uma polícia que garanta segurança e não que seja um dos maiores potencializadores do medo nas classes subalternas.

Para reinventar a instituição policial um dos pontos necessários é o resgate a dimensão humana dos policiais, e como já citava Mounier (1964) quando tratava um diálogo com o marxismo aponta que “a mais racional estrutura econômica, se estabelecida com desprezo das exigências fundamentais da pessoa, trás dentro de si a sua própria ruína”.

O discurso oficial enfatiza a necessidade dos policiais respeitarem os Direitos Humanos, o atual Plano de Segurança Pública para o Brasil preceitua o processo democrático de constituição de uma polícia cidadã, que tenha a pessoa humana com centro e finalidade de sua atividade, mas os obtidos de uma pesquisa²² realizada no universo policial militar revelaram que 74,32% consideram que a polícia não res-

20 Carlos Magno Nazareth Cerqueira, coronel da Polícia Militar do Rio de Janeiro, era vice-presidente do Instituto Carioca de Criminologia e coordenador da Coleção Polícia Amanhã quando foi assassinado, em 14 de setembro de 1999, aos 62 anos. O motivo do crime não foi esclarecido. E dois dias antes de ser assassinado que declarou que talvez seu sonho de uma nova polícia só poderia ser aplicada num plano superior (MORETZSOHN, 2001 apud CERQUEIRA, 2001).

21 Podemos destacar a implantação de Conselhos Estaduais de Segurança Pública, dos Conselhos Comunitários de Segurança, da implementação das Ouvidorias, o projeto de capacitação em Direitos Humanos e Direito Internacional Humanitário fomentado pelo Comitê Internacional da Cruz Vermelha, entre outros.

22 A coleta de dados foi realizada através de questionários, entrevistas grupais e diálogos em torno da ética, cidadania e direitos humanos. Participaram da pesquisa professores e alunos do curso de Serviço Social da Universidade Federal do Pará e os entrevistados foram setenta e quatro policiais militares, priorizando-se uma análise qualitativa.

peita os direitos humanos, mas revelando um dos aspectos contraditórios dos direitos humanos, 90, 54 % indicaram que também não sentem seus direitos humanos respeitados.

Os comentários feitos as respostas mostram a intensidade do sentimento de estigma e de respeito que os policiais sentem, tanto por parte dos membros da instituição como da sociedade. Eles dizem se sentir violentados e tendo seus direitos violados na própria instituição e na sociedade. Vale citar um relato de uma cena cotidiana descrita por um policial com enorme sentimento de revolta: *“Você entra no ônibus e está cansado, pois saiu de um serviço de 24 horas, aí tem uma cadeira vazia, você senta, e todo mundo já te olha, depois o ônibus enche e você sente que está todo mundo te cobrando que você se levante, para dar seu lugar, isto quando não tem alguém que fala e diz gracinha, parece que você não tem o direito de estar cansado”*.

Outro policial complementa: *“...o pior é que você tem que ficar calado, pôr que senão é o arrogante, estúpido, truculento e todos nomes que chamam a gente”*.

Situa-se então um conceito de violência, como dizendo

respeito à coisificação do outro na relação de alteridade. Entendida universalmente como todo atentado aos direitos fundamentais das pessoas é também concebida como o ato de privar o homem de sua palavra, ato extremo empreendido quando não há possibilidade da palavra, do entendimento: ‘fazer violência é sempre fazer calar’ (Mouvemente pour une Alternative Non-violente (ANV apud MENDONÇA, 1988).

Mas um feixe de luz surge depois que o grupo de policiais estabeleceram diálogos em torno da ética, cidadania e direitos humanos e 83, 78 % expressaram que podem promotores de Direitos Humanos, e registraram a necessidade de serem sensibilizados, orientados, capacitados e fiscalizados para agir em prol do respeito a pessoa humana.

Nesse universo contraditório e ambíguo da ação policial, torna-se oportuno situar Zaffaroni (2007):

O perigo para os reacionários não é a morte nas favelas, nem a morte dos favelados, nem a morte dos policiais, mas o risco de os pobres se juntarem e tomarem consciência da armadilha penal. Essa política dos chamados comunicadores sociais e políticos sem programas, que só querem mais poder policial, no fundo é a neutralização da incorporação das maiorias à democracia. É manter um mundo não civilizado marginalizado do mundo civilizado. O mundo da favela e o mundo da Barra! Na medida em que os da favela se matam (aí estão incluídos os policiais), a Barra não tem perigo de invasão, só algum criminoso isolado, mas nada de reclamação política, nada da consciência dos excluídos, nada que possa

pôr em perigo as estruturas de classe, que se tornam estruturas de casta na medida em que a sociedade impede a mobilidade vertical, máxima aspiração dos 'popularistas penais'.

Pensar os diversos aspectos do trabalho do policial militar é indispensável para a vislumbrar a possibilidade de construção de um clima organizacional de primazia do direito, de respeito a si mesmo e ao Outro como um ser de dotados de possibilidades e limitações. É preciso que se promulgue o respeito a vida como valor ético central.

Mas como estabelecer uma dialogia num universo de primazia das relações reificadas? Lembrando que qualquer que seja a sua significação, a violência é sempre uma interdição à palavra do Outro e, ao mesmo tempo, a manifestação do não-olhar para o Outro nas relações sociais e políticas (MENDONÇA, 1998, 1999).

Lembrando Arendt (2004), o maior perigo não é a estupidez, mas a irreflexão, pois "os grandes perpetradores do mal aqueles que não se lembram, porque nunca se envolveram na atividade de pensar, nada pode retê-los, porque sem recordação eles estão sem raízes."

Associar direitos humanos à atividade policial é plenamente uma necessidade, mas é preciso escutar os policiais, pois alguns clamam pelo seu reconhecimento enquanto seres humanos e cidadãos. Ilustramos uma resposta onde o próprio autor identificou a sua resposta como um protesto, quando foi perguntado qual seu entendimento sobre Direitos Humanos: "*Atualmente estou meio confuso. Não pelo fato de ser policial e sim por ser cidadão. Os Direitos Humanos parece que só existem para os civis. Nós, PM's parece que somos extra-terrestres. Não somos humanos*" (Oficial PM, 12 anos de serviço).

Em seguida o mesmo entrevistado quando faz a relação entre Direitos Humanos e atividade policial diz: "*Tem tudo a ver. A Polícia que prende, que autua, que faz com que o indivíduo perca seu bem mais precioso que é a liberdade deve ter conhecimento profundo dos Direitos Humanos. Personagens como Gandhi, Luther King e outros devem ser apresentados aos Policiais Militares. Principalmente os graduados que na grande maioria das vezes não os conhecem*" (Oficial PM, 12 anos de serviço).

Realmente os ensinamentos de Gandhi são uma luz para construção uma nova sociedade as pessoas não se encarem como inimigos, mas que aprendam a respeitar umas as outras.

Quando tempo se leva para cortar uma árvore? Uns poucos minutos e tudo está terminado. Mas para se sentar à sombra da árvore que está se plantando, muito tempo terá de passar. Terá de haver uma longa espera, e paciência. É sempre assim. Os caminhos da morte são mais rápidos. Por eles andam os que tem pressa. Já os caminhos da vida são vagaroso. É preciso caminhar na esperança... Matar o inimigo é muito fácil. Mas transformá-lo num amigo é coisa difícil e incerta, que requer muita coragem. Posso pela intimidação, obrigar que os outros me deixem andar pela mesma calçada, viajar no mesmo trem, hospedar-me no mesmo hotel. Mas ela nada pode fazer com os olhos. Lá eles ficam duros e maus,

cheios de ódio, à espreita, na emboscada, aguardando o momento da vingança. Eu não queria vitórias como esta, que mistura ódio ao ar que se respira. (GANDHI apud ALVES, 1994, p. 39).

[...] Poderão dizer que os caminhos que escolhemos são lentos, os frutos tardam e quando amadurecem são poucos. Dirão que o mundo não é Satyagraha, que a realidade é outra... Eu só posso responder: se assim não for, valerá a pena viver? Creio em Deus. E isto me garante que não pode existir nenhum desejo do coração que, sendo puro em impaciência, não venha, um dia, a ser atendido. Tenho paciência. Esperarei um dia... (GANDHI apud ALVES, 1994, p. 46).

REFLEXÕES FINAIS

Como nos ensina Boaventura de Sousa Santos estamos em um período de perguntas fortes e respostas fracas, e entre tantas questões pensamos: Vivemos em um contexto de guerra ou de violência armada descontrolada? Devem-se propor ações de polícia ou ações bélicas? Quem intervém e como intervém nos espaços públicos nacionais? Quem regula e controla as ações de segurança pública?

E diante destas questões que alguns pistas nos parecem vir no processo de construção de um projeto alternativo de segurança pública que não se pautem na militarização e armamento das ações policiais. A percepção de Flores é inspiradora como foco a seguir na elaboração de tal projeto. O autor indica que *“La lucha por la dignidade humana es la razón y la consecuencia de la lucha por la democracia y por la justicia”*. A questão é: por qual democracia, quais são os direitos e por qual justiça devemos lutar?

Promulga-se no discurso ideológico capitalista neoliberal a garantia do mínimo: o mínimo de democracia, o mínimo de direito, o mínimo de segurança, obtendo-se como conseqüências um aumento da desigualdade social, da miséria, da injustiça social, da exclusão social, do fascismo social e até numa visão mais pessimista condenando a morte grande parte do planeta, mortos pelas doenças, muitas vezes evitáveis, mortos pela fome, pela subnutrição, mortos em nome da paz, dos Direitos Humanos, da democracia, de Deus.

Vivemos num mundo onde cada vez mais há o predomínio do Fascismo Social, entendido como a ausência total de cidadania, como uma forma de negação da dignidade humana, da transformação do cidadão num objeto descartável, dum menosprezo total pela vida humana constituída, e na sua aspi-

ração por uma sociedade melhor, eu penso que o mundo hoje vivido, cada vez mais numa condição de grande desigualdade social (SANTOS, 2007).

Urge construir uma nova realidade, reinventarmos conceitos, trilharmos novos caminhos, por relações entre os seres mais horizontais, por respeito, tolerância e acolhimento ao outro e a natureza, por mais diálogo, por mais solidariedade, por mais vida, e não o mínimo, mas pelo máximo de vida e felicidade.

*Cada um está só e ninguém dispensa os outros, não
apena pela sua utilidade – mas para a sua felicidade.*
(MERLEAU-PONTY, 2002)

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. Rubem. **Gandhi**: política dos gestos poéticos. 2. ed. São Paulo: FTD, 1994.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Eles entram atirando**: policiamento de comunidades socialmente excluídas no Brasil. Relatório (Índice AI: AMR 19/025/2005).

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Edição Jerone Kohn: revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte; tradução Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ASSOCIAÇÃO DOS OFICIAIS MILITARES ESTADUAIS DO BRASIL. **Notícia: Força Nacional de Segurança Pública, do dia 03.06.2005**. Disponível em: http://www.amebrasil.com.br/index.php?mod=noticias&inc=mais_procurados&opt=interna&id=800&sub=. Acesso em: set.2005.

BOBBIO, Norberto. **Era dos direitos**. 3. reimp. Rio de Janeiro: Elviesier, 2004.

BRASIL. **Emenda constitucional n. 18**. Disponível em: <http://legislacao.planalto.gov.br/legislacao/nsf/>. Acesso em: set. 2005.

BRETAS, Marcos. A Polícia Carioca no Império. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 22, p. 219-234, 1998.

CERQUEIRA, Carlos Magno Nazareth. **O futuro de uma ilusão**: o sonho de uma nova polícia. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2001. (Coleção Polícia Amanha).

CHAUI, Marilena. Considerações sobre a democracia e os obstáculos à sua concretização. **Polis**. Estudos, Formação e Assessoria em Políticas Sociais, n. 47, 2004.

CHEVIGNY, Paul. Definindo o papel da polícia na América Latina. In: PINHEIRO, Paulo Sergio; MENDEZ, Juan; O'DONNELL, Guilherme (Org.). **Democracia, violência e injustiça**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DA MATTA, Roberto. **A casa e a rua**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DORNELLES, João Ricardo W. **Conflito e segurança**: entre pombos e falcões. Rio de Janeiro: Lumem Júris, 2003.

FLORES, Joaquim Herrera. **Direitos humanos**: uma visão crítica. Disponível em: <http://www.fiadh.org/inicio.htm>.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. reimp. RJ: Graal, 1995.

HUGGINS, Martha K. **Polícia e política**: Relações Estados Unidos/ América Latina. São Paulo: Cortez, 1998.

LEMONS-NELSON, Ana Tereza. Criminalidade policial, cidadania e estado de direito. **Caderno CEAS**, Salvador, n. 197, jan./fev. 2002.

LIMA, Cristiane do S. L. **Policial-Militar ser ou não ser-cidadão**: uma vivência na Polícia Militar do Pará. Monografia (Especialização em Serviço Social) – UFPA, 1997.

_____. **Reflexões sobre as relações sociais na polícia militar do Pará**. Monografia (Especialização em Segurança Pública) – MBA, UCAM, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Palestras**. Lisboa: Edições 70, 2002.

MOLINA, Antonio Garcia-Pablos; GOMES, Luiz Flávio. **Criminologia**. 3. ed. São Paulo: RT, 2000.

MONJARDET, Dominique. **O que faz a polícia**: sociologia da força pública. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: EDUSP, 2003. (Série Polícia e Sociedade nº 10).

MOUNIER. **O Personalismo**. Lisboa, Moraes Editores, 1964.

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo: reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto(Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. RJ: Editora Renovar, 2004.

PINHEIRO, Paulo Sérgio (1997). Violência, crime e sistemas policiais em países de novas democracias. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, v. 9, n. 1. p. 43-52, maio 1997

_____. Transição política e não-estado de direito na república. In: _____. **Brasil um século de transformações**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PIOVESAN, Flávia. Globalização econômica, integração regional e direitos humanos. In: PIOVESAN, Flávia (Coord.). **Direitos humanos, globalização econômica e integração regional**. São Paulo: Max Limonad, 2002. p. 39-75.

RABBANI, Martha Jalali. Educação para a paz: desenvolvimento histórico, objetivos e metodologia. In: MILANI, Feize Masrouf; JESUS, Rita de Cássia (Ed.). **Cultura de paz**: estratégias, mapas e bússolas. Salvador: edições INPAZ, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; TRINDADE, João Carlos (Org.). **Conflito e transformação social**: uma paisagem das justiças em Moçambique. Porto: Afrontamento, 2003. v. 1, p. 47-95.

_____. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 65, p. 3-76, maio 2003.

_____. Introdução: para ampliar o cânone democrático. In: _____. **Democratizar a democracia**. RJ: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____. **Reconhecer para libertar**. RJ: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Beyond abyssal thinking: from global lines to ecologies of knowledges. **Review: Journal of the Fernand Braudel Center**. v. 30, n. 1, p. 45-90, 2007.

SOARES, Luiz Eduardo. Novas políticas de segurança pública: alguns exemplos recentes. **Jus Navigandi**, Teresina, ano 7, n. 65, maio 2003. Disponível em: <<http://www1.jus.com.br/doutrina/texto.asp?id=4096>>. Acesso em: 05 ago. 2005.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História militar no Brasil**. RJ: Civilização Brasileira, 1965.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. A arma e a flor: formação da organização policial, consenso e violência. **Tempo Social**. Rev. Sociol., S.Paulo, USP, v. 9, n. 1, p. 155-167, maio 1997.

ZAFFARONI. Esquerda tem medo: não tem política de segurança pública. Entrevista concedida a Julita Lemgruber. **Revista Brasileira de Segurança Pública**, ano 1, 2007. Disponível em: <http://www.forumseguranca.org.br/revista>.

ZAVERUCHA, Jorge. **FHC, forças armadas e polícia**: entre o autoritarismo e a democracia (1999-2002). Rio de Janeiro: Record, 2005.

Discursos Pós-Coloniais sobre a Lusofonia: Comparando Agualusa e Saramago

Eunice Cristina do N. C. Seixas – Universidade de Coimbra

RESUMO

Pretende-se analisar e comparar as crónicas de José Eduardo Agualusa e os Cadernos de Lanzarote (III) de José Saramago, relativamente aos respectivos discursos sobre a lusofonia. Para tal, parte-se da crítica pós-colonial à ideia de lusofonia, assim como do conceito de diáspora, desenvolvendo a premissa de que Agualusa e Saramago representam dois intelectuais diaspóricos pós-coloniais, mas que vivem em diferentes 'presentes pós-coloniais' e por isso, colocam diferentes questões sobre a lusofonia. Conclui-se que, enquanto que Agualusa parece centrar a questão da reconstrução identitária na própria questão lusófona, criticando as políticas culturais de Portugal, e simultaneamente mantendo viva a utopia lusófona, já Saramago, parece contextualizar a questão político-cultural numa escala mais global e menos centrada na identificação com a ideia duma comunidade lusófona, ligando ainda a resistência cultural ao trabalho individual do escritor e às potencialidades políticas desse trabalho.

Palavras-chave: Lusofonia. Literatura pós-colonial. Diáspora. Identidade pós-colonial. Intelectual diaspórico.

ABSTRACT

We intend to analyse and compare the chronicles of José Eduardo Agualusa and the 'Cadernos de Lanzarote (III)' of José Saramago, relatively to their discourses on lusophonie. We are based on the post-colonial criticism of lusophonie, as well as on the idea of diaspora, developing the premise that both Agualusa and Saramago represent two post-colonial diasporic intellectuals, but living in different 'post-colonial presents' and, for that reason, placing different questions about lusophonie. We conclude that, Agualusa appears to centre the question of the identity reconstruction on the lusophone question itself, criticizing the culture politics of Portugal and, simultaneously, keeping alive the lusophone utopia. Saramago, on the other hand, seems to conceptualise the political-cultural question in a more global scale, less centred on the identification with the idea of a lusophone community, while also linking cultural resistance to the individual work of the writer and its political potentialities.

Keywords: Lusophonie. Post-colonial literature. Diaspora. Post-colonial identity. Diasporic intellectual.

INTRODUÇÃO

Para os portugueses, a lusofonia é mais do que uma ideia, reveste-se de identificações identitárias nas quais se investem paixões, sonhos, arte e cultura. É simultaneamente um sonho e uma realidade, na medida que o sonho se reifica e manifesta nas várias áreas do quotidiano, ocupando um lugar importante na política cultural portuguesa. No entanto, a crítica pós-colonial tem alertado para o carácter político desta ideia de lusofonia, na medida em que ela pode servir para abrigar projectos de neocolonialismo, através do esquecimento ou negação do passado colonial e da criação mítica duma identidade lusófona homogénea, fundada numa ideia de comunhão cultural de povos que tende a mascarar as relações de poder que permanecem e subsistem às relações coloniais. As relações políticas, sociais e culturais entre os países da CPLP – ‘Comunidade de Países de Língua Portuguesa’-, são ainda profundamente marcadas pelas consequências do colonialismo político, demasiado recente para que os seus fantasmas não invadam as narrativas lusófonas.

Pretende-se neste artigo, analisar e comparar as *Crónicas* de José Eduardo Agualusa e os *Cadernos de Lanzarote* (III) de José Saramago, no que respeita aos discursos aí presentes sobre a lusofonia. Para tal, parte-se da literatura pós-colonial crítica da ideia de lusofonia, assim como da ideia de diáspora, desenvolvendo a premissa de que Agualusa e Saramago representam dois intelectuais diaspricos pós-coloniais, sendo-o todavia de modo distinto, o que influencia as questões que cada um destes autores coloca relativamente à ideia de lusofonia.

PÓS-COLONIALISMO E LUSOFONIA NOS DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES DOS PORTUGUESES

Segundo Lourenço (1999), a lusofonia aparece-nos como uma ideia inocente de comunhão cultural de povos ligados pela língua portuguesa, mas essa imagem esconde o carácter politicamente forjado e a autoria dessa pretensa univocidade, assim como o neocolonialismo inconsciente que lhe está subjacente. Tanto mais perigosa é esta ideia quanto nela investimos as nossas paixões, a nossa identidade cultural (de portugueses), que vemos como intrinsecamente fundamentada num passado imperial e que pretendemos salvaguardar para que nos possamos imaginar para além do pequeno país que somos.

Mas se Eduardo Lourenço nos alerta para o complexo e selvático jogo de miragens/imagens da lusofonia, o autor não descarta as possibilidades emancipatórias desta utopia, desde que a mesma se assuma como um “discurso plural e necessariamente imperfeito”, reconhecendo a diversidade de expressões (muitas vezes conflituais) que a pautam, por exemplo, nos vários países da CPLP. A lusofonia

como projecto utópico poderia tornar-se assim numa utopia realista que permitisse uma revisitação crítica da história colonial, a partir do confronto de outras memórias para além da memória do colonizador. Do ponto de vista português e afirmando a importância desta utopia lusófona para a nossa construção identitária, o autor defende que “A nossa luta deve consistir apenas em não perder de vista *aquilo* que já existe, e em não nos perdermos de vista face *àquilo* que já existe” (LOURENÇO, 1999, p. 182, grifo do autor). A lusofonia poderia assim recriar-se e constituir-se como discurso pós-colonial na medida em que, como refere Lourenço, nos convidasse a questionarmo-nos acerca do nosso lugar (os portugueses) e dos nossos motivos, abertos ou inconfessados nessa utopia e simultaneamente a olhar, “de olhos abertos” para as outras imagens e miragens que a compõem.

As críticas ao carácter culturalista do discurso da lusofonia têm salientado a ideia de que esta representa uma versão actualizada do lusotropicalismo, servindo funções de legitimação dum neocolonialismo contemporâneo. Nesta acepção, Almeida (2000), propõe a existência de 3 níveis do discurso lusotropicalista, sendo que, um primeiro nível corresponderia à constituição deste discurso, um segundo nível à sua crítica do ponto de vista político e finalmente, um terceiro nível da discussão deveria ultrapassar este mesmo discurso. Atingir este terceiro nível, o do “pós-lusotropicalismo» implicaria estar atento à permanência actual dum “lusotropicalismo genérico”, presente quer como representação social, quer como discurso oficial (por exemplo, nas celebrações dos descobrimentos), e nomeadamente sob a forma de “lusofonia”. Segundo o autor, e numa acepção muito próxima da de Lourenço (1999, p. 162), “O ‘pós-lusotropicalismo’ seria assim uma ultrapassagem que não esquece o que ultrapassou”. Tanto Lourenço como Almeida defendem portanto a ideia de que a nossa redefinição identitária como portugueses e ex-colonizadores, não deve negar nem esquecer o passado, mas sim desconstruir uma visão linear da história e reconstruir-se a partir desta releitura da história colonial, desmascarando simultaneamente os traços de neocolonialismo na sociedade ex-colonizadora. Ambos os autores concordam que esta desconstrução e reconstrução só podem ser conseguidas através de um diálogo entre ex-colonizadores e ex-colonizados e que esse diálogo é possível no âmbito da lusofonia, num sentido que poderíamos designar como discurso “pós-colonial” da mesma (na acepção de Eduardo Lourenço) ou dum “pós-lusotropicalismo” (na acepção de Almeida).

Para Padilha (2005), a partilha da língua portuguesa (entendida simultaneamente como conjunto de identificações e de diversidades entre os falantes) pode potenciar um espaço de fecundidade cultural e entendimento entre os povos da CPLP, desde que “[...] se construa um outro modo de ler e ver a trama das diferenças, para que elas, igualmente, se possam ler e ver sem elisões ou apagamentos impostos por qualquer hegemonia de ordem histórica, simbólica e, sobretudo, político-cultural” (PADILHA, 2005, p. 26). Embora aponte a ideia dum “africanismo”, Padilha reitera, no seguimento de Lourenço, as

potencialidades emancipatórias e pós-coloniais da lusofonia, a partir da aceitação da ideia de que uma vivência de comunhão/identificação de memória e vontade coexiste com a diversidade obscura de motivações e desejos investidos neste projecto.

Já Valentim (2005), revela-nos como, ao nível das representações sociais, a lusofonia não representa uma simples versão actualizada do luso-tropicalismo. O seu estudo sobre luso-tropicalismo e lusofonia nas representações sociais dos portugueses, realizado com estudantes da Universidade de Coimbra, de origem portuguesa e africana, evidencia claramente um “factor lusófono” consistente com os discursos oficiais da lusofonia, que agrega todos os povos da CPLP¹. Os resultados revelam também que a adesão a esse factor lusófono é independente da concordância com o discurso luso-tropicalista. Por outro lado, o estudo mostra uma clara discordância entre os portugueses e os africanos relativamente à valorização da lusofonia; enquanto os primeiros a valorizam, os segundos rejeitam-na. Curiosamente, e contrariamente ao que se poderia esperar com base numa leitura dos processos identitários, a valorização da lusofonia por parte dos portugueses relaciona-se negativamente com a identidade do seu grupo². Uma possível explicação a investigar seria a de que a ligação positiva dos portugueses a uma comunidade lusófona estaria negativamente relacionada com a identificação dos mesmos a uma “comunidade europeia” e de que a identidade nacional dos portugueses se encontra actualmente investida e cruzada com uma identidade europeia. Principalmente para as novas gerações, pode colocar-se um conflito entre um passado de ligação a África e um futuro como europeus. De qualquer modo, estas divergências entre africanos e portugueses na valorização da lusofonia parecem, como salienta Valentim, incompatíveis com a ideia de uma comunhão ou afinidade especial entre povos lusófonos, colocando em causa o sonho da lusofonia. Mas estas divergências aqui colocam-se ao nível das vontades e dos desejos e não do facto da própria existência de um “princípio organizador lusófono” que constituiria já em si uma espécie de comunhão.

Relativamente aos problemas de cruzamento das identidades portuguesas, ao nível das identificações nacionais, lusófonas e europeias, Ribeiro (2003, p. 30), referindo-se à evolução do projecto

- 1 Este factor lusófono explica a variância das respostas dos participantes num conjunto de itens em que estes se deviam pronunciar sobre o grau de semelhança e diferença dos portugueses com 20 povos diferentes.
- 2 Segundo Valentim (2005, p. 70) poderíamos presumir que a valorização da lusofonia por parte dos portugueses permitiria uma identidade social positiva, “pela qual os portugueses não seriam um pequeno povo confinado a um pequeno território na periferia da Europa, mas uma nação que remonta a um passado glorioso e que se define hoje pela sua vocação para a diáspora”.

atlântico na história portuguesa, chama a atenção para uma espécie de suspensão no tempo que acontece no Portugal pós-colonial:

No Portugal pós-colonial integrado no espaço europeu, este projecto não é imperial, mas, ao conceber como missão de Portugal na Europa a sua experiência de desterritorialização por antigos espaços imperiais como a mais-valia a levar a este outro processo de desterritorialização que foi a entrada do país na Comunidade Europeia, expressa num vocabulário tão próximo do anterior, ficamos inevitavelmente suspensos.

Ainda neste sentido de procurar entender o pós-colonialismo português na relação com esse seu carácter de identidade suspensa, Santos (2004, p. 45) defende que os estudos pós-coloniais portugueses serão estudos identitários, uma vez que “o *déficit* de representação em nome próprio que é inerente ao colonizado, como bem têm mostrado os estudos pós-coloniais, parece envolver, no nosso caso, tanto o colonizado como o próprio colonizador”. Segundo o autor, esse *déficit* de representação do ex-colonizador é tanto mais problemático quanto o estatuto semi-periférico de Portugal num mundo globalizado nos leva ou a banalizar ou a dramatizar as diferenças entre os povos de língua oficial portuguesa, bloqueando, em qualquer dos casos, a construção de afinidades. Santos (2006), defende efectivamente que a identidade do colonizador português é significativamente diferente da dos outros países colonizadores europeus, na medida em que o colonialismo português, em vez de reproduzir a relação dicotómica entre uma identidade dominante e uma identidade subalterna, entre um “Próspero” e um “Caliban”, implicou, alternativamente, um “jogo de espelhos” particularmente complexo, feito de inter-identidades, duma hibridação ou duma “união de contrários sem ser una” entre colonizador e colonizado. Segundo Santos (2006), esta natureza particular do colonialismo português tem implicações no pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa, uma vez que a reivindicação pós-colonial da hibridação deve transformar-se, neste contexto, numa tentativa de distinção entre ambivalências ou hibridações emancipatórias – as que dão voz ao subalterno, e hibridações reaccionárias – “as que usam a voz do subalterno para o silenciar” (SANTOS, 2006, p. 226-227).

Sendo a identidade do colonizador português uma união de contrários, uma hibridação entre Próspero e Caliban, há momentos em que uma dessas identidades predomina. A revolução do 25 de Abril, com o fim da guerra colonial e a independência das colónias é, segundo Santos, um momento de “Próspero”, e que se prolonga com a criação da CPLP em 1996, pois, embora tratando-se de um “Próspero anticolonial ou descolonizador”, é neste momento que se abre caminho ao neocolonialismo. No entanto, como refere Santos (2006, p. 255), o Próspero português continua a ser um Próspero débil e as vicissitudes

por que tem passado a CPLP são ilustrativas disso mesmo, dum Próspero que não tem, nem conseguido impôr a sua hegemonia, – sobretudo face ao Brasil, nem impedido a entrada de alguns países noutras comunidades “rivais” (o caso de Moçambique relativamente à *Commonwealth* e da Guiné-Bissau relativamente a uma comunidade francófona). Essa debilidade pode todavia transformar-se numa força, na medida em que potencie um diálogo democrático entre os ex-colonizadores e os ex-colonizados:

Como a hegemonia neste tipo de comunidades tem significado a legitimação do neo-colonialismo, a debilidade do Próspero português abre potencialidades enormes para relacionamentos democráticos e verdadeiramente pós-coloniais. É, no entanto, uma questão em aberto se o antigo colonizador é capaz de transformar essa fraqueza em força (ultrapassando a persistência da colonialidade das relações) e se os ex-colonizados estão sequer interessados nisso (SANTOS, 2006, p. 255).

Santos parece assim deixar em aberto a possibilidade da identidade ambivalente e periférica do colonialismo português potenciar “hibridações emancipatórias” no espaço do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa, sem no entanto, deixar de reiterar o facto dessa possibilidade requerer uma congruência de vontades dentro da CPLP. Ribeiro e Ferreira (2003, p. 15-16) referem-se, por sua vez, a uma:

lusofonia difusa que ainda ninguém sabe concretamente o que poderá ser, para além de uma ideia linguisticamente sustentada, historicamente sedimentada numa herança comum de memórias diversas, politicamente interessante e europeia e socialmente reconfortante e até tonificante

De novo aparece aqui a ideia de identidade mais que suspensa, difusa, e tal como a cultura portuguesa, que Santos (2006) denomina “de fronteira”, sem conteúdo, mas cuja forma parece reconfortante para o estatuto de Portugal na Comunidade Europeia. Novamente se torna claro que não podemos reflectir sobre a lusofonia sem reflectir conjuntamente sobre as suas implicações identitárias aos níveis político, social e cultural.

Podemos resumir as ideias acima apresentadas, e que podem representar um determinado discurso pós-colonial sobre a lusofonia (e maioritariamente português), em três argumentos principais. Primeiro, a crítica pós-colonial refuta a ideia de que a lusofonia é um sonho homogeneamente partilhado e apresenta-a, ao contrário, na sua pluralidade discursiva, reconhecendo a diversidade de expressões

nos diferentes países da CPLP, ou mesmo dentro de Portugal, entre grupos de diferentes origens étnicas (como salienta Joaquim Pires Valentim relativamente aos portugueses e africanos). Em segundo lugar, os autores mencionados não recusam a ideia de lusofonia, apesar de lhe reconhecerem os contornos neo-coloniais, defendendo, alternativamente, que vale a pena não abdicar da mesma, desde que esta permita um trabalho de redefinição identitária dos portugueses num mundo globalizado e sobretudo, a partir da integração de Portugal na Comunidade Europeia. Esta redefinição identitária só é possível a partir duma releitura da história colonial, sem esquecer nem negar o passado. Em terceiro e último lugar, esta crítica pós-colonial da ideia de lusofonia que não abdica da mesma, defende que a lusofonia vista a partir dos dois argumentos previamente apresentados pode ser “um espaço de fecundidade e entendimento entre os povos da CPLP”, como diz Padilha (2005), ou uma “utopia realista”, ou um espaço de “hibridação emancipatória”, na expressão de Santos, desde que se estabeleça através da promoção do diálogo pós-colonial, polifónico entre ex-colonizadores e ex-colonizados. É destes três argumentos que partimos para a análise das *Crónicas* de Agualusa e dos *Cadernos de Lanzarote* de Saramago. Mas antes, desenvolve-se a ideia de diáspora na sua relação com os discursos pós-coloniais sobre a lusofonia. Pretende-se explorar o papel que dois intelectuais diaspóricos tão diferentes quanto Agualusa e Saramago têm e podem ter na criação da lusofonia como utopia realista ou espaço multicultural.

DIÁSPORA E DISCURSOS PÓS-COLONIAIS SOBRE A LUSOFONIA

Os intelectuais diaspóricos, cujas identidades se tornaram múltiplas e híbridas podem assumir um papel importante nesse diálogo pós-colonial entre os ex-colonizadores e os ex-colonizados. Stuart-Hall (1999/2003b) explicita dois sentidos da ideia de diáspora: diáspora num sentido fechado e homogeneizante do termo, apoiado por uma concepção binária da diferença, versus diáspora como formação sincrética que abarca a reconstrução identitária pelo jogo da semelhança e da diferença. Este último sentido de diáspora, que Stuart-Hall chama de “diáspora moderna” não visa, como o primeiro, o retorno a uma identidade cultural nacional primordial, uma vez que o mito da identidade primordial perfeita perde sentido e a lógica da escala nacional perde relevo relativamente a uma nova articulação do local com o global. Este sentido de diáspora implica entender que o pós-colonialismo continua a constituir-se como momento de luta cultural, no sentido em que o processo de transculturação através das “zonas de contacto” entre culturas, potenciadas pela globalização, supõe ainda a existência de relações sociais assimétricas em termos de poder.

Neste segundo sentido de diáspora como formação sincrética, defendido por Stuart-Hall (1999/2003b), a luta cultural do pós-colonialismo implica uma reconstrução das nossas próprias identidades, não um mero retorno ao passado, sendo que:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma 'arqueologia'. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu 'trabalho produtivo'. Depende de um conhecimento da tradição enquanto 'o mesmo em mutação' e de um conjunto efectivo de genealogias. Mas o que esse desvio através dos passados faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas do que nós fazemos das tradições (p. 44).

A experiência diaspórica, nessa luta por nos reconstruirmos como novos sujeitos, abriga um sentimento pós-moderno de não pertença a nenhum lugar, de estar simultaneamente "dentro e fora", como nos revela Stuart-Hall (1999/2003a, p. 415), descrevendo a sua própria experiência e os seus sentimentos em relação à Jamaica e à Inglaterra:

Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertenço completamente a nenhum deles. E esta é exactamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma duma 'chegada sempre adiada'.

Este sentimento de não pertença total a nenhum lugar aproxima-se do conceito de *unhomely* de Bhabha (1994, p. 9, tradução nossa) como "choque de reconhecimento do mundo-na-casa e da casa-no-mundo" ou "[...] o alienante sentido do re-estabelecimento do lar e do mundo – o sentimento de 'sem lar'³ – que é a condição de iniciações extra-territoriais e trans-culturais"

Caro também à ideia de diáspora, no sentido de formação sincrética que lhe dá Stuart-Hall (1999/2003), é o conceito de polifonia, que podemos relacionar e/ou contrapor à ideia pós-colonial de lusofonia. Segundo Canevacci (1996), polifonia refere-se a uma multivocalidade cuja configuração não

3 Bhabha utiliza a expressão de 'unhomeliness'.

tem necessariamente de ser harmoniosa mas pode e deve ser também dissonante. – “Graças ao desejo de escuta, a polifonia não é a arte de correlacionamento de diferentes harmonias, bem como o contrário: entrelaçamento de dissídios, aproximação de conflitos, exercício da desordem tímbrica, perspéctica” (CANEVACCI, 1996, p. 43). Entendida deste modo, a polifonia tem implicações no sujeito, objecto e método da investigação. A polifonia supõe uma multiplicação dos métodos de investigação e dos estilos de representação e também um diálogo interno entre as múltiplas subjectividades do investigador. “Multiplicar as subjectividades do pesquisador significa que emoção e razão, poética e cientificidade, gênero e número, não se confundem mas se dilaceram, se acrescentam, se diferenciam” (CANEVACCI, 1996, p. 43). E segundo Canevacchi, é esta *montagem polifónica* que permite a transformação das identidades envolvidas.

Em que medida é que Agualusa e Saramago vivem uma experiência diaspórica no sentido que Stuart-Hall lhe confere? Em que medida cada um destes autores expressa nos seus textos um sentimento de “estar simultaneamente dentro e fora”, de não pertença total a nenhum lugar, de “unhomely”? E finalmente, em que medida é que essa experiência se relaciona com o modo como cada um destes autores concebe a ideia de lusofonia, se identifica com ela e a transforma?

DIFERENTES PRESENTES PÓS-COLONIAIS?

Numa reflexão crítica sobre o construccionismo social e o pós-colonialismo, Scott (2005) defende a ideia (apresentada pelo filósofo R. G. Collingwood) de que para compreendermos o sentido de determinado discurso, ou, numa perspectiva pragmatista, “o que o autor está a fazer”, temos de entender qual a questão à qual este procura responder, ou, por outras palavras, “é necessário reconstruir o contexto ideológico e conceptual no qual ele (o autor) está inserido”. Partindo desta ideia, Scott (2005) chama a atenção para a mudança desse mesmo contexto desde o início dos estudos pós-coloniais até à actualidade, ou seja, sustenta a possibilidade de que as questões críticas importantes para a actualidade sejam diferentes e que não nos tenhamos apercebido disso, estando assim a contribuir para a normalização do discurso construccionista pós-colonial, o que faz com que o mesmo perca a sua força como teoria crítica. Efectivamente, as questões mudaram porque o contexto ideológico e conceptual (que inclui um contexto geopolítico no qual os autores se situam) mudou. Por outro lado, este contexto ideológico e conceptual não pode ser ele mesmo entendido como variável independente, estável, que tem uma existência a priori das nossas reflexões e as determina. Vivemos actualmente em “presentes pós-coloniais variados”, que nos constróem e que nós próprios construímos. Por conseguinte, “[...] o modo como o colonialismo deve

ser compreendido para a actualidade, tem sempre de ser uma questão a formular e a debater, em vez de algo que criamos de maneira abstracta, com base na inclusividade teórica ou na tolerância etnográfica” (SCOTT, 2005, p. 399, tradução nossa).

Partindo destas ideias de diáspora e de crítica pós-colonial, este artigo visa investigar o contexto ideológico e conceptual das *Crónicas* de Agualusa e dos *Cadernos de Lanzarote* de Saramago, ou seja, mais as questões das quais estes autores partem, do que o modo como respondem a essas mesmas questões. As minhas expectativas são as de que vou encontrar, nestes dois autores, diferentes questões sobre a lusofonia. Estas expectativas derivam da constatação de que Agualusa e Saramago são dois intelectuais diaspóricos que vivem em diferentes presentes pós-coloniais e também de que a ideia de lusofonia tem diferente relevância para estes escritores. Pela sua autobiografia, mais facilmente descreveríamos Agualusa do que Saramago, como um “intelectual diaspórico” e especificamente ligado à diáspora lusófona, uma vez que este parece manter a sua ligação a três continentes; África –Angola, Portugal e Brasil, enquanto que Saramago reside em Lanzarote, nas Canárias, desde 1993.

Ambos os escritores, produziram ou produzem trabalho jornalístico, ambos revelam um posicionamento político crítico nas suas obras e ambos atingiram projecção internacional (embora de nível diferente). Porém, o tema da lusofonia está muito mais presente, quer em termos relativos, quer em termos absolutos, nas obras de Agualusa relativamente às de Saramago, que alarga mais a sua crítica político-cultural a uma escala global, opinando por exemplo sobre questões variadas e respeitantes a países da América Latina, dos EUA, ou da Europa. Também se considerarmos os prémios com que estes dois escritores foram galardoados, verificamos que Saramago é um escritor muito mais internacional do que Agualusa, cuja projecção tende a centrar-se mais nos países de língua oficial portuguesa. A consagração de José Saramago com o prémio Nobel da Literatura em 1998 viria a validar e reforçar este nível de projecção internacional do escritor.

Estas diferenças entre os dois autores fizeram com que, para além de diferentes expectativas, esta análise se orientasse, em cada um dos casos, por diferentes metodologias, que serão explicitadas na secção seguinte, imediatamente antes da apresentação da análise de cada obra.

ANÁLISE DAS CRÓNICAS DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA

José Eduardo Agualusa

Breve Nota Biobibliográfica

José Eduardo Agualusa nasceu, em 1960 em Huambo, Angola. Em 1977 vai para Lisboa estudar engenharia agronómica, mas acaba por trabalhar como jornalista na imprensa e na televisão. Actualmente divide o seu tempo entre Angola, o Brasil e Portugal. Mantém a sua colaboração com o jornal português *Público*, onde escreve as suas crónicas semanais. É um dos escritores mais internacionais do seu país. Está traduzido em mais de cinco línguas, embora os seus romances se centrem no tema geral dos aspectos sócio-políticos lusófonos. É membro da União de Escritores Angolanos.

As suas obras mais representativas são: *A Conjura* (1989), pela qual recebeu o Prémio Sonagol de Literatura, de Angola; *D. Nicolau Água-Rosada e Outras Estórias Verdadeiras* (1990); *Coração dos Bosques*, (1991); *A Feira dos Assombrados* (1992), *Lisboa Africana*, (1993); *Estação das Chuvas* (1997); *Nação Crioula* (1997), galaradoada com o Grande Prémio Literário RTP de Portugal; *Fronteras Perdidas* (1999); *Um Estranho em Goa* (2001); *O Ano em que Zumbi Tomou o Rio* (2002); *Vendedor de Passados* (2004) e *Manual Prático de Levitação* (2005).

Metodologia de Análise

Para a análise das crónicas de José Eduardo Agualusa, utilizarei a metodologia de “negative case analysis”, uma forma de indução analítica, que visa a indução de teoria, em vez do teste de hipóteses formuladas a priori (KIDDER, 1981). Assim, parte-se duma premissa geral formulada a partir da revisão da literatura, que se vai modificando e especificando progressivamente com a análise de cada caso. Esta metodologia visa construir hipóteses fortes que explicam na globalidade todos os casos analisados. Deste modo, a hipótese final, mais específica e robusta explicará completamente todos e cada um dos casos, não representando, como no paradigma positivista, uma abstracção resultante duma média. O caso é nesta análise cada uma das crónicas que seleccionei, com base no critério da presença, nas mesmas do tema da lusofonia (mais ou menos explícito). A premissa geral da qual parti foi formulada com base nos autores e argumentos apresentados na primeira parte deste artigo e respeitantes ao que designo de “um discurso pós-colonial da lusofonia”.

Premissa geral: um discurso pós-colonial da lusofonia implica uma crença na existência e importância de uma comunidade lusófona para processos de identidade nacional e pessoal. Este discurso integra a oposição entre a existência de uma certa comunhão entre povos lusófonos e simultaneamente uma grande diversidade de desejos e vontades relativamente à utopia da lusofonia e fá-lo através do incentivo a um diálogo entre identidades: do ex-colonizado com o ex-colonizador; das múltiplas identidades dos próprios intelectuais diaspóricos.

Seleção das crónicas: Não foi difícil encontrar a temática da lusofonia, presente até de modo bem explícito, nas crónicas de José Eduardo Agualusa. As crónicas analisadas são as seguintes: *À Propos de la Lusophonie* (1997); *A Nossa Pátria na Malásia* (2000); *O Segredo de Passo Fundo* (2000); *Discurso sobre o Fulgor da Língua* (2003); *Outra Feira, Outras Feiras* (2006). Passo então a analisá-las seguindo uma ordem cronológica da data das mesmas.

À Propos de la Lusophonie (1997)

Nesta crónica, a propósito do convite que recebeu para participar no Festival Atlântico em Paris, um evento organizado para divulgar em França a literatura e a música dos países de língua oficial portuguesa, Agualusa, num tom irónico estampado desde o título até à última frase, descreve bem o dilema identitário dos portugueses entre “ser europeu” e “ser lusófono” e mostra claramente as discrepâncias e a falta de entendimento entre os portugueses, os africanos e os brasileiros na representação do projecto da lusofonia. Logo de início, Agualusa evidencia o seu apoio a projectos de cariz lusófono e ao longo da crónica vai revelando a importância que a partilha de uma língua tem ao nível político, das relações de poder entre os povos. Neste sentido, revisita a história colonial denunciando a dominação colonial portuguesa como causa da hegemonia da língua portuguesa e da ignorância de outras línguas europeias por parte dos africanos. Revela também a permanência actual dessa atitude colonialista por parte de Mário Cláudio no dito Festival, quando este se insurge (e aqui não sabemos se em português ou em francês) contra a arma preferida de Agualusa, a ironia.

O que esta crónica também revela claramente é o modo como a lusofonia tende a inflamar discursos e a radicalizar emoções, principalmente nos portugueses, e como tal facto se liga à promoção de uma identidade social (nacional neste caso) positiva. A subalternidade dos portugueses em relação à Europa (se quisermos, a sua posição semi-periférica) parece trazer-lhes um problema: a perda do papel central no projecto da lusofonia. É que, ironicamente, o que aos olhos dos portugueses parecia um sinal de ignorância/barbárie (o uso da língua portuguesa em eventos internacionais) se torna uma força e um

motivo de vergonha para os próprios portugueses, quando deveriam ser estes a representar o projecto lusófono. Quem passa a representar a língua portuguesa e a assegurar a visibilidade internacional da mesma são os africanos, povo ignorante, que não sabe falar outras línguas mais civilizadas. Porque os portugueses querem sim ser lusófonos, mas de preferência em francês, como remata Agualusa, que o diz por escrito, mas no festival é “obrigado” a calar-se.

Testando a minha premissa original nesta crónica, o que me parece ressaltar daqui é uma tentativa falhada e uma subsequente descrença na possibilidade de entendimento e diálogo entre os diversos povos da CPLP, principalmente entre ex-colonizadores e ex-colonizados. Embora o desejo duma utopia lusófona permaneça, parece inviável pela permanência de processos de neocolonialismo por parte de Portugal que deseja simultaneamente ser o centro da CPLP e destacar-se da mesma comunidade pela sua pertença à União Europeia. A utilização da ironia em toda esta crónica, assim como noutras, revela a crítica de Agualusa aos povos ex-colonizadores no seu território.

Passemos então a outra crónica, esta escrita em 2000.

A Nossa Pátria na Malásia (2000)

Agualusa conta como se descobriu “cidadão desta nossa língua- vasto território de afectos, valores e memórias” (p. 119), na fronteira entre a Singapura e a Malásia. O autor descreve um encontro casual com um polícia, em que os equívocos se tornam possibilidades dum entendimento lusófono e também dum encontro de Agualusa consigo próprio e uma descoberta duma identidade lusófona.

A identidade portuguesa era para aquele polícia uma fantasia alimentada através duma língua híbrida inventada (que parecia a Agualusa uma mistura de crioulo de Cabo Verde com traços dos textos setecentistas). Para este indivíduo, natural de Malaca, Agualusa era também português e foi assim possível falarem uma língua de algum modo comum e se entenderem. O entendimento foi sobretudo emocional, a partilha de muito mais do que uma língua, de afectos, valores e memórias imaginadas, pois Agualusa conta que: “O polícia confiou-me a ele num discurso expansivo, inflamado, que eu julgo ter compreendido, mesmo sem entender uma única palavra. Por fim voltou-se a mim e apertou-me a mão” (p. 121). No final, o autor afirma que não sabe se chorou e que talvez o tenha feito.

Testando a segunda hipótese a esta crónica, observamos agora um tom positivo de afirmação duma identidade lusófona que é muito mais do que a partilha de uma mesma língua e que existe por meio de fantasias e memórias imaginadas, mas que promove o entendimento, se não ao nível das relações entre nações, pelo menos ao nível duma relação interpessoal com alguém que encontramos por

acaso numa terra distante. Por outro lado, a identidade lusófona é mais do que uma essência, ou uma política, é uma descoberta emocional e pessoal que dá sentido a um encontro casual e talvez só faça sentido nesse mesmo encontro.

O Segredo de Passo Fundo (2000)

Nesta crónica Agualusa critica a política responsável pela organização da Feira do Livro de Lisboa, nomeadamente pelo seu desinteresse no que deveria ser o seu principal objectivo, o de formar leitores. Neste sentido, o autor contrasta este evento com as Jornadas de Literatura de Passo Fundo, uma pequena cidade no sul do Brasil. Nestas Jornadas não se pretende apenas vender livros, mas fazer realmente a festa, através dos espaços de formação dinâmicos com a participação do público, dos espectáculos de música, poesia e teatro, dos cursos livres sobre variados temas, das mesas redondas com muitos escritores lusófonos convidados, da criação de prémios literários para escritores do espaço lusófono, prémios esses patrocinados pela Prefeitura Municipal. Fazer a festa é segundo Agualusa, o segredo de Passo Fundo. E se Portugal quisesse investir um pouco, a literatura portuguesa moderna seria muito mais conhecida no Brasil. O autor termina afirmando que “Os editores portugueses e todas as instituições ligadas à promoção do livro e da língua portuguesa deveriam procurar no mapa onde fica Passo Fundo. Ali onde o Brasil termina, talvez esteja o princípio de tudo” (p. 133). Por “princípio de tudo” Agualusa refere-se provavelmente à criação duma comunidade lusófona e ao início de um diálogo culturalmente fecundo entre os povos de língua oficial portuguesa. Mas para tal os portugueses teriam de estar receptivos a aprender com os ex-colonizados brasileiros.

A hipótese anterior de que a identidade lusófona é mais do que uma essência ou uma política, é uma descoberta emocional que dá sentido a um encontro casual e talvez só faça sentido nesse mesmo encontro, clarifica-se nesta crónica quando Agualusa evidencia que essa descoberta emocional é potenciada num clima de festa, de espectáculo e diálogo intercultural que tem de ser criado pelas políticas culturais nacionais. Eventos como as Jornadas de Literatura de Passo Fundo tornam possível essa descoberta.

Discurso sobre o Fulgor da Língua (2003)

Nesta crónica, Agualusa parece pôr em causa a própria razão de ser do projecto lusófono: a ideia de que os povos dos países de língua oficial portuguesa partilham mesmo uma língua comum, pelo menos a ponto de se entenderem. Também a ideia da partilha de memórias históricas é estranha para a figura do velho Firmino, alfarrabista brasileiro, que embora “rezasse” Fernando Pessoa, parecia perplexo ao saber que em Angola se fala português. E para ele, que nunca tinha ido a Portugal e só o conhecia dos filmes importados, os portugueses não falavam português, mas uma língua imperceptível que emitem em murmúrios com a boca fechada. Mas o diálogo e o entendimento entre o velho Firmino e o português que o visita (e portanto entre os brasileiros e os portugueses), é possível pela poesia dita em português – “Foi assim, através da poesia que o português conquistou o árduo coração de Firmino Carrapato” (p. 3). Desta partilha emocional nasce um feliz acaso; o português descobre um livro abandonado que exprime a solidão do seu autor que lhe acaba por deixar em herança um casarão em Alcântara. E é também a feliz descoberta de um bom livro.

Nesta crónica tanto a personagem do brasileiro como do português denotam um certo saudosismo de tempos passados – um alfarrabista à antiga e um português com “uns óculos de aros redondos que deviam ser herança de algum antepassado remoto”. O encontro e o diálogo só são possíveis pela vivência desta fantasia do passado e da poesia.

Revedo a hipótese da crónica anterior, Agualusa reitera a ideia de que a lusofonia, mais do que partilha da língua, é partilha emocional através da arte, e neste caso específico, da poesia. Como na crónica “A Nossa Pátria na Malásia”, Agualusa volta a descrever o diálogo lusófono como um diálogo entre duas personagens que parecem saídas do passado e em que as referências da partilha cultural são referências a figuras míticas da literatura portuguesa. Mesmo a referência de Agualusa ao dizer que chegou ali “como um naufrago”, remete-nos para outros tempos. Agualusa aparece-nos nesta história não como personagem principal mas como de certo modo um mediador entre o brasileiro e o português, e dos três, a personagem mais centrada no presente. Será este um indício do papel destas três nações da CPLP (Angola, Brasil e Portugal) na construção duma comunidade lusófona, ou do papel que estas deveriam ocupar? Veremos uma última crónica.

Outra Feira, Outras Feiras (2006)

Na crónica *Outra feira, outras feiras*, publicada na *Pública* a 21 de Maio de 2006, Agualusa contrasta o “passado morto” que representa a feira do livro de Lisboa com o que poderia ser uma “feira da lusofonia, onde estivessem representados editores de todos os oito países que falam português”.

Outras feiras do livro (a feira de Turim ou a de Frankfurt) deveriam, segundo o autor, servir de exemplo à política e diplomacia portuguesas no que respeita a afirmação da língua portuguesa no espaço internacional. No entanto, para que tal acontecesse, seria necessário que este evento tivesse outros organizadores e que os políticos e diplomatas portugueses compreendessem por um lado, a centralidade do Brasil e de África na projecção internacional da língua portuguesa e por outro, deixassem de encarar os brasileiros como concorrentes numa disputa pelo lugar central da CPLP e os passassem a ver “como aquilo que, neste aspecto concreto, realmente são: o outro, o mesmo”.

O exemplo da feira do livro de Turim revela uma nota positiva para o trabalho de algumas instituições e diplomatas portugueses, nomeadamente o Instituto Português do Livro e da Bibliotecas (IPLB) e o trabalho de João Nuno Alçada do Instituto Camões. Relativamente a este diplomata, Agualusa defende que

O prestígio de que João Nuno Alçada desfruta entre os criadores africanos de língua portuguesa deve-se quer às suas qualidades humanas, quer ao facto de se ter afirmado sempre não tanto como um representante da cultura portuguesa – alguém de fora – mas sim como alguém de dentro, interessado em promover um património comum (p. 12).

Agualusa volta nesta crónica ao tema das feiras do livro, que tínhamos já encontrado em *O Segredo de Passo Fundo*. Efectivamente, passados seis anos, as críticas à Feira do Livro de Lisboa mantêm-se. E de novo, o recado para os portugueses é o mesmo: eles poderiam aprender com os outros países e outros eventos (estes verdadeiramente promotores da lusofonia) se deixassem de lado a disputa pelo centro da CPLP e se assumissem como alguém de dentro e não de fora nos vários espaços lusófonos. Revisitando a hipótese reformulada a partir da leitura da crónica anterior, a política portuguesa de promoção da lusofonia aparece ligada a um “passado morto”, embora o trabalho de alguns diplomatas mereça destaque positivo. Mais uma vez, Agualusa revela a possibilidade de diálogo intercultural entre os países da CPLP e a promoção duma comunidade lusófona, mas nunca a partir da política oficial portuguesa nesta área. E de novo, o autor denuncia que tal política não pode desenvolver-se enquanto

Portugal continuar, numa atitude envolta dum neocolonialismo utópico, a não reconhecer a centralidade de África e do Brasil na projecção internacional da lingua portuguesa.

Em conclusão, podemos afirmar que para José Eduardo Agualusa, a política portuguesa de promoção da lusofonia aparece ligada a um “passado morto”, embora o autor aponte possibilidades de diálogo intercultural entre os países da CPLP e de promoção duma comunidade lusófona, desde que essa política oficial portuguesa mude. Mas, segundo o autor, tal política não pode desenvolver-se enquanto Portugal continuar, numa atitude envolta dum neocolonialismo utópico, a não reconhecer a centralidade de África e do Brasil na projecção internacional da lingua portuguesa. Mas fica também a ideia de que a identidade lusófona é mais do que uma essência, ou uma política, é uma descoberta emocional e pessoal que dá sentido a um encontro casual entre duas pessoas, embora esse sentido seja criado através de imagens míticas e fantasias vindas do passado.

ANÁLISE DOS CADERNOS DE LANZAROTE-III DE JOSÉ SARAMAGO

José Saramago

Breve Nota Biobibliográfica

José Saramago nasceu a 16 de Novembro de 1922, em Azinhaga, na Golegã, no Ribatejo. Vem viver para Lisboa aos dois anos de idade mas continua a passar grandes temporadas na terra natal. Apesar de ser um aluno brilhante no liceu, é obrigado a abandonar os estudos por falta de possibilidades económicas, passando para a Escola Industrial Afonso Domingues onde completa o curso de Serralharia Mecânica, profissão que exerce durante dois anos. Por volta de 1955 começa a frequentar o Café Chiado onde conhece e passa a fazer parte dos meios intelectuais desse tempo. Em 1968 entra para o Partido Comunista Português. Foi director literário duma editora durante doze anos e crítico na revista *Seara Nova* (em 1969). Entre 1972-73 trabalha como comentador político no *Diário de Lisboa* e posteriormente (de Abril a Novembro de 1975), assume uma acção político-cultural importante como director-adjunto do *Diário de Notícias*. Após o 25 de Abril passa por anos difíceis a nível de subsistência económica e recorre à tradução, ao mesmo tempo que continua a escrever. O convite do *Circulo de Leitores* para elaborar a *Viagem a Portugal* representou para Saramago, um momento importante na sua carreira, em que dispôs de meios para escrever. A partir da publicação e grande êxito do *Memorial do Convento*, em 1982, passa a ser um escritor de profissão que publica com regularidade e simultaneamente viaja muito

dentro e fora do país para congressos, conferências e lançamento de traduções dos seus livros. Saramago tem participado activamente na vida política sendo candidato à Assembleia da República pela CDU em 1987. Actualmente e desde 1993, vive em Lanzarote, nas Canárias, com a sua mulher, Pilar del Rio.

Está traduzido em várias línguas e foi galardoado com os seguintes prémios literários: *Associação de Críticos Portugueses*, 1979 (por *A Noite*); *Cidade de Lisboa*, 1980 (*Levantado do Chão*), *Pen Club Português e Município de Lisboa*, 1983 (*Memorial do Convento*); *Pen Club Português, Prémio D. Dinis da Casa de Mateus e Prémio da Crítica do Centro Português da AICL (O Ano da Morte de Ricardo Reis* e pela consagração da sua obra completa, respectivamente), Grinzane-Cavour, 1987 (*O Ano da Morte de Ricardo Reis*, para os três melhores livros estrangeiros publicados em Itália), Prémio do *Jornal The Independent*, 1993 (*O Ano da Morte de Ricardo Reis*), *Grande Prémio APE*, 1992 (*O Evangelho Segundo Jesus Cristo*), *Grande Prémio de Teatro APE/SEC (In Nomine Dei)*, *Prémio Nobel da Literatura*, 1998. As suas mais recentes obras são *Ensaio sobre a Cegueira* (1995); *Ensaio sobre a Lucidez* (2004) e *Intermitências da Morte* (2005).

Metodologia da Análise

Contrariamente à metodologia seguida na análise das crónicas de Agualusa, e uma vez que Saramago não incide de forma explícita e exclusiva sobre a questão da lusofonia, que aparece diluída numa preocupação mais geral com questões relativas às políticas e identidades culturais, à relação da cultura e especificamente da literatura com a política e da história com a ficção, resolvi não partir de nenhuma premissa específica e em vez disso formulei como questão principal a de investigar se e de que modo as questões acima apresentadas se podem relacionar com um discurso pós-colonial da lusofonia, ou com alguns dos seus aspectos. Os ‘Cadernos de Lanzarote’ representam uma espécie de diário escrito por Saramago a partir do seu ‘refúgio’ em Lanzarote e o facto de tomarem o nome desta cidade, revela que esta se tornou verdadeiramente um lar onde o escritor se sente seguro para encetar uma série de reflexões mais político-culturais do que pessoais. A estrutura de diário sugere todavia, a importância e significado pessoal destas reflexões e críticas políticas e culturais. A escolha do terceiro volume dos Cadernos de Lanzarote, prende-se com o facto deste ser o primeiro cuja data de publicação (1996), se aproxima mais da data das crónicas de Agualusa seleccionadas para análise e portanto permitir comparar as reflexões de dois autores sobre uma mesma contemporaneidade. Os nomes que aparecem a seguir à data dos excertos são criados por mim, no sentido de orientar o leitor para o tema principal do excerto

e para facilitar a comparação com as crónicas de Agualusa, que possuem todas elas um título definido pelo autor.

CADERNOS DE LANZAROTE – III

22 de fevereiro – Escritores – Tipo

Saramago critica a classificação de “escritor-tipo do seu país” que explica pela ignorância e preguiça de se conhecer outros escritores, quer do passado, quer do presente. O exemplo de Fernando Pessoa como escritor típico de Portugal ainda é mais incompreensível segundo o autor, quando Fernando Pessoa, “sendo de facto tão português, o foi de um modo radicalmente contrário ao que, tendo em conta as ideias feitas que correm em Portugal, deveria ser o nosso escritor-tipo” (p. 51).

Com um parágrafo de intervalo, Saramago afirma ainda: “São tão *reais* os factos a que chamamos da realidade, como reais são os *efeitos* duma ficção” (p. 51, grifo do autor).

Saramago critica deste modo a redutibilidade da cultura portuguesa a um pequeno número de figuras míticas que seriam apelidadas de “escritores-tipo”. Esta “leviandade intelectual”, como lhe chama o autor, não será uma ficção que se transforma em realidade pelos seus efeitos, por exemplo ao nível dum projecto lusófono que em vez de formar leitores promove a mitificação de figuras históricas e “escritores-tipo lusófono”?

25 de fevereiro – Portugal

Saramago questiona-se acerca da razão pela qual não conseguirmos falar da identidade portuguesa sem invocar a sua história e cultura, que, por sua vez, parecem apresentar-se sempre como um “Adormecido Inquieto” ou de “permanente suspensão”. Talvez, sugere Saramago, tenhamos ficado presos a um passado de promessas de glória e de renovação cultural como modo de compensação das nossas frustrações e para nos defendermos dum sentimento de “perplexidade nacional” que nos resta e que não conseguimos explicar como surgiu. E talvez seja uma fuga para trás, para não termos que nos justificar nem dos eventos passados nem dos presentes.

As questões levantadas por Saramago podem ser relacionadas com alguns dos argumentos apontados pela literatura crítica da lusofonia, – nomeadamente a ideia da identidade em “suspensão”

dum Portugal pós-colonial integrado na Comunidade Europeia, apresentada por Margarida Calafate Ribeiro, ou os argumentos de Eduardo Lourenço e Miguel Vale de Almeida, de que os fantasmas do passado pautam os projectos lusófonos portugueses e ganham vida num neocolonialismo inconsciente. Este permitir-nos-ia fugir a uma revisitação crítica da história colonial que nos daria a oportunidade de reconstruirmos a nossa identidade no confronto das memórias com o colonizado e envolveria a necessidade de justificação e responsabilização pelas nossas acções.

7 de Março- Hegemonias Culturais

Saramago salienta o colonialismo cultural actual dos países poderosos que relegam ao grau de invisibilidade as outras culturas.

É necessário que se torne claro aos olhos de toda a gente que as hegemonias culturais de hoje resultam, fundamentalmente, de um nem sempre subtil processo de evidenciação do próprio, e de ocultação do alheio, imposto como algo inelutável, e que conta com a resignação, muitas vezes com a cumplicidade das próprias vítimas (p. 59).

O autor salienta ainda que as geo-estratégicas políticas e económicas se tornam mais perigosas quando são também culturais e linguísticas.

Saramago denuncia assim as novas formas de colonialismo cultural (nomeadamente através dos media) e os seus processos, sem no entanto se referir a casos específicos, nem às possibilidades de resistência.

8 de Agosto – Moçambique e a Língua Portuguesa

Ao ler a informação de que Moçambique vai aderir à Comunidade Britânica, Saramago prevê a morte da língua portuguesa nesse país, embora o governo português afirme que a decisão, a confirmar-se, não porá em causa a permanência do português como língua oficial. Segundo Saramago, “[...] nisto só os ingénuos serão capazes de acreditar” (p. 139). O autor alerta para a importância da política portuguesa no sentido de manter em alguma medida, a presença da língua portuguesa em Moçambique, nem que seja para uma meia-dúzia de excêntricos.

Saramago faz assim uma crítica e um apelo à política portuguesa na área da lusofonia, vaticinando no entanto que, na melhor das hipóteses, a língua portuguesa tornar-se-á uma língua usada por meia-dúzia de excêntricos. Se no excerto anterior, Saramago nos fala do colonialismo cultural sem se referir a formas de luta contra o mesmo, já nestas palavras, o autor chama a atenção para o papel da política cultural nessa mesma luta, neste caso contra a hegemonia cultural britânica.

19 de Outubro – Literatura e Compromisso Político

Reportando-se a uma conferência que deu em Ferrol, na Galiza, Saramago defende a ideia de que um escritor não deveria servir *apenas* para escrever, uma vez que um escritor tem responsabilidades sociais e políticas acrescidas às de cidadão. Segundo o autor, o erro dos escritores nos últimos trinta anos tem sido o de negar este compromisso “[...] com medo de serem acusados de andar a vender a literatura à política” (p. 177), e que disto apenas resultou um decréscimo nas vendas.

Saramago defende vigorosamente o compromisso político do escritor, criticando a pretensa neutralidade dos escritores contemporâneos, mas sem referir situações ou causas políticas específicas. Dos excertos anteriores podemos induzir que o autor estará provavelmente a pensar nas várias hegemonias culturais e políticas do mundo globalizado actual.

28 de Outubro – História e Ficção

Numa conferência intitulada “Contar a vida de todos e de cada um”, realizada na Noruega, Saramago fala da relação entre História e Ficção no seu trabalho e são as palavras dessa mesma conferência que nos apresenta nestes Cadernos. Apresento de seguida o que considero o fulcro desta comunicação. Partindo da ideia de que a História é Ficção, o autor fala do ressurgimento do romance histórico, nome que considera errado para designar não uma fuga à realidade, como tem sido adjectivado, mas sim o resultado de “uma consciência intensíssima, quase dolorosa, do Presente, que leva o romanista que sou a olhar *na direcção* do Passado, não como um inalcançável refúgio, mas para conhecer mais e sobretudo para conhecer melhor” (p. 188). É uma ansiedade, uma inquietação e insatisfação pro-

fundas que levam o romancista a ‘tentar corrigir a História’⁴, no sentido de “[...] *introduzir* nela pequenos cartuchos que façam explodir o que até aí parecera indiscutível: por outras palavras, substituir *o que foi* pelo que *poderia ter sido*.” (p. 185, grifo do autor). Deste modo é possível, através do romance, fazer uma leitura crítica da História e causar assim uma perturbação, uma instabilidade, uma interrogação. Segundo Saramago e pegando nas palavras de Fernand Braudel acerca da História, também o romance histórico, como a História, “não é outra coisa que uma constante interrogação dos tempos passados, em nome dos problemas, das curiosidades, e também das inquietações e angústias com que nos rodeia e cerca o tempo presente” (p. 189).

Nesta comunicação, Saramago evidencia claramente o compromisso político presente no seu trabalho, nomeadamente no que o autor defende que deve ser um romance histórico. Podemos observar que a visão de História e de romance histórico que o autor nos apresenta vai, em certa medida no sentido duma leitura pós-colonial da História, ao olhar para o passado, reconstruindo através da introdução de novos elementos perturbadores (como o olhar do colonizado o pode ser) e com o intuito de recriarmos o próprio presente e a nós próprios.

Da análise destes excertos podemos concluir que, como Agualusa, Saramago também critica a mitificação pela redutibilidade da cultura portuguesa a um pequeno número de figuras míticas que seriam apelidadas de «escritores-tipo», que o autor explica pela «leviandade intelectual», que como uma ficção que se transforma em realidade pelos seus efeitos, pode ser relacionada com um projecto lusófono que em vez de formar leitores, promove a mitificação de figuras históricas e “escritores-tipo lusófono”. Embora Saramago denuncie também as políticas culturais dos grandes países, no seu carácter hegemónico, e faça uma crítica à política cultural portuguesa no âmbito da questão da adesão de Moçambique à *Commonwealth*, este autor dá particular ênfase ao papel da cultura e mais especificamente do escritor no processo de resistência cultural contra estas hegemonias, falando especificamente do compromisso político do escritor e referindo-se ao seu próprio trabalho.

4 Note-se que a expressão de Saramago denota uma impossibilidade visto que não se pode corrigir a História, mas apenas desvendar ou potenciar outras leituras da mesma. Os erros cometidos podem ser reconhecidos, mas a reparação só pode ser simbólica.

CONCLUSÃO

Embora Agualusa critique a escrita de Saramago, acusando-a de ser nihilista e/ou pessimista, parece existir em Saramago, relativamente a Agualusa, uma crença mais assumida no trabalho do escritor para a luta cultural do presente pós-colonial. Segundo Saramago, o romance histórico, tal como ele o entende, constitui um importante processo de olhar para o passado, reconstruindo-o através da introdução de novos elementos perturbadores (como o olhar do colonizado o pode ser) e permitindo-nos recriar o próprio presente e a nós próprios. Porém, os Cadernos de Lanzarote não são um romance histórico-que potencialidades emancipatórias Saramago lhes confere? As crónicas de Agualusa são, por outro lado, sempre muito afirmativas politicamente, e de um modo muito explicitamente crítico de algumas figuras da diplomacia portuguesa ou das políticas culturais portuguesas, muito mais do que os Cadernos de Lanzarote. É necessário termos em consideração o facto de estas obras, embora sendo estilos literários semelhantes, são escritas para públicos muito diferentes e portanto com contextos de recepção também muito diferentes que podem ter influenciado o tom da crítica política. Enquanto que Saramago escreve um diário que será comprado apenas pelos seus leitores habituais e que o apreciam a ponto de comprarem um livro seu, as crónicas de Agualusa foram publicadas num jornal português de grande tiragem e podem também encontrar-se na internet. A atitude de um leitor de um jornal é muito diferente da de um leitor de um livro e esperam-se diferentes coisas destes diferentes contextos de recepção.

Mas voltando à questão inicial, de que modo é que os presentes póscoloniais destes dois autores diferem? O presente pós-colonial em que vive Agualusa parece centrar a questão da reconstrução identitária na própria questão lusófona e denunciar as políticas culturais de Portugal, enquanto permanece viva a utopia e a paixão lusófonas que por vezes se realiza numa fantasia de um encontro casual entre duas pessoas e para o conforto identitário do autor. O presente pós-colonial em que vive Saramago parece ser o de uma escala mais global, menos centrada na identificação com a ideia e o sonho duma comunidade lusófona. O global aparece também articulado com um espaço local de Lanzarote que se torna centro de identificação e de resistência e emancipação. Mas a ideia de resistência ou luta cultural aparece em Saramago, muito centrada na qualidade do trabalho dos escritores e das potencialidades políticas desse trabalho do indivíduo escritor.

Relativamente à relação entre a vivência diaspórica e a crítica à lusofonia, Agualusa parece encontrar o conforto para uma inquietação própria de quem está simultaneamente dentro e fora e não pertence completamente a nenhum lugar, na permanência no sonho lusófono como encontro emocional entre dois indivíduos que paradoxalmente pouco ou nada têm de comum e que mesmo assim partilham fantasmas que seriam até um tipo de “fantasmas benignos” dum passado morto e mítico. Saramago, por

outro lado, parece afirmar a sua pertença progressiva a Lanzarote e a uma identidade de escritor que vê como carregada de responsabilidades políticas e que se afasta dos “escritores-tipo” portugueses. O seu exílio parece providenciar-lhe refúgio e inspiração mas não para sonhar a lusofonia, que surge nos seus textos apenas como política cultural portuguesa a criticar.

Seria interessante futuramente, alargar a análise de Saramago aos subseqüentes volumes dos *Cadernos de Lanzarote*, também para analisar a evolução do pensamento do autor ao longo do tempo, relativamente às representações da lusofonia. Importante parece-nos sobretudo dar continuidade a uma análise comparativa do modo como intelectuais diaspóricos de origens africanas, brasileiras e portuguesas tratam a questão da lusofonia, assim como a questão da polifonia e sua relação com as vivências diaspóricas, nomeadamente com a diáspora lusófona.

REFERÊNCIAS

AGUALUSA, José Eduardo. **A substância do amor e outras crônicas**. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um mar da cor da terra**: raça, cultura e política da identidade. Oeiras: Celta, 2000.

BHABHA, Homi K. **The location of culture**. London : Routledge, 1994

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. Tradução de Roberta Barni. São Paulo: Livros Studio Nobel, 1996.

KIDDER, L. H. **Research methods in social relations**. 4th. ed. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1981.

LOURENÇO, Eduardo. **A Nau de Ícaro seguido de imagem e miragem da lusofonia**. Lisboa: Gradiva, 1999. p.173-182.

PADILHA, Laura Cavalcante. Da construção identitária a uma trama de diferenças. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 73, p. 3-28, 2005.

RIBEIRO, Margarida calafate. **Uma história de regressos**: império, guerra colonial e pós-colonialismo. Loca: Oficina do CES, 2003.

RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula. Apresentação. In: RIBEIRO, Margarida Calafate; FERREIRA, Ana Paula (Org.). **Fantasma e fantasias imperiais no imaginário português contemporâneo**. Porto: Campo das Letras, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006. cap. 7, p. 211-255.

_____. **Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e de outro**. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, de 16 a 18 de Setembro de 2004.

SARAMAGO, José. **Cadernos de Lanzarote**: diário III. Lisboa: Caminho, 1996.

SCOTT, David. The social construction of postcolonial studies. In: LOOMBA, Ania et al. (Ed.). **Postcolonial studies and beyond**. Durham: Duke University Press, 2005. p. 389-399.

STUART-HALL. A formação de um intelectual diaspórico: uma entrevista com Stuart-Hall, de Kuan-Hsing Chen. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 1999/2003. p. 407-434.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 1999/2003. p. 25-50.

VALENTIM, Joaquim Pires. **Lusotropicalismo e lusofonia**: uma perspectiva psicossocial. Via Latina, 2005. v.2, p. 67-73.

Políticas de democratização da educação: um estudo com base no pensamento de Boaventura de Sousa Santos

Luciana Rosa Marques – UFPE

RESUMO

Este trabalho analisa as políticas de democratização da educação no Município do Cabo de Santo Agostinho, Região Metropolitana do Recife. Utiliza como arcabouço teórico o pensamento de Boaventura de Sousa Santos, particularmente suas proposições sobre a democracia participativa. Busca perceber os conteúdos emancipatórios destas políticas, assim como a possibilidade da construção de uma relação diferenciada entre Estado e sociedade, partindo do pressuposto de que a democratização da gestão de escolas públicas pode contribuir no processo de democratização da sociedade e ser incluída no rol de práticas sociais que concorrem para a consciência democrática e participação popular.

Palavras-chave: Política Educacional. Democracia Participativa. Emancipação. Gestão Escolar. Conselho Escolar.

ABSTRACT

This work analyzes the politics of democratization of the education in the Municipal district of Cabo de Santo Agostinho, Metropolitan Area of Recife. It uses as theoretical outline the thought of Boaventura de Sousa Santos, particularly their propositions on the participative democracy. Search to notice the emancipations contents of these politics, as well as the possibility of the construction of a relationship differentiated between state and society, leaving of the presupposition that the democratization of the administration of public schools can contribute in the process of democratization of the society and to be included in the list of social practices that compete for the democratic conscience and popular participation.

Keywords: Education Politics. Participative Democracy. Emancipation. School Administration. School Council.

INTRODUÇÃO

A democracia apresenta-se de forma controversa para os que a estudam, na medida em que não há consenso sobre suas virtudes e deméritos. Esta controvérsia, freqüentemente, tem-se limitado à comparação de regimes de governo. Atualmente, no entanto, o debate ampliou-se em virtude da intenção dos autores que estudam o tema em desconstruir as premissas individualistas e coletivas apresentadas no passado.

A democracia liberal tem como princípios fundamentais a igualdade, a liberdade e a fraternidade. Esses princípios passaram a fazer parte do arcabouço originário dos direitos individuais e coletivos modernos. A crítica a este modelo democrático tem como base a concepção de sujeito adotada na modernidade. Assim, o paradigma democrático moderno precisaria ser revisto, pois a fundamentação do direito de igual respeito e consideração exige uma esfera pública pluralista onde se assente o respeito recíproco e simétrico às diferenças. Dessa forma, o mérito da discussão democrática atual se coloca na revisão crítica da subjetividade moderna, que deve ser descentralizada e desconstruída, não a partir da anulação da ação humana (especialmente a do coletivo), que deixaria a democracia rendida aos caprichos do mercado, mas com a exposição do agente humano ao outro, com o qual estabelece uma relação de questionamento. O coletivo, nesta perspectiva, não é uma identidade estática, mas sim uma possibilidade de autotransformação e amadurecimento, caracterizando-se pela diversidade.

De acordo com Santos (1999a), a teoria política liberal representa, no plano político, a necessidade de compatibilizar duas subjetividades aparentemente antagônicas: a subjetividade coletiva do Estado centralizador e a subjetividade atomizada dos cidadãos autônomos e livres. Assim, a tensão entre a subjetividade dos agentes individuais da sociedade civil e a subjetividade monumental do Estado, característica da sociedade liberal, é regulada pelo princípio da cidadania, que tanto limita os poderes do Estado quanto universaliza e equaliza as particularidades dos sujeitos, facilitando a regulação social.

No entanto, a relação entre cidadania e subjetividade apresenta-se de forma bastante complexa. A cidadania, constituindo-se em direitos e deveres, enriquece as possibilidades da subjetividade, abrindo novos horizontes de auto-realização. Porém, como esses direitos e deveres são gerais, reduzindo a individualidade a seu caráter universal, transforma os sujeitos em unidades iguais e intercambiáveis no interior de administrações burocráticas. É necessário, portanto, ampliar o domínio do exercício dos direitos democráticos para além do limitado campo tradicional da cidadania.

Para Neves (2001), sem a universalidade da cidadania, ou seja, sem a inclusão dos indivíduos e grupos no sistema jurídico-político, as diferenças étnicas e culturais degeneram-se em processos destrutivos entre os grupos, constituindo-se, assim, a aspiração a uma concepção de justiça e de cidadania

que seja universalmente sensível à diferença. O universalismo da justiça como igualdade, que pressupõe o universalismo da cidadania como inclusão generalizada no sistema jurídico-político, apresenta-se como um universalismo relativo, que exige o respeito recíproco às diferenças. Deste modo, a justiça como igualdade precisa de uma ordem jurídico-política que tenha como base o respeito recíproco às diferenças de grupos e indivíduos.

No final da década de sessenta, do século passado, começamos a observar transformações no desenvolvimento da cidadania, originária da crise do Estado Providência e do movimento estudantil que, segundo Santos (1999a), resultou no “triunfo ideológico” da subjetividade sobre a cidadania, da subjetividade pessoal e solitária contra a cidadania atomizante e estatizante, decorrente da perda do contato dos anseios e necessidades da população e de seus representantes, na medida em que a representação se fez refém de interesses corporativos.

As transformações ocorridas nas duas últimas décadas levaram à emergência dos Novos Movimentos Sociais, que representam a afirmação da subjetividade sobre a cidadania, desenvolvendo lutas no campo da emancipação pessoal, social e cultural, protagonizadas por diferentes grupos sociais, que trazem a recontextualização e reparticularização das identidades e práticas que conduzem à reformulação das interações sociais, emergindo, assim, novos sujeitos sociais. Suas lutas pautam-se pela democracia participativa como forma organizativa, ocorrendo no marco da sociedade civil e não do Estado, incluindo em sua constituição desde formas de ação social pelo controle do sistema político e cultural até modos de transformação e participação cotidiana de auto-reprodução societária, alargando a política para além do marco liberal da distinção entre Estado e sociedade civil. Assim, há a politização da subjetividade, da identidade e dos processos de identificação.

Dessa forma, a revisão da teoria democrática deveria emergir a partir de critérios de participação política que não se resumam ao ato de votar, realizando uma repolitização global da prática social, criando novas oportunidades para o exercício de novas formas de democracia e de cidadania, transformando relações de poder em relações de autoridade partilhada, nos diferentes espaços estruturais de interação social, pressupondo, assim, novos critérios democráticos para avaliar as diferentes formas de participação política e com isso valorizando-se a idéia da igualdade sem inalterabilidade, da autonomia e da solidariedade.

REINVENÇÃO DEMOCRÁTICA: A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Para Boaventura de Sousa Santos, a democracia assumiu um lugar central no campo político no século XX, no qual foi objeto de disputa entre regulação e emancipação. Um dos processos que levou à quebra do equilíbrio entre emancipação e regulação em favor da regulação foi a redução da política a uma prática social setorial e especializada, com uma rígida regulação da participação.

Essa disputa envolveu dois debates principais no período do pós-guerra. O primeiro, sobre a desejabilidade da democracia como forma de governo, em que assumiu a hegemonia a proposta que implicava na restrição das formas de participação ampliada em favor de procedimentos eleitorais para a formação dos governos. O segundo, sobre as condições estruturais da democracia, sua compatibilidade com o capitalismo e suas virtualidades redistributivas no sentido de colocar limites à propriedade, o que representaria ganhos para os setores desfavorecidos. Dessa forma, a tensão entre democracia e capitalismo se coloca como um elemento constitutivo do Estado moderno e a maior ou menor legitimidade deste último está vinculada ao modo como esta tensão foi resolvida, com maior ou menor equilíbrio¹.

Tais questões suscitam a construção de um contrato social democrático, bastante diferente do que aquele vigente na modernidade², estruturalmente excludente. Este novo contrato, de natureza inclusiva, abrange não apenas homens e grupos sociais, mas também a natureza; é mais conflitual, pois a inclusão se dá tanto por critérios de igualdade como de diferença; inclui os espaços-tempos local, regional e global e, por fim, não se assenta em distinções rígidas entre Estado e sociedade civil, entre economia, política e cultura, entre público e privado.

Para Santos, a deliberação democrática não tem sede própria nem materialidade institucional específica, envolvendo a disputa por significados de determinadas práticas políticas³ e as lutas democráticas dos próximos anos se fundamentarão em lutas por desenhos institucionais alternativos. Assim, na atualidade, o debate sobre o significado estrutural da democracia estaria reaberto, especialmente para

- 1 Para Santos (1999b, p. 89), “o grau zero de legitimidade do Estado moderno é o fascismo, a rendição total da democracia perante as necessidades de acumulação do capitalismo. O grau máximo da legitimidade do Estado moderno reside na conversão, sempre problemática, da tensão entre democracia e capitalismo num círculo virtuoso em que cada um deles prospera aparentemente na medida em que os dois prosperam conjuntamente”.
- 2 Segundo Santos (2000, p. 85), “o contrato social é a metáfora da racionalidade social e política da modernidade ocidental”.
- 3 No caso da democracia participativa, esta disputa passa pela tentativa de ampliação da gramática social e da incorporação de novos temas e novos atores à política.

os países do bloco “*em desenvolvimento*”, emergindo, portanto, o problema das formas de democracia e de suas variações. É neste sentido que Santos (2002b, p. 43) propõe “um itinerário contra-hegemônico para o debate sobre a democracia, resgatando aquilo que ficou nas entrelinhas desse debate nesse período”.

No entanto, ele não abandona totalmente a noção de estrutura que, para ele, é pulverizada. Propõe, portanto, a existência de seis (06) espaços estruturais de produção de poder na sociedade: o espaço doméstico, conjunto de relações sociais de produção e reprodução da domesticidade e do parentesco; o espaço da produção, conjunto de relações sociais agrupadas em torno da produção de trocas econômicas, processos de trabalho e relações de produção; o espaço do mercado, conjunto de relações sociais de distribuição e consumo de troca de valores; o espaço da comunidade, conjunto de relações sociais agrupadas em torno da produção e reprodução de territórios físicos e simbólicos e de identidades e identificações comuns; o espaço da cidadania, conjunto de relações sociais que constituem a esfera pública e o espaço mundial, soma total de efeitos pertinentes das relações sociais através da qual a divisão de trabalho é produzida e reproduzida. Cada um destes espaços contém a dimensão da prática social, das instituições, da sua dinâmica de desenvolvimento, das formas de poder, das formas de direito e das formas epistemológicas.

Os seis espaços estruturais, tomados em conjunto como constelações de ações sociais, estabelecem o horizonte da determinação, os limites estruturais externos da vida social nas sociedades capitalistas [...] os espaços estruturais são localizações sedimentadas de unidades de ação. (SANTOS, 2001a, p. 308-309).

A reprodução do Quadro 1, que expressa estes seis espaços de poder e suas dimensões, esclarece melhor esta identificação.

Para Santos, as relações de poder que se estabelecem na sociedade não são isoladas. Desta forma, cada um destes espaços está imbricado com os outros, embora nem sempre da mesma forma ou com a mesma intensidade, e a especificidade de cada espaço estrutural estaria no tipo de troca desigual que caracteriza as relações estabelecidas no mesmo.

Os espaços de poder, que têm formas de dominação diferenciada, têm também formas de resistência, que se integram a uma constelação de práticas emancipatórias. Desta forma, a emancipação e a transformação social passariam por todos os espaços de poder, que se complementam e se inter rela-

Dimensões Espaços Estruturais	Unidade da Prática Social	Instituições	Dinâmica do Desenvolvimento	Forma de Poder	Forma de Direito	Forma Epistemológica
Espaço Doméstico	Diferença sexual e geracional	Casamento, família, parentesco	Maximização da afetividade	Patriarcado	Direito Doméstico	Familismo, cultura familiar
Espaço da Produção	Classe, natureza como "natureza capitalista"	Fábrica, empresa	Maximização do lucro e da degradação da natureza	Exploração, "natureza capitalista"	Direito da produção	Produtivismo, tecnologismo, formação profissional, cultura empresarial
Espaço do Mercado	Cliente - consumidor	Mercado	Maximização da utilidade e maximização da mercadorização das necessidades	Fetichismo da mercadoria	Direito de troca	Consumismo, cultura de massa
Espaço da Comunidade	Etnicidade, raça, nação, povo, religião	Comunidade, vizinhança, região, organizações populares de base, Igreja	Maximização da identidade	Diferenciação Desigual	Direito da comunidade	Conhecimento local, cultura da comunidade e tradição
Espaço da Cidadania	Cidadania	Estado	Maximização da lealdade	Dominação	Direito territorial (estatal)	Nacionalismo educacional e cultural, cultura cívica
Espaço Mundial	Estado-nação	Sistema inter-relacional, organismos e associações internacionais - tratados internacionais	Maximização da eficácia	Troca desigual	Direito sistêmico	Ciência, progresso universalístico, cultura global

Fonte: Santos (2001a, p. 273).

Quadro 1 – Espaços de poder

cionam⁴, não havendo, assim, um espaço privilegiado de transformação das relações de poder. Assim, a democracia seria a transformação de relações de poder em relações de autoridade compartilhada que passariam por estes seis espaços e pode ser entendida como forma de resistência, ou seja, de transformação / emancipação.

A emancipação é tão relacional como o poder contra o qual se insurge. Não há emancipação em si, mas antes relações emancipatórias, relações que criam um número cada vez maior de relações cada vez mais iguais. As relações emancipatórias desenvolvem-se, portanto, no interior das relações de poder, não como resultado automático de uma qualquer contradição essencial, mas como resultados criados e criativos de contradições criadas e criativas (SANTOS, 2001a, p. 269).

Santos (2001a), no entanto, prefere falar em *emancipações sociais*, pois considera que “a emancipação” deve se dar em cada um dos espaços estruturais e que as transformações a ela inerentes assumem características diferenciadas em cada espaço estrutural. Assim, a transição paradigmática será pensada a partir das lutas emancipatórias que se constituirão nestes espaços, representando não um ponto de chegada, mas sim um ponto de partida e, em cada espaço estrutural, o paradigma emergente se constituirá a partir de uma tripla transformação: a transformação do poder em autoridade partilhada, a transformação do direito despótico em direito democrático e a transformação do conhecimento regulação em conhecimento emancipação.

Para Santos, a democracia participativa, alternativa que se coloca no campo das teorias não hegemônicas e espaço da emancipação social pela transformação das relações de poder em relações de autoridade compartilhada, tem experimentado inovações que parecem bem sucedidas, as quais possibilitam a instauração de uma nova determinação política baseada na criatividade dos atores sociais.

As mudanças mais significativas no formato democrático têm suas origens em movimentos sociais que questionaram práticas sociais excludentes por meio de ações que geraram novas formas de controle do governo pelos cidadãos, surgindo a partir de mudanças em práticas societárias introduzidas

4 Para Santos (2001a, p. 270), “dado que as relações emancipatórias, da mesma forma que as relações de poder, funcionam em constelações, as pessoas envolvidas em lutas emancipatórias concretas podem ter de enfrentar a tarefa – uma tarefa, geralmente, muito contestada – de estabelecer hierarquias entre conjuntos ou cadeias, discrepantes ou até antagônicas, de igualdades e de diferenças capacitantes”.

pelos atores sociais e resgatando tradições democráticas locais, ignoradas pelas formas de democracia representativas hegemônicas. É importante salientar, no entanto, que o desenho de novas formas de emancipação social tem seu traçado construído a partir de práticas que ocorrem em contextos específicos, para dar respostas a problemas concretos, não sendo possível, portanto, “tirar delas soluções universais, válidas em qualquer contexto” (SANTOS, 2002a, p. 71).

Assim, a democracia participativa constituiria um dos grandes campos sociais e políticos nos quais, no início do novo século, a emancipação social⁵ está sendo reinventada. Ela está ligada aos processos de democratização pelos quais passaram os países do Sul, nos quais houve um processo de redefinição de seu significado cultural e da gramática social, possibilitando a disputa pelo significado de práticas políticas e a incorporação de novos atores sociais e novos temas à democracia.

Os diferentes formatos de democratização, construídos pela participação ampliada de atores sociais em processos de tomada de decisões, alargam a possibilidade de procedimentos inovadores, que se tornam objeto de intensa disputa política por, em geral, incluírem temáticas ignoradas pelo sistema político, promoverem a redefinição de identidades e vínculos e o aumento da participação, especialmente no nível local.

A prática da participação busca aprofundar e intensificar a democracia, quer reivindicando a legitimidade da democracia participativa, quer pressionando as instituições democráticas representativas para torná-las mais inclusivas, ou ainda buscando formas de complementaridade entre democracia participativa e representativa⁶. Com efeito, os processos de democracia representativa não conseguiram dar conta da pluralidade cultural e do reconhecimento de novas identidades, o que exigiu profundas redefinições nas práticas democráticas. Dessa forma, a democracia participativa, que se dá tanto na esfera do Estado quanto na não estatal, incorpora ao debate político propostas de reconhecimento cultural e inclusão social, visando “assegurar o pluralismo e a tolerância sem o qual a democracia participativa define” (SANTOS, 2002b, p. 555).

5 No entanto, “mesmo em situações nas quais existe o aumento da participação, esse aumento, para se tornar emancipatório, necessita se adequar à tentativa de recriação de formas do político” (SANTOS, 2002a, p. 63).

6 Santos (2002a, p. 549) advoga a necessidade de complementaridade entre democracia participativa e democracia representativa. No entanto, percebe que a relação entre as duas é problemática. “A tensão entre as duas formas de democracia parece constitutiva das democracias modernas, pois nem a prática política nem a teoria democrática têm sido capazes de formular outra relação entre elas que não seja a relação de soma zero: a expansão de qualquer delas só pode ser obtida às custas da restrição da outra”.

Santos defende três teses para o fortalecimento da democracia participativa. A primeira é o reconhecimento de que não existe um único formato democrático, o que é apontado pelo multiculturalismo e pelas experiências de participação no sentido da ampliação da deliberação pública. Assim, o primeiro elemento da democracia participativa seria o aprofundamento dos casos em que o sistema político abre mão de suas prerrogativas decisórias em favor de instâncias coletivas de decisão. A segunda é a passagem do contra-hegemônico do plano local para o global como elemento essencial ao fortalecimento da democracia participativa. A articulação global/local torna possível a aprendizagem contínua, considerada requisito fundamental do êxito das práticas democráticas animadas pela possibilidade da democracia de alta intensidade. A terceira tese advoga a ampliação do experimentalismo democrático, pois a pluralização cultural, racial e distributiva da democracia requer que se multipliquem experimentos nessas direções.

As experiências de democracia participativa resgatam a dimensão pública e cidadã da política, na medida em que mobilizam setores sociais interessados em determinadas políticas públicas, assim como apontam formas alternativas de organização do sistema político, realizando, assim, uma repolitição global da vida coletiva.

Nesse contexto, a crítica ao modelo democrático liberal não reside na ausência de democracia, mas em sua insuficiência. Dessa forma, a renovação da teoria democrática assenta-se na formulação de critérios de participação política que vão além do voto e que conduzem à criação de uma nova cultura política, a cultura da participação, que pressupõe o aprendizado e a construção coletiva.

Para se manter e aprofundar, a cultura da participação e da solidariedade tem de ser servida por um projeto pedagógico ambicioso que envolva o sistema educativo no seu todo, os serviços públicos, e, sobretudo, o terceiro setor que, apesar de ter assumido um papel cada vez mais importante na provisão das políticas públicas, tem utilizado o seu caráter privado para fugir ao controle público e recusar a instituição de mecanismos internos de participação (SANTOS, 2002b, p. 553).

A vivência democrática, com base nestes pressupostos teóricos, deverá propiciar uma repolitição global da prática social, desocultando novas formas de opressão e dominação, e possibilitando, assim, a criação de novas oportunidades para o exercício democrático. Uma nova teoria democrática deve buscar, portanto, o aprofundamento do campo político em todos os espaços de interação social, levando o aprofundamento da democracia às fábricas, famílias, escolas, universidades, enfim, a todos os lugares.

A DEMOCRACIA NA EDUCAÇÃO BRASILEIRA

O discurso da democracia vem permeando os debates e estudos na área da educação no Brasil, embora com significados diferenciados em cada momento histórico. Optamos, neste texto, por tratá-lo a partir da década de 1980, do século XX, período do restabelecimento do sistema democrático no país e de realização das eleições para prefeitos e governadores, no qual se observa que a participação social se coloca como um dos principais sentidos da democracia no debate sobre a educação.

A partir dos anos 80, ganha força o debate pela democratização do sistema educacional e das Unidades Escolares, tendo como pontos centrais a descentralização/municipalização⁷, a eleição direta para dirigentes escolares e a criação dos Conselhos Escolares. Observa-se, ainda, neste período, a implementação de mecanismos de participação da sociedade civil na formulação das políticas educacionais em Estados como o Rio Grande do Sul, Paraná, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Distrito Federal e Pernambuco, neste último exemplificado pelos Fóruns Itinerantes de Educação. Realiza-se, também, a mobilização sindical e acadêmica em movimentos pela democratização da escola pública, além da organização coletiva de Secretários Municipais e Estaduais de Educação com a criação da UNDIME e do CONSED em 1986.

Já na década de 1980, as forças progressistas reivindicam que a gestão das Unidades Escolares se dê de forma democrática, combatendo o centralismo característico da política educacional brasileira, pois com a participação na definição dos rumos da escola os que compõem a comunidade escolar têm a possibilidade de vivenciar um processo diferenciado de gestão da coisa pública, que passa a ser também de sua responsabilidade, contribuindo, assim, na construção de sua cidadania.

Nos anos 1990, o foco prioritário do debate sobre a democratização da educação são as relações internas da escola, que deveriam ser democráticas, com a participação da comunidade escolar em sua gestão, sendo regulamentada, inclusive, pela LDB⁸. Dessa forma, a democratização das relações na escola torna-se uma exigência legal, que a comunidade escolar deve assumir.

7 Oliveira e Teixeira (1999) demonstram, a partir de revisão bibliográfica, que em determinados períodos históricos (1950, 1980 e 1990), o tema da municipalização do ensino, tendo como matriz a descentralização, foi mais discutido, identificando no processo de construção da educação municipal no Brasil a tendência à associação entre ações locais descentralizadas à democracia e políticas públicas de cunho mais centralizador ao ideário autoritário.

8 Conforme evidenciam os artigos 14 e 15 (BRASIL. LDB, 1996).

A gestão democrática das Unidades Escolares públicas brasileiras ganha terreno institucional quando passa a ser defendida pelo Estado neoliberal⁹, como forma de garantir a eficiência e a eficácia do sistema público de ensino. Por isso, não tem significado, muitas vezes, avanços na construção de uma escola pública de qualidade que atenda aos interesses da maioria da população brasileira.

Percebe-se, neste modelo, a correlação entre as novas formas de organização produtiva e a implantação de políticas educacionais direcionadas à descentralização / desconcentração da gestão das Unidades Escolares. A administração descentralizada faz-se necessária em função da inoperância da máquina burocrática, conferindo autonomia às escolas, inibindo, assim, riscos de perturbações indesejadas ao sistema, já que a participação do coletivo na gestão da escola aumenta à medida que aumentam suas responsabilidades (BRUNO, 1997).

Constata-se a intervenção de organismos internacionais, como Banco Mundial, UNESCO, CEPAL, entre outros, nas políticas educacionais latino americanas, a partir da implantação de reformas que seguem o receituário destes organismos, que

apesar de distintos em termos de suas prioridades e focos, evidencia-se a defesa: da descentralização como forma de desburocratização do Estado e de abertura a novas formas de gestão da esfera pública; da autonomia gerencial para as unidades escolares e, ainda, da busca de incrementos nos índices de produtividade dos sistemas públicos, marcadamente sob inspiração economicista e neoliberal (SOUZA; FARIA, 2004, p.927 – 928).

No entanto, apesar de implantada com base no modelo neoliberal, a institucionalização da gestão democrática pode representar avanços na forma de condução do dia-a-dia da escola, tendo em vista que as políticas educacionais ganham materialidade no *locus* de sua implementação.

Neste cenário, nas décadas de 1980 e 1990, parece ganhar força, tanto em nível acadêmico como no das políticas educacionais, a discussão da democracia participativa como forma de garantia da

9 De acordo com Martins (2002, p. 121), “[...] a pauta defendida por setores progressistas e de esquerda a partir dos anos 1980 – necessidade de redistribuição do poder, maior atenção aos segmentos excluídos das políticas sociais, descentralização e autonomia de decisões às instâncias locais – emergiu com a legitimidade política necessária para ser efetivada nos anos 1990, paradoxalmente vinculada, porém, a uma nova dinâmica de gestão do Estado. A partir daí foram propostas novas formas de articulação com o setor privado lucrativo ou não lucrativo para que o Estado pudesse focar suas ações estabelecendo prioridades”.

democratização das relações que se estabelecem na escola, particularmente em sua gestão. No entanto, percebe-se que o tema não se apresenta de forma consensual. Se para os defensores da agenda neoliberal, a defesa da participação se coloca com o fito da desresponsabilização do Estado para com as políticas sociais, para os setores progressistas a democracia participativa é entendida como forma de alargamento dos direitos sociais.

Compreende-se, portanto, que as políticas que visam implementar a democracia em escolas da rede pública não podem ser consideradas como um movimento de mão única. Se, por um lado, os preceitos do neoliberalismo nos indicam a intenção privatista destas políticas, por outro, elas podem ser colocadas no campo progressista, buscando a construção de um espaço público democrático¹⁰, tendo em vista que a democratização do Estado brasileiro sempre esteve na pauta das lutas da sociedade civil.

Neste contexto, a educação, na qualidade de uma prática social, pode prestar sua parcela de contribuição ao processo de democratização da sociedade brasileira e à construção de um projeto social comprometido com os anseios da maioria. Em que pese a escola não construir sozinha uma alavanca de transformação da sociedade, o seu concurso é essencial para a construção e consolidação de uma sociedade justa. São evidentes os seus limites, mas não se forja uma sociedade democrática sem a sua efetiva participação. Ela é, sem dúvida, um dos mecanismos viabilizadores de um modelo societal equânime (COSTA; SILVA, 1998, p. 104).

Segundo Bastos (2002), a gestão democrática da educação abre a perspectiva do resgate do caráter público da administração pública, estabelecendo o controle da sociedade civil sobre a escola pública e a educação, garantindo a liberdade de expressão, pensamento, criação e organização coletiva e, ainda, facilitando a luta por condições materiais para a aquisição e manutenção dos equipamentos escolares, bem como de salários dignos para os profissionais da educação.

Desta forma, a gestão democrática de escolas públicas pode ser incluída no rol de práticas sociais que podem contribuir para a consciência democrática e a participação popular e, portanto, para a democratização da própria sociedade. O estudo da democracia na gestão de escolas públicas pode, portanto,

10 Tal entendimento direcionou a escolha de um município cuja gestão se colocava no campo progressista à época da coleta de dados para a realização de nosso estudo empírico.

contribuir no entendimento da democratização da sociedade, na medida em que busca esclarecer como mudanças geradas pelas políticas de democratização sobre ela repercutem.

A GESTÃO EMANCIPATÓRIA DA ESCOLA PÚBLICA

Na América Latina o sistema educacional tem sido marcado pela centralização estatal. Com a crise do Estado do Bem Estar Social nos países do “mundo desenvolvido”, começa a se impor em nosso continente um Estado moderno e eficiente, a ser concretizado a partir de processos de descentralização administrativa e, por conseguinte, no caso da escola, de novas formas de gestão.

A descentralização pode ser interpretada de várias maneiras, havendo, inclusive, a possibilidade de confundi-la com desconcentração. Segundo Lobo (1990, p. 06), a desconcentração seria um processo de “mudanças que levam em conta uma dispersão físico-territorial das agências governamentais que até então estavam localizadas centralmente”, enquanto que a descentralização “significa uma alteração profunda na distribuição do poder [...] envolve necessariamente alterações nos núcleos do poder decisório até então centralizados em poucas mãos”. Dessa forma, a descentralização se insere entre os objetivos de democratização do Estado e busca de justiça social, possibilitando a prestação de serviços sociais mais equânimes e universais, tendo em vista a necessária articulação entre governo e sociedade civil, colocando-se não como um projeto de governo, mas como uma política de Estado¹¹.

Para que a descentralização possa romper com o padrão autoritário do Estado, é preciso que o mesmo abra suas portas à participação da população organizada, criando mecanismos institucionais de articulação, canais orgânicos de comunicação constante e aceitando as pressões e o controle daí advindos (LOBO, 1990, p. 09).

11 Políticas de Estado referem-se a propostas em relação às quais foi possível construir amplo consenso social, independente do grupo no poder. Planos de Governo remetem a propostas forjadas em determinada conjuntura política, recebendo a marca de interesses sociais e políticos de grupos eleitos democraticamente para gerirem a coisa pública em uma instância de poder, pelo período de um mandato (SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO, 1996, p. 25).

Neste processo, tal como pôde ser observado em meados de 1980, começam a ser criadas estratégias de descentralização da gestão das escolas, que têm por objetivo transferir as decisões dos níveis centrais do Estado e suas instâncias administrativas para a escola, visando, assim, um melhor funcionamento do sistema educacional, partindo do pressuposto de que os atores encarregados de levar a cabo a política educacional definida disporiam de mais informação e maior poder de decisão sobre o que acontece na escola. Espera-se que a descentralização produza maior eficiência, maior efetividade (qualidade) e maior relevância das escolas e, em consequência, haja melhoria da eficiência e da efetividade e maior relevância de todo o sistema.

Cassassus (1990) demonstra que não existe um consenso teórico-conceitual sobre a descentralização. Ilustra sua argumentação a partir dos casos do Chile e da Nicarágua. No primeiro, a descentralização teve objetivos declarados de privatização do sistema educacional, já no segundo, o objetivo era a participação, enfatizando a qualidade de vida ligada à identidade grupal, pela criação de Conselhos Consultivos. Considera, ainda, que embora a descentralização da gestão escolar tenha se tornado um discurso hegemônico, não existe uma base empírica suficiente que permita estabelecer uma relação direta entre as estratégias de descentralização da gestão e melhoria da qualidade da educação.

No entanto, a nosso ver, parece importante não perder de vista a qualidade da aprendizagem política que os processos participativos favorecem no interior da escola. De fato, a qualidade da educação não pode ser enfrentada tão somente por mudanças na forma de gerir as Unidades Escolares; ela envolve, igualmente, a capacitação docente, a melhoria salarial, a reestruturação da rede física, entre outros. Mas a gestão participativa contribui, certamente, no aprendizado do jogo democrático¹².

A escola é pensada como uma instituição da sociedade e, como tal, sua dimensão política tem de ser considerada, tendo em vista que a incorporação de uma nova cultura política por seus atores sociais insere-se num processo de mudança das práticas “cotidianas”. O debate sobre a gestão escolar pode se inserir, assim, na proposta da democracia participativa desenvolvida por Santos, na medida em que a democracia se consolidaria como uma prática social “cotidiana”, na qual têm destaque processos de formulação e renovação de uma nova cultura política, o que conduziria, nos diferentes espaços

12 Segundo Dourado (2000, p. 79), “a gestão democrática é entendida como processo de aprendizado e de luta política que não se circunscreve aos limites da prática educativa, mas vislumbra, nas especificidades dessa prática social e de sua relativa autonomia, a possibilidade de criação de canais de efetiva participação e de aprendizado do ‘jogo’ democrático e, conseqüentemente, do repensar de estruturas de poder autoritário que permeiam as relações sociais e, no seio dessas, as práticas educativas”.

sociais, a uma repolitização global da prática social e à criação de novas oportunidades para o exercício democrático.

Tomando por base a análise de Santos (2001a) sobre os seis espaços estruturais de poder na sociedade, anteriormente discutidos, a escola poderia ser caracterizada como um espaço híbrido, no qual circulam vários poderes, embora de forma diferenciada, ou seja, em uma determinada escola pode-se perceber a predominância de elementos mundiais, enquanto em outra o elemento da comunidade seja o predominante, e assim por diante. No entanto, não se pode deixar de pensar a escola como local que goza de certa autonomia na produção de poder e de práticas sociais, portando, assim, a sua especificidade.

Tendo por base estes elementos, Cortesão (2001) utiliza a proposta de Santos (2001a) para tratar a educação tradicional como espaço estrutural. Veja-se:

<u>Dimensões</u> Espaços Estruturais	Unidade da Prática Social	Instituições	Dinâmica do Desenvolvimento	Forma de Poder	Forma de Direito	Forma Epistemológica
Educação tradicional, reguladora	Identidade nacional Cultura dominante Socialização Domesticação	Sistema Educativo Formação de professores	Maximização da qualificação e da competição Reforço das hierarquias	Autoridade do Professor Cultura dominante Certificação	Avaliação Regulamentos	Transmissão da acumulação do saber (da cultura nacional) Cultura cívica Cultura global Treino Conhecimento

Fonte: Cortesão (2001, p. 291).

Quadro 2 – Análise da educação formal tradicional. Escola para todos (do Iluminismo e Revolução Industrial)
(Se o processo de educação formal fosse também considerado como lugar estrutural)

A elaboração de tal quadro tem por objetivo demonstrar as significativas diferenças entre a educação formal tradicional e a educação emancipadora, que, segundo a autora, algumas análises empíricas já demonstram ser possível, apontando, inclusive, para uma transformação na prática de vida

das pessoas, para além dos muros da escola. Assim, uma educação emancipadora, à luz deste quadro teórico, teria as seguintes características:

Dimensões Espaços Estruturais	Unidade da Prática Social	Instituições	Dinâmica do Desenvolvimento	Forma de Poder	Forma de Direito	Forma Epistemológica
Educação emancipadora	Comunidade educativa Investigador coletivo	Projetos de educação multicultural crítica Instituições de educação formal com orientações emancipatórias	Maximização da hermenêutica diatópica Bilingüismo cultural, conscientização e cidadania	Autoridade partilhada Reciprocidade	Negociação de direitos humanos multiculturais	Investigação - ação Senso comum emancipatório Conhecimento contextualizado Valorização teórica e prática

Fonte: Cortesão (2001, p. 295)

Quadro 3 – Análise de características de uma educação com formas de transição para a emancipação
(Se o processo de educação formal fosse também considerado como lugar estrutural)

Na educação emancipadora,

- A *prática social* contribuirá para a construção de uma comunidade educativa que, partilhando saberes e abandonando hierarquias tradicionalmente existentes, questione significados das situações problemáticas com que se defronta, procurando respostas e modos de atuação acordados entre todos;
- As *instituições* em que tal educação poderá ir acontecendo, em vez da atuação normalizadora e domesticadora de que com frequência estão atualmente informadas, parecem poder ser mais flexíveis, mais atentas à realidade social e as finalidades e práticas estão informadas por um posicionamento crítico, atento também às diversidades e aos problemas de poder que se jogam no ato educativo;
- Uma educação emancipadora tenderá a conduzir a uma *dinâmica de desenvolvimento* adversa a comportamentos e decisões etnocêntricas e que, ao contrário, dará uma maior ênfase à

consciência da incompletude cultural de cada grupo sociocultural face aos restantes grupos, e contribuirá, portanto, para o desenvolvimento de uma hermenêutica diatópica¹³ na análise de diferentes problemas com que qualquer cidadão ou grupos de cidadãos se confrontam no cotidiano das suas práticas sociais. A dinâmica de desenvolvimento neste tipo de escola poderá constituir uma contribuição para que os esforços da educação sejam orientados no sentido de desenvolver nos formandos uma consciência crítica em face de problemas na sociedade como cidadãos;

- A partilha de saberes, a reciprocidade, procura substituir a submissão acrítica à cultura e ao conhecimento dominante que são eleitos como *a* cultura e *o* conhecimento a adquirir, por serem os únicos a quem é reconhecida a validade. Assim sendo, a *forma de poder* que (entre outras coisas) o saber confere não será exclusivamente exercida pelo formador sobre os alunos, mas será antes objeto de uma busca de conhecimento e de reconhecimento da validade das diferentes contribuições dos diferentes saberes que os formadores e formandos são portadores e que uma *forma de poder* não normalizadora e não repressiva terá de valorizar;
- A negociação de direitos humanos, tendo em conta as questões multiculturais, substituirá a avaliação normativa, selecionadora e a aplicação de regulamentos etnocêntricos concebidos como *forma de direito*;
- A investigação-ação que se desenvolve na valorização da importância de contextualizar os saberes, do questionamento e enriquecimento mútuos da teoria e da prática, sobrepõe-se à preocupação prioritária, anteriormente existente, da transmissão de saberes eruditos (CORTESÃO, 2001, p. 296- 297).

A análise de Cortesão nos ajuda a pensar a gestão da educação de cunho emancipatório. Buscamos, assim, esboçar o que seria um processo de gestão emancipatória, tendo em vista que não parece cabível elaborar um modelo acabado de gestão em escolas públicas, pois as idéias da construção, indecibilidade e incompletude da democracia são inerentes aos pressupostos da democracia participativa e, mais ainda, à própria proposta teórica de Boaventura de Sousa Santos.

13 Segundo Santos (1997, p. 23-26), “o objectivo da hermenêutica diatópica é ampliar o máximo a consciência da incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra [...] o reconhecimento da incompletude é condição sine qua non de um diálogo intercultural. A hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local como na inteligibilidade translocal das incompletudes”.

A escola pode ser considerada como uma instituição da esfera pública social, entendida como tal a partir da acepção de Santos (2003a, p. 432),

[...] como um campo de interação e deliberação em que indivíduos, grupos e associações, por intermédio de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, (1) estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades; (2) aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados, desacreditados.

Nas escolas da rede pública brasileira existe um mecanismo institucional para a operacionalização da gestão participativa que é o Conselho Escolar. O Conselho Escolar é um órgão deliberativo, responsável pela gestão das Unidades Escolares, cuja composição é constituída por representantes dos diferentes segmentos da comunidade escolar, proporcionando a tomada de decisões (políticas, administrativas, pedagógicas, financeiras) considerando a contribuição de seus membros. É, portanto, um local por excelência de possibilidade de concretização da democracia na escola, tendo em vista que pode ser o espaço de realização de relações de autoridade compartilhada.

Tendo em vista que o Conselho Escolar é uma “instituição” política, os antagonismos, a pluralidade e o conflito são considerados como constitutivos de relações democráticas em seu interior, podendo contribuir, portanto, para a aplicação dos princípios da igualdade e da liberdade.

No Conselho Escolar, todas as vozes (dos diferentes grupos) seriam respeitadas e, dessa forma, seus anseios e interesses seriam considerados legítimos, construindo-se formas de articulação que, ao mesmo tempo em que se busquem a igualdade entre os diferentes agentes, respeitem suas identidades¹⁴ individuais e coletivas, na medida em que eles se colocam enquanto representantes de um segmento da comunidade escolar, podendo, portanto, ter interesses divergentes e/ou antagônicos.

É importante ressaltar, ainda, que, na perspectiva da reinvenção democrática, não existe um modelo de democracia de validade universal, sendo necessária a institucionalização de práticas democráticas em diversas formas de relações sociais, construindo, assim, uma sociedade mais inclusiva.

Dessa forma,

14 Identidades que também se constituem a partir da prática no Conselho Escolar.

a efetivação de uma nova relação entre a educação, a escola e a democracia **constitui um aprendizado político – pedagógico cotidiano** que requer a implementação de novas formas de organização e participação interna e externamente à escola. Ou seja, **a construção de uma educação emancipatória e, portanto, democrática se constrói por meio da garantia de novas formas de organização e gestão**, pela implementação de mecanismos de distribuição do poder, que só é possível a partir da participação ativa os cidadãos na vida pública, articulada à necessidade de formação para a cidadania (BRASIL. MEC, 2004, p. 29-30, grifos nosso).

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS

Nesta parte do trabalho faremos uma análise das políticas de democratização da educação no Município do Cabo de Santo Agostinho. O município desenvolve uma série de ações no sentido da democratização / descentralização¹⁵ da educação havendo, inclusive, na Secretaria de Educação, um gerência de gestão democrática, que tem a atribuição de implementar / acompanhar estas políticas. Optamos por tratar, neste texto, as políticas de fortalecimento do Conselho Escolar e sua implementação na escola a partir da análise de entrevistas com os membros do Conselho Escolar de três escolas da rede municipal e de observações realizadas nas reuniões dos Conselhos Escolares destas escolas¹⁶.

Os Conselhos Escolares de todas as escolas estudadas são formados por representantes dos diferentes segmentos que compõem a comunidade escolar. No entanto, em alguns deles, estes representantes não foram eleitos, mas sim indicados, tendo havido, inclusive, em uma das escolas, uma pré-seleção dos alunos que seriam apontados para concorrer à eleição, em função de seu comportamento, utilizando-se, portanto, de uma postura classificatória e excludente, fundamentalmente antidemocrática, para subsidiar a participação dos alunos no Conselho. Este episódio nos mostra como a democracia pode ser impregnada de contradições.

15 Implantação do Sistema Municipal de Educação; eleição de diretores escolares; elaboração do Plano Municipal de Educação; formação continuada dos gestores e dos Conselheiros Escolares; formação dos grêmios estudantis; Programa Educação com Você.

16 Catorze (14) Conselheiros Escolares, representantes dos diferentes segmentos da comunidade escolar, três (03) diretores e observação de três (03) reuniões dos Conselhos Escolares.

É consenso, entre os Conselheiros, que a importância do Conselho está na divisão de responsabilidades, tornando as relações da escola mais horizontais, deixando de haver uma concentração de poder nas mãos do dirigente, como expressa o depoimento de um conselheiro, representante da comunidade.

“Eu acho que a importância é grande até porque é uma maneira democrática, é uma maneira de não impor algumas posições. Por exemplo, a própria, o próprio colégio, tem assim mais pessoas para se reunir, dar sugestões, das coisas, aí fica mais fácil, o próprio colégio fica mais fácil, a própria diretora a direção fica mais fácil”.

Parece estar sedimentada a concepção do Conselho como instrumento e, mais ainda, como condição de democratização da gestão, que é de responsabilidade coletiva e não centrada na figura do diretor, como demonstra a fala de um dirigente escolar.

“No primeiro ano a gente não tinha Conselho, foi quando a gente estava justamente trabalhando essa formação. E a partir disso, sem poder dividir a responsabilidade, do sucesso ou do insucesso. Porque o diretor é aquela figura que é responsabilizado por tudo que acontece na escola. Se a escola é um fracasso, entre aspas, porque ninguém é um fracasso total, mas se alguma coisa negativa acontece na escola é o diretor que tem culpa, é o diretor que é assim e que é assado, negando a participação de todo o resto. Porque a escola não é uma pessoa só, é formada por um coletivo, então o Conselho ele dá essa divisão de responsabilidade, a gente se sente mais leve sabendo que nós compartilhamos tanto o sucesso quanto o insucesso. Se alguma coisa acontece de bom o mérito é nosso, se alguma coisa não deu certo, fomos nós que pecamos em algum momento, então o que a gente pode fazer para melhorar isso. Uma cabeça é impossível se pensar a educação individualmente, a gente tem que pensar no coletivo. E quando a comunidade topa participar dentro da escola, os pais, as associações, legitimam as ações da escola. O Conselho na gestão é tudo”.

Percebemos ainda o destaque dado pelos Conselheiros, quando indagados sobre a importância do Conselho Escolar, à maior integração entre pais e escola. Assim, através do Conselho, a escola também cumpre uma de suas incumbências determinadas pela LDB, no artigo 12, item VI, que é a de “articular-se com as famílias e a comunidade, criando processos de integração da sociedade com a escola”. Via democratização, a escola assumiria o seu caráter público, no sentido da oferta de uma educação de qualidade que atenda aos interesses da maioria da população brasileira (BRASIL. LDB, 1996).

Observamos muitas diferenças nos temas¹⁷ tratados nas reuniões dos Conselhos Escolares o que indica que a democracia se constrói de forma diferenciada em cada escola, a partir da ação das pessoas. Enquanto em uma das escolas se discutem apenas questões financeiras nas reuniões do Conselho, na outra se discutem as financeiras e as administrativas e na terceira são discutidas as questões pedagógicas, financeiras e administrativas no Conselho Escolar. Percebemos que os assuntos tratados diferem de uma escola para a outra, representando, portanto, avanços maiores ou menores na democratização da gestão escolar.

No mesmo sentido, a própria dinâmica das reuniões nos indica diferenças no processo participativo em cada uma das escolas. Em uma delas, as pessoas parecem estar “mais à vontade” nas reuniões do Conselho Escolar; na outra percebemos uma centralização na figura da presidente do Conselho (uma professora) e na do diretor da escola, enquanto que na terceira escola as reuniões não são sistemáticas.

Verificamos, ainda, que em todas as escolas a participação dos diferentes segmentos no Conselho Escolar se dá de forma igualitária e que as diferenças existentes são provenientes de características pessoais e não do segmento que a pessoa representa. Todos os conselheiros entrevistados consideraram que as opiniões de todas as pessoas eram respeitadas da mesma forma, com o mesmo peso, sem haver a prevalência de opinião em função do segmento representado, assim como há o respeito do dirigente pelas decisões do Conselho, que são colocadas em prática pelo mesmo, o que indica que a participação envolve a distribuição de poder e não apenas a colaboração.

Por fim, buscamos identificar as mudanças geradas na gestão da escola após a implantação do Conselho Escolar. Os discursos dos conselheiros sugerem que houve muitas mudanças após a implantação dos Conselhos Escolares como órgãos gestores da escola, assim como houve também conflitos em seu processo de construção, embora se perceba que, na maioria dos discursos, os aspectos enfatizados são diferentes.

O primeiro sentido da mudança destacado refere-se à horizontalização das decisões na escola, que deixam de ser concentradas na pessoa do diretor e passam a ser de responsabilidade coletiva, inclusive havendo a participação na definição da utilização dos recursos financeiros e divulgação para todos sobre a aplicação dos mesmos. Assim, tanto os acertos quanto os erros passam a ser de responsabilidade

17 A importância de analisar os temas abordados nas reuniões dos Conselhos Escolares reside em que os assuntos tratados indicarão a distribuição de poder realizada no Conselho. Assim, a análise dos temas discutidos, objeto de decisão coletiva, nos ajudou a entender que tipo de participação se realiza no Conselho Escolar.

coletiva, sendo compartilhados por toda a comunidade escolar. Este é o sentido que parece estar mais fixado nos discursos sobre as mudanças geradas pelo processo democrático da gestão da escola, via Conselho Escolar. Percebemos, nestes discursos, o destaque da mudança das relações de poder na escola.

“Eu acho que o que mudou, foi para melhor lógico, né? A participação do professor foi mais atuante. Deixou de haver a concentração das decisões em uma pessoa só, para ser até a questão da responsabilidade. A responsabilidade pelo andamento da escola não é mais só do diretor. Se a instituição tem Conselho, então o Conselho também é responsável pelo andamento das atividades. Mudou nisso aí, na responsabilidade, o compartilhamento da responsabilidade pelo andamento das atividades. Também a gente sabe que Conselho... Unidade Executora de verbas do FNDE. Essa mudança foi importante porque todo mundo sabe aonde foi empregado o dinheiro. Essa mudança foi importante. (Conselheiro representante de professores)”.

No discurso dos Conselheiros sobre as mudanças na gestão da escola, é destacado também o compromisso coletivo com a escola, que é possibilitado pela participação. Assim, a participação passa também pelo comprometimento das pessoas com projetos coletivos, em que cada um tem suas responsabilidades que se não forem cumpridas comprometem o trabalho do coletivo como um todo. Além disto, a prática participativa proporciona uma maior integração dos pais e da própria comunidade na escola.

“Mudou muito, porque antigamente apenas o diretor era a cabeça, o diretor que dirigia a escola, que tomava as decisões da escola, o diretor que resolvia tudo e até a gente como coordenador era tudo nas nossas costas, como dizia. E agora não, as decisões são coletivas, os problemas são divididos, então melhorou bastante. 100%. Se a gente acertar ou se errar, errou todo mundo. Porque sempre é assim, quando acerta, mas quando erra, ô fulano. E agora não é só mais a cabeça do diretor, está o coletivo da escola” (Conselheiro representante dos funcionários).

No discurso dos Conselheiros aparece, ainda, a melhoria do ensino como uma mudança proveniente da ação do Conselho, possibilitada pela maior aproximação dos pais com a escola e com a própria direção e corpo docente. Esta aproximação fez com que as reivindicações dos pais fossem atendidas, uma vez que, anteriormente, estes não eram sequer recebidos pela direção ou pela Secretaria de Educação. Assim, a democratização possibilitou que a escola passasse a estar a serviço da comunidade que atende, respondendo a seus interesses e demandas, concorrendo para que ela cumpra efetivamente o seu caráter público.

Da mesma forma, contribuindo com a melhoria da qualidade do ensino aparece a recuperação / ampliação / reformas da estrutura física da escola, que, inclusive, possibilitou a ampliação da oferta de ensino em uma das escolas. No entanto, reforçando a idéia de que as políticas educacionais democráticas

são essenciais para que a democracia possa ser construída nas Unidades Escolares, nesta escola, especificamente, após muita luta e conflito para a consecução da implantação de turmas de quinta a oitava série, houve o fechamento destas mesmas turmas, quando ocorreu a mudança de governo, o que provocou um arrefecimento do próprio Conselho Escolar, que se percebeu impotente. A dirigente, que havia sido eleita, encampou e defendeu as novas determinações da Secretaria de Educação, visando à sua permanência no cargo. Este episódio pode demonstrar quão difícil é o processo de construção democrática e, principalmente, a sua solidificação, que só poderá se dar com a confluência de vários fatores.

BUSCANDO CONCLUIR...

Nossa pesquisa demonstrou que nas escolas estudadas a democracia vem se solidificando como uma prática política, baseada em relações horizontais, contribuindo, portanto, para a formação política dos sujeitos sociais pertencentes ao espaço escolar. As entrevistas e observações realizadas nas escolas nos demonstraram que efetivamente a gestão vem se construindo de forma democrática, com a participação dos representantes dos diferentes segmentos da comunidade escolar que são tratados de forma igualitária, com respeito a suas diferenças, que têm direito à voz, e que são, portanto, reconhecidos. Também percebemos que, independentemente do segmento que representam, os Conselheiros têm suas argumentações respeitadas de igual forma.

Consideramos, ainda, que os conteúdos democráticos das práticas e discursos, verificados nas escolas estudadas, contribuem com o processo organizativo dos atores escolares, estimulando, assim, a organização social. Na escola, além de conteúdos, aprendemos valores e práticas. Portanto, a institucionalização de práticas democráticas na gestão escolar forma sujeitos democráticos. Supomos que estes sujeitos não serão democráticos apenas na escola, mas em todos os espaços sociais aos quais pertençam, podendo, desse modo, contribuir na democratização dos mesmos e, conseqüentemente, da sociedade. Dessa forma, podemos inferir que as práticas discursivas em mutação, como as observadas neste trabalho, podem ser um elemento importante na mudança social.

A construção de relações horizontais, coletivas e compartilhadas contribuiria na formação democrática, tendo em vista que quanto mais se individualizam as relações, mais se estaria contribuindo com a formação de sujeitos antidemocráticos. Assim sendo, a prática democrática não deveria ser adotada apenas na gestão escolar, mas em todas as relações que se constroem na escola como, por exemplo, na sala de aula, nas relações interpessoais e nas relações laborais, entre outras.

Consideramos, ainda, que a construção de relações democráticas nas escolas públicas pode contribuir para a transformação e emancipação social. Vivemos em um momento histórico em que o discurso hegemônico prega a ausência de alternativas ao neoliberalismo, tendo em vista que elas, da forma como foram implantadas, se mostraram ineficientes e, por conseguinte, ruíram. Possivelmente, não exista “A” alternativa, mas sim pequenas alternativas que vão se realizando na prática social e, assim, contribuindo com a mudança da sociedade. Desta forma, quanto maior a possibilidade de vivências democráticas nos diferentes espaços sociais, maior a possibilidade de inclusão e emancipação social, tendo em vista que não há emancipação em si, mas relações emancipatórias que podem criar um número cada vez maior de relações igualitárias.

Assim, embora a realização de um estudo de caso como o nosso não possa ser generalizado, ele indica que alternativas são possíveis. É importante, portanto, dar visibilidade às experiências contra-hegemônicas¹⁸, construídas na experiência pela prática social.

Especificamente na gestão da educação, existem experiências positivas de construção de relações democráticas no espaço escolar, de construção de uma escola emancipadora, como a estudada neste trabalho. Estas experiências, apesar de incipientes e minoritárias, precisam ser pesquisadas, publicizadas e reveladas, pois a diversidade e a multiplicidade de práticas sociais não hegemônicas é que possibilitarão a construção da mudança social, de um outro mundo possível. É importante destacar, ainda, que, à medida que uma tendência particular de mudança se solidifica, tende a se expandir, podendo, transcender as organizações/instituições e afetar o discurso societário, estabelecendo, assim, novas hegemonias.

Por fim, acreditamos que aqueles que, como nós, acreditam que o conhecimento científico deve portar um nível analítico que contribua para a transformação da sociedade em que vivemos, devem integrar às suas investigações experiências positivas, inovadoras, emancipatórias, que demonstrem a possibilidade de construção de alternativas à perversa (des) ordem social em que nos encontramos.

18 No sentido utilizado por Boaventura de Sousa Santos.

REFERÊNCIAS

BASTOS, João Batista. Gestão democrática da educação: as práticas administrativas compartilhadas. In: BASTOS, João Batista (Org.). **Gestão democrática**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 7-30.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: MEC/INEP, 1996.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. **Conselhos escolares**: uma estratégia de gestão democrática da educação pública. Brasília, 2004.

BRUNO, Lúcia. Poder e Administração no Capitalismo Contemporâneo. In: OLIVEIRA, Dalila Andrade (Org.). **Gestão democrática da educação**: desafios contemporâneos. Petrópolis: Vozes, 1997.

CASSASSUS, Juan. Descentralização e desconcentração educacional na América Latina: fundamentos e críticas. **Cadernos de Pesquisa**, n. 74, p. 11-19, ago. 1990.

CORTESÃO, Luisa. Guliver entre gigantes: na tensão entre estrutura e agência, que significados para a educação. In: CORTESÃO, Luíza; STOER, Stephen; CORREIA, José. **Transnacionalização da educação**: da crise da educação à “educação” da crise. Porto: Edições Afrontamento, 2001. p. 293-300.

COSTA, Célia; SILVA, Itamar. Democratização da gestão escolar: uma tentativa de balanço. **Revista de Educação da AEC**, n. 109, p. 100-115, 1998.

DOURADO, Luís Fernandes. A escolha de dirigentes escolares: políticas e gestão da educação no Brasil. In: FERREIRA, Naura S. **Gestão democrática da educação**: atuais tendências, novos desafios. São Paulo: Cortez, 2000. p. 77-95.

LOBO, Thereza. Descentralização: conceitos, princípios, prática governamental. **Cadernos de Pesquisa**, n. 74, p. 5-10, ago. 1990.

MARTINS, Ângela Maria. **Autonomia da escola**: a (ex) tensão do tema nas políticas públicas. São Paulo: Cortez, 2002.

NEVES, Marcelo. Do consenso ao dissenso: O estado democrático de direito a partir e além de Habermas. In: SOUZA, Jessé. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2001. p. 11-163.

OLIVEIRA, Cleiton; TEIXEIRA, Lucia Helena. Municipalização e gestão municipal. In: WITTMANN, Carlos; GRACINDO, Regina Vinhaes (Coord.). **O estado da arte em política e gestão da educação no Brasil: 1991-1997**. Brasília: ANPAE, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 48, p. 11-32, 1997.

_____. **Reinventar a democracia**. Lisboa: Gradiva, 1998.

_____. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia (Org.). **Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. Petrópolis: Vozes; Brasília: NEDIC, 2000. p. 83-129.

_____. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Entrevista [ago. 2001]. Entrevistadores: José Maria Cançado, Juarez Guimarães, Leonardo Avritzer e Patrus Ananias. **Revista Teoria e Debate**, São Paulo: Fundação Perseu Abarano, n. 48, jun./ago. 2001.

_____. **Globalização: fatalidade ou utopia?** Porto: Afrontamento, 2001.

_____. **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. **Democracia e participação**. Porto: Afrontamento, 2002.

_____. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Conhecimento prudente para uma vida descente**: um discurso sobre as ciências revisitado. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO DO GOVERNO DO ESTADO DE PERNAMBUCO. **Plano Estadual de Educação (1996 - 1999)**. Recife, 1996.

SOUZA, Donaldo Bello; FARIA, Lia Ciomar. Reforma do Estado, descentralização e municipalização do ensino no Brasil: a gestão política dos sistemas públicos de ensino pós - LDB 9.394/96. **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p. 925-944, out./dez. 2004.

O “Estado punitivo brasileiro” e a “democracia representativa elitista” de Boaventura de Souza Santos

Debora Regina Pastana – UNESP, Araraquara

RESUMO

Este artigo, ao focalizar a Justiça penal brasileira no momento contemporâneo, trabalha com o atual conceito de cultura política, levantado por Boaventura de Souza Santos, que combina atitudes e comportamentos políticos autoritários com democráticos.

Palavras-chave: Democracia tutelada. Controle penal. Autoritarismo.

ABSTRACT

This article, when focusing the atual Brazilian criminal Justice, works with the concept of culture politics, raised by Boaventura de Souza Santos, who combines politicians attitudes and behaviors authoritarian with democratic.

Keywords: Controlled democracy. Criminal control. Authoritarianism.

Atualmente tornaram-se cada vez mais freqüentes as críticas ao Judiciário e, particularmente, à Justiça Penal brasileira. Questões como a impunidade e a insegurança, por exemplo, permeiam o imaginário social, exigindo por parte do Judiciário uma atuação cada vez mais adequada aos anseios sociais. Essa insatisfação difusa com a Justiça Penal no Brasil coincide com a recente reabertura política e, de certa forma, se contrapõe a ela.

O fato é que nossa transição democrática ainda em curso tem esbarrado na enorme dificuldade em inserir a atuação penal nesse paradigma político. Mais do que isso, os limites ao processo de democratização, demarcados na atuação desse setor estatal, nos remete à idéia de que o campo jurídico ficou imune às mudanças democráticas.

Mesmo que o discurso corrente entre os profissionais do Direito afirme a democratização da Justiça Penal, na prática observa-se uma forte resistência do campo jurídico em assumir a sua responsabilidade política na consolidação democrática. Aqui vale a inquietação de Moraes (2001, p. 16): “se há tantos ‘democratas’, por que há tão pouca democracia”? Certamente porque na prática jurídica o significado do termo “democracia” ou foi reduzido, ou se adequou aos interesses liberais.

É justamente dessa forma que a democracia se estabelece no mundo ocidental a partir da segunda metade do século XX. De acordo com Santos (2003), a democracia reduzida ao procedimento eleitoral para a formação dos governos foi a concepção hegemônica de democracia desde o pós-guerra, em particular nos países do hemisfério norte, e, posteriormente, também ao sul do equador.

Essa “democracia autoritária”, apelidada por Santos (2003) de “representativa elitista” e evidenciada em vários países ocidentais, só subsiste graças à difusão hegemônica de ideais capazes de combinar valores absolutamente antagônicos como soberania popular e hierarquia social. Essa combinação paradoxal permite que somente poucos setores da sociedade tenham acesso aos serviços públicos. Nesse sentido, apenas essa minoria é beneficiada pelo controle efetivo que a democracia exerce sobre o Estado. “Para a maioria pobre da população o arbítrio continua a ser a face mais visível do Estado sob a democracia” (PINHEIRO, 1997). Isso significa dizer que para grande parte da população o Judiciário é reconhecido apenas na sua esfera penal, como poder controlador e não garantidor.

Por essa razão, Santos (2003) descreve a distinção da democracia enquanto ideal, da democracia como prática, afirmando ser a primeira uma caricatura da segunda¹. A imposição do modelo liberal, traduzido em “elitismo democrático”, justificou a limitação da participação cidadã, tanto individual, quanto coletiva, alegando que não “se deveria sobrecarregar demais o regime democrático com demandas sociais que pudessem colocar em perigo a prioridade” que era o progresso (SANTOS, 2003, p. 59).

Em matéria penal, essa democracia conservadora, ou caricaturada como prefere Boaventura de Souza Santos, revela muito mais a sua feição repressiva em detrimento do “compromisso democrático e

1 Boaventura de Souza Santos (2003), sobre o tema, adverte ser fundamental a recusa em aceitar, como democráticas, práticas que são caricaturas da democracia e, sobretudo, também a recusa em aceitar como fatalidade a baixa intensidade democrática a que o modelo hegemônico sujeitou a participação dos cidadãos na vida pública. Ele reivindica a legitimidade da democracia participativa, “quer pressionando as instituições da democracia representativa no sentido de as tornar mais inclusivas, quer ainda, buscando formas de complementaridade mais densas entre as duas” (p. 73). Para mais informações sobre democracia participativa confira Santos (2003).

garantista” que seria controlar o poder punitivo estatal, visando proteger o cidadão da arbitrariedade e dos abusos no uso da força por parte do Estado.

No Brasil, por exemplo, ainda que o discurso corrente após a redemocratização do país aponte para a busca de uma eficácia maior do sistema penal garantindo, simultaneamente, a diminuição da criminalidade e ampliação da democracia, com o conseqüente respeito às garantias individuais presentes na Constituição, na prática as posturas autoritárias do campo jurídico, atreladas ao liberalismo contemporâneo, ficam cada vez mais evidentes.

Isso significa dizer que o sistema penal brasileiro caminha atualmente menos para a consolidação democrática, e muito mais para a atuação simbólica, traduzida em aumento desproporcional de penas, maior encarceramento, supressão de direitos e garantias processuais, endurecimento da execução penal entre outras medidas igualmente severas. Tal sistema opera no sentido do “excesso de ordem”, único capaz de tranquilizar nossa atual sociedade de consumo hedonista e individualista.

Mesmo a realidade demonstrando que maior repressão não diminui a criminalidade (ao contrário, abarrotas as penitenciárias permitindo a proliferação de organizações criminosas), esse discurso ganha cada vez mais legitimidade e, de forma paradoxal, associa-se à defesa da democracia.

Essa difusão hegemônica da democracia reúne, de fato, elementos profundamente contraditórios como repressão severa e penas alternativas, leis duras e garantias processuais, encarceramento em massa e proteção aos direitos humanos. De fato, é nítida, no interior do campo jurídico, a existência de uma cultura política não-democrática que se entrelaça com a institucionalidade democrática.

Não sem razão, portanto, observa-se no Brasil contemporâneo, uma democracia cujas instituições, longe de se consolidarem, estão cada vez mais submetidas aos interesses privados. Segundo Lahuerta (2003, p. 217), “se há um traço que marca a experiência brasileira no século XX é a presença simultânea de um intenso processo de modernização e de um baixíssimo compromisso com as instituições democráticas”. A esse respeito, Fernandes (1987) já havia observado que nossa burguesia adotara, desde o início de sua formação, uma democracia alternativa, cujos valores existiam apenas no plano formal-legal, mas eram socialmente inoperantes.

Ao observarmos, por exemplo, a declaração do desembargador do Tribunal de Justiça de São Paulo, Sebastião Luiz Amorim, também presidente da Apamagis², de que “se a população clama por penas mais rígidas, cabe ao Congresso modificar a legislação penal”, verificamos o apoio a um controle

2 Associação Paulista de Magistrados

autoritário. O desembargador, que se dizia um “cidadão eminentemente democrata”, clamava para que o Congresso Nacional promulgasse leis em acordo com a vontade popular, afirmando que “tempos duros exigiam leis duras”³.

Ao referir-se à vontade popular soberana para legitimar sua postura autoritária, esse jurista forja um discurso pseudodemocrático submetendo a vontade geral às exigências liberais e tornando extremamente paradoxais as expectativas do cidadão junto às instituições democráticas como a polícia e o Judiciário.

Discursos como o dele ocultam o autoritarismo que se deseja manter através de uma demagógica defesa democrática da segurança coletiva e individual. Produtos de uma sociedade hegemonicamente egoísta e maniqueísta e de um campo elitista e conservador, “muitos magistrados brasileiros tendem a usar suas sentenças como instrumento de uma exigida faxina social”. Esse diagnóstico quem faz é o próprio presidente do Tribunal de Alçada Criminal de São Paulo, José Renato Nalini, que reconhece integrar “uma minoria no Judiciário” e defende alterações profundas no processo de formação dos juízes (CORRÊA, 2004).

Essa hegemonia do “Estado Punitivo”, cada vez mais presente no mundo ocidental contemporâneo, no Brasil apresenta-se revestido da aura democrática, representando, no entanto, uma violência institucional arbitrária diluída na banalização da desigualdade e reforçada na seletividade da punição e conseqüente aniquilação do transgressor.

Ideologia mais do que consolidada, essa postura liberal frente ao delito, busca radicalizar o controle penal, intensificando a atuação dos órgãos de controle e restringindo cada vez mais a liberdade e o exercício cívico das classes populares. Como destaca Batista (2002, p. 272):

[...] o empreendimento neoliberal, capaz de destruir parques industriais nacionais inteiros, com conseqüentes taxas alarmantes de desemprego; capaz de ‘flexibilizar’ direitos trabalhistas, com a inevitável criação de subempregos; capaz de, tomando a insegurança econômica como princípio doutrinário, restringir aposentadoria e auxílios previdenciários [...]; esse empreendimento neoliberal precisa de um poder

3 Contestando tal declaração, o juiz Marcelo Semer destaca que o incremento da violência estatal não pode ser considerado filho direto da impunidade, mas, ao contrário, fruto da própria punição. Segundo o juiz “a experiência tem reiteradamente mostrado que a expressão costuma ser invertida: penas mais rígidas é que tornam os tempos mais duros” (SEMER, 2006).

punitivo onipresente e capilarizado, para o controle penal dos contingentes humanos que ele mesmo marginaliza (*sic*).

Certamente, a essa altura não cabe mais a ingenuidade de supor que a legitimidade dessa postura penal não passa pela conjuntura econômica e política que vivenciamos. Ao contrário, em tempos de Estado Mínimo, parece que “a única política pública que verdadeiramente se manteve é a política criminal” (BATISTA, 2002, p. 273). Nesse contexto, o novo credo do campo jurídico é o da equação penal que vê na pena “o rito sagrado de solução dos conflitos” (BATISTA, 2002, p. 273).

Enfim, em tempos liberais como o atual, o que caracteriza a atuação penal é a noção de emergência, entendida como um momento excepcional a exigir “uma resposta pronta e imediata, que deve durar enquanto o estado emergencial perdure” (BECK, 2004, p. 95). Aqui não cabe qualquer objetivo educador, reformador ou disciplinador, apenas o isolamento e a exclusão.

Tal posicionamento reflete também o abandono do discurso jurídico ressocializador⁴ da pena permitindo, cada vez mais, a consideração da punição como simples “instrumento de encerramento de uma população considerada tanto desviante e perigosa como supérflua, no plano econômico”. Tal punição representa tão somente um mecanismo útil para “segregar uma categoria indesejável” (WACQUANT, 2001, p. 98).

Para Batista (2000, p. 107):

Uma das características dos novos sistemas penais do empreendimento neoliberal consiste numa radical transformação nas finalidades da privação de liberdade, que passam daquilo que Zaffaroni chamou de ‘ideologias re’ (reinserção social, recuperação laborativa, redisciplinamento, etc.) a uma assumida técnica de neutralização do condenado (*sic*).

Assim, imbuída do compromisso de extirpar o crime, nossa Justiça Penal luta contra a impunidade aniquilando, na maioria das vezes, o criminoso condenado. Agindo dessa forma acaba contribuindo para o aprofundamento das tensões, uma vez que reproduz as relações de desigualdade e dominação.

4 Figura criada no contexto iluminista para ilustrar a regeneração do infrator amansado pelo sistema jurídico burguês.

Nesse sentido, oportuna é a observação de Oliveira (2000, p. 59-63) ao defender a existência de uma “exceção permanente”, uma espécie de “antidemocracia na América”, que se refugia no simulacro de constitucionalidade, e que, em suas palavras, “mal disfarça uma dominação que, outra vez, inverte a fórmula, gramsciana, de 80% de consenso e 20% de violência, para as proporções opostas”.

Verifica-se, portanto, que “o Direito é proclamado linguagem universal para ser sistematicamente desrespeitado e manipulado, e a maior parte dos direitos permanece uma promessa distante para a grande maioria da humanidade” (LAUERTA; AGGIO, 2003, p. 20).

Os fatores dessa postura autoritária presente no campo jurídico são muitos, e no Brasil, à semelhança do observado por Santos et al. (1996) em Portugal e em outros países, destaca-se o conservadorismo dos juristas. Esses “operadores do Direito”, como gostam de ser chamados, são formados, na grande maioria, em faculdades intelectualmente engessadas, dominadas por concepções retrógradas da relação entre Direito e sociedade. Há também a tendência contemporânea desses profissionais em centralizar a eficiência de seu trabalho na Justiça punitiva e legalista, sendo politicamente hostis à Justiça conciliatória e tecnicamente despreparados para ela.

Conforme avaliam Santos et al. (1996), o despreparo dos juristas, combinado com a tendência em se refugiarem nas rotinas e no produtivismo quantitativo, faz com que a oferta judiciária se torne altamente deficiente contribuindo, assim, para a erosão de legitimidade dos tribunais e para o esvaziamento da própria democracia.

Realmente, a atuação centralizada na Justiça punitiva não é uma especificidade européia⁵ ou mesmo norte-americana. Mesmo no Brasil observamos uma recorrência maior ao Direito Penal como solução em *prima ratio* de praticamente todos os conflitos sociais. Sua função, eminentemente simbólica, é atuar como mecanismo tranquilizador da opinião pública que, hegemonicamente, busca amparo e assistência ao invés de reconhecimento de seus direitos.

Esse processo, apelidado de “judicialização das relações sociais”, como afirma Antoine Garapon, seria a indicação de que o Judiciário teria se tornado o “último refúgio de um ideal democrático desencantado” (apud VIANNA, 1999, p. 25).

Conforme alerta Garapon (2001, p. 24):

5 Boaventura de Souza Santos, Maria Manuel Leitão Marques e João Pedroso dedicaram especial atenção a esse tema, na Europa, e suas observações em muito se aproximam das reflexões que iremos empreender neste artigo. Para mais informações sobre o tema confira Santos et al. (1996).

[...] o controle crescente da Justiça sobre a vida coletiva é um dos maiores fatos políticos deste final do século XX. Nada mais pode escapar ao controle do juiz. As últimas décadas viram o contencioso explodir e as jurisdições crescerem e se multiplicarem, diversificando e afirmando, cada dia um pouco mais, sua autoridade. Os juízes são chamados a se manifestar em um número de setores da vida social cada dia mais extenso.

Com efeito, não há como negar que esse fenômeno, assim como tantos outros fenômenos modernos, escancarou a mega-armadilha moderna, assim denominada por Santos (2001, p. 93), ou seja, “a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias”.

Garapon (2001, p. 27-28) também adverte que esse entusiasmo exagerado pela Justiça pode conduzir a um impasse: “A transferência irracional de todas as frustrações modernas para a Justiça, o entusiasmo ingênuo pela sua onipotência, podem voltar-se contra a própria Justiça”.

Tal onipresença da Justiça, em matéria penal, demanda reformas institucionais apresentadas como tentativas de dar conta do suposto aumento da criminalidade violenta e do sentimento de insegurança que se verifica no âmago da sociedade civil. A pressão da opinião pública, hegemonicamente difundida pelos meios de comunicação de massa, aponta no sentido de uma ampliação do controle penal, tendo como paradigma preferencial o fortalecimento e a severidade no trato com o crime.

Essa ordem, apelidada por Garapon (2001, p. 152) de “democracia jurídica”, impõe, a partir da desconfiança, uma constante culpabilização das relações sociais. O Direito Penal, sob essa ótica, deve necessariamente prever e controlar toda e qualquer conduta social. “Se a Justiça é o novo palco da democracia, seu novo sentido, o Direito Penal, passa a ser a nova leitura das relações entre as pessoas cada vez mais estranhas umas às outras” (GARAPON, 2001, p.153).

Assim, o que se observa é que na esfera penal essa maior intervenção judicial ocorre pelo interesse de perpetuar uma forma de dominação autoritária que só subsiste com a degradação da sociabilidade e a diminuição da liberdade individual. Verifica-se que o atual Estado burguês, para manter legítimo o uso da força, aperfeiçoa sua dominação simbolicamente, vale dizer, através da consolidação de uma cultura aterrorizante.

Atualmente pode-se dizer, sem receio, que vivemos sob a mais violenta intervenção do Estado na vida dos cidadãos, materializada através de uma dominação simbólica articulada pelo medo e pelo descrédito à democracia não hegemônica. “Por não sabermos mais distinguir a violência legítima da ilegítima, somos incapazes de determinar a dívida, quer dizer, o preço do ingresso na vida em comum” (GARAPON, 2001, p. 53). De fato:

[...] a invocação indiscriminada do Direito e dos direitos tem por efeito submeter ao controle do juiz aspectos inteiros da vida privada, antes fora de qualquer controle público. Pior, essa 'judicialização' acaba por impor uma versão penal a qualquer relação – política, administrativa, comercial, social, familiar, até mesmo amorosa –, a partir de agora decifrada sob o ângulo binário e redutor da relação vítima/agressor (GARAPON, 2001, p. 27-28).

Essa Justiça total passa a ser simultaneamente bombeiro e incendiária. No mesmo movimento ela incentiva a desconfiança, desqualifica qualquer solução que não seja a jurídica e apresenta seu único remédio: mais segregação e restrição de liberdade. Esse modelo tem como consequência imediata aumentar o número de detentos em proporções inquietantes, fenômeno também percebido em várias democracias contemporâneas⁶.

É nesse sentido que Carvalho Filho (2004, p. 182) também afirma:

O sonho dourado das elites brasileiras é a repetição, abaixo da linha do Equador, do espetáculo punitivo patrocinado nos EUA, onde, de fato, em virtude de medidas aparentemente mágicas, como a 'tolerância zero', os índices de criminalidade decresceram nos últimos trinta anos. Em contrapartida, o país tem a mais alta taxa de encarceramento do planeta.

No Brasil, à semelhança dos EUA, a política de encarceramento tem aumentado vertiginosamente, tendo ultrapassando, no ano de 2006, a marca dos 371.000 presos. O sistema penitenciário brasileiro, por sua vez, ocupa de acordo com dados do Departamento Penitenciário Nacional, 1020 estabelecimentos com um total de 205.877 vagas (homens: 197.352 e mulheres: 8.525), apresentando, portanto, *déficit* de mais de 166.000 vagas.

6 “Na atualidade há aproximadamente 2.1 milhões de presos nas cadeias dos EUA enquanto em 1972 havia 33 mil. Outros cinco milhões estão sob supervisão dentro do sistema de Justiça Criminal. A taxa de encarceramento norte-americana em meados de 2000 era de 702 para cada 100.000 pessoas [...] e para jovens varões negros entre 25 e 29 anos era de assombroso 13%” (GILL, 2005, p. 64). No Brasil, segundo dados da DEPEN, a população carcerária, que em 1988 era de 88.041 presos, o que representava taxa de encarceramento de 65,2 por 100.000 habitantes, atingiram, em 2006, espantosos 371.482 presos, elevando a taxa de encarceramento para 267,6 por 100.000 habitantes. O aumento foi da ordem de 210%, o que representa 273.361 presos a mais no sistema.

Tal aumento, dada à sua característica liberal, é, de fato, uma realidade em muitos países ocidentais. Wacquant (2001b, p. 81), ao analisar o inchaço das penitenciárias norte-americanas, comentou que “se fosse uma cidade, o sistema penitenciário americano seria a quarta metrópole do país”. Esse encarceramento em massa reflete, de fato, uma estrutura de dominação contemporânea que mascara uma exclusão capitalista ainda mais perversa, o isolamento e a neutralização dos miseráveis em praticamente todo o globo.

Essa penalização liberal, denominada por Wacquant (2001a, p.10) de “ditadura sobre os pobres” procura reprimir com severidade

as desordens suscitadas pela desregulamentação da economia, pela dessocialização do trabalho assalariado e pela pauperização relativa e absoluta de amplos contingentes do proletariado urbano, aumentando os meios, a amplitude e a intensidade da intervenção do aparelho policial e judiciário.

A esse respeito, Bauman (1998, p. 57) adverte que nesse novo contexto, marcado pela intensificação das relações de consumo, “as classes perigosas são assim redefinidas como classes de criminosos”.

De fato, como bem assevera Christie (1999, p. 51), “são as decisões político-culturais que determinam a estatística carcerária e não o nível ou evolução da criminalidade”. O maior encarceramento não tem, portanto, relação direta com o aumento das práticas criminosas, mas sim com o aumento dos miseráveis, totalmente excluídos do universo do trabalho.

Essa massa excluída do trabalho e, conseqüentemente, do consumo, fica submetida a um gigantesco sistema penal responsável não mais por disciplinar os desviantes, mas sim por conter o refúgio social produzido pelo recente contexto liberal. Ironicamente Wacquant (apud BATISTA, 2003) considera tal fenômeno como “uma espécie de único programa público habitacional do capitalismo tardio”.

Reforçando essa tese, Bauman (1999, p 128-129) assevera que atualmente, “os governos detêm pouco mais que o papel de distritos policiais super-dimensionados”, varrendo os mendigos, perturbadores e ladrões das ruas, e garantindo, com a firmeza dos muros das prisões, a “confiança dos investidores”.

Fazer o melhor policial possível é a melhor coisa (talvez a única) que o Estado possa fazer para atrair o capital nômade a investir no bem-estar dos seus súditos; e assim o caminho mais curto para a prosperidade econômica da nação e, supõe-se, para a sen-

sação de 'bem-estar' dos eleitores, é a da pública exibição de competência policial e destreza do Estado (BAUMAN, 1999, p. 129).

O surgimento e a consolidação do que a teoria social denominou “Estado Punitivo”, incorporado sempre ao tema da democracia, alçou a questão do combate ao crime como peça do grande consenso presente na uniformização dos valores políticos, morais e sociais das sociedades contemporâneas. Para assumir, contudo, essa qualidade de elo hegemônico consensual, o discurso da “guerra contra o crime” apresenta-se como uma necessidade democrática, um combate a um perigo que põe em risco o investimento do empreendedor e que atenta à tranqüilidade do consumidor.

Nessa ordem pseudodemocrática, o campo jurídico procura garantir esse consenso moral de que “o crime é um mal que deve ser eliminado”. Aqueles que resistem à dominação do “consenso majoritário” (ARENDETT, 1985, p. 27), devem, para muitos juristas, experimentar reprimenda rigorosa, não apenas para seu próprio suplício, como também para ilustrá-lo aos demais. Se isso é contrário à lei, o problema passa a ser a lei.

Para Adorno (2000, p. 149), entre os juízes, “salvo exceções, predominam os interesses mais conservadores no tocante ao controle da ordem social, à contenção repressiva dos crimes e ao trato nas questões de segurança pública”. Mesmo quando toleram falar em direitos humanos, desconfiam com frequência das soluções alternativas e da aposta em políticas democratizantes. “Ao contrário, enfatizam as políticas retributivas, que apliquem maior rigor punitivo, se possível concentradas em penas restritivas de liberdade”.

Confirmando tal análise, um balanço realizado pela CENAPA⁷, órgão vinculado ao Ministério da Justiça, atestou, no ano de 2003, que as penas alternativas⁸, recomendadas para crimes de pequena e média gravidade, beneficiavam apenas 8,7% dos infratores do país⁹. Em alguns Estados, no entanto, não

7 Central Nacional de Apoio e Acompanhamento às Penas e Medidas Alternativas

8 Uma mudança na legislação, feita em 1998 pela Lei nº 9.714/98, passou a permitir que os condenados a até quatro anos de prisão, cujo crime não tenha envolvido violência, tenham a pena de prisão convertida para uma punição alternativa. Entre elas estão as restritivas de direitos, as de prestação de serviços à comunidade e as pecuniárias.

9 De acordo com o juiz Ali Mazloum, na época lotado na 7ª vara federal criminal em São Paulo, cerca de 50% das ações penais na esfera federal permitiam que fossem aplicadas as penas alternativas. O juiz estimava também que, na esfera estadual, esse percentual poderia chegar a 60% (SISTEMA carcerário..., 2003).

se chegava nem a esse percentual: em São Paulo, por exemplo, as penas beneficiavam apenas 1,3% dos infratores (SISTEMA carcerário..., 2003).

Esses índices mostram que nossa Justiça Penal está impregnada da idéia de encarcerar, mesmo que isso não tenha reflexos na diminuição da criminalidade. Ao contrário, nosso sistema prisional, tradicionalmente degradante e estigmatizante, serve mais como ponto de reunião, organização e difusão da criminalidade em larga escala.

No Brasil, as respostas à criminalidade consistem, portanto, em sua grande maioria, em penas severas, traduzidas na ausência do respeito às garantias constitucionais e no recurso amplo ao encarceramento. Nessa linha, nossos governos democráticos contemporâneos freqüentemente adotam uma posição punitiva que visa reafirmar a aptidão do Estado em punir e controlar a criminalidade.

Nossa Justiça Penal, como não poderia deixar de ser, também reproduz essa mensagem no ideal de “ordem acima da lei”. Ao se eximir da responsabilidade de fiscalizar as condições carcerárias e mantendo a cultura de só punir com a cadeia, o campo jurídico brasileiro implementa, com o encarceramento desenfreado e cruel, a função essencial do Estado burguês: “a garantia do sono tranqüilo do proprietário de Adam Smith e a redução do risco da morte violenta que atemorizava Thomas Hobbes” (PAIXÃO; BEATO, 1997, p. 2).

Os valores expressos nessa lógica liberal, ainda delimitam o âmbito de atuação do sistema penal, especialmente, a atuação do Judiciário, através de demandas sobre o sistema que devem absurdamente articular esses dois planos: de um lado, a atividade se dá num contexto de controle democrático; de outro, sua eficiência é julgada, interna e externamente, pelo grau de severidade com que responde ao delito.

Mantendo essa contradição a Justiça Penal atua de forma esquizofrênica, propagando incessantemente sua democratização, mas cumprindo a lei de maneira estrábica, mantendo-se, portanto, autoritária e discriminatória. Assim, ao analisarmos nosso controle penal podemos claramente identificar nossa democracia como “representativa elitista”, pois assim como observa Boaventura de Souza Santos, é pautada pelo descompasso entre as garantias formais e o funcionamento concreto das instituições. Quando falamos em controle penal, esse descompasso fica evidente ao atentarmos para a crescente ilegalidade da violência institucional atual conduzida pela ideologia da “tranqüilização da vida social”.

A esse respeito, Caldeira (2001) atesta que a partir da recente abertura política nacional, violência institucional e democracia expandiram-se no imaginário brasileiro de maneira interligada, complexa, paradoxal e, às vezes, simplesmente surpreendente. “Reivindicar direitos passou a ser linguagem comum aos mais distintos grupos sociais, servindo de referências a práticas distintas” (CALDEIRA,

2001, p. 44). No entanto, quando a pauta é Justiça Penal os ideais democráticos saem de cena e dão lugar a mecanismos violentos, desumanos e autoritários.

De fato, ao mesmo tempo em que o cidadão brasileiro exerce seus direitos políticos através do sufrágio, enfrenta uma das mais altas desigualdades do mundo e um controle social marcadamente autoritário. Ele não vislumbra, portanto, a correlação necessária e fundamental entre a cidadania política, cidadania social e a cidadania civil. Ao contrário, o que se verifica é a consolidação de uma sociedade de exclusão, de uma democracia sem cidadania, de um cidadão sem direitos.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que se propõe democraticamente um controle social mais eficaz, as iniciativas democráticas de controle são deslegitimadas. Isso fica explícito, por exemplo, no Estudo Eleitoral Brasileiro¹⁰ (ESEB), realizado pelo CESOP/UNICAMP, a respeito da eleição presidencial de 2002.

Naquele momento, o estudo, além de averiguar as intenções de voto, também apresentou opiniões de eleitores sobre os problemas do país e assuntos ligados a um dos principais temas da campanha eleitoral de 2002: violência urbana e segurança pública. Segundo os resultados:

[...] as questões da violência urbana ultrapassam as distinções partidárias: a grande maioria dos entrevistados identificados com partidos políticos e mesmo os não identificados apóiam a adoção da prisão perpétua e o uso do exército no combate à violência. [...] Também foi notável a predominância de opiniões favoráveis à pena de morte, independentemente da identificação partidária (TENDÊNCIAS, 2002, p. 343).

Os resultados desse estudo, portanto, apontaram para expectativas ambíguas do eleitorado nacional, uma vez que, na maioria dos casos, em nada se coadunavam com as linhas ideológicas dos partidos apoiados pelos mesmos.

Enfim, nossa cultura política atual aponta exatamente para o padrão ocidental contemporâneo, levantado por Santos, que combina atitudes e comportamentos políticos autoritários com democráticos. Conforme atesta Castro (1998), há no Brasil “uma aparente contradição entre uma forte adesão a valores democráticos ligados à forma da democracia e uma baixa adesão ao seu conteúdo”.

10 Os dados foram publicados no encarte TENDÊNCIAS (2002). Trata-se de publicação semestral, vinculada ao Centro de Estudos de Opinião Pública (CESOP), da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Essa contradição também se observa no campo jurídico que, em sua atuação penal, não identifica diretamente o exercício de um serviço público, que por obrigação deveria ser democrático, agindo, ao contrário, de forma seletiva ao encarcerar majoritariamente os pobres. Mantendo a estrutura econômica em vigor, toma todas as medidas necessárias, muitas delas violentas, mas sem abalar as formalidades democráticas, apenas desconsiderando as questões sociais.

Assim, parece também existir no campo jurídico “uma cultura política autoritária que se funde com a defesa hegemônica de procedimentos democráticos” (CASTRO, 1998). Só assim, reduzindo o conceito de democracia, é que é possível imaginar a convivência de um sistema político que inclui com uma atuação jurisdicional que exclui e estigmatiza. E é justamente esse descolamento entre forma e conteúdo democráticos que explica o descompromisso do campo jurídico com a democracia, nesse caso, verificado na atuação da Justiça Penal.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Sérgio. Direito e democracia. **Diálogos & Debates**, São Paulo, v.1, p. 30-37, 2000

ARENDT, Hannah. **Da violência**. Brasília: UnB, 1985.

BATISTA, Nilo. **Novas tendências do direito penal**. Palestra proferida no Centro de Estudos Judiciários em 8 de maio de 2003.

_____. Mídia e sistema penal no capitalismo tardio. **Discursos Sediciosos**, Rio de Janeiro: Revan/ICC, n. 12, p. 271-282, 2002. (Também disponível em www.bocc.ubi.pt).

_____. Prezada Senhora Viégas: o anteprojeto de reforma no sistema de penas. **Discursos Sediciosos: crime, direito e sociedade**. Rio de Janeiro, ano 5, n. 9/10, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

BECK, Francis Rafael. **Perspectivas de controle ao crime organizado e críticas à flexibilização de garantias**. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. Violência, direitos e cidadania: relações paradoxais. In: NÚCLEO Temático – violência. São Paulo: FAPESP, 2001.

CARVALHO FILHO, Luís Francisco. Impunidade no Brasil: Colônia e Império. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.18, n. 51, 2004.

CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira de. Cultura política, democracia e hegemonia: uma tentativa de explicação do comportamento político não-democrático. In: BAQUERO, Marcello; CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira; GONZÁLEZ, Rodrigo Stumpf (Org.). **A construção da democracia na América Latina**: estabilidade democrática, processos eleitorais, cidadania e cultura política. Porto Alegre/Canoas: Ed. UFRGS/Centro Educacional La Salle de Ensino Superior, 1998. Disponível em: <http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv67.htm>.

CHRISTIE, Nils. Elementos para uma geografia penal. **Revista de Sociologia e Política. Indústria do controle do crime**, Curitiba, n. 13, p. 51-57, nov. 1999.

CORRÊA, Sílvia. Para advogados, magistrados justificam rigor com argumentos extralegais; Promotoria vê cumprimento da lei. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 01 set. 2004. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0109200401.htm>.

FERNANDES, Florestan. **A revolução burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

GARAPON, Antoine. **O juiz e a democracia**: o guardião das promessas. Tradução de Maria Luiza de Carvalho 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

GILL, Stephen. Las contradicciones de la supremacía de Estados Unidos. In: SOCIALIST Register 2005. Buenos Aires: Clasco, 2005.

LAUERTA, Milton; AGGIO, Alberto. **Pensar o século XX**: problemas políticos e história nacional na América Latina. São Paulo: Ed. da Unesp, 2003.

MORAES, João Quartim de. Contra a canonização da democracia. **Revista Crítica Marxista**, Campinas, n. 12, 2001.

OLIVEIRA, Francisco. Memórias do despotismo. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, v. 14, n.40, set./dez. 2000.

PAIXÃO, Antonio Luiz; BEATO, Claudio. Crimes, vítimas e policiais. **Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 9, n. 1, maio 1997.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. Violência e crime nas novas democracias: desafios para a próxima década: discurso de abertura. In: CONFERÊNCIA PARLAMENTAR DAS AMÉRICAS (COPA), 1., Quebec, 1997. Disponível em: <http://www.copa.qc.ca/espagnol/Nosactivitesesp/Assgenpredesp/Quebec1997/Pinheiroaloport.html>

SANTOS, Boaventura. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SANTOS, Boaventura de Sousa et al. **Os tribunais nas sociedades contemporâneas: o caso português**. Porto: Centro de Estudos Sociais, Centro de Estudos Judiciários e Edições Afrontamento, 1996.

SANTOS, Boaventura (Org.). **Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa**. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SEMER, Marcelo. A duras penas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 jun. 2006. Caderno Opinião. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz1806200609.htm>.

SISTEMA carcerário: pena alternativa só atinge 9 % dos infratores. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 ago. 2003. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1608200307.htm>.

TENDÊNCIAS. **Revista Opinião Pública**. Campinas, ano 8, n. 2, p. 341-393, out. 2002. Encarte.

VIANNA, Luiz Werneck **A judicialização da política e das relações sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

WACQUANT, Loïc. **As prisões da miséria**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

_____. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos EUA**. Rio de Janeiro: F. Bastos, 2001.





Artigos

Ariel e Calibã como protótipos da espécie humana

Maria Noel Lapoujade – UNAM, México
Traduzido por Nelson Patriota

RESUMO

O ensaio cujo tema é desenvolvido em torno das figuras de Ariel e Calibã, através das quais se enlaçam duas geografias, dois continentes, duas épocas, duas línguas. William Shakespeare, em uma de suas obras tardias, *A tempestade*, de 1611, desvela a intriga que cerca três personagens centrais: Próspero, Ariel e Calibã. É interessante deter-se no fato de que Shakespeare atravessou, por assim dizer, o Oceano Atlântico, não obstante “a tempestade”, e fez pouso no solo latino-americano, ao sul do continente, num pequeno país chamado Uruguai. Ali, José Enrique Rodó, pensador solitário e profético, erudito, complexo e polêmico, transformou as personagens da *Tempestade* em suas próprias personagens, agora habitantes da América do Sul. Em 1900 Rodó publicou seu ensaio intitulado *Ariel*, cujas personagens, Ariel, Calibã e Próspero se tornam heróis de uma outra história, de uma nova história. Meu propósito é apresentar uma proposta de releitura de Ariel e Calibã, que interpreto como protótipos humanos, figuras emblemáticas, emergentes nos indivíduos singulares.

Palavras-chave: Espírito. Carne. Ar. Alquimia. Globalização.

RESUMÉ

Cet essai c'est tissé autour des figures d'Ariel et Caliban, à travers lesquels se sont enlacés deux géographies, deux continents, deux époques, deux langues. William Shakespeare, dans l'une de ses oeuvres tardives *La tempête* de 1611, il déroule l'intrigue autour de trois personnages centraux : Prospero, Ariel et Caliban. Il est intéressant de s'arrêter sur le fait que Shakespeare, pour ainsi dire, a traversé l'Océan Atlantique, malgré «la tempête» et s'est posé en terre latino-américaine, dans le sud du continent, dans un petit pays qui s'appelle l'Uruguay. Là-bas, José Enrique Rodó, penseur solitaire et prophétique, érudit, complexe et polémique, a transformé les personnages de *La tempête* en ses propres personnages, maintenant des habitants d'Amérique du sud. En 1900 Rodó a publié son essai intitulé *Ariel*, dont les personnages, Ariel, Caliban et Prospero deviennent des héros d'une autre histoire, d'une nouvelle histoire. Mon propos c'est de présenter une proposition de relecture d'Ariel et Caliban, que j'interprète comme des prototypes humains, des figures emblématiques, émergents dans les individus singuliers.

Mots-clé: Esprit. Chair. Air. Alchimie. Globalisation.

“[...] a psicologia do maravilhoso, a mínima variação de uma imagem maravilhosa devia servir para apurar nossas averiguações. A delicadeza de uma novidade reanima origens, renova e redobra a alegria de se maravilhar”.

Gaston Bachelard

Através desta comunicação – palavra que utilizo em seu sentido próprio – desejo partilhar “a alegria do maravilhar-se” que me estimulou a aprofundar o olhar sobre a vida destes personagens emblemáticos: Ariel e Calibã.

O tema deste ensaio é tecido em torno das figuras de Ariel e Calibã, através dos quais se enlaçam duas geografias, dois continentes, duas épocas, duas línguas.

W. Shakespeare, escritor da aurora da língua inglesa, foi seguido em sua língua e em outras, exerceu profundas influências na literatura, nos imaginários os mais diversos, nas reflexões sobre diversos lugares e épocas; numa de suas obras tardias, *A tempestade*, de 1611, ele desenvolve a trama em volta de três personagens principais: Próspero, Ariel e Calibã.

É interessante que se pare para refletir sobre o fato de que Shakespeare, por assim dizer, atravessou o Oceano Atlântico, não obstante a “tempestade” e fez pouso em terra latino-americana, no sul do continente, num pequeno país chamado de Uruguai. Ali, José Enrique Rodó, pensador solitário e profético, erudito, complexo e polêmico, transformou os personagens de *A tempestade* em seus próprios personagens, agora habitantes da América do Sul.

Em 1900 J. E. Rodó (2000) publicou seu ensaio intitulado *Ariel*, cujos personagens, Ariel, Calibã e Próspero se tornam heróis de uma outra história, de uma nova história.

Por essa obra decisiva o autor uruguaio se celebrou e foi chamado de “o Mestre da América”, pois seu pensamento marcou a reflexão na América Latina.

O *Ariel* de Rodó se tornou fonte de ensaios, análises e comentários os mais diversos; de diatribes e apologias de diferentes perspectivas e correntes filosóficas. Sua obra expõe o pensamento engajado, de múltiplas facetas de seu autor, a partir de diversos pontos de vista: filosófico, ético-estético, político, social, religioso, educativo, psicológico, antropológico etc.

O **motivo** desta reflexão é apresentar minha própria proposta de releitura de Ariel e Calibã, que interpreto como protótipos humanos, isto é, como tipos originários, figuras emblemáticas nas quais encontro expostas em seu estado mais puro duas modalidades radicais da espécie humana.

AS PREMISSAS FILOSÓFICAS DA MINHA REFLEXÃO

Antes de tudo, defendo que uma diferença específica do humano é sua imaginação; por conseguinte, considero que entre tantas definições, é preciso incorporar sua particularidade de *homo imaginans* (LAPOUJADE, 1988).

Uma das suas especificidades é sua atividade de transgressão. A espécie humana é a que transgride por excelência; o homem é um ser transgressor de todo limite (LAPOUJADE, 1988).

Em segundo lugar, em conseqüência do que foi dito, afirmo que a espécie biológica chamada humana apresenta na sua complexidade fisiológica a possibilidade de fecundar sua imaginação com cada um dos elementos do cosmos: terra, água, ar, fogo.

Assim, no ambiente geral da fisiologia humana, a fisiologia da imaginação dos elementos emerge de modo particularíssimo.

Os quatro elementos invocam a imaginação. De modo mais preciso, eles a despertam ao provocar sua atividade de transgressão de forma a produzir uma transformação simultânea da realidade em realidade imaginária. Assim, a terra, a água, o ar e o fogo são vividos originalmente em sua transmutação imaginária.

A imaginação busca criar e recriar cada um dos elementos assumindo uma atitude, a meus olhos, fundamentalmente estética, que a filosofia reconheceu como sua origem, o *thauma*, o contentamento, a alegria de se maravilhar.

Bachelard (1943, p. 216) escreve: “O mundo é belo antes de ser verdadeiro. O mundo é admirado antes de ser verificado”.

Em terceiro lugar, das duas premissas anteriores concluo esta que se articula assim:

- *desde* as infinitas singularidades excepcionais das mônadas humanas, isto é, desde cada indivíduo, pó de história no infinito das histórias pós-modernas,
- *passando pelo* seu ambiente social, cultural, onde a singularidade age em coordenadas espaciotemporais socioculturais,
- é possível descobrir então *tipos*, mais precisamente, é possível se chegar a certos *proto-tipos* ou *arque-tipos* simbólicos que ganham sentido como diferenças próprias à espécie biológica dita “humana”. Penso que a imaginação simbólica e a especificidade biológica confluem e se atribuem reciprocamente sentido.

Em suma, a espécie humana vive num real-simbólico contínuo.

OS NOMES DOS PERSONAGENS

Os nomes dos personagens são significativos:

Próspero. O nome evoca alguém favorecido pela fortuna, denota um progresso na via do crescimento de toda ordem, do conhecimento, faz alusão a diversas acepções da ostentação de si mesmo.

Ariel é a metamorfose da palavra “ar”. Para nós escritores Ariel não é um ser humano; esse nome designa um espírito, propriamente falando, um espírito aéreo.

Calibã é um nome que resulta de um jogo de palavras pelo qual o substantivo “canibal” é transformado; é um anagrama. Em Shakespeare, o personagem evoca os canibais tais como os descreve Montaigne no seu célebre ensaio intitulado precisamente *Les cannibales* (MONTAIGNE, 1969); ensaio cujas ressonâncias são percebidas na *Tempestade*.

Os nomes permanecem inalterados na obra do uruguaio Rodó.

DESCRIÇÃO DOS PERSONAGENS

Shakespeare define os contornos psicológicos desses personagens de maneira explícita. (O’CONNOR, 1996).

Próspero é refinado, dotado de poderes, grande prestidigitador, o oposto do mágico vulgar. Grande alquimista, os quatro elementos se encontram sob seu poder¹.

Centrado em si mesmo, ele atinge sua grandeza moral e sabe se dominar. Ele é Mestre das Artes ocultas. Magistério pacientemente adquirido ao longo dos anos de estudo e de aprendizagem, concentrado no seu mundo interior, em seu verdadeiro ducado, não o de Milão do qual ele era o titular, mas o da sua biblioteca (SHAKESPEARE, 1968). Seu amor é dividido entre sua Arte e o amor à sua filha.

O Mestre tem dois servidores com características absolutamente opostas:

– Ariel é um espírito; um espírito do ar que exerce seu poder mágico a serviço de Próspero (SHAKESPEARE, 1968).

1 The tempest, 1, 2: “If by your art, my dearest father, you have/ Put the wild waters in this roar, allay them/ The sky, it seems, would pour down stinking pitch, / But that the sea, mounting to the welkin’s cheek, / Dashes the fire out [...]” (SHAKESPEARE, 1968, p. 63).

Ele é caracterizado por sua leveza, é chamado de “pássaro”; nesse espírito dominam a graça, a ternura, a liberdade. Mas sua liberdade absoluta será obtida das mãos de Próspero por seus bons serviços (SHAKESPEARE, 1968).

Ariel é invisível e encanta graças à sua música.

– O oposto radical de Ariel é o escravo Calibã, filho de uma feiticeira, sem feições humanas. É a grosseira encarnação da terra².

Ele é chamado “coisa”³, “escravo venenoso”, “mentiroso”, “monstro” etc. Próspero o ensinou a transformar seus sons de besta em linguagem articulada que ele só utiliza para proferir imprecações (SHAKESPEARE, 1966, p. 317).

Depois de Shakespeare, rios de tinta correram, provocados pelo fascínio de seus personagens. Entre outros grandes pensadores, Goethe em seu *Fausto*, teve o seu Ariel.

Rodó (2000), por seu turno, em seu controvertido ensaio intitulado *Ariel*, desde a primeira página endereçada “à juventude da América”, explicita sua filiação shakespeariana quando afirma: “o velho e venerado mestre, que eles chamavam Próspero, por alusão ao sábio mestre da *Tempestade* de Shakespeare, se despediu de seus jovens discípulos, após um ano de trabalho” (RODÓ, 2000, p. 139).

De imediato ele descreve a cena da ação. A sala é dominada por um bronze representando Ariel no instante em que, libertado pela magia de Próspero, ele alça vôo para desaparecer no ar.

Ariel – prossegue Rodó – gênio do ar, representa, no simbolismo da obra de Shakespeare, a parte nobre e alada do espírito. Ariel é o império da razão e do sentimento sobre os baixos impulsos da irracionalidade; é o entusiasmo generoso, o móvel elevado e desinteressado da ação, a espiritualidade da cultura, a vivacidade e a graça da inteligência, o termo ideal em direção ao qual se eleva a seleção humana, retificando junto ao homem superior os tenazes vestígios de Calibã, símbolo da sensualidade e do desmazelo, com o cinzel perseverante da vida (RODÓ, 2000, p. 139).

Na seqüência, o autor sul-americano transplante os personagens para a realidade latino-americana (LAPOUJADE, 2004).

2 “Thou earth, thou speak!” (SHAKESPEARE, 1968, p. 282-286).

3 “Dull thing, I say so. He, that Caliban” (SHAKESPEARE, 1968, p. 282-286).

Seu objetivo é a juventude da América Latina, cuja sensibilidade é um terreno fértil para a educação, com o fito de a preparar para “respirar o ar livre da ação”. Rodó (2000) assinala a necessidade que cada geração entre na vida de forma livre, crítica, construtiva, com seu próprio programa ético-estético de ação. Ariel, nesse sentido, é o modelo e o deflagrador. É preciso manter vivos o entusiasmo e a esperança na humanidade.

Rodó (2000, p. 149) coloca a questão: é possível “sonhar” com gerações de homens que aspirem a um mundo melhor? Ele responde:

Aquilo que, para a humanidade, é importante salvar de toda negação pessimista, não é tanto a idéia da relativa bondade do presente, mas a possibilidade de chegar a um termo melhor pelo desenvolvimento da vida, acelerado e orientado graças ao esforço dos homens (RODÓ, 2000, p. 151).

No estado atual das sociedades, “a influência da educação e do costume se reduz ao automatismo de uma atividade, em definitivo, material” (RODÓ, 2000, p. 151). Isso é um estado de servidão, uma condenação moral. Rodó, nessa obra, antecipou que as sociedades atuais, sociedades de consumo, mesmo nos países pobres, são o modelo imposto. Nesse contexto, Rodó reivindica explicitamente Schiller e sublinha a necessidade da educação estética como via para sensibilizar os povos anestesiados pelos meios de comunicação. Assim, pois, uma educação estética que busque a harmonia, o equilíbrio, a possibilidade de sair dessa letargia, de se erguer da terra, que dê asas ao espírito, eis uma das mensagens premonitórias de Rodó nessa obra extremamente complexa.

O “utilitarismo” furioso que aparecia já em sua época, se transformou, nas sociedades de consumo, em antropofagia da mundialização. As sociedades atuais, percebidas pelo olhar profético de Rodó, “são a entronização de Calibã. Ariel não pode ser senão vencido por esse triunfo” (RODÓ, 2000, p. 177).

O que domina é aquilo que o autor latino-americano chama de “um individualismo medíocre”, o qual, em linhas gerais, incorpora as críticas do “homem unidimensional” de Marcuse, do “homem cinzento” de Musil, do “homem massa” de Canetti.

Com o “nivelamento por baixo” da cultura puramente material, utilitária – afirma Rodó (2000, p. 183) – “chega-se à fronteira da *zoocracia*, de que Baudelaire falou certa vez”.

Abrigada no poder, a mediocridade – continuo citando – “lança uma caçada organizada contra tudo o que manifesta a aptidão e a audácia para o vôo” (RODÓ, 2000, p.182).

Eis aqui o sentido primordial surgido da necessidade imperiosa do modelo de Ariel segundo Rodó.

Não como um modelo do herói solitário, mas *como o progresso da vida*, cito:

Da vibração da célula informe e primitiva jorra todo o impulso ascendente das formas orgânicas que manifesta o papel poderoso que se deve atribuir aos fenômenos os mais despercebidos e vagos [...]; e que, chegando à sociologia e à história, restitui ao heroísmo das massas [...] a parte que havia ficado escondida sob a glória do herói individual (RODÓ, 2000, p. 192).

PROPOSTA DE INTERPRETAÇÃO

Proponho uma releitura dos personagens pela qual não pretendo em absoluto criticar, invalidar ou restringir outras leituras, mas aduzir simplesmente um outro olhar, um olhar hermenêutico complementar.

Meu ponto de partida é a situação concreta do tema sobre o qual me coloco uma questão inicial: quanto há de Ariel e Calibã?

Então, qual é o Ariel e o Calibã legítimo?

Por analogia poderíamos nos perguntar acerca da história ocidental da pintura qual a legítima Anunciação, Crucificação, Ressurreição etc.?

As questões deixam em evidência que estritamente são questões que não têm sentido.

Poder-se-ia responder que todas ou alguma delas não são legítimas.

Estritamente, a hermenêutica se compõe do conjunto de todas as “lanternas” com as quais cada caminhante ilumina uma floresta histórica, seja um acontecimento, um herói, um personagem, uma cultura, uma realidade. É precisamente isso que a torna complexa e interessante.

Nesse caso, fica evidente que há numerosos Ariel e Calibã, porque eles transcendem as molduras sociais, étnicas, culturais, históricas nas quais se apresentam.

Defendo que Ariel e Calibã denotam um protótipo do humano.

De onde infiro a nova tese seguinte sobre Ariel e Calibã:

Há vários Ariel e vários Calibã no Oriente e no Ocidente; provavelmente pré-históricos e históricos.

Há vários Ariel e vários Calibã em todas as épocas, em todas as culturas e sociedades. Há vários Ariel e vários Calibã ricos e pobres, há outros tanto entre os aristocratas altivos quanto entre os humildes

camponeses; eles existem brancos, pretos, mestiços e mulatos; são homens e mulheres; homossexuais, heterossexuais e ascetas, rebaixos de classe, marginais e esquecidos.

HÁ VÁRIOS ARIEL E VÁRIOS CALIBÃ EM TODA A PARTE ONDE EXISTA A ESPÉCIE HUMANA. COMO ENTÃO DESCREVEMOS ESSES PROTÓTIPOS?

Bem, recomeçemos para concluir.

Próspero: mago, alquimista e mestre, adquiriu os segredos da alquimia por um longo estudo que lhe permitiu ter a seu serviço Calibã e Ariel. No contexto das nossas premissas, recorrendo à prosopopéia, podemos afirmar que Próspero é a figura da Alquimia. Assim, as forças cósmicas do espírito e da matéria se encontram nas mãos da Alquimia. Ademais, elas obedecem ao poder da grande Arte. Dessa maneira a Alquimia, com o estilo pudico do seu ensino, parece convidar o leitor a penetrar nessa Arte difícil.

É como se ela interpelasse o leitor nos dizendo: se te tornares um alquimista respeitado, poderás exercer teu poder sobre ti mesmo, não sobre as forças que te empurram em diferentes direções, pois não tens o poder de controlá-las (GIVRY, [19--]).

Calibã é a figura da “carne” nas acepções mais literais e brutas. Como afirma Deleuze sobre os retratos na pintura de Francis Bacon, é ali que a carne aparece. Deleuze (1981, p. 20-21) diz: “A carne do homem que sofre é a vianda. A vianda é a zona comum entre o homem e o animal [...]”.

Dentre as premissas deste escrito, defini o homem como transgressor de todo limite.

Precisamente Calibã não é humano, pois ele é incapaz de transgredir o contexto da necessidade, ele vive imerso no seu meio. Isto o distingue do propriamente humano. No máximo, poder-se-ia chamar Calibã de homúnculo.

Se nos inclinarmos sobre as sociedades atuais, mundializadas, mesmo nos países do Terceiro Mundo, onda a globalização e o consumismo do poder estão justapostos à miséria dos pobres, constatamos que eles produzem freqüentemente caricaturas urbanizadas de Calibã.

O consumismo mutilante do humano, a mundialização, tanto quanto o nivelamento contemporâneo para a uniformidade, invocam e produzem Calibã. Eles protegem e multiplicam os Calibã contemporâneos.

Uma das falhas mais sérias da “educação” atual é que, em nome da informação, das redes de comunicação, ela deixa em estado virgem o mundo interior ou, como dizia Teresa de Ávila, ela deixa

sem cultura o “jardim” da intimidade o qual, em nossos sistemas educativos, está abandonado e impraticável.

Ariel. Porque é preciso hoje invocar outra vez Ariel. Conservemos o otimismo sob suspeita: o auxílio de Ariel é realmente possível se nós o pensarmos como um protótipo do humano.

Novalis (1992, p. 111) afirma que o ato humano por excelência é o de se transcender, se saltar por cima de si mesmo⁴.

Ariel é humano enquanto protótipo da transgressão. Transgressão do real em sonho de vôo; transgressão do torpor, da inércia, em vôo humanizante (BACHELARD, 1943).

Metamorfose do espaço cujo nome evoca o “húmus” ao qual ele pertence e de que é feito. Ariel é a metamorfose em um ser aéreo, sem chegar, no entanto, à *hybris* desmedida de Ícaro.

Metamorfose da espécie cujo nome evoca o “húmus” ao qual pertence e de que é feito. Ariel é a metamorfose em um ser aéreo, sem chegar, entretanto, à *hybris* desmedida de Ícaro.

Calibã e Ariel recriam em nível simbólico as forças da dualidade humana: matéria-carne, espírito-ar. A propósito, a Alquimia tem por fim justamente que o iniciado se aproxime progressivamente da realização em si mesmo, como sustenta Roger Bacon: “[...] Que o corpo se faça espírito e que o espírito se faça carne” (apud GIVRY, [19--]).

Nesse sentido, Ariel simboliza a sublimação alquímica da matéria bruta em matéria espiritualizada.

Nesse sentido, Nietzsche, com seu pensamento e sua obra, deu uma descrição fundamental do espírito de torpor e do espírito de leveza na altura aérea da qual inscreve sua própria obra. Em *Ecce Homo*, ele assinala: “Quem sabe respirar o ar dos meus escritos sabe que esse é o ar das altitudes, um sopro rude” (NIETZSCHE, 1942, p. III).

Nessa prosa poética do ar, Nietzsche (1942, p. 10) reserva um lugar à parte ao seu Zarathustra, quando afirma: “Este livro, cuja voz vem dos milênios, não é somente o mais elevado que possa haver, o verdadeiro livro das altitudes, aquele que deixa a coisa humana num abismo abaixo de si, mas é também o mais profundo [...]”.

4 Tradução nossa: “Der Akt des sich selbst überspringens ist überall der höchst, der Ursprung, die Genesis des Lebens” (NOVALIS, 1992, p. 111).

Nessa obra grandiosa que é o *Zarathustra*, Nietzsche (1983, 1994, p. 223) afirma: “Aquele que, um dia, ensinar os homens a voar, terá superado todas as fronteiras: todas as fronteiras, por sua causa, desaparecerão, e ele batizará a Terra com um novo nome: a leve”⁵.

Assim, Nietzsche defende que o homem deve ser ultrapassado e cita Novalis sem o nomear, tratando-o sem levá-lo a sério⁶.

O homem deve se metamorfosear em super-homem. Esse é precisamente o espírito leve, o espírito do ar. Ainda mais radical, pois Nietzsche (1994, p. 278) é sempre extremado; ele conclui assim: “E se é meu alfa e meu ômega que tudo que for pesado se torne leve, que todo corpo se torne capaz de dançar e que todo espírito se torne pássaro: e, na verdade, esse é meu alfa e meu ômega”⁷.

CONCLUSÃO

Enquanto Calibã está sempre praticamente de quatro patas, olhos voltados para o chão, na obscuridade, na rigidez da sua forma, imerso no reino da necessidade, Ariel transgride. Ariel, na pré-história, abriu caminho ao primeiro homem, foi o primeiro a se pôr de pé, o olhar ao longe, em direção ao horizonte, as mãos livres, aquele que pôde andar, correr, dançar. Nesse caso, o protótipo de Ariel se transmuta no elemento ar.

Ariel é o elemento ar. Quais são as características do elemento ar? Ariel, o ar, é movimento, leveza, não tem forma fixa. Em sua ascensão ele busca a luz, que é o reino da liberdade.

Então poderíamos pôr ante o nosso olhar a poética do ar de Bachelard, bem como todas as concepções ético-estéticas da ascensão⁸, as correntes místicas do Ocidente e do Oriente⁹, Hildegarde de Bingen (1982), para quem a cosmogonia visionária do ar exerce um papel fundamental.

5 Tradução nossa: “Wer die Menschen einst fliegen lehrt, der hat alle Grentzsteine verrückt; alle Grentzsteine selber werden ihm in die Luft fliegen, die Erde wird er neu taufen – als die Leichte” (NIETZSCHE, 1994, p.223).

6 Trata-se precisamente da citação transcrita. A alusão de Nietzsche se acha em Also sprach Zarathustra, Dritter Teil, Von alten und neuen Tafeln, 4 “[...] Aber nur ein Possenreisser denkt: der Mensch kann auch übersprungen werden” (p. 230).

7 Tradução nossa: “[...] Und wenn das mein A und O ist, dass alles Schwere leicht, aller Leib Tänzer, aller Geist Vogel werde: und wahrlich, das ist mein A und O!” (NIETZSCHE, 1994, p. 278).

8 Desde Platão, Plotino e os neoplatônicos em seguida.

9 No Ocidente, entre muitos outros: São João da Cruz, Santa Teresa de Ávila, Meister Eckhart, Ângelus Silesius. No Oriente, numa acumulação sem fim, faço referência somente à obra de Corbin (1971, 1978).

Paracelso (2000) eleva o ar a elemento supremo, pré-existente a tudo que foi criado, princípio original, incorruptível e inalterável, refratário a todo veneno.

Assim, no caminho de volta, poderíamos aportar ao Sefer Yetzirah (2000), *el Libro de la Formación*, no qual, em meio ao ar emanado pelo Espírito, se formam os mares, as raízes de tudo, as três letras fundamentais das quais a primeira é o ar, Aleph.

Mais para trás na história, é preciso se escutar uma vez mais Mileto (1964), que considerava o ar como princípio do universo.

E ainda mais longe, lá onde a história se funda em sabedoria, os ensinamentos acerca do ar, de Trismegisto (1998), nos maravilham com sua voz: nada do que exista está vazio, toda cavidade está cheia, cheia de ar.

O ar é o princípio supremo da vida entre céu e terra.

Enfim, o esplendor fascinante da vida se apóia no invisível sutil.

REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. Introduction. In: _____. **La poétique de la rêverie**. Paris: P. U. F., 1961. p.3.

_____. **L'art et les songes**. Paris: J. Corti, 1943.

BINGEN, Hildegarde de. **Lê livre dès oeuvres divines**. Paris: A. Michel, 1982.

CORBIN, Henri. **Alchimie comme art hiératique**. Paris: L'Herne, 1968.

_____. **L'homme de lumière dans le soufisme iranien**. Paris: Présence, 1971.

DELEUZE, Gilles. **Francis Bacon: logique de la sensation**. 3. ed. [S.l.]: Différence, 1981.

GIVRY, Grillot de. Méditations sur la voie ésotérique de l'absolu. In: _____. **La grande oeuvre**. [19--]. v. 12.

LAPOUJADE, Maria Noel. **Filosofia de la imaginación**. México: Siglo XXI, 1988.

LAPOUJADE, Maria Noel. Los imaginários em la construcción de la identidad latinoamericana. **Revista de Filosofía**, Maracaibo, n. 48, 2004.

MONTAIGNE, Michel de. **Essais**. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

MILETO, Anaxímenes de. **Penseurs grecs avant Socrate**. Tradução de Jean Voilquin. Paris : G. Flammarion, 1964.

NIETZSCHE, F. **Ainsi parlait Zarathoustra**. Paris: Librairie Générale Française, 1983. (De l'esprit de pesanteur, 2).

_____. **Also sprach Zarathoustra**. Kehl: Awan Buch – Vertrieb GmbH, Gesamtherstellung: Brodard et Taupin, France: La Flèche, 1994. (Vom Geist der Schwere, 2).

_____. **Ecce homo**. Paris: Gallimard, 1942.

NOVALIS (Friedrich L. Freiherr Von Hardenberg). **Aphorismen**. Frankfurt: Insel Taschenbuch, 1992.

O'CONNOR, Evangeline M. Johnson. **Who's who and what's what in Shakespeare**. USA: Gramercy Books, 1996.

PARACELSO. **El libro de las entidades**. México: Colofón, 2000.

RODÓ, José Enrique. **Ariel**. Madrid: Cátedra, 2000. (Colecion letras hispánicas).

SHAKESPEARE, William. **The tempest**. Great Britain: Penguin Books, 1968.

TRISMEGISTO, Hermes. **Corpus hermeticum**. Madrid: Edaf, 1998.

YETZIRAH, Sefer. **El libro de la formación**. Versão de Isador Kalisch. Madrid: Edad, 2001.

Democracia e participação na teoria pluralista

Homero de Oliveira Costa – UFRN

RESUMO

Esse artigo objetiva analisar as concepções de poder e participação política na teoria democrática pluralista, mais especificamente nas obras de um dos seus principais teóricos: Robert Dahl. Inicialmente, tratar-se-á da influência de Schumpeter com sua teoria elitista de democracia na teoria democrática pluralista. Em seguida, apresentar-se-ão as principais concepções de Dahl. A essa concepção serão ressaltadas algumas críticas, como as de Pateman e Held, e uma crítica mais geral baseada em alguns autores marxistas, que destacam o papel do Estado, do poder e da democracia nas sociedades capitalistas, ressaltando os limites da teoria democrática pluralista ao circunscrever a análise do poder e da participação no âmbito e defesa da sociedade capitalista.

Palavras-chaves: Poder. Participação Política. Pluralismo.

ABSTRACT

That article aims at to analyze the conceptions of power and political participation in the pluralist democratic theory, more specifically in the works of one of their main ones theoretical: Robert Dahl. Initially, it will be treated of the influence of Schumpeter with her elitist theory of democracy in the pluralist democratic theory. Soon afterwards, he will come the main conceptions of Dahl. To the that conception some will be emphasized critics, as the one of Pateman and Held, and a more general critic based on some marxist authors, in which detach the paper of the State, of the power and of the democracy in the capitalist societies, emphasizing the limits of the pluralist democratic theory when bounding the analysis of the power and of the participation in the extent and defense of the capitalist society.

Keywords: Power. Political Participation. Pluralism.

Robert Dahl é reconhecidamente um dos mais eminentes estudiosos da democracia. Desde 1956, ao publicar *Prefácio à teoria democrática*, torna-se um dos mais prolíficos e conhecidos político-

logos norte-americanos, influenciando não só a ciência política dos Estados Unidos como também a de outros países, inclusive o Brasil, onde sua obra ficou conhecida.

No Brasil, entre outros estudiosos de sua obra destaca-se um dos mais importantes cientistas políticos do país, Wanderley Guilherme dos Santos, que ao analisar o sistema político brasileiro, comparando-o ao das democracias avançadas, discute os processos de liberação e de participação utilizando o modelo teórico proposto por Dahl “para efeito de ordenação do raciocínio, vou utilizar o modelo proposto por Dahl (*polyarchy*, Yale University Press, 1971) a ele incorporando ponderações adicionais que, a meu ver, esclarecem a natureza das diferenças entre as formações históricas latino-americanas e européia e anglo-saxônica” (SANTOS, 1993, p. 27).

Dahl é também referência fundamental de outros importantes trabalhos acadêmicos, dentre os quais destacamos: “Algumas considerações sobre a teoria poliárquica” de Leandro Molhano Ribeiro (1993); “A democracia ‘realista’ e o problema da representação” de Gisele dos Reis Cruz (2000); “Democracia e governo local: dilemas da reforma municipal no Brasil”, de Orlando Alves dos Santos Jr. (2001); “Novas democracias: as visões de Robert Dahl, Guillermo O’Donnel e Adam Przeworski”, de Jaime Baron (1999) e “A regra da maioria como técnica decisória e princípio da representação política: dilemas e controvérsias da teoria democrática” de Helaine Francisco Sampaio (1999).

No prefácio da edição brasileira de um dos mais influentes livros de Dahl, “Poliarquia”, Fernando Limongi (apud DAHL, 1997) afirma que o autor:

É um dos mais importantes cientistas políticos do pós-guerra. Destaca-se, sobretudo, por suas reflexões teóricas sobre a democracia contemporânea. Sem risco de exagero, é possível afirmar que Dahl contribuiu decisivamente para definir os contornos do que hoje se entende por democracia. Isso porque, entre outras razões, sua reflexão teórica não perde de vista o que se passa no mundo político habitado pelos cidadãos modernos. Por considerar as democracias efetivamente existentes pobres aproximações do ideal democrático, Dahl sugeriu que estas fossem chamadas de *poliarquias*. O simples fato de que o termo *poliarquia* se tenha incorporado ao jargão da ciência política, atesta a importância de seu trabalho.

Santos (1999) destaca como obras fundamentais, que estabeleceram a agenda contemporânea da problemática democrática, duas obras de Dahl: *Prefácio à teoria democrática* (1956) e *Poliarquia* (1971), além dessas duas obras, o autor também destaca *Uma teoria econômica da democracia* (1957),

de Anthony Downs *The calculus of consent* (1962), de James Buchanan e Gordon Tullock e *The logic of collective action* de Mancur Olson (1971).

Destacada a importância de Dahl para o debate contemporâneo sobre democracia, analisaremos as concepções de poder e participação política na teoria democrática pluralista, porém, antes, ainda torna-se necessário, mesmo que sucintamente, expor as concepções de Schumpeter, autor do influente livro *Capitalismo, Socialismo e Democracia* (1942). Nele, ao tratar mais especificamente da democracia (capítulo IV) elabora o que ficou conhecido como a teoria elitista da democracia, influenciando profundamente o debate posterior sobre o assunto.

Como diz Pateman (1992, p.12):

Uma compreensão da essência da teoria de Schumpeter é vital para uma apreciação das obras mais atuais sobre teoria democrática, pois elas foram elaboradas dentro do parâmetro estabelecido por Schumpeter e basearam-se em sua definição de democracia, influenciando diversos autores, entre eles Dahl que tem como um dos seus pressupostos ampliar o escopo da teoria schumpetiana.

TEORIA ELITISTA DE DEMOCRACIA

A concepção de democracia elaborada por Schumpeter parte de uma crítica à doutrina clássica de democracia, ou seja, a teoria tradicional de democracia forjada no século XVIII, que tem como um dos principais expoentes Jean Jacques Rousseau. Essa concepção se articula em torno do protagonismo central do povo, concebido como soberano e capaz de produzir uma vontade coletiva e, assim, ancorada na noção de soberania popular do governo do povo, para o povo e pelo povo.

Essa concepção clássica de democracia associa-se à tradição da democracia de assembléia e/ou democracia direta cujos fundamentos político-filosóficos remontam à *POLIS* grega e à conceituação de soberania popular. A idéia central é a da plena equidade política dos cidadãos que tem subjacente a idéia de que a soberania popular não se delega.

As referências históricas são as antigas cidades-estado gregas que proporcionaram o primeiro exemplo de democracia direta. Em Atenas, todos os cidadãos formavam a assembléia e participavam diretamente nos assuntos políticos, intervindo diretamente nas decisões político-administrativas.

É a essa concepção que se contrapõe Schumpeter. Ao analisar a democracia ao longo do tempo, procura demonstrar como nas sociedades modernas, mais populosas e bem mais complexas, a democracia direta não tendo sentido, é uma impossibilidade objetiva. Sua principal crítica à teoria clássica de democracia era à de que o papel central da participação e da tomada de decisões por parte do povo, como queria Rousseau, baseava-se em fundamentos empiricamente irrealistas.

Para ele, o processo de surgimento e consolidação dessas novas sociedades foi acompanhado por modificações na teoria da democracia, na qual se incorpora como desdobramento necessário à concepção de representação. O povo não mais participaria diretamente das decisões, mas constituiria uma representação. Esse processo se consolida dentro dos regimes que acompanha a conformação do estado liberal-constitucional, nos quais se substitui a concepção de democracia como soberania popular pela concepção de democracia como método.

Schumpeter (1984) entende que democracia “significa o método que uma nação usa para chegar a decisões. Devemos ser capazes de caracterizar tal método indicando por quem e como são tomadas tais decisões”. O papel do povo é produzir um governo no qual o método democrático é aquela organização institucional para chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem poder de decidir por meio de uma luta competitiva pelo voto popular.

Pateman (1992, p. 12), na crítica à concepção elitista de democracia de Schumpeter afirma:

O ponto de partida de sua análise é um ataque à noção de teoria democrática como uma teoria de meios e fins. Democracia, afirma ele, é uma teoria dissociada de quaisquer ideais ou fins [...] democracia é um método político, ou seja, trata-se de um determinado tipo de arranjo institucional para se chegar a decisões políticas, legislativas e administrativas e, portanto, não pode ser um fim em si mesmo, não importando as decisões que produzem sob condições históricas dadas [...] na medida em que se afirma uma ‘lealdade sem compromissos’ à democracia, supunha-se que o método cumprisse outros ideais, por exemplo, o de justiça.

Para Schumpeter o que caracteriza a democracia é a existência de várias elites que competem pela adesão e condução das massas. Para ele o método democrático é um arranjo institucional para se chegar a decisões políticas em que os indivíduos adquirem o poder de decisão por meio de uma luta competitiva pelo voto popular. Sua ênfase na competição entre as elites sugere que só quando os limites da liberalização são ultrapassados as condições mínimas de democratização realizam-se, isto é, quando

se estabelece algum tipo de acordo ou compromisso básico para que a escolha de “quem” governa se faça por meio de eleições livres e competitivas.

Na visão de Macpherson, o ponto essencial é o da competição dos que potencialmente tomam as decisões pelo voto do povo, uma vez que há evidências contra a racionalidade do comportamento dos eleitores: “O propósito da democracia é registrar os desejos do povo tais como são, e não contribuir para o que ele poderia ser ou desejaria ser. A democracia é tão somente um mecanismo de mercado: os votantes são os consumidores: os políticos são os empresários” (MACPHERSON, 1978, p. 82-83).

São as elites, para Schumpeter, as portadoras de racionalidade política e assim os únicos sujeitos capazes de tomarem decisões, cabendo aos indivíduos terem sua participação limitada ao voto. A democracia seria então um mecanismo estabilizador por meio do qual os cidadãos elegem os *experts* que os governam.

Segundo a visão que adotamos, democracia não significa e não pode significar que o povo realmente governe, em qualquer sentido óbvio dos termos ‘povo’ e ‘governe’. Democracia significa apenas que o povo tem a oportunidade de aceitar ou recusar as pessoas designadas para governá-lo. Mas como o povo também pode decidir isso de maneira inteiramente não-democrática, temos de estreitar nossa definição, acrescentando mais um critério que defina o método democrático, ou seja, a livre competição entre líderes potenciais pelo voto do eleitorado (SCHUMPETER, 1984, p. 355).

O repúdio à participação é justificado pelo caráter cada vez mais complexo das sociedades modernas. O sufrágio universal é condição fundamental, embora a participação não tenha papel relevante em sua teoria. A característica fundamental da democracia não é a participação, mas a competição das elites pelo poder político. Para ele apenas um número restrito de cidadãos deve participar para manter os arranjos institucionais funcionando adequadamente. O excesso de participação pode levar à apatia eleitoral. A massa é incapaz de ter idéias próprias. O que lhe resta é seguir ou não, por meio dos processos eleitorais, a liderança oferecida.

Para simplificar as questões, restringimos o tipo de competição pela liderança que deverá definir a democracia à livre competição pelo voto livre. A justificativa para isso é o fato de a democracia parecer implicar um método reconhecido pelo qual se pode conduzir a luta competitiva, e de o método eleitoral ser praticamente o único disponível a comunidades de qualquer tamanho (SCHUMPETER, 1984, p. 338).

Assim, para Schumpeter, a democracia é o método de seleção de lideranças governamentais pela competição eleitoral, asseguradas às condições necessárias para que haja liberdade de competição pelo voto entre as elites.

Esclarece-nos melhor Held quando afirma que

‘No sistema democrático de Schumpeter, os únicos participantes plenos são os membros de elites políticas em partidos e em instituições públicas’. O papel dos cidadãos ordinários é não apenas altamente limitado, mas freqüentemente retratado como uma intrusão indesejada no funcionamento tranqüilo do processo ‘público’ de tomada de decisões. Tudo isso transmite considerável tensão à afirmativa de que o ‘elitismo competitivo’ é democrático. Pouco sobra para a democracia exceto o argumento de ‘proteção contra a tirania’ (HELD, 1987, p. 168).

TEORIA DEMOCRÁTICA PLURALISTA

São as concepções de Schumpeter em sua teoria elitista da democracia as referências fundamentais, mas não únicas, utilizadas por Robert Dahl. Em 1956, ao publicar um *Prefácio à teoria democrática*, no qual formula a primeira síntese de sua teoria, tinha por objetivo ampliar a teoria elitista de Schumpeter, propondo o que chamou de uma teoria pluralista da democracia, julgando-a mais adequada às sociedades modernas.

Para o autor, a síntese de sua teoria é que os recursos que contribuem para o poder estão distribuídos entre diferentes grupos. O poder é partilhado entre grupos governamentais e interesses externos que exercem pressão sobre eles. É uma abordagem que fornece uma descrição detalhada dos processos de decisão e de análise das influências individuais de grupos e/ou organizações sobre os processos políticos.

No livro *Prefácio à teoria democrática*, apresenta a primeira sistematização do que chamou de *Poliarquia*, sua contribuição mais original. Poliarquia, derivada das palavras gregas: “muitos” e “governo”, significando governo de muitos, em essência, é um tipo moderno de governo democrático em grande escala, possível apenas em sociedades pluralistas, o que pressupõe o reconhecimento da dispersão do poder, a presença de cidadãos com distintos interesses, com possibilidade de agruparem-se livremente.

Aplicado aos governos democráticos modernos, consistiria no funcionamento de um governo descentralizado em que qualquer cidadão integrado num grupo de interesses tem a possibilidade de fazer representar os respectivos interesses no processo político.

Embora o termo tenha sido usado pela primeira vez em 1956, somente 1971, quando publica *Poliarquia: participação e oposição* é que sistematiza e desenvolve esse conceito. O livro examina o desenvolvimento da democracia desde as sociedades antigas até o presente. Desde as primeiras expressões da democracia grega às manifestações da democracia nas primeiras sociedades burguesas, seu posterior desenvolvimento nessas sociedades até finais do século XVIII e sua expansão nos séculos XIX e XX, com a adoção do sufrágio universal.

Nas sociedades modernas, mais complexas, o sistema representativo parece ser a única alternativa para o exercício da soberania coletiva. Assim, em um governo democrático, deve-se assegurar a máxima representatividade das decisões políticas. A poliarquia seria então a realização plena dos princípios democráticos. A exemplo de Schumpeter, Dahl afirma que nesse tipo de sociedade, só pode haver democracia representativa, não democracia “direta”. A poliarquia seria resultado dessa expansão, um tipo novo de democracia, qualitativamente diferente.

Se queremos voltar à atenção para o caos do mundo real sem nos perdermos inteiramente em fatos destituídos de sentido ou de empirismo banal, precisamos de uma teoria que nos ajude a ordenar o conjunto incrível e enigmático dos eventos. A teoria poliárquica é formulada na convicção de que, em alguma dimensão entre o caos e a tautologia, podemos, no futuro, construir uma teoria satisfatória sobre a igualdade política (DAHL, 1996, p. 84).

A poliarquia se caracteriza por regimes políticos com baixos índices de coerção, elevados índices de persuasão e uma relativa autonomia dos indivíduos no que respeita ao poder constituído. Tal autonomia terá como conseqüência a mobilização de indivíduos ou grupos para a participação política. A democracia poliárquica é um sistema político, segundo Dahl (2001), dotado de seis características essenciais: os funcionários são eleitos pacificamente, de maneira freqüente, em eleições conduzidas com limpeza, onde não haja coerção; eleições livres, justas e freqüentes; liberdade de expressão; fontes de informações diversificadas, ou seja, garantia de direitos dos cidadãos de ter fontes de informações alternativas que não estejam monopolizadas pelos governos e/ou por nenhum outro grupo; autonomia dos indivíduos para formarem associações e cidadania inclusiva.

Nesse sentido, poliarquia significa o funcionamento de um governo descentralizado no qual qualquer cidadão integrado a um grupo de interesse, tem possibilidade de fazer representar os respectivos interesses no processo político, configurando a realização plena dos princípios democráticos.

Sintetizando as concepções de Dahl, podemos dizer que o grau de democracia poliárquica pode ser medido por duas variáveis: o grau de incorporação, no sentido da participação da população no sistema de competição política e existência de regras que servirão como normas que regularão os conflitos, que Dahl chama de nível de institucionalização.

Para Dahl, portanto, as sociedades verdadeiramente poliárquicas são aquelas que maximizam tanto o grau de incorporação quanto o nível de institucionalização. Porém como as sociedades não são homogêneas, não houve e nem pode haver um desenvolvimento igual em todos os países, pois nem sempre essas duas características estão presentes.

PODERE PARTICIPAÇÃO

Em qualquer definição de democracia como forma de governo, a participação aparece como elemento essencial. Em um sistema verdadeiramente democrático, a participação popular deve ser um dos pilares de sua sustentação. Quanto maiores são as possibilidades e canais de participação, mais democrático é um regime.

Assim compreendido, como se dá a participação na teoria democrática pluralista? Para Dahl, a melhor forma de legitimar o poder político é a democracia que se fundamenta na participação por meio das eleições representativas pelo voto. Para isso, é fundamental, numa sociedade pluralista, assegurar a mais ampla liberdade de organização. A democracia, além de evitar a tirania, garante direitos essenciais, a liberdade e igualdade política entre os cidadãos. No entanto, o sentido da participação em governos democráticos deve ser limitado. Ele alerta para os perigos inerentes a um aumento da participação do homem comum. Em suma, tanto para Dahl como para Schumpeter a participação política se reduz à participação eleitoral.

A atividade política constitui um pré-requisito da poliarquia, mas o relacionamento é algo extremamente complexo diante dela. Os grupos de condições sócio-econômicas baixa apresentam o menor índice de atividade política e também relevam com maior frequência as personalidades 'autoritárias' [...] assim, na medida em que o aumento da atividade política traz esse grupo à arena política, o consenso a respeito das normas

pode declinar, declinando, por conseguinte, a poliarquia. Um aumento da taxa de participação, portanto, poderia representar um perigo para a estabilidade do sistema democrático (PATEMAN, 1992, p. 20).

Não há, em Dahl, uma definição muito precisa sobre a questão do poder. Está implícito em suas análises que não existe um poder único e sim uma multiplicidade de pólos de poder. Para fundamentar essa concepção de poder, o autor fez, em 1957, uma pesquisa na cidade de *New Haven* (EUA), depois publicou seus resultados num artigo intitulado “*A critique of the ruling elite models*”. Nesse estudo, procura analisar o papel dos grupos dirigentes na cidade com o objetivo de asseverar o peso de uma elite que dominasse todos os recursos de poder.

A conclusão a que chega é que há uma combinação de diferentes recursos políticos e que nenhum grupo isoladamente tem a capacidade de controlar totalmente a comunidade. Dessa forma, Dahl e seus seguidores passam a chamar esse processo de “equilíbrio de poderes”, característico da sociedade democrática moderna.

‘O que o autor tenta mostrar é como, em New Haven, assistiu-se, historicamente, à passagem de um modelo de liderança oligárquica para um pluralista e, ao mesmo tempo, de um padrão cumulativo de desigualdades para um não-cumulativo’. Isso significa dizer que, ainda que existissem desigualdades, não decorreria daí, necessariamente, que os indivíduos estivessem de todo destituídos de recursos ou da capacidade de influência, e que o poder estivesse concentrado nas mãos de um único grupo, fechado e coeso (GRYSZPAN, 1996, p. 60).

Está explícito, portanto, no modelo dalhsiano, que o poder está pluralisticamente distribuído, não há o exercício do poder por uma determinada classe e/ou grupos. Ou seja, como o poder é múltiplo, nenhuma classe e/ou grupo é capaz de impor sua dominação a toda sociedade.

A premissa básica da concepção pluralista, inerente ao modelo poliárquico, é a multiplicidade dos centros de poder, distribuídos funcional e espacialmente em associações voluntárias de indivíduos que partilham interesses políticos, econômicos ou culturais, permitindo que os mesmos tenham a possibilidade de participar na formulação de políticas públicas e, assim, influenciar o processo decisório de acordo com seus interesses. A sobreposição de interesses dos diversos grupos, impede a subversão de

mecanismos jurídicos e institucionais a favor de determinados grupos ou indivíduos, limitam e controlam os poderes das diversas associações, impedindo o fortalecimento de determinados grupos em detrimento de outros e protegendo os indivíduos da ação da burocracia pública ou das grandes empresas; e permitem que todos os interesses se manifestem sem que o conflito dilua o tecido social em um estado de natureza hobbesiano (RIBEIRO, 1993, p. 3).

O essencial na poliarquia, além do pluralismo político, é que deve haver também o chamado pluralismo societal, que é um dos principais determinantes da sorte da democracia. Como assinala Limongi (apud DAHL, 1997):

Nas sociedades plurais, nenhum grupo social teria acesso exclusivo a qualquer recurso de poder, isto é, nenhum grupo social poderia garantir sua preponderância sobre os demais. Pelo contrário. O resultado seria a neutralização recíproca dos grupos em conflito. Em outras palavras, Dahl e a escola pluralista a que ele se filia creditam a preservação da liberdade política à sobrevivência e à contraposição de inúmeros poderes sociais independentes.

Por essa perspectiva a concepção o Estado está sujeito a uma multiplicidade de diferentes pressões e tem como missão precisamente reconciliar os distintos interesses, assumindo, por conseguinte, certa neutralidade perante os distintos grupos de interesses.

A deliberação dos cidadãos sobre assuntos públicos é substituída, no âmbito do Estado, pela negociação entre grupos, pela competição livre entre atores coletivos, que não são iguais devido a uma distribuição desigual dos recursos regulados pelos imperativos do mercado. Assim, temos uma concepção de participação que se restringe à participação eleitoral, uma noção de poder na qual não há um centro de poder, ou seja, o poder está pluralisticamente distribuído e uma noção de Estado como uma espécie de “árbitro neutro”.

Essas concepções de poder, participação e de Estado se articulam, como condição indispensável à democracia poliárquica, à defesa da sociedade e de uma economia de mercado moderna que é, segundo Dahl (2001), uma condição altamente favorável às instituições democráticas e a uma economia de mercado, na qual empresas econômicas são, principalmente, propriedade privada e não estatal, ou seja, uma economia capitalista em vez de uma socialista ou estatal

UMA CRÍTICA À NOÇÃO DE PODER E PARTICIPAÇÃO NA TEORIA DEMOCRÁTICA PLURALISTA

Uma das mais bem fundamentadas críticas à noção de poder e participação na teoria democrática pluralista é de Held, para ele, existem muitas dificuldades na posição pluralista clássica “todas as quais parecem derivar de uma compreensão inadequada da natureza e distribuição do poder”. Para o autor a existência de muitos centros de poder, dificilmente, garante que o governo possa ouvir a todos igualmente, “fazer alguma coisa que não seja comunicar-se com os líderes de tais centros; ser suscetível à influência de qualquer um que não sejam aqueles que ocupam posições de poder e fazer qualquer coisa sobre as questões em discussão”. Segundo Held (1987, p. 82), embora os pluralistas clássicos “tenham reconhecido alguns destes pontos”, eles não estudaram suas implicações para uma análise da distribuição do poder e da responsabilidade política.

Porém encontra-se no marxismo a crítica mais radical e pertinente. Uma das contribuições fundamentais nesse sentido está em Poulantzas, mais especificamente no livro *Poder político e classes sociais* (1977). Nesse livro, não apenas propõe um conceito de poder como também o insere no âmbito mais geral do Estado Capitalista. O autor analisa o poder como um problema capital para a teoria política “tanto mais importante quanto Marx, Engels, Lênin e Gramsci, que não produziram teoricamente um conceito de poder”.

Após uma introdução a respeito da complexidade da definição de poder, e articulando o conceito às classes e os interesses de classes, propõe um conceito de poder: “designamos por poder a capacidade de uma classe social de realizar os seus interesses objetivos específicos” (POULANTZAS, 1977, p. 100).

Para Poulantzas, o Estado é o elemento unificador do capitalismo, uma arena dos conflitos de classes e cujas instituições são centros de poder. O Estado é, assim, condensação das forças de classes e são as classes que detêm o poder. O autor toca num aspecto fundamental, válido enquanto existirem classes sociais, inteiramente distinto das concepções dos elitistas e pluralistas: a referência às classes sociais e o papel central do Estado na sociedade capitalista. Portanto o Estado não é árbitro neutro dos interesses sociais.

É fundamental compreender a natureza do Estado e suas relações com as classes sociais, pois mesmo nos regimes das democracias ocidentais mais avançadas, uma classe economicamente dominante governa por meio de instituições democráticas. Há, pois uma classe dominante que ao controlar a vida econômica da sociedade, influencia nas decisões políticas em defesa de seus interesses específicos.

Nessa perspectiva teórica, o mérito consiste em destacar a importância central de se compreender e analisar o Estado democrático em relação às classes dominantes. Importante contribuição para a

análise das democracias contemporâneas, é a de mostrar como as classes são determinantes estruturais centrais da política democrática e da ação do Estado. O Estado é, pois instrumento de uma classe social dominante.

Saes (2001) em um livro sobre o capitalismo e o processo político no Brasil, orientado por “uma teoria política marxista de corte althusseriano” mostra como o Estado tem sempre uma função social a cumprir, qual seja, a função de assegurar a coesão da sociedade de classes vigente, mantendo sob controle o conflito entre as classes sociais antagônicas, impedir que conflitos deságüem na destruição desse modelo de sociedade.

Wood (2003) procura demonstrar a incompatibilidade entre o capitalismo e a plena extensão da democracia, ao afirmar que a universalidade dos direitos políticos pela participação com o sufrágio universal deixa intactas as relações de propriedade e poder. E procura demonstrar como, mesmo em suas formas mais avançadas, o capitalismo torna possível uma forma de democracia em que a igualdade formal dos direitos políticos tem efeito mínimo sobre as desigualdades ou sobre as relações de dominação e de exploração nas outras esferas. Acrescenta que a própria condição que torna possível a democracia, como se faz nas sociedades liberais capitalistas modernas, é a separação e o isolamento da esfera econômica e sua invulnerabilidade ao poder democrático. Proteger essa invulnerabilidade passou a ser critério essencial da democracia.

Boron (1999) utiliza a expressão “capitalismo democrático” que, para ele “recupera com mais fidelidade o verdadeiro significado da democracia burguesa ao sublinhar seus traços e notas definitórias – eleições livres e periódicas, direitos e liberdades individuais etc”. Para ele, apesar de sua indubitável importância, são formas políticas cujo funcionamento e eficácia específica não bastam para eclipsar, muito menos dissolver, a estrutura antidemocrática da sociedade capitalista. Essa estrutura, continua Boron (1999, p. 21):

Define limites intransponíveis para a democracia, pois repousa num sistema de relações sociais que gira em torno da exploração da força de trabalho, considerada como mercadoria. Isto coloca numa situação de inferioridade estrutural os trabalhadores, que necessariamente devem vender sua própria força de trabalho para poder subsistir, ao passo que situa os que podem adquiri-la, os capitalistas, numa posição de predomínio não disputado na cúpula do sistema. O resultado é uma ditadura de fato dos capitalistas sobre os assalariados, quaisquer que sejam as formas sociais e políticas, como a democracia, das quais aquela se revestir e debaixo das quais se ocultar. Daí a tendencial incompatibilidade existente entre o capitalismo como formação social e a

democracia concebida, como na tradição clássica da teoria política, num sentido mais amplo e integral e não tão-somente em seus aspectos formais e procedimentais.

Portanto, a democracia é mais do que a livre eleição dos governantes, como asseguram os modelos schumpeteriano ou dahlsiano. A democracia deve estar, acima de tudo, vinculada ao processo de tomada de decisões que afeta a coletividade na qual está inserida dentro de um conjunto de regras que possibilitem uma real e efetiva participação e isso, como procuram demonstrar Poulantzas, Wood e Boron não é possível no âmbito das sociedades capitalistas.

REFERÊNCIAS

BORON, Atílio. Os novos Leviatãs e a *polis* democrática: neoliberalismo, decomposição estatal e decadência da democracia na América Latina. In: SADER, Emir; GENTILE, Pablo (Org.). **Pós-neoliberalismo II: que Estado para que democracia?** Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

CRUZ, Gisele dos Reis. A democracia “realista” e o problema da representação. **Revista Desafio**, Rio de Janeiro: Ibase, set. 2000.

DAHL, Robert. **Análise política moderna**. Brasília: Editora UNB, 1988.

_____. **Prefácio à teoria democrática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

_____. **Poliarquia: participação e oposição**. São Paulo: Edusp, 1997.

_____. **Sobre democracia**. Brasília: UNB, 2001.

_____. A teoria das elites e sua genealogia consagrada. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 41, 1996.

HELD, David. **Modelos de democracia**. Belo Horizonte: Paidéia, 1987.

LUKES, Steven. **O poder: uma visão radical**. Brasília: UNB, 1980.

MACPHERSON, C. B. **A Democracia liberal**: origens e evolução. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MANCUR, Orson. **The logic of collective action**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

PATEMAN, Carole. **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

RIBEIRO, Leandro Molhano. **Algumas considerações sobre a teoria poliárquica**. Disponível em: [http://www.iuperj.br/fórum dos alunos](http://www.iuperj.br/fórum%20dos%20alunos), 1993. Acesso em: 10 set. 2004.

SAES, Décio. **República do capital**: capitalismo e processo político no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2001.

_____. **Democracia**. São Paulo: Ática, 1993.

SAMPAIO, Helaine Francisco. **A regra da maioria como técnica decisória e princípio da representação política: dilemas e controvérsias da teoria democrática**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1999.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **As razões da desordem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

SANTOS JR., Orlando Alves dos Santos. **Democracia e governo local**: dilemas da reforma municipal no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 2001.

SCHUMPETER, Joseph. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

Fragilidades de uma sociedade: em busca de um eu não perdido, ou os entraves do desenvolvimento nacional

Dacier de Barros e Silva – UFPE

RESUMO

Este artigo versa sobre o caráter predominantemente tradicional que alicerça a cultura nacional em seu sentido mais amplo. Assim, os fundamentos ideológicos que plasmam, no contemporâneo, as ações políticas, econômicas e sociais independentemente da orientação – esquerda ou direita – por estarem assentados na racionalidade tradicional refletem essa razão histórica. O conteúdo das linguagens, dos bens simbólicos e das representações construídas, eruditas ou populares, são um ambiente propício para o entendimento de tal lógica. Partindo desse pressuposto resgatam-se alguns exemplos da literatura, dos discursos e ações políticas contemporâneos como um campo empírico para discussão e entendimento da questão.

Palavras-chave: Tradição. Modernidade. Racionalidade. Ideologia. Representações.

ABSTRACT

This article is about the predominantly traditional character that consolidates the national culture in a broader sense. Therefore, the ideological foundations that shape, in contemporary times, the social, economic, and political actions independently of the orientation – left or right – by being settled in the traditional rationality reflect that historical reason. The content of the languages, of the symbolic property and of the built representations, scholarly or popular, are a favorable environment for the understanding of such logic. Starting from that assumption, it is rescued some examples of the literature, of the talks and contemporary political actions as an empirical field for the argument and understanding of the question.

Keywords: Tradition. Modernity. Rationality. Ideology. Representations.

Os bens ideológicos expressos no conjunto de valores que dão sentido aos modelos de comportamentos da vida em sociedade, modelos esses assentados nos ambientes que aferem consistência

às identidades social e individual, envolvem todo o acervo das tradições culturais. Esses bens contêm imagens, – referências universais da sociedade – e passam a ser expressões psíquicas do inconsciente coletivo e assim servem de inspiração para a construção dos arquétipos estabelecidos nas sociedades. Interpretados através das linguagens e transmitidos culturalmente, arquitetam a modelagem do homem socialmente integrado, ou seja, o mundo real. Compreendemos ser esta uma definição-síntese do conceito construído e denominado por Habermas de *Lebenswelt* (mundo da vida).

Tal realidade, ou seja, esse mundo real, é fruto de uma construção histórica na qual todo e qualquer produto do trabalho, como instrumentos de produção, bens de consumo tangíveis ou intangíveis e mesmo os bens simbólicos que endossam a aceitação ou a rejeição dos valores em sociedade, sintetizam esse mundo real. No entanto, ao contrário dos produtos ideológicos, os bens tangíveis refletem outra realidade exterior; possuem uma significação que remete a algo situado fora de si mesmo. O produto do trabalho humano, enquanto razão intrínseca e expressão exclusiva de sua natureza, por si mesmo, não significa nada além daquilo que o faz coincidir com a sua própria singularidade exteriorizada no valor de uso, mas, se transformado em imagem signo, de qualquer ordem, já é um produto ideológico construído e re-significado.

Além disso, a fenomenologia ontológica, sob o pretexto da finitude, da temporalidade e da historicidade, rouba da razão os seus atributos clássicos: a consciência transcendental deve concretizar-se na prática do mundo da vida, adquirir carne e sangue em encarnações históricas. E a fenomenologia, orientada antropológicamente, acrescenta como meios de incorporação o corpo, a ação e a linguagem (HABERMAS, 2000, p. 15).

Esse fenômeno torna possível a re-significação plena do ser social, reificado ontologicamente em sua razão histórica. Instrumentos de trabalho como a foice e o martelo, por exemplo, no nascimento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) deixaram de possuir sentido em si para se converterem em função de poder enquanto signo-ideológico. Essa função representativa do símbolo estava assentada na apologética sublimação do ideal de trabalho proletário enquanto construtor de um pretense mundo igualitário. Essa igualdade momentaneamente moldada às circunstâncias, no entanto, deixou de perceber as diferentes representações ideológicas do próprio valor trabalho. E a própria representação ideológica dos meios de indução do mais valor ficou simbolicamente frágil, uma vez que os tradicionais meios de produção assumiram, no curso histórico, expressões predominantes de sentidos no mundo da vida. No caso, o valor trabalho, interiorizado no inconsciente coletivo e simbolicamente sintetizado pelos intelectuais daquele movimento, estava, desde a sua gênese ideológica, orientadora de

sentidos, assentado pragmaticamente na tradição. Essa imagem edificada do trabalho social produtivo foi um dos fatores predominantemente usado no “consciente discurso ideológico” como um fator de engajamento na construção da nova ordem. Singularmente nesse aspecto, o curso histórico mostrou a fragilidade do arcabouço ideológico orientador da proposta de desenvolvimento do Estado Socialista Soviético. Em busca do convencimento e da adesão coletiva, edificaram símbolos oriundos do trabalho manual. A foice e o martelo, originalmente associados ao camponês e ao operário ainda em formação, possibilitaram acender o fervor revolucionário, mas não foram capazes de simbolicamente re-significar o trabalho reificado em sua natureza urbana e tecnológica, com as suas respectivas exigências racionais modernas, sobretudo diante das próprias exigências do socialismo marxista.

Um símbolo, em si, pode transitar por diversas naturezas de representações. A cruz suástica, que era a referência sublime de uma antiga crença religiosa asiática, transmuda-se em representação de uma vaidade política nacional de uma época, para em seguida, transformar-se na configuração de um mal universal. Os exemplos poderiam se multiplicar em uma larga escala de infinitas re-significações, mas, sem dúvidas, todas foram construídas a partir das induções culturais de cada sociedade, plenas da aceitação dos indivíduos sociais.

Exemplos de produtos de consumo transformados em signos ideológicos, promotores de comportamentos coletivos e, inversamente, signos se transformarem em produtos de uso, podem ser encontrados sem dificuldades. O pão e o vinho tornaram-se símbolos religiosos no sacramento cristão da comunhão e, inversamente, a própria imagem de Cristo, mercantilmente, se transformou em objeto de uso caracterizado de *popstar*, impressa nas camisas dos jovens, nas noites dançantes das urbes, identificando-os como modernos e nunca, porém, como iconoclastas.

Em nossa sociedade de consumo a marca, ou a logomarca, não só é um distintivo, mas imagem de significado ideológico à qual ela se associa. Portanto, ao lado dos fenômenos naturais, dos bens tecnológicos de capital ou de consumo, existe um universo particular pleno de sentidos, alheio a sua natureza interior. Assim, todas as coisas naturais ou elaboradas, produtos tecnológicos de qualquer ordem de consumo ou não, podem se tornar signo, ou seja, identidade representativa e adquirir um sentido que ultrapasse sua própria particularidade, sem perder, no entanto, sua própria demarcação como objeto ou coisa. Esses signos, porém, por serem frutos da racionalidade cultural são, por consequência, indutores da natureza dos comportamentos, na esfera pública, dos indivíduos. Na instância dessa esfera podem-se resgatar a tradição para alicerçar os valores impregnados de reminiscências alheias às exigências da contemporaneidade ou, a partir de novas roupagens de significantes, tomarem novos sentidos ou ambientes virtuais de comportamentos intrínsecos ao espírito da superação, transformando-se em agentes indutores da “destruição construtiva”.

Para entender os alicerces dessas singularidades no mundo contemporâneo, teóricos como J. Habermas, S. Connor, F. Jameson, M. Bahktin buscam discutir a existência de uma confrontação na evolução de valores, pobres de sentidos, mas senhores de um poderoso significado ideológico que emoldura o ambiente da aceitação dos signos nas sociedades. Esses signos sinteticamente modelados exteriorizam em seu leito histórico os valores das ações práticas dos indivíduos coletivos até às máximas conseqüências. Quer sejam produtos mercantis tangíveis ou sublimações das subjetividades individuais, progredindo ou regredindo em direção a uma estética moderna de consumo, só refletem ou refratam suas formas insaciáveis de produção cultural voltada para o consumo.

Steven Connor em sua obra *Cultura Pós-moderna* (1996) faz alusão a uma abstração, construída por Jean Baudrillard, com o intuito de abordar a razão como fundamento empírico da própria história: *“Le Miroir de la production, ou l’illusion du matérialisme historique”*. Nesta metáfora, encontram-se contribuições que se referem aos diversos estágios históricos da genealogia do mercado e de seus elementos básicos identificadores, já apontados por Marx em sua teoria da metamorfose da mercadoria ou o valor de troca, na forma de agência indutora das diversas fases do desenvolvimento do espírito humano. Vale, no entanto, citar que o intuito de Connor é apontar a polêmica inovadora construída naquela metáfora sobre a teoria de Marx.

Mas nesse mesmo ambiente filosófico, Marx e Engels, em seu Manifesto Comunista de 1848, tecem extraordinários elogios à fase do desenvolvimento da produção industrial, quando tudo é mercadoria a ser vendida ou trocada no mercado, porque dela advêm os impulsos do progresso material. Advertem, porém, para os grilhões que essa base material está construindo para o espírito humano. Max Weber, em um momento de contemplação ou provavelmente angústia, não muito distante de Marx, compreendeu o significado dessa “racionalidade” que se instalava com vigor, porém, como expressão de uma problemática do mundo moderno. “O destino do nosso tempo é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública” (WEBER apud GERTH; MILLS, 1971, p. 182).

Nos seus estudos inconclusos sobre a teoria da subsunção, Marx tentou formular dois modelos possíveis da existência desse fenômeno nas relações sociais: a subsunção formal e a real. Tempos mais tarde, G. Lukacs (1982) e C. Napoleoni (1980) aprofundaram os estudos dessa teoria, apontando a sua plenitude de desenvolvimento, no momento em que as qualidades sensitivas abstratas, como amor, bondade, ódio, paixão, sentimentos em geral, bem como as expressões artísticas e o próprio conhecimento, anteriormente imunes às operações de compra e venda, entram no domínio do valor de troca. A alusão de Marx sobre a “corrupção geral” e a de Weber sobre “os valores últimos e mais sublimes desaparecerem da vida pública” referem-se à penetração da lógica mercantil no domínio dos valores íntimos

do espírito humano e da cultura, a qual equivale ao capitalismo centrado na efemeridade e na lógica da Indústria Cultural, respectivamente estudados por Adorno/Horkheimer e F. Jameson.

Os valores culturais do capitalismo, subordinados a essa lógica, permeiam toda a rede de forças naturais, sociais, culturais, todas as linguagens e códigos do ser moderno.

É justamente nesse aspecto que as idéias do homem em sociedade transmutam a natureza das produções tangíveis e, como todo corpo físico, passam a fazer parte da realidade social. Uma vez transformadas em produtos de consumo, refletem outra realidade exterior, assim a cultura não só plasma as formas de produção social, mas viabiliza a submissão e a exploração. Historicamente, são essas singularidades que dão sentido ao homem em sociedade, aflorando em suas identidades particulares, identificadoras de cada época, em cada cultura ou povo o ambiente encarnado e esculpido, por conseguinte, um universo empírico de estudos.

Os estruturalistas radicais da França dos anos 1960, tentando diagnosticar a vida contemporânea, entenderam como uma nova razão social a “sociedade do espetáculo”. Para eles, o produto material era, antes de tudo, apenas imagem. Para Baudrillard e Bourdieu, por exemplo, a atividade econômica estava subordinada à cultura, afirmando que a explosão e aceleração de mercadorias culturais, imagens sociais ou signos, produzem uma “economia política do signo”, a “operacionalização geral do significante”. O significado foi abolido para o único proveito do jogo de significantes, numa forma generalizada na qual o código já não se refere a nenhuma “realidade” subjetiva ou objetiva, mas a sua própria razão.

Dotado de uma respeitável lógica, esse pensamento não pode prescindir da indispensável necessidade de se zelar pela associação dele às particularidades históricas de cada cultura ou de cada povo. Nesse aspecto, o importante é tomá-lo como parâmetro conceitual, resgatando, porém, os valores abstratos que dão sentido à ordem competitiva de cada sociedade.

Assim, hoje não se exige que os signos tenham contato verificável universal com o mundo que supostamente representam. Eles se avizinham apenas de uma simulação do particular. No entanto, os signos, enquanto sínteses vivas das abstrações ideológicas, não só fazem parte de uma realidade, senão refletem e refratam uma outra realidade, podendo distorcer, ser fieis ou apreendê-la, estando, assim, sujeitos a critérios de avaliação ideológica os quais estão providos das dimensões históricas de cada sociedade. Nesse aspecto, poderíamos distinguir algumas dessas dimensões:

Uma delas seria aquela em que o signo é reflexo de uma realidade básica: pode ser a linguagem referencial ou científica, produto do conhecimento burguês.

Em outra, o signo “mascara e perverte uma realidade básica”; como a ideologia que, com a falsa consciência, impede as pessoas de verem sua alienação ou exploração.

Terceira, o signo mascara a ausência de uma realidade básica: os iconoclastas, por exemplo, temiam e desprezavam imagens da divindade, já que as imagens representavam a ausência da própria divindade.

E por fim, quando o signo não tem relação com nenhuma realidade, ele é o seu próprio simulacro puro. Mas, para isso, o signo precisa ser compreendido e ser relacionado com outros, embora alcançando um vazio da realidade, como explica Bahktin: compreender um signo consiste em aproximar o apreendido de outros signos já aprendidos, ou seja, a compreensão é uma resposta a um signo por meio de signos. Essa cadeia de criatividade e de compreensão ideológica desloca-se de referência simbólica para outras referências, passando a ser o elo da natureza do conteúdo para outro elo de natureza estritamente idêntica.

Essa cadeia ideológica estende-se de consciência individual em consciência individual, ligando umas às outras. Desse processo de interação, emergem os indivíduos em sua razão pública, mas a própria consciência individual está repleta de signos que permitem a autocompreensão e a auto-aceitação; é, nesse caso, a materialização do *Lebenswelt* enquanto racionalidade contida em todas as instâncias do próprio “mundo da vida”.

Então, a consciência só se torna ela própria quando está impregnada de conteúdo ideológico, fundada e fundante do processo de interação social. Neste aspecto, poderíamos dizer que a vida contemporânea foi desmontada e reproduzida num escrupuloso fac-símile, como uma reprodução pelo pânico do real ou daquilo que lhe é referencial, ou de objetos e experiências manufaturados que tentam ser mais reais do que a própria realidade ou, nos termos de Baudrillard, “hiper-reais”. É a abolição do real, não pela destruição, senão por meio da sua assunção, da sua elevação à força de modelo; é o modelo absorvendo o real enquanto realidade edificada num mundo virtual.

Cada campo da criatividade, quer seja para a construção ou des-construção, coincide com modelos de dominação, tendo sua existência, na esfera ideológica, diferenças profundas, pois o domínio se dá através da capacidade sugestiva da representação dos símbolos propagados, quer sejam religiosos, seculares, científicos ou os folclóricos circulantes, ou seja, rotineiros na esfera do senso comum, disponibilizando suas próprias funções no conjunto da vida social, orientando e refratando a realidade à sua própria maneira. Uma realidade que se faz presente mesmo que esvaziada de sentido ontogênico, mas, sempre uma realidade ideológica ordenadora das ações habituais.

RAZÃO E INTERAÇÃO NOS NOSSOS VALORES SIMBÓLICOS

Fruto de sua própria razão histórica, na facticidade do Brasil cotidiano, as representações dos signos que dão suporte às ações, orientadoras do comportamento coletivo, exteriorizadas nas expressões simbólicas, o novo e o velho, o atrasado e o moderno, o ético e o não ético se confundem, enquanto uma unidade de representações lícitas na esfera do poder público. Os fins justificam os meios e a compreensão maquiavélica da *virtù*, enquanto a realização do *dever*, passa a ser uma expressão de valor, apenas, na representação simbólica do *condottiero*. Esta realidade plasma e dá sentido a todos os modelos de organização em nossas instituições.

Seria interessante resgatar, em nossa cultura, alguns elementos gênese que afloram no universo dos sentimentos morais a fim de entender quais os suportes simbólicos que dão sentido aos valores subjetivos, orientadores da práxis. Assim é possível perceber que os valores negativos são, enquanto razão pura, regularmente associados e assimilados como positivos no exercício da razão prática.

Nesse aspecto a comunicação é um entre outros ambientes, *locus* privilegiado para se perceber a aceitação dessa razão que aflora tanto na distinção da arte, e não poderia deixar de ser, uma vez que ela é a síntese dos valores materializados na representação plástica, como no exercício dos discursos que o homem público, normalmente, utiliza para o resgate das suas ações. No *Auto da Compadecida*, Ariano Suassuna (1990) nos oferece uma concepção (utilizando-se da linguagem gramsciana) de forma fantástica e artística, onde se fazem presentes os elementos doutrinários, os quais racionalmente orientados pelas tradições, incorporam-se no homem-massa que se representa plástica e “antropomorficamente” nos símbolos da vontade coletiva. Na obra de Suassuna, o “herói civilizador” não se constitui como porta-voz e agente dos valores positivos, mas, ao contrário, as ações por ele realizadas, consideradas sábias, positivas e obviamente aceitas, só são assim entendidas porque os valores nos quais as práticas estão plasmadas são fundamentalmente negativos: – A falcatrua vence, a mentira convence, o ludibriar edifica. Nesse caso, é possível se conceber que os signos ideológicos são também fragmentos de uma realidade histórica, tendo sua encarnação material na poética da música, da literatura, do cinema e das demais representações plásticas, e assim estão também encarnados nos sentimentos e valores do homem público brasileiro.

O “mundo da vida” do Brasil hodierno, ou a sua própria racionalidade do ideal de social, enquanto razão histórica, assemelha-se a um périplo de tempo passado; ao aparecer, já não se pode dizer que exista, devido ao frenético desejo simulado de produzir representações das massas conferindo-lhes identidades, opiniões e desejos sedimentados na luz consumida. Nossa sociedade, no momento em que se vê diante de um *imperativo categórico*, parece exercitar um desejo contido, no qual a síntese se configura

no processo de sepultamento do social sob uma simulação do próprio social, mesmo que esta na aparência seja publicamente rejeitada ou, enquanto essência, compreendida como negativa. Exemplos bastante claros seria inoportuno aqui analisá-los. Apenas para lembrar, podemos citar expressões-síntese dessa realidade: “Nós abolicionistas, às vezes, parecemos ter saudades da escravatura.” – J. Nabuco. Nabuco, sem dúvidas, percebia que mesmo os abolicionistas após a abolição resgatavam os valores senhoriais ao se relacionarem com os seus trabalhadores subalternos. “Provavelmente somos a única nação do mundo onde a oposição torce para o país dar errado” – D. Neto. Ou seja, o acerto público não encanta a oposição e sim o fracasso porque ele seria o caminho viável para o exercício do poder. E, por fim, a mais trágica das ironias: o governo e seu partido, dito dos trabalhadores, com pretensão socialista, de esquerda ou mesmo progressista, enfim ardorosos defensores, em todas as formas de expressões e de elaborações simbólicas, da superação dos entraves da tradição, com o intuito de ampliar o poder e nele estabelecer a busca da modernidade recorrem ao uso dos mecanismos mais tradicionais da política nacional. Exercitam em sua forma mais esdrúxula práticas tradicionais de poder, como foi o financiamento, através de recursos politicamente espúrios daqueles partidos mais reacionários e representantes das mais perversas tradições e, o que é pior, aglutinadores de políticos publicamente comprometidos com ações moralmente duvidosas e algumas escancaradamente imorais.

O processo da definição e assimilação de valores é teórico e prático ou prático-teórico, por isso quando as forças sociais subalternas se apropriam da interpretação dialética da “desagregação” social, os impasses subordinados à lógica da auto-estima se aguçam ou se esvai. Por essa razão entram em andamento práticas orientadoras das fantasias do povo, e nisso residem as forças propulsoras da negação ou afirmação do porvir. Nesse caso, quanto mais a realidade do social se esvai, mais aparece a simulação da mesma: – A baixa estima alude à angústia e ela toma dimensão titânica na alma sensível do poeta ou do artista. O *Entzauberung* – como a diria Weber – o desencanto, que o leva à solidão. Nesse desencanto, porém, a plasticidade poética aflora, e assim retoma o encanto – por que não! –, a aceitação que endossa o alentar-se no passado. E, nesse aspecto, encanto e desencanto, que em curtos interstícios de tempo se sucedem em nossa sociedade de forma tão simétrica, consolidam-se historicamente como sendo faces opostas, porém complementares de uma mesma realidade.

De mais a mais, a guinada lingüística colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência. Neste processo configurou-se, além disso, uma compreensão ontológica da linguagem que torna a sua função hermenêutica, enquanto intérprete do mundo, independente em relação aos processos

intramundanos de aprendizagem e que transfigura a evolução dos símbolos lingüísticos inserindo-os num evento poético originário (HABERMAS, 2000, p. 16).

João Cabral de Melo Neto (1970) consegue configurar a compreensão ontológica pela linguagem e a torna meio e função hermenêutica. Na condição de intérprete do mundo da vida, transfigura a evolução dos símbolos, inserindo-os num evento poético originário. Nele a realidade é intrínseca a um passado que permanentemente se faz presente nos “processos intramundanos de aprendizagem e que transfiguram a evolução dos símbolos”. Vejamos:

Auto de Natal pernambucano

O meu nome é Severino,
 Não tenho outro de pia.
 Como há muitos Severinos,
 Que é santo de romaria,
 Deram então de me chamar
 Severino de Maria;
 Como há muitos Severinos
 Com mães chamadas Maria,
 Fiquei sendo o da Maria
 Do finado Zacarias.
 Mas isso ainda diz pouco:
 Há muitos na freguesia,
 Por causa de um coronel
 Que se chamou Zacarias
 e que foi o mais antigo
 senhor desta sesmaria.
 [...] Com nome de Severino
 filho de tantas Marias
 [...] Somos muitos Severinos
 Iguais em tudo na vida [...]:

João Cabral de Melo Neto
Morte e vida Severino

ORATÓRIAS SUBJETIVAS, DISTINÇÕES OBJETIVAS NAS SIMBOLOGIAS VIVENCIADAS NOS SEVERINOS

Nesse canto, que Melo Neto (1970) denominou “Auto de Natal pernambucano”, duas representações simbólicas, contidas em nossos sentimentos, afloraram com vigor nesse momento político que recentemente vivenciamos. Se na poesia a estética do belo ou do extraordinário toma consistência, na vida a cruel precisão torna-se quase cartesiana. A primeira, sobre a realidade histórica do homem Severino, o eterno retirante, porém territorializado por signos das *terras* nordestinas. A outra, se dá pela semelhança ao primeiro Severino, de sobrenome Zacarias o qual, sendo a gênese de tantos Severinos, distribuíram-se espacialmente e re-significaram-se enquanto representação histórica; porém, assentados nas velhas tradições, os signos que alimentam as suas existências, parecem ter evoluído apenas enquanto enobrecimento da linguagem contemporânea: Chamam-se Sua Excelência. Não são, naturalmente, filhos descendentes de uma mesma territorialidade, mas se assemelham, em essência, e afloram enquanto símbolos de uma mesma razão histórica, ou seja, a representação-síntese de nossa facticidade, ou configuração subjetiva do nosso ‘mundo da vida’.

Tome-se, por exemplo, a opção encontrada pelos representantes da Câmara Federal, quando elegeram o seu Presidente para o biênio 2005/06. Associar a esse fato a compreensão de que se trata do terceiro maior nível político na representação nacional, pois na ausência do Presidente e do seu Vice, é o Presidente da Câmara dos Deputados quem passa a assumir o cargo de representação máxima da nação, percebem-se as semelhanças dos Severinos. Mas, neste caso, no entanto, exige-se um pouco de cautela para ser entendido. A semelhança que se tenta resgatar diz respeito à complementaridade dialética entre partes diferentes que se combinam numa unidade simbólica da consistente tradição nacional. Um dos Severinos de João Cabral de Melo Neto é filho direto da sociedade civil. Entregue à sua própria sorte e, levado por sua condição subumana, vive a negação de sua cidadania. Desprovido de tudo, tem como signo aquelas representações de crenças que o fazem seguir o leito do Capibaribe para desaguar com ele nos manguezais do Recife e dividir espaço com os caranguejos. Faltam-lhe os direitos mínimos que um indivíduo cidadão deveria ter. Por consciência tem apenas a compreensão de que se “morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia” e, assim, a sua materialização simbólica do “homem Severino” se faz constituída. Entretanto, aqueles Severinos Zacarias, que deram origem a esses Severinos, e que não são norteados pelo “leito do Capibaribe”, senhores legítimos do poder de mando e também legítimas representações da sociedade política não poderiam, por dever de ofício, em suas dessemelhanças, materializar com tamanha precisão o histórico complemento do todo; para ser mais claro, em suas dessemelhanças serem tão semelhantes. Eles, porém, por consciência

exteriorizada em suas condutas públicas, parecem zombar da simbólica pretensão histórica recitada pelo Estado/Nação; – “deitado eternamente em berço esplêndido ao som do mar e à luz do céu profundo”, constroem, no entanto, nessa razão, um direito individual e encarnam a legitimação do Severino Zacarias. A pretensa construção do símbolo de glórias e de conquista nacional voltada para a construção de direitos de um berço esplêndido, porém público, orientador de comportamentos subjetivos justificadores desses fins, se esvaem num sentimento coletivo de apatia, de aversão e até mesmo de um chiste. O discernimento inverso toma sentido e o indivíduo singular coopta para a individualidade a construção simbólica que originalmente teria sido concebida como indutora de uma razão pública estatal.

Em nosso “mundo da vida” a realidade é encarada como algo inerente a um auto-entendimento coletivo no qual, predominantemente, se encontra alicerçada apenas uma idéia de compaixão ou, em síntese, uma estática “recordação de vergonha”.

No caso, só a autoconsciência dessa realidade levaria a uma redefinição e, nesse aspecto, ela teria de estar assentada na autocompreensão política caracterizada, essencialmente, pelo discernimento da tradição. Só assim poder-se-ia superar essa realidade, o que parece estar ainda longe da auto-reflexão. “O Valor da força inútil e fraca da solidariedade perde-se quando a auto-relação se autonomiza de forma narcisista e quando o monumento é transformado numa recordação de vergonha” (HABERMAS, 2003, p. 65).

Em dois momentos políticos, no Brasil contemporâneo, a sociedade optou de forma clara e, se é possível dizer, também consciente, pelo pior. No primeiro momento, a história já mostrou o erro e exigiu autocrítica, ou seja, o auto-entendimento. Foi naquele trágico momento em que o Brasil se deparava com opções de valores simbólicos positivos e ideologicamente difundidos como: éticos, morais, capacidade comprovada, tradição de engajamento político, democráticos comprovados etc. Refiro-me, no caso, ao processo eleitoral de 1989, no qual, as, então, históricas representações políticas como os Srs. Ulysses Guimarães, Mario Covas, Leonel Brizola, Luiz Inácio Lula da Silva, entre outros, em suas respectivas singularidades, eram difundidos e aceitos no imaginário coletivo nacional como possuidores desses valores. É claro que não está em questão se tais valores, contidos na consciência pública, eram ou não verdadeiramente reais naqueles representantes políticos. É, no entanto, certo que esses valores, compreendidos na esfera pública, eram reais enquanto senso comum e era perceptível a existência dessas convicções em ampla esfera da sociedade civil.

Nesse aspecto, o que está em questão não é a verdade desses valores em sua natureza pura, mas sim a “verdade” construída e fixada no inconsciente coletivo como identidade simbólica. É esse inconsciente que, se assentado em bases de valores públicos positivos, explorados midiaticamente, passa a ser lícito aos partidos políticos modernos, podendo assenhorear-se desses valores historicamente legítimos

enquanto realização do dever ser. No entanto, a coletividade, aglutinada em torno de bens simbólicos, nos quais a nitidez não permitia definição clara, irmanada pelos meios de comunicação de massa e com o endosso das representações políticas e econômicas tradicionais, resolveu optar por uma clivagem de valores assentados em elos politicamente indefinidos, porém claramente tradicionais para tal fim como: juventude, intelectualidade, beleza física, coragem. Tão claros e predominantes eram eles que o vencedor mereceu a classificação “honrosa”, tragicamente irônica do Presidente dos Estados Unidos da América, de “Indiana Jones”, classificação muito bem aceita pelos nossos “Zacarias gêneses”.

Desta forma, mais uma vez é possível se perceber o resgate, numa mesma figuração, da existência de dois signos distintos, a florados em representantes de sociedades diferentes, para darem consistência à representação de um mesmo poder político (signos que resgatam signos: Bahktin). Se, no entanto, um buscava o endosso da distinção no aventureiro, desbravador, moderno argonauta em um absurdo mundo fictício, o outro endossa o poder no aventureiro representante dos valores irracionais do individualismo ontológico. Em ambos os heróis civilizadores, simbolicamente construídos, a apropriação dos sentidos foi provida dos respectivos *Lebenswelt*. Para o Sr. Bush o signo distinguido era o do herói desbravador das terras fictícias que buscava apenas a aventura num mundo que não era o seu. Para o “nós” coletivo, o que se fez “senhor civilizador”, significava, enquanto signo aglutinante da aceitação coletiva, os “valores estéticos” da individualidade heróica.

O segundo momento, bem mais atual, refere-se à eleição para presidente da Câmara dos Deputados, biênio 2005/06, na qual a Sociedade Política, também diante de clarezas ideológicas bem definidas como: direita, centro-direita, esquerda, centro-esquerda, liberais não liberais, as quais são, indiscutivelmente, lícitas a uma democracia moderna, optou pelo indefinido, ou pior, definido entre seus próprios pares, como sendo representante direto do baixo clero. Nesse aspecto vale ressaltar que a expressão baixo clero, resgatada, difundida e bastante utilizada por nossa sociedade política, significa não um valor positivo em si, mas uma desclassificação. Assim, é lícito dizer que foi uma opção negativa consciente. Nesse caso, é indiscutível a compreensão de que tal opção política, enquanto identidade subjetiva que determinou a ação para obtenção de um fim foi orientada por valores desprovidos de qualquer natureza de ética e demais valores públicos, porque a opção estava assentada no discernimento consciente do pior para a esfera pública, e do melhor para os indivíduos representantes do poder legislativo. Nesse caso torna-se absolutamente indispensável lembrar que a orientação do voto foi dada pela elite intelectual e econômica, aglutinada nos partidos PSDB e PFL, que se encontravam na oposição.

Nesse aspecto o segundo momento da opção política apresentou elos culturais bem mais preocupantes que o primeiro. Na eleição presidencial de 1989, o inconsciente coletivo, preso à sua tradição cultural, desprovido de qualquer senso crítico político, estava apto a ser orientado pelas mídias para

atender os interesses tradicionais dominantes. Os valores estéticos inerentes ao belo e a jovialidade, por exemplo, poderiam ser evocados e servirem de lastro a uma opção política, e mesmo sendo esses valores estéticos extremamente duvidosos, poderiam servir de âncora, através da mídia, para aglutinar uma identidade e sintetizar anseios individuais, mesmo que, no caso, a distinção da estética contida no inconsciente coletivo era, de fato, um absurdo. Mas, no segundo momento, não podemos falar de orientação midiática, tampouco da ausência de consciência política, mas sim de uma perfeita e consciente vontade dos interesses privados até então contidos, ainda que desprovidos de valores simbólicos positivos, pois o voto vitorioso foi dado, segundo a própria massa votante, ao símbolo edificado na razão: baixo clero.

Esses dois seres simbolicamente protagonizados nos Severinos e Zacarias, de sobrenome, irmanados numa razão dialeticamente complementar, encontram em clivagens sociais, indubitavelmente distintas, a razão do êxito da tradição sectária. Por isso, Severino busca na pergunta o medo: *“E quando é fundo o perau – por que ao puxão das águas não é melhor se entregar?”* – Zacarias encontra no medo o encanto. *O mar de nossa conversa – precisa ser combatido – sempre de qualquer maneira – por que senão se alastra – e devora a terra inteira”* (MELO NETO, 1970, p. 25).

Projetando a lógica dos símbolos socialmente espalhados como o ambiente que esclarece o estereótipo das ações públicas, a representação do poder político como parte da realidade, estende-se à lógica do simulacro ou hiper-realidade. Na política, os opostos são interdependentes e com um extraordinário poder de eficácia, mesmo que assimétricos; a autoridade depende da subversão, assim como esta daquela. Exemplificando com construções de ícones ainda mais recentemente arquitetados, poderíamos resgatar a tentativa da associação da ética pública como símbolo nato do Partido dos Trabalhadores (PT).

No início da multiplicação dos escândalos mais recentes (2005/2006) na esfera do executivo e legislativo, representantes da sociedade política no poder, ousaram interpretar como obra de extremistas de esquerda, de provocadores de extrema direita ou das elites e, até mesmo, de uma imprensa sensacionalista desejosa de desacreditar a associação da moralidade pública enquanto ícone nato do partido político no poder. Deixou-se de lado a probabilidade real de que a ânsia de poder, subordinada à sua gênese tradicional, difundiu-se com tamanha precisão e uniformidade que o ícone estandarte foi neutralizado por inteiro. O problema fundamental a ser entendido, no caso, não é o modelo de poder nem talvez o medo de perdê-lo, mas os signos que elaboravam os “novos” fundamentos, assentados na modernização conservadora, e que estavam prestes a fenecer nas mãos dos seus próprios arquitetos.

Para melhor poder entender isso enquanto o ‘mundo da vida’ em nossa sociedade e como ele se constrói, é imprescindível o discernimento da razão histórica, pois o sentido dos valores é normalmente objetivado na pretensão de realização dos interesses sociais.

As leis dessa realidade são as leis dos conteúdos simbólicos contidos nas ações comunicativas, diretamente determinados pelo conjunto das leis sociais e econômicas. A realidade ideológica é uma superestrutura situada imediatamente acima da base econômica. E a consciência individual não é o arquiteto dessa superestrutura ideológica, mas, apenas, um habitante do edifício social de signos ideológicos. Assim a vida é inserida numa realidade fabricada na razão histórica onde o indivíduo é apenas um modelo fabricado, simulacro da realidade por um “nós mesmos” modelados. Bastante antecipando a Habermas, Gramsci, em “O Moderno Príncipe”, inicia sua análise alertando que:

O Processo de formação de uma determinada vontade coletiva, para um determinado fim político, é representado não através de disquisições e classificações pedantescas de princípios e critérios de um método de ação, mas como qualidades, traços característicos, deveres, necessidades de uma pessoa concreta, tudo o que faz trabalhar a fantasia artística de quem se quer convencer e dar forma mais concreta às paixões políticas (GRAMSCI, 1968, p. 20).

Nesse mesmo episódio crucial da vida pública o Senador da República nacionalmente identificado como um político associado à moral e à ética, em busca da “pretensão de validade” ou, “dar forma mais concreta às paixões políticas” em seu discurso, na Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI dos Correios) se dirigindo ao parlamentar Roberto Jefferson, então investigado por diversos crimes, incluindo corrupção ativa, desvio do erário, formação de quadrilha e outras improbidades afirma: “Queria deixar um abraço pela sua competência e manifestar que seu depoimento no Conselho de Ética foi a peça mais bonita que eu vi em toda a minha vida no Congresso Nacional, pelo conteúdo e pelo brilhantismo. O senhor está fazendo um bom serviço”, disse o senador Pedro Simon (PMDB-RS), que até propôs que o mandato do petebista não seja cassado se ele contar tudo o que sabe (PEIXOTO, 2005).

Com o intuito de resgatar a aceitação pública e o endosso do poder político, os valores positivos, como a moral e a ética, que deveriam se encontrar associados à natureza destas representações e orientar o comportamento público, subvertem-se. O imperativo categórico esvai-se de seus sentidos e “a peça mais bonita que eu vi em toda a minha vida no Congresso Nacional, pelo conteúdo e pelo brilhantismo” assume a representação de símbolo positivo, com a finalidade de realizar a aceitação e incorporar a consciência do dever cumprido, tornando-se, no caso, a base de uma laicização completa que se distingue como fundamento da razão e do poder.

Os símbolos tomados como fontes de distinção e aceitação pública foram resgatados a partir da razão histórica, na qual tenta-se romper a unidade baseada na ideologia tradicional sem que, no entanto,

a ruptura venha a orientar a formação de força nova que possa vir a adquirir consciência na nova personalidade histórica, independente e dissociada da tradição.

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim um procedimento rico de pressupostos, que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente (HABERMAS, 1980, p.148).

Nossa consciência pública, envolvida nessa realidade, espria-se na encarnação prática desses signos, adquirindo uma consistente forma de existência, a qual, organizada e anelada com os prepotentes interesses do indivíduo singular, integra-se em relações sociais, alimentando o modelo comunicacional e a interação semiótica dos grupos sociais. A imagem, a palavra, o gesto significante, constituem um significado em si, desprovido da objetividade concreta e do discernimento do real. Fora dessa realidade, há apenas o simples ato fisiológico não esclarecido pela consciência, uma vez que ele é desprovido de sentido que a racionalidade moderna poderia lhe conferir. Somos levados a entender que não é uma simples questão de causalidade e muito menos de causalidade mecanicista que une ou vincula a relação entre os valores fundantes da superestrutura. Mas, sim, um complexo sistema de valores psicologicamente construído num equivalente concreto o qual a filosofia denomina de solipsismo, isto é, só as atitudes firmadas no eu individualista e absoluto fundam a consciência, com as suas singularidades subjetivas, e a partir desse eu firma-se toda a realidade e verdade incontestes.

CONCLUINDO

As linguagens, por serem possuidoras de um complexo sistema de sentimentos ideológicos, respaldam as particularidades do universo social decomposto, assume conteúdo e forma singulares para a exteriorização dos bens simbólicos difundidos pelos meios de comunicação e, como consequência, estes bens passam a ser produtos intangíveis, ou valores que orientarão as sociedades para a realização dos seus interesses.

Formatados nos mais variados modelos de expressão e condutas estabelecidas nas relações sociais, esses bens apresentados como produtos circulantes de valor agregado, tendem a se universalizar, uma vez que estão respaldados em linguagens universais. Os cantos, os ritos, as danças, a crença

e, até mesmo as gôndolas dos supermercados que objetivam o consumo, naturalmente igualam-se em um curso inexorável de afunilamento dos interesses e significados sociais. Ocorre, no entanto, que as adjetivações usuais utilizadas, quer sejam globalização, modernidade ou mesmo pós-modernidade, como alguns já ousam denominar, são mecanismos portadores de lógicas diferenciadas e com especificidades próprias, tanto nas ordens particulares das instâncias que definem os espaços regionalizados como nos interesses universais que tentam, pretensamente, romper com a lógica histórica contida nas condutas singulares dos Estados. Neste caso, é necessário, de imediato, resgatar, evidentemente, alguns fundamentos básicos que distinguem a natureza da cultura brasileira e que estão sendo contestados e claramente redefinidos, incorporando, como conseqüência, novos valores, novos conteúdos e significados, apresentando-se, no caso, como uma aparente contestação da importância dos nossos tradicionais valores. Entretanto, as características de conteúdos mercantis e ideológicos que as sociedades agrupadas em Estados ou em blocos regionais vêm oferecendo a essa lógica, são bastante distintos, e as semelhanças conceituais existentes dependem do grau de desenvolvimento econômico em que cada uma delas se encontra, ou da interação histórica que o Estado-nacional desenvolveu ao longo de seu curso histórico.

Há evidências claras de que a natureza histórica que respalda as condutas dos Estados, como organizadores dos espaços, reguladores das ações sociais e do provimento do bem-estar e, até mesmo, da responsabilidade, pelo monopólio da força, está aceleradamente se redefinindo em direção a um esmaecimento. No entanto, inversamente a esse movimento posto em curso, intensificam-se as responsabilidades e os interesses específicos contidos no universo conceitual de Nação associado à cidadania, o qual passa a orientar o ordenamento das fronteiras de interesses materiais e dos espaços culturais, veiculando a definição e redefinição de papéis, capazes de zelar pelas distinções e identidades regionalizadas. Nesse caso, novas visões de mundo com extraordinária capacidade de ordenamento social, respaldadas em valores ideológicos, reificados em imagens semi-autônomas, estão tomando formas históricas. Daí ser esse o momento em que os agentes propulsores da esfera pública, enquanto engrenagem do processo unificador das identidades, estão sendo colocados em primeiro plano, na função de componentes ativos que permitem estabelecer uma ponte entre as imagens da fantasia expressa nos bens simbólicos e o mercado, que passa a dinamizar esse processo, em muitos aspectos, secundarizando ou mascarando a presença das instâncias políticas.

Assim, se em princípio, aparentemente, teria sido o Estado o indutor de papéis econômicos da lógica globalizante, atualmente é a Nação, enquanto razão histórica incorporadora das novas fronteiras simbólicas, que passa a ser expressão, forma e conteúdo vivo da contemporaneidade, assumindo o papel de elaborar novos sentimentos reificados da esfera pública e das instâncias civis existentes no seio das sociedades modernas.

Observando-se essa tendência universal, sobretudo nos países economicamente mais desenvolvidos, onde o grau de organização das instituições é mais complexo e definido, o poder burocrático administrativo, define-se com mais clareza e, até mesmo, com maior poder de orientação nas condutas políticas. Enquanto que, as demais instâncias civis, dotadas de valores éticos, e ideológicos transparentes e de fronteiras do querer significativamente claras, intensificam as atividades de vigilância. Impondo, assim, ações e comportamentos públicos previamente definidos em convenções sociais, aumentando a pressão para o exercício de uma democracia participativa, genericamente denominada de “ação republicana”, dando respaldo a uma convicção de igualdade assentada na equidade social. Por conseguinte, a exigência do respeito aos interesses públicos assumida, como convicção universal, espraia-se em todo o tecido social.

Entretanto, em sociedades como a nossa, nas quais predomina a lógica dita de capitalismo tardio, a fragilidade e dubiedade no que diz respeito aos recursos de natureza ideológica, assumem uma conotação de valor positivo. Conseqüentemente, a cultura, ainda carente do discernimento em todas as ordens, e sentido de cidadania, fica submissa ao crescente envolvimento das burocracias política e administrativa, as quais, com o pretense intuito de organizar as funções ditas modernas institucionalizam-se como burocracia pública, porém aneladas aos interesses privados, desprovida de caráter ético profissional. Na ausência de uma sociedade civil atuante, orientada por um querer indefinido e de partidos políticos de caráter ideológico igualmente indefinido, essa burocracia tem como uma possibilidade sombria a tendência de se transformar em um poderoso núcleo de poder político privado, no exercício de suas funções.

O modelo de legitimação assentado em símbolos que otimizem a tradicional lógica do individualismo orienta a operacionalidade das organizações fechadas e semi-autônomas, que, normalmente, apresentam seus argumentos envolvidos em linguagem democrática mas, não raro, transformam-se em braço civil e *legítimo* do poder político autoritário, apoiados, geralmente, na associação acrítica dos meios de comunicação. Constrói-se, nessa associação, um extraordinário meio de persuasão social, inclusive porque os próprios meios de comunicação, na condição de sociedade civil de natureza mercantil, legitimam-se apoiados numa lógica a qual, vezes se assemelham a mercado, vezes a partidos sem caráter político definido.

A administração dos meios de comunicação, tanto burocrática, ou seja, seus funcionários assalariados, quanto os seus filósofos, os intelectuais orgânicos que dão condução ideológica e formal a esses empreendimentos, vivem permanentemente em conflito com a objetividade concreta da díade globalização versus modernidade. A lógica globalizante, por vezes, contraria os interesses imediatos do Estado que lhe dá sustentação, esses interesses sendo pautados num equilíbrio precário, entre uma casta

burocrática, senhora de um discurso modernizador, e fortes segmentos da burguesia nacional, voltados para os ícones do passado. Não raro antagonizam a modernidade cuja produção dos bens simbólicos encontra-se identificados com o “novo” ocidental. Assim o político alinha-se aos valores retrógrados do “permanente e do imutável,” uma vez que é através da preservação do tradicional que o poder, em nossa cultura, apresenta-se estável.

É bem verdade que as formas de vida loco-globalizadas produzidas pelos valores inerentes à modernidade, reinterpretem, na ordem social, todas as tipologias tradicionais. As condutas que são regidas pela modernidade são muito mais dinâmicas e representativas com reflexos em grau e extensão na conduta social. Existe, no entanto, um elo formado por bens simbólicos e exteriorizado pela natureza da solidariedade mecânica, como pensava Durkheim, nas relações contidas na ordem social, possibilitando continuidade à existência do tradicional com características aparentes do moderno.

A intensidade com que os valores tradicionais assumem a dinâmica social, definindo as características da solidariedade mecânica entre os fatos sociais, com primazia na ordem social estabelecida, ou, inversamente, a intensidade desses valores ou bens simbólicos regidos pela solidariedade orgânica é que vai distinguir o caráter ocidental ou tradicional dessa modernidade. Em ambas as características existem continuidades entre o tradicional e o moderno. A dinâmica assumida por um ou outro aspecto é que define a intensidade do curso histórico de cada sociedade para se perpetuar na tradicionalidade ou ingressar na modernidade ocidental, nesse último caso, consiste na exacerbação da racionalidade plasmada na calculabilidade. No que diz respeito a esse último aspecto, é indispensável esclarecer, mesmo de forma simplificada, que o entendimento, aqui utilizado, de racionalidade está respaldado nas argumentações teóricas de Max Weber, isto é, aquela ação associada à noção de domínio do saber, resultado da especialização científica e da diferenciação técnica própria às sociedades orientadas pelos valores culturais inerentes à lógica ocidental. Nesse aspecto, seria uma organização de vida com base em técnicas precisas entre os homens, com vistas a uma maior eficiência e rendimento. O exercício da racionalidade seria uma aglutinação de valores orientadores de condutas graças à previsão que a ciência e a técnica asseguram por meio do cálculo das probabilidades e com os quais o homem consegue otimizar as relações exteriores. Habermas, em uma de suas obras, constrói uma excelente síntese do conceito weberiano de modernidade:

Um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política,

de formas urbanas de vida e a formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas (HABERMAS, 1990, p. 14).

No entanto, as sociedades que atualmente ainda se encontram predominantemente adormecidas nas conseqüências de uma cultura predominantemente tradicional, normalmente imbuídas em interiorizar com maior intensidade possível a lógica globalizante imposta pelo exclusivismo das relações mercantis, tendem normalmente a impor um ritmo inconseqüente de interiorização desses valores aos seus cidadãos. Criando e recriando novas “razões” nas relações sociais envoltas com as exigências da desterritorialização, estabelecem blocos de interesses específicos definidos nas novas formas de subordinação das relações tanto dos mercados de bens materiais como, e acima de tudo, nos dos bens simbólicos. Estes:

Em vez de serem representações expressivas de uma substância tida por precedentes a eles, os signos culturais tornam-se agentes ativos em si mesmos, criando novas substâncias, novas formas sociais, novos modos de agir e de pensar, novas atitudes, embaralhando outra vez as cartas do ‘destino’, da ‘natureza’ e da ‘realidade’ social. É nessa margem que a cultura, aparentemente autônoma e apartada por inteiro, gira e se torna uma força social e material, um pote de significação que desacredita todas as reivindicações de bases substantivas fora da representação, descrédito que se aplica a instituições políticas, normas morais, práticas sociais e estruturas econômicas (RYAN apud CONNOR, 1996, p. 182).

O processo de modernidade posto em curso e que se distingue por uma extraordinária dinâmica, impõe mecanismos nas relações sociais inerentes à lógica genericamente chamada de globalização. Essa lógica orienta as transformações institucionais que historicamente tiveram suas origens sedimentadas na cultura ocidental. Por isso, é possível se entender que a modernidade, como forma de realização e redefinição dos espaços, é efetivamente a intensificação da racionalidade, do *modus vivendi* ocidental.

Para entender essa questão, tem-se que considerar as várias características possíveis a serem analiticamente distinguíveis nesse processo. Enquanto formas e discursos específicos de organização das condutas sociais, a modernidade é o amálgama que dá forma à globalização enquanto um processo de desenvolvimento econômico desigual que tanto fragmenta como produz uma aparente homogeneização das formas de pensar e agir. As Ciências Sociais, enquanto forma elaborada da produção do saber e discernimento dos fenômenos historicamente dados, diante dessa nova ordem, exige uma dupla

circularidade: serem revisadas, mas também resgatadas em suas estruturas epistemológicas. Assim, pode-se perceber o duplo movimento dessa nova ordem global que, na medida em que ocidentaliza e universaliza as condutas e discursos sociais, preserva valores distintos em diferentes espaços tanto geográficos como sociopolíticos, nos quais, apesar de globalizados enquanto constituição do moderno, alguns, e, neste caso, os economicamente subdesenvolvidos, resgatam a racionalidade ocidental, mas produzem e sedimentam uma visão de mundo *Weltanschauung* em seu sentido amplo tradicional, na medida em que não só preservam os bens simbólicos tradicionais, como se realizam através deles, identificando-se com valores próprios do passado.

Para um melhor esclarecimento, desse caso, poderíamos citar o relacionamento da comunicação, enquanto empreendimento econômico, e a política na esfera da representação. Percebe-se que o relacionamento das representações midiáticas com as representações partidárias limita-se a uma interação ideológica para viabilizar a dimensão pública do poder político. Apesar de, na linguagem, predominar um discurso que lembra e exterioriza a objetividade concreta da realidade socioeconômica, no uso das imagens e nos símbolos resgatados predominam valores e significados tradicionais, nos quais é o indivíduo, agente da linguagem, o senhor e produtor do fazer. A luta pelo domínio de um Eu visto no espelho mostra, neste caso, cada vez mais relevância. Dá-se isto porque é através desta simbiose que as características históricas e socioeconômicas assumem uma racionalidade extraordinariamente tradicional; no entanto, é através desse amálgama cultural, pautada em interesses mútuos entre poder de persuasão centrado no indivíduo e poder econômico regido pelo mercado, que as sociedades tradicionais assumem suas próprias características.

Dessa maneira a esfera política não constrói suas próprias fronteiras de poder orientado para o exercício das atividades inerente ao núcleo dos interesses públicos. O desenvolvimento dos modernos meios de comunicação, anelados ao Estado, portador virtual do monopólio da construção dos sentimentos, “corações e mentes” da esfera pública, atrai para si o interesse dos políticos, os quais se empenham, através do espelho das mídias, para encontrar os signos da auto-imagem que nunca perderam.

REFERÊNCIAS

BAKHTIM, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1970.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1996.

GRAMSCI, Antônio. **Maquiavel a política e o Estado moderno**. São Paulo: C. Brasileira, 1968.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicação Dom Quixote, 1990.

_____. **Era das transições**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Pensamento pós-metafísico**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 2000.

LUKACS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Presença, 1982.

MILLS, C. Wright; GERTH, Hans. **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

MELO NETO, João Cabral de. **Auto de natal pernambucano**. Recife: Massangana, 1970.

NAPOLEONI, Cláudio. **Contribuições ao VI capítulo inédito de Marx**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1980.

PEIXOTO, Paulo. Deputado encerra depoimento à CPI com gargalhada. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 02 jul. 2005. Caderno Política.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da compadecida**. Recife: Massangana, 1990.

O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann

Daniel Pereira Andrade – UNESP, Rio Claro

RESUMO

A partir do relato de Hannah Arendt sobre o caso Eichmann, discutimos o que é a normalidade, como ela favorece o surgimento do totalitarismo e, sobretudo, as atrocidades que ela é capaz de realizar sob as condições de um regime totalitário.

Palavras-chave: Normalidade. Totalitarismo. Biografia. Eichmann. Hannah Arendt.

ABSTRACT

Discussing the Eichmann's case related by Hannah Arendt, we expose what is normality, how it promotes the totalitarianism's emergence and, above all, the atrocities that normal people can do under the totalitarianism's conditions.

Keywords: Normality. Totalitarianism. Biography. Eichmann. Hannah Arendt.

EICHMANN

“Os homens normais não sabem que tudo é possível” (ARENDR, 1989, p. 87). Com esta frase de David Rousset, Hannah Arendt aponta para a incredulidade que as “pessoas normais do mundo normal” experimentam diante das monstruosidades realizadas pelos regimes totalitários. Os crimes de massa perpetrados pelos nazistas durante a Segunda Guerra pareciam irreais e muitos se recusaram a crer neles. Mas tais crimes de fato ocorreram. E, para que algo de tamanha proporção se realizasse, foi preciso a eficiente participação de uma gigantesca burocracia que dispunha dos recursos do Estado. Funcionários dedicados, cumpridores de seus deveres: foram estes homens que se converteram nos autores de um dos maiores crimes da história da humanidade. O que quer dizer que pessoas igualmente “normais”, e não monstros, foram responsáveis por estes tristes acontecimentos.

Talvez este aspecto contribua largamente para a incredulidade: é demasiado assustador conceber que outro homem, tão normal quanto si próprio, seja capaz de cometer tais atrocidades. Isto abriria a possibilidade de que, se expostos às circunstâncias da experiência totalitária, muitos que não são nem sádicos nem perversos agiriam ou poderão agir do mesmo modo. Pois, quando os regimes totalitários ultrapassaram este abismo do “possível”, eles deixaram para sempre como uma potencialidade esta transformação do caráter.

A transformação de caráter levada a cabo pelo domínio total não se deu somente sobre os carrascos, mas também sobre suas vítimas, a tal ponto que ambos se confundiram. Mas apenas indiretamente nos interessará aqui a destruição da pessoa jurídica, moral e individual dos judeus, sua marcha submissa para a morte ou sua conversão em assassinos de seu próprio povo. Nossa preocupação será com a transformação do homem mediano em um assassino de massas. Mais especificamente, com o caso de Otto Adolf Eichmann.

Eichmann foi um funcionário do governo alemão durante o governo de Hitler, e que, em função disto, acabou tendo uma participação importante na “Solução Final” da questão judaica. Capturado em um subúrbio de Buenos Aires em 1960, foi conduzido a Israel e levado a julgamento na Corte Distrital de Jerusalém. Seu julgamento foi cuidadosamente acompanhado por Arendt (1999), que acabou relatando-o em um livro. Mas o relato acaba recaindo inevitavelmente sobre a pessoa do acusado, “um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias” (ARENDR, 1999, p. 309). Portanto, podemos dizer que este texto se aproxima muito de uma biografia¹. Poderia assim se juntar a outras biografias escritas por Arendt (1987) e publicadas em *Homens em tempos sombrios*.

Entretanto, há diferenças consideráveis entre os dois livros. Ainda que ambos se refiram basicamente a pessoas – “como viveram suas vidas, como se moveram no mundo e como foram afetadas pelo tempo histórico” (ARENDR, 1987, p. 7) – e que tais pessoas partilharam entre si a mesma época (o mundo da primeira metade do século XX), as semelhanças terminam por aí. Pois as vidas relatadas em *Homens em tempos sombrios* não são de maneira nenhuma representantes de sua época, nem porta-vozes do *Zeitgeist* ou expoentes da História. São vidas exemplares que, devido à sua ação no mundo, mereceram

1 Foucault (1999) descreve como que a partir do séc. XIX os procedimentos biográficos são incluídos nos procedimentos jurídicos. Se até então questionava-se apenas se o culpado havia realmente feito aquilo de que se lhe acusava, a partir de então passa-se a perguntar quem é o indivíduo que cometeu o crime. Cria-se assim a figura do delinqüente, em contraposição ao indivíduo normal. É interessante notar, porém, que Eichmann é considerado “normal” pelos peritos psiquiátricos que o examinam.

ter suas histórias contadas. É através da ação que estes sujeitos puderam se desvendar e demonstrar toda sua singularidade. E, ainda que a autora não se disponha a julgar estas pessoas, ela de qualquer forma já as julgou dignas de serem transpostas do círculo limitado e privado da memória para o mais amplo dos leitores.

Já o relato do caso Eichmann parece ser bem diferente. Mesmo que não se deva tomá-lo como um símbolo do povo alemão, ou do anti-semitismo, ou ainda do conjunto da história moderna ou da humanidade em geral, o que chama atenção neste indivíduo particular é justamente seus traços medianos. “O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e são assustadoramente normais” (ARENDDT, 1999, p. 299). E, dentre estes traços medianos, um salta aos olhos: a incapacidade de agir. Talvez nada seja mais característico e mais comum na Alemanha nazista do que esta falta de iniciativa e inabilidade para o discurso. Portanto, o poder de iluminação e o significado público que a vida de Eichmann pode oferecer são completamente diferentes dos de Lessing, Jaspers, Benjamin, Brecht, Heidegger e outros. É em sua “normalidade” que devemos buscar uma lição.

UMHOMEMNORMAL

Durante todo o julgamento de Jerusalém, a acusação procurou demonstrar que Eichmann era um monstro. Um homem sádico e pervertido, que procurava distorcer os fatos através de mentiras, ou ainda, evitar a confissão de seus feitos por meio de uma dissimulada falta de memória ou de conversas vazias. Mas isto não parecia condizer com a verdade. Eichmann nitidamente não era muito “esperto”. Parecia mesmo possuir uma inteligência pouco privilegiada (ainda que isto não deva servir de desculpa para suas atitudes). Além disso, estava disposto a fazer o que lhe ordenavam e ficava muito entusiasmado com a idéia de se tornar “o acusado mais cooperativo de todos os tempos” (ARENDDT, 1999, p. 40). De fato, diversas foram as demonstrações de que não estava mentindo e de que, a despeito de sua péssima memória, se esforçava para contar tudo o que sabia.

O pensamento de que Eichmann dissimulava e faltava com a verdade, compartilhado pelos promotores, advogado e juizes, acabou encobrindo o maior desafio moral e legal do processo. Esse desafio baseava-se principalmente no fato do acusado não apenas não estar mentindo, mas também de que ele cometera os crimes que assumira e, por fim, de que era normal. Talvez se tivessem escutado sua “conversa vazia” com maior atenção, poderiam ter perscrutado mais a fundo o problema real e novo que se apresentava.

Eichmann se declarava inocente, mas, como dizia insistentemente, apenas no “sentido da acusação”. “Inocente no sentido da acusação”: com estas palavras ele procurou, durante todo o processo, dizer que não era “um bastardo imundo” (ARENDR, 1999, p. 36). Os promotores afirmavam que Eichmann não só agira conscientemente, coisa que ele não negava, como também agira por motivos baixos e plenamente consciente da natureza criminosa de seus feitos. Por sua vez, Eichmann respondia que jamais havia matado ou mandado matar um judeu ou qualquer outro ser humano. Apenas cumprira ordens de seus superiores e, deste modo, só poderia ser acusado de “ajudar e assistir” à aniquilação dos judeus – que, segundo suas próprias palavras, foi “um dos maiores crimes da história da Humanidade” (ARENDR, 1999, p. 33-34). Contrariando a acusação, os fatos parecem confirmar as palavras do acusado. O que certamente não o tornava inocente, a não ser “no sentido da acusação”.

Os psiquiatras que o examinaram também entenderam que Eichmann não possuía uma personalidade criminosa. Segundo a opinião dos peritos, ele era *normal*. Mais do que isso, chegaram a declarar que suas atitudes quanto a esposa e filhos, mãe e pai, irmãos, irmãs e amigos eram “inteiramente desejáveis”. E, por fim, um sacerdote que o visitou regularmente na prisão afirmou que Eichmann era “um homem de idéias muito positivas” (ARENDR, 1999, p.37). Certamente este não era um caso de sanidade moral ou legal. Tampouco era um caso de ódio insano aos judeus, de um fanático anti-semitismo ou de doutrinação de um ou outro tipo. Eichmann afirmou diversas vezes, e existem fatos que o comprovam, que pessoalmente ele não tinha razões para ir contra os judeus.

O que acabou por confundir a todos foi a impossibilidade de admitir que uma pessoa mediana, “normal”, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, fosse inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado. Elas não compreendiam o que poderia fazer um homem comum, que não podia sequer ver uma ferida aberta, superar sua repugnância inata pelo crime. Afinal de contas, como uma pessoa normal pode ser, ao mesmo tempo, um partícipe de atrocidades inauditas?

O que elas deixaram de perceber, e que era a chave para o mistério deste homem e de muitos outros iguais a ele, é que Eichmann era efetivamente normal na medida em que “não era uma exceção dentro do regime nazista” (ARENDR, 1999, p. 38). Pois, ao contrário das “pessoas normais do mundo normal”, nas condições do Terceiro Reich, só se podia esperar que as “exceções” agissem “normalmente”.

Cabe, então, questionar esta normalidade de Eichmann e as condições com as quais ela se defrontou na Alemanha de Hitler.

UM HOMEM FRACASSADO

Fazendo um comentário sobre seus pais, Eichmann certa vez afirmou:

Eles não teriam se enchido de alegria com a chegada de seu primogênito se fossem capazes de ver que, na hora de meu nascimento, para provocar o gênio da felicidade, o gênio da infelicidade já estava tecendo os fios de dor e tristeza em minha vida. Porém um véu suave e impenetrável impedia meus pais de enxergar o futuro (ARENDDT, 1999, p. 39).

De fato, a infelicidade de Eichmann começou cedo e se estendeu por toda vida. Ele foi o único de seus quatro irmãos que não conseguiu terminar a escola secundária. Tampouco concluiu o curso vocacional para engenharia. Como não era um dos alunos mais estudiosos nem dos mais dotados, seu pai o tirou da escola antes da formatura e o colocou para trabalhar como um mineiro comum em sua pequena empresa. Logo após, foi trabalhar no departamento de vendas da Companhia Oberösterreichischer Elektrobau. Como não possuía nenhuma perspectiva de carreira, conseguiu, por intermédio de um “tio”, um cargo de vendedor viajante na Companhia de Óleo a Vácuo de Viena. Trabalhou cinco anos e meio nesta empresa, os quais devem ter sido os mais felizes de sua vida: ele ganhava bem em uma época de severo desemprego e ainda morava com os pais. Mas já no final de 1932, seu idílio começava a terminar: fora transferido de Linz para Salzburg, muito contra sua vontade. Com isto, perdeu toda alegria em seu trabalho, deixando de gostar de vender e fazer visitas. Um pouco mais tarde era despedido.

Ainda em 1932, Eichmann se filiou ao Partido Social-Nacionalista e entrou para a SS, a convite de um conhecido (Ernst Kaltenbrunner). Mas não entrou por convicção, nem jamais se deixou convencer por ele. Não tinha tempo nem vontade de se informar adequadamente, jamais conheceu o programa do Partido e nunca leu o *Mein Kampf*. De fato, como “uma folha no redemoinho do tempo” (ARENDDT, 1999, p. 44), ele foi soprado para as colunas do Terceiro Reich, que duraram doze anos e três meses. Em suas próprias palavras: “foi como ser engolido pelo Partido contra todas as expectativas e sem decisão prévia. Aconteceu muito depressa e repentinamente” (ARENDDT, 1999, p. 45).

Porém, como bem observa Hannah Arendt, isto não era tudo. Eichmann era um jovem ambicioso, e não suportava mais a vida rotineira, sem significado e conseqüência que até então levava. Foi quando o vento o soprou para a História, para um Movimento sempre em marcha. Para Eichmann, um filho *déclassé* de uma sólida família de classe média, fracassado aos olhos de sua classe social, de sua família e, portanto, de si próprio, aquela se apresentava como uma chance de começar de novo e de construir uma carreira. E, apesar de todas as desventuras e desconfiças que experimentou em sua nova

jornada, sempre soube qual era a alternativa: mesmo no tribunal de Jerusalém teria ainda preferido ser enforcado como *Obersturmbannführer* (tenente-coronel) da reserva da SS do que viver a vida discreta e normal de um vendedor viajante.

Mas, mesmo em seu fracasso pessoal e na compreensão egocêntrica de sua miséria, Eichmann era um homem mediano. Nascido em 1906, ele pertenceu à segunda das três gerações perdidas do início do século. Esta era a geração que “aprendera, com as lições marcantes da inflação, do desemprego em massa e da inquietação revolucionária, a instabilidade de tudo o que fica intacto na Europa após mais de quatro anos de morticínio” (ARENDDT, 1987, p. 187). Fazia parte, portanto, da massa de homens desesperados e insatisfeitos que aumentou rapidamente na Alemanha e na Áustria após a Primeira Guerra Mundial. Como tal, compartilhava com os demais a psiquê do *homem de massa*. Era comum então que, a despeito de um grande número de indivíduos serem tocados pelo mesmo destino monotonamente uniforme, cada um julgasse a si próprio em termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e apesar de sua tendência niveladora, não chegaria a constituir laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse coletivo, fosse econômico, social ou político.

Esses laços se romperam devido ao colapso da sociedade de classes e do sistema partidário que a representava. Mesmo que no sistema de classes não fosse exigida uma participação efetiva de cada indivíduo nas questões públicas, e mesmo que a maioria de seus membros não se sentisse individual e pessoalmente responsável pelo governo, ainda assim existia toda uma urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política. Tratava-se de um interesse comum de cada classe e de uma articulação que se expressava em objetivos determinados, limitados e atingíveis. Havia, deste modo, obrigações grupais restritas e certas atitudes tradicionais em relação ao governo.

O fim do sistema de classes liberou uma massa desorganizada e desestruturada de indivíduos indiferentes em relação aos negócios públicos e politicamente neutros, porém furiosos. Eles nada tinham em comum a não ser uma vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs (independentemente da antiga classe a que pertenciam) e uma repulsa aos seus mais respeitados membros e às autoridades constituídas.

Como no caso de Eichmann, foram estas pessoas insatisfeitas e politicamente indiferentes que o Partido Social-Nacionalista recrutou. Pessoas atomizadas e individualizadas ao extremo, que provi-nham de um mundo competitivo onde o único fator compensador era o pertencimento a uma classe. Pessoas que tinham consciência de sua desimportância e de sua dispensabilidade, e que, em função disto, possuíam um fraco instinto de auto-conservação (ARENDDT, 1989).

De fato, a expressão da frustração de Eichmann não era apenas um problema individual, mas um fenômeno de massa. O mesmo pode ser dito em relação à sua indiferença política e sua filiação aos quadros do partido. E é possível também compreender nestes termos sua dedicação ao trabalho numa época em que a derrota da Alemanha já era previsível – o que lhe acarretaria muito provavelmente a morte.

Quanto a este último aspecto, causa certa perplexidade notar sua perda radical de interesse em relação a si próprio, esta indiferença cínica e enfasiada diante da morte. Pois, até seus últimos dias, Eichmann sempre fora extremamente dedicado à sua carreira pessoal – o que parecia denunciar uma grande preocupação por si e seus negócios privados.

UM CIDADÃO CUMPRIDOR DE SEUS DEVERES

Eichmann possuía uma extraordinária aplicação em obter progressos pessoais. E por algum tempo ele os conseguiu. Foi durante o período que esteve em Viena, de 1937 a 1941. Porém, para seu desespero, quando atingiu o cargo de *Obersturmbannführer* (o equivalente a tenente-coronel), ele “encalhou”. Isto representava um verdadeiro pesadelo para Eichmann, que, sempre que podia, procurava justificar sua estagnação. A carreira era o que ele tinha de mais precioso. Como bem nota Arendt (1999, p. 63), quando se pronunciava as palavras “SS”, “carreira” e “Himmler”, um mecanismo que se tornara completamente inalterável se detonava neste homem. Ele colocava tudo o mais de lado e não se preocupava com qualquer outra coisa. Caso notório era sua memória. Os únicos episódios dos quais Eichmann se lembrava bastante bem eram os momentos importantes de sua carreira. Já com relação aos acontecimentos históricos decisivos, mesmo quando havia participado ativamente deles (como era o caso do extermínio dos judeus), sua memória era extremamente falha.

Eichmann justificava esta aplicação reivindicando uma relação interna com seu trabalho. Ele não recebia seus encargos “com a apatia de um boi sendo levado para o curral”. Diferentemente de seus colegas, que “não passavam de burros de carga” (ARENDE, 1999, p.70), ele julgava-se um “idealista”.

Um ‘idealista’, segundo as noções de Eichmann, não era simplesmente um homem que acreditava numa ‘idéia’ ou alguém que não roubava ou não aceitava subornos, embora essas qualificações fossem indispensáveis. Um ‘idealista’ era um homem que *vivia* para a sua idéia – portanto não podia ser um homem de negócios – e que por essa idéia estaria disposto a sacrificar tudo e, principalmente, todos (p. 54).

Além disso, um “idealista” jamais permitiria que sentimentos e emoções pessoais interferissem em suas ações, se entrassem em conflito com sua “idéia”. Foi neste contexto que Eichmann fez a triste colocação de que seria capaz de matar seu próprio pai, caso lhe fosse exigido. Não queria com isso afirmar o quanto estava disposto a obedecer ou cumprir ordens, mas o quanto era “idealista”.

Mas, afinal de contas, qual era a “idéia” à qual Eichmann se dedicava? Era a lei, encarnada na vontade do Führer. Assim, não apenas obedecia cadavericamente às ordens e às leis. Ele também as cumpria o melhor que podia. Isto ficou nítido quando afirmou ter vivido toda sua vida de acordo com os princípios morais de Kant. Durante os período de crime legalizado pelo Estado, porém, Eichmann distorceu sua parcialmente correta interpretação do categórico kantiano (“O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais”), transformando-a em um “imperativo categórico do Terceiro Reich”: “Aja de tal modo que o Führer, se soubesse de sua atitude, a aprove”. Nessa sua versão de Kant “para uso doméstico do homem comum”, restou a exigência de que o homem faça mais do que simplesmente obedecer, que vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei – a fonte de onde ela brotou (ARENDDT, 1999, p. 153-154). Como Eichmann acertadamente notou, na Alemanha Nazista, “as palavras do Führer tinham força de lei” (ARENDDT, 1999, p. 165). Daí, e não apenas de sua extrema admiração por Hitler, sua lealdade incondicional ao líder nazista.

Mas tal lealdade era menos uma característica pessoal de Eichmann do que uma exigência do movimento totalitário. Para transformar seus indivíduos atomizados e isolados em uma organização maciça, os movimentos precisam de uma lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada um dos seus membros. Essa exigência é feita pelo líder, e não possui nenhum conteúdo concreto, o que poderia dar azas à mudança de opinião. Ela (a exigência do líder) é feita mesmo antes dele tomar o poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana. A lealdade total é a base psicológica do domínio total. Ela só pode ser esperada de “seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido” (ARENDDT, 1989, p. 373). Ainda que Eichmann tivesse família e amigos, ele era um típico “filisteu”: um burguês isolado da sua própria classe, um indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa. Era, portanto, o último e já degenerado produto de uma sociedade moribunda. Daí sua sincera devoção a questões familiares e de carreira pessoal, seu isolamento na vida privada. Assim como Eichmann, os homens recrutados para cometerem os maiores crimes de massa jamais cometidos na história foram esses *homens de massa com os traços do filisteu*: “era um burguês que, em meio às ruínas de seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar

tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade”. Segundo Arendt (1999, p. 388), “nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas”.

Portanto, mais uma vez encontramos um traço característico do homem de massa sob uma qualidade de Eichmann. O sistema totalitário não suporta qualquer iniciativa pessoal, nem mesmo as de apoio. Assim, a lealdade de Eichmann, na verdade, é a lealdade imposta pelo regime. Com isto, sua dedicação à carreira não é de modo algum incompatível à sua renúncia de si diante da morte. Ainda que Eichmann não tivesse clareza total, sabia que sua promoção dependia totalmente de sua lealdade ao Führer. Mas isto não se devia apenas ao seu desempenho profissional. No regime nazista, assim como no comunismo soviético, por diversas vezes o acesso a uma posição de prestígio dependia exclusivamente da arbitrariedade da escolha do Líder. Isto tornava o beneficiário ainda mais dependente e garantia uma lealdade ainda maior. Mas, por outro lado, não se tinha nenhuma garantia de permanência. Esse era o preço de alguns anos no topo. No regime soviético, o preço era a vida, já que cada vez que se perdia o cargo devido a um expurgo, os fuzis entravam imediatamente em ação. No caso de Eichmann, algo não muito diferente se passou. Para gozar de alguns anos de carreira e importância, ele sacrificou a própria vida, expondo-se ao enforcamento por ser partícipe dos crimes de Estado. E se sobrar alguma dúvida quanto a este sacrifício, basta lembrar que ele jamais fez qualquer coisa para se esconder da polícia secreta de Israel. Pelo contrário, fez de tudo para que fosse descoberto e capturado. Esta foi a única maneira que encontrou de sair do insuportável anonimato em que se recolheu no pós-guerra e de voltar a ter algum prestígio. Mesmo que isso o conduzisse inevitavelmente à força. Para se submeter a um destino destes, não é preciso dizer o quanto um sentimento de desimportância e dispensabilidade já havia sido incorporado, o quanto o instinto de auto-conservação já havia se enfraquecido. Eichmann enraizara os sentimentos da massa. Com isto, o carrasco se confundia com a vítima.

Mas, embora se possa entender por que Eichmann cumpria tão eficientemente suas ordens, nem tudo ainda estava respondido. Pois as ordens que cumprira, e das quais tinha conhecimento, eram ordens de enviar milhões de pessoas para campos de extermínio. Pode um homem “normal” fazê-lo impunemente diante de sua consciência? Ou, segundo a pergunta de um dos juizes de Jerusalém e que estava na cabeça de todos os que acompanhavam o julgamento: “o acusado tinha consciência?” (ARENDR, 1999, p. 111).

UM HOMEM DE CONSCIÊNCIA

“Sim, ele [Eichmann] tinha consciência e sua consciência funcionou de maneira adequada durante quatro semanas, quando então passou a funcionar às avessas” (ARENDDT, 1999, p. 111). Essa foi a resposta a que Hannah Arendt chegou. O episódio que lançou uma luz sobre a questão ocorreu em torno de junho-setembro de 1941. Foi logo após Eichmann ser informado da “Solução Final” da questão judaica. Ao visitar alguns campos de extermínio, ele presenciou o massacre de judeus tanto através do uso de gás, como do fuzilamento. Ficou estarecido com os horrores do que viu. Não se julgava forte o bastante para suportar aquelas monstruosidades. Se colocou no lugar dos judeus e considerou que estavam transformando os jovens alemães em sádicos. “Nosso povo tinha enlouquecido ou se alienado, nosso próprio povo” (ARENDDT, 1999, p. 102-104).

O pouco que viu, pois Eichmann não viu tudo, já foi suficiente para afetá-lo. Em setembro do mesmo ano, atormentado por pesadelos e noites sem dormir, foi incapaz de mandar um carregamento de 20 mil judeus e 5 mil ciganos para os campos de Rinsk e de Minsk, onde seriam fuzilados imediatamente. Desobedecendo às ordens, acabou desviando-os para o campo de Lódz, local ainda sem preparação para o extermínio em massa. Foi certamente a primeira e única vez que tomou uma iniciativa contrária não só às ordens recebidas, mas à própria vontade do Führer. Este foi também o único caso em que realmente havia tentado salvar judeus.

Três semanas depois do ocorrido, ele já estava cumprindo suas ordens o melhor que podia e mandando milhares de judeus para os locais de onde jamais sairiam. O que foi capaz de fazer este homem romper sua repugnância pelo crime? Hannah Arendt sugere alguns motivos. Primeiro, os nazistas tinham seus métodos para lidar com estas questões de consciência. Himmler era um dos mais dotados membros da hierarquia nazista para tais questões. Ele cunhava diversos *slogans* que tinham por fim dar a entender a estes homens transformados em assassinos que estavam envolvidos em algo histórico, grandioso, único, o que, portanto, devia ser difícil de agüentar. Isso era importante, pois os assassinos não eram sádicos ou criminosos por natureza (estes haviam sido afastados). De fato, o problema não era tanto o de superar a consciência, mas a piedade animal que afeta todo homem normal diante do sofrimento físico. O truque de Himmler era simples e eficiente: consistia em inverter a direção desses instintos, fazendo com que apontassem para o próprio indivíduo. “Assim, em vez de dizer: ‘Que coisas horríveis eu fiz com as pessoas!’, os assassinos poderiam dizer: ‘Que coisas horríveis eu tive de ver na execução de meus deveres, como essa tarefa pesa sobre os meus ombros!’” (ARENDDT, 1999, p. 122).

Contudo, este não era o caso de Eichmann, que quase não se lembrava das frases de Himmler. Outros métodos parecem ter agido sobre ele. Caso evidente é o simples fato da guerra. Onde se vê mortos

por toda parte e onde todo mundo encara a morte, inclusive a sua própria, com indiferença, torna-se mais fácil matar. Ainda mais quando, numa atmosfera de morte violenta, propõe-se uma solução “misericordiosa”, sem sofrimentos, para a eliminação das pessoas. Esta foi uma das grandes táticas da “Solução Final” para obscurecer as consciências: o “programa de eutanásia” através das câmaras de gás. Porém, a “Solução Final” dos judeus nada tinha a ver com a guerra, e sim com uma política racista, a qual deveria prosseguir caso os alemães fossem vitoriosos.

Outro método empregado pelos nazistas foi as “regras de linguagem”. Elas impunham termos codificados para se tratar dos crimes a serem cometidos. Todas as correspondências e documentos, assim como toda aparência para o mundo exterior estavam sujeitos a estas regras. A linguagem franca e aberta só era permitida entre os poucos que sabiam o significado real das expressões. Mas mesmo estes evitavam utilizá-la, sobretudo quando estavam na presença de seu pessoal burocrático subordinado. As regras de linguagem se mostraram de enorme valia na manutenção da ordem e do equilíbrio entre os serviços imensamente diversificados cuja cooperação era indispensável nessa questão. O próprio termo “regras de linguagem” já era um código para designar o que em linguagem comum seria chamado de “mentira”. O efeito direto desse sistema não era deixar as pessoas ignorantes do que estavam fazendo, “mas impedi-las de equacionar isso com seu antigo e ‘normal’ conhecimento do que era assassinato e mentira” (ARENDDT, 1999, p. 101). De fato, um dos mais eficientes códigos, ou seja, um dos que melhor enganou e camuflou seu conteúdo na mentalidade dos assassinos, foi a designação de “dar uma morte misericordiosa” em substituição a “assassinato”. Eichmann, que era especialmente dotado para palavras-chave e frases de efeito, foi um dos que enraizou profundamente este engodo, a ponto de não compreender que a morte sem sofrimento não deixava de ser uma morte cínica infringida a inocentes.

No entanto, na memória de Eichmann (sempre relacionada apenas com os episódios decisivos de sua carreira), o fato determinante para sua mudança de consciência se deu na Conferência de Wannsee. Nesta conferência, Hitler reuniu membros importantes do aparelho estatal do Reich para solicitar a cooperação dos diversos Ministérios na “Solução Final”. Apesar de serem esperadas uma série de dificuldades, sua aceitação foi unânime e entusiasmada por parte de todos os presentes. Esta sem dúvida era uma ocasião importante para Eichmann: ele nunca havia tido contato com tantos “altos personagens” em sua vida. E, se ainda tinha alguma dúvida quanto a uma solução sangrenta por meio da violência, essas dúvidas agora haviam sido dissipadas. “Ali, naquela conferência, as pessoas mais importantes do Reich tinham falado, os papas do Terceiro Reich [...] Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa” (ARENDDT, 1999, p. 130). Diante da disputa entre os altos membros do Partido, da SS e do serviço público pela honra de assumir a liderança da “Solução Final”, Eichmann não se sentiu digno de ser um juiz de tal questão, não ousou ter sua própria

opinião sobre o assunto. Como acertadamente comentou Arendt (1999, p. 130): “Bem, ele [Eichmann] não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia”.

É curioso notar, porém, que ainda antes dos terrores da guerra se abaterem sobre a Alemanha, sua intrincada burocracia já funcionava com a mesma impassível precisão. Mesmo no começo, quando ainda poderia haver alguma consciência, foram pouquíssimas as deserções. E no final, quando estas aumentaram, não se deram tanto por misericórdia, mas mais por corrupção, diante da evidente derrota dos nazistas. Neste quadro, a resistência foi praticamente inexistente e nunca baseada na consciência.

Das provas acumuladas só podemos concluir que a consciência enquanto tal parecia ter se perdido na Alemanha, e isso a tal ponto que as pessoas dificilmente se lembravam dela e tinham parado de perceber que o surpreendente ‘novo conjunto de valores alemães’ não tinha seguidores no mundo exterior (ARENDR, 1999, p. 119).

Ainda que isto não seja toda a verdade (pois, como veremos adiante, existiram indivíduos que desde o começo do regime e sem fraquejar sempre se opuseram a Hitler), Eichmann não estava mentindo quando dizia que o fator mais potente para acalmar a sua consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à “Solução Final”².

Até mesmo as vítimas não criaram uma resistência. Era óbvio que elas não nutriam nenhum entusiasmo por sua própria eliminação, mas não apenas foram complacentes como cooperaram nesta tarefa. Em muitos campos de concentração, eram os próprios judeus que operavam os instrumentos de extermínio e até organizavam burocraticamente os massacres. Sem esta “cooperação” dos judeus, sobretudo de seus líderes, acredita-se que o massacre teria sido substancialmente menor.

Deste modo, a cumplicidade se estendia a todos: do povo alemão às vítimas judias. No regime nazista, a bem da verdade, a resistência parecia ser inútil. A condição de mártir não era sequer possível. Pois, para uma morte ganhar sentido, ela precisava de testemunho. Mas como já não havia testemunhas, e como aquele que morria caía em um completo esquecimento³, seu ato não poderia possuir qualquer sig-

2 Houve apenas uma única exceção, o dr. Kastner, que lhe pediu que parasse “os moinhos de morte de Auschwitz”, o que Eichmann disse que faria com o maior prazer, mas que estava fora de sua alçada – o que de fato era verdade. Eichmann possuía grande admiração por este homem (ARENDR, 1999, p. 133).

3 “Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do

nificação social. Nem mesmo a consciência do homem de que é melhor morrer como vítima do que viver como burocrata do homicídio era capaz de se opor a este ataque contra a pessoa moral. Este ato “suicida”, mas heróico, era esvaziado a partir do momento que seu suicídio implicava a morte de seus próprios familiares e amigos, pois tornar-se-ia um traidor do regime. Nessas condições, a escolha deixava de ser entre o bem e o mal e passava a ser entre matar e matar. “Fazer o bem se torna inteiramente impossível” e os critérios da consciência passam a ser completamente inadequados (ARENDDT, 1989, p.503).

Porém, este não parecia ser bem o caso de Eichmann. Ele chegou a admitir que poderia ter recuado e dado alguma desculpa para se livrar de tal encargo. Isto não lhe acarretaria a morte. No melhor dos casos, o levaria a uma transferência para outro trabalho igualmente bem pago. Mas também poderia conduzi-lo a uma perda de prestígio e muito provavelmente ao fim de sua carreira. Como Eichmann a julgava mais importante que a própria vida, é compreensível que tenha considerado “inadmissível” e também pouco “admirável” recuar diante de sua tarefa. E, ainda que não soubesse o verdadeiro motivo, estava correto ao afirmar que a idéia de desobediência era impensável naquelas circunstâncias, e que ninguém agia assim (ARENDDT, 1999, p. 107).

Logo após a Conferência de Wannsee, Eichmann continuou a cumprir seus deveres o melhor que podia. O gigantesco trabalho de administração e organização, juntamente com as disputas de poder entre os departamentos, passaram a tomar seu tempo. Então, o que para os judeus era o fim do mundo, para ele converteu-se em rotina. Hannah Arendt nota que as massas coordenadas são capazes “de crimes ainda piores que os cometidos pelos chamados criminosos profissionais, contanto que esses crimes fossem bem organizados e assumissem a aparência de tarefas rotineiras” (ARENDDT, 1989, p. 387). Eichmann é uma prova disto.

Como nenhuma voz no mundo exterior se levantou para despertar-lhe a consciência e como viu “o zelo e o empenho com que a ‘boa sociedade’ de todas as partes reagia ao que ele fazia”, ganhou tranqüilidade. Não porque tenha fechado o ouvido para a voz da consciência ou porque não tivesse consciência. Mas porque sua consciência falava agora com “voz respeitável”, com a voz da “boa sociedade” a sua volta (ARENDDT, 1999, p. 143). E o que ela dizia é que ele devia ser um cidadão respeitador das leis e cumpridor de seus deveres. Se a lei era a voz do Führer e se o Führer ordenara a “Solução Final”, então sua consciên-

indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas se lava o fato de que ele jamais havia existido” (ARENDDT, 1989, p. 503).

cia lhe dizia que deveria fazer o máximo para tornar final a “Solução Final”. Seu remorso surgia apenas quando não cumpria o que lhe era ordenado.

Foi assim que sua consciência começou a operar às avessas. O que acabou resultando na sua segunda e última ação espontânea contra as ordens recebidas. Isto se deu quando Himmler, já ante- vendo a derrota e pensando em uma melhor posição nas negociações do pós-guerra, mandou suspender a “Solução Final”. Mas Eichmann entendeu que tal comando ia contra a vontade do Führer, ou seja, era ilegal. Seguindo a voz de sua consciência e mantendo-se fiel a seu juramento de lealdade a Hitler (e não à Alemanha), desobedeceu as ordens e continuou a mandar judeus para o campo de extermínio. Este acontecimento foi muito discutido em Jerusalém. Os juizes, que sabiam que Eichmann não era nem um fanático, nem um louco, não conseguiam entender porque ele desobedeceu estas ordens e permaneceu conduzindo as pessoas para a morte.

A verdade triste e muito incômoda da questão era provavelmente que não o fanatismo, mas sim sua própria consciência é que levara Eichmann a adotar sua atitude inflexível no último ano de guerra, como já o havia levado a se movimentar na direção oposta quatro anos antes. Eichmann sabia que as ordens de Himmler iam diretamente contra a ordem do Führer (ARENDE, 1999, p. 164).

Eichmann percebeu que foi a lei, e não uma ordem, que transformou a todos em criminosos. Pois a palavra de Hitler tinha um valor muito maior que uma simples diretiva. Ele encarnava o princípio do qual a lei brotava. E neste caso a lei ditava à consciência de todos: “Matarás”.

Se o caso da consciência de Eichmann é complicado, ele não foi de modo nenhum único. Pois, como se viu, ele não só tinha consciência como dava ouvidos a ela. Neste sentido, era um homem “normal”. Contudo, a consciência nas circunstâncias do regime totalitário alemão não era a mesma do mundo não-totalitário. De modo que Eichmann, assim como a massa assassina da qual fez parte, cometeu seus crimes em circunstâncias que tornaram praticamente impossível saber ou sentir que estava agindo de modo errado. “[Eichmann] *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo* [...] Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos de sua época” (ARENDE, 1999, p. 310-311, grifo do autor).

Por que Eichmann nunca refletiu sobre suas atitudes?

UM HOMEM SOLITÁRIO

A incapacidade de Eichmann de pensar e de confrontar-se com a realidade estava intimamente ligada a sua condição de homem de massa. Pois, nesta nova sociedade que emergiu do colapso do sistema de classes, cada indivíduo encontrou-se atomizado e solitário. Ele já não possuía relações sociais normais⁴ nem vínculos que o ligassem ao mundo político. O que lhe restava era o mundo privado, no qual tentava se recolher, e a esfera do social, onde buscava garantir sua sobrevivência. Assim, se já na sociedade de classes não participava nem sentia-se responsável pelos negócios públicos (estando ligado a eles apenas por sua participação no destino comum da classe social a que pertencia), agora ele os abandonou completamente. Ficou privado da perspectiva dos outros e, com isto, privou-se da própria realidade – pois é a pluralidade de perspectivas sobre o mesmo mundo comum que a garante (ARENDR, 2001, p. 67).

Eichmann, como muitos outros, tornou-se um homem isolado. Era isolado porque seus contatos políticos com outros homens estavam cortados. A esfera pública de sua vida, onde ele poderia agir em conjunto para a busca de um interesse comum, estava destruída desde a fragmentação da antiga sociedade. Mas, além de isolado, Eichmann era solitário, isto é, estava abandonado por toda companhia humana. Pois o governo totalitário cuidou de romper os laços que ainda poderiam restar entre os homens.

A esfera privada poderia restar como um espaço de relações para Eichmann. Mas ele estava disposto a sacrificar até os próprios parentes, caso recebesse ordens para isso. De fato, os governos totalitários não deixaram incólumes nem as relações privadas. Expandindo sua dominação total para todas as áreas da vida, criaram mecanismos para romper estes laços de cumplicidade⁵, que representavam um obstáculo à lealdade total dos membros de seu governo.

Ainda assim, um homem isolado poderia desfrutar do contato com outros homens através de seu trabalho e do mundo como obra humana. Contudo, no caso de Eichmann, isto também não era possível. Pois o produto de seu trabalho era a destruição de outros homens e, como tal, não poderia permanecer além de sua execução. Além disso, os valores que ditavam sua carreira eram baseados no mundo do labor, buscando garantir sua sobrevivência física – ao menos até o fim desta própria carreira.

4 “A verdade é que as massas surgiram dos fragmentos da sociedade atomizada, cuja estrutura competitiva e concomitante solidão do indivíduo eram controladas apenas quando se pertencia a uma classe. A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas seu isolamento e sua falta de relações sociais normais” (ARENDR, 1989, p. 367).

5 Um exemplo importante foi a “culpa por associação”, criada no regime soviético (ARENDR, 1989, p. 372-373).

E já que sua atividade tinha por fim garantir que suas necessidades particulares fossem supridas, elas não interessavam a mais ninguém, a não ser a ele mesmo.

Por fim, um homem isolado ainda pode desfrutar de sua própria companhia. Estando só, ele pode “falar consigo mesmo”. É isto o que de fato significa “pensar”: o diálogo entre “eu” e “eu mesmo” (ARENDE, 1989, p. 529). Este diálogo dois-em-um não perde o contato com o mundo dos seus semelhantes, pois eles estão representados no seu “eu”, com o qual estabelece a interlocução de pensamentos. Porém, nem isto restou a Eichmann. Primeiro porque, em um mundo de pessoas atomizadas e sem relações, a voz de seus semelhantes não era falada. Segundo porque, quando falada, o que se escutava era a voz de um outro homem da massa, que compartilhava uma opinião em tudo semelhante à dele, ou melhor, à opinião oficial. Portanto, não se configurava a alteridade. Quer dizer, a única alteridade que se configurava, a de Hitler, era idêntica à dele e, deste modo, já não era uma alteridade, mas uma identidade. Com isto, o próprio “eu mesmo” de Eichmann, que só podia se revelar e ser confirmado na relação com e na presença de outros, se perdeu.

Deste modo, além de isolado, Eichmann era completamente solitário. Pode-se compreender agora porque Hannah Arendt considerou que a “falha mais específica, e também mais decisiva, no caráter de Eichmann era sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” (ARENDE, 1999, p. 60). Essa sua incapacidade deu ocasião a uma série de episódios que seriam engraçados, se não fossem trágicos. Mas o mais importante é que este seu traço foi responsável também por sua incapacidade de pensar, “ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (ARENDE, 1999, p. 62). E, não pensando, suas palavras só poderiam ser “vazias”.

“UM HOMEM DE IDÉIAS MUITO POSITIVAS”

Eichmann era incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê. E quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia tanto que acabava por se transformar em um. Era notório que toda vez que precisava retomar um depoimento de algum acontecimento que julgava importante, utilizava-se sempre das mesmas palavras. A verdade era que sua cabeça estava cheia até a borda de frases assim. Mesmo que sua memória fosse demasiado debilitada, ele não esquecia sequer de uma única sílaba desse palavrório vazio. Pois cada um destes clichês haviam lhe dado uma “sensação de ânimo” em algum momento de sua existência ou em alguma de suas atividades. Toda vez que os repetia, reencontrava o “ânimo”, e o oferecia como resposta aos juizes. Estes não podiam deixar de ficar ultrajados,

sobretudo quando o acusado não se dava conta da flagrante incoerência entre chavões utilizados em diferentes fases de sua vida⁶.

Diante do horror inenarrável de seus atos e do inegável absurdo deste homem, os juizes dificilmente conseguiram o levar a sério. Não foi sem motivos que eles se irritaram e disseram que tudo o que havia dito era “conversa vazia” (ARENDR, 1999, p. 61). Mas esta conversa vazia não era de forma nenhuma algum tipo de dissimulação, mas o retrato da total incapacidade de comunicação de Eichmann. Curiosamente, foi exatamente em função desses clichês que os peritos da alma (psiquiatras e o sacerdote) julgaram suas idéias “normais e desejáveis”, e o consideraram “um homem de idéias muito positivas” (ARENDR, 1999, p. 61). Pois não há dúvidas de que eram frases pré-fabricadas, sem nenhum conteúdo. E que, exatamente por isso, estavam na boca de qualquer outro homem “normal”.

No fundo, o que estas palavras vazias, e por vezes contraditórias, atestavam, era a perda da capacidade de fala de Eichmann. “Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal” (ARENDR, 1999, p. 62). Se o terror arruinou todas as relações entre os homens, a ideologia, através das propagandas e dos *slogans* do movimento nazista, destruiu toda relação com a realidade (ARENDR, 1989). A perda de contato com seus semelhantes e com a realidade levou não apenas Eichmann, mas quase todos da Alemanha a um auto-engano e a uma distorção dos fatos. “A sociedade Alemã de 80 milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e dos fatos exatamente da mesma maneira, com os mesmos auto-engano, mentira e estupidez que agora se viam impregnados em Eichmann” (ARENDR, 1999, p. 65). Havia uma atmosfera geral de hipocrisia no Terceiro Reich (que se estendeu no pós-guerra), e Eichmann era apenas mais um a utilizar-se deste expediente “moral” para sobreviver. Eichmann tornara-se então um súdito ideal do governo totalitário. Não porque era um nazista convicto. Mas porque, ao perder o contato com os semelhantes e a realidade, perdeu também a capacidade de pensar e sentir. E assim já não era mais afetado nem por argumentos ou quaisquer critérios de pensamento (deixando de distinguir entre o falso e o verdadeiro), nem pelas

6 “Na cabeça dele, não havia contradição entre ‘Vou dançar no meu túmulo, rindo [por ter mandado milhões de judeus para a morte]’, adequado para o fim da guerra, e ‘Posso ser enforcado em público como exemplo para todos os anti-semitas da Terra’, que agora, em circunstâncias muito diferentes, preenchia exatamente a mesma função de lhe dar um empurrão” (ARENDR, 1999, p. 66).

experiências da realidade (deixando de distinguir entre o fato e a ficção)⁷. Já não era capaz de qualquer possibilidade de ação.

UM HOMEM BEM COMPORTADO

A ação e o discurso (as duas atividades políticas por excelência) são duas capacidades afins. Na antigüidade eram tidas como coevas e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie⁸. São as duas únicas atividades de prerrogativa exclusiva do homem (não pode ser feita nem por deuses nem por animais) e não pode sequer ser imaginada fora de nossa sociedade. A ação se exerce diretamente entre os homens, sem mediação das coisas ou da matéria. Sua condição é a pluralidade destes, pois ainda que sejamos todos os mesmos, ninguém é exatamente igual a qualquer outra pessoa que tenha existido, exista ou venha existir. De modo que, quando os homens se relacionam e tomam por objeto de discussão o mundo comum, nenhum deles se posiciona frente a este mundo da mesma maneira que os demais. E é esta multiplicidade de pontos de vista, ancorada na alteridade (em relação a tudo o que existe) e na distinção (em relação a tudo o que vive) de cada um, que torna possível a ação. Assim, se cada um é diferente de todos os que existiram, existem e existirão, então todo homem traz junto com seu nascimento uma novidade. Sua ação é a confirmação pública (ou seja, vista por todos) desta novidade, onde ele expressa a singularidade de sua perspectiva diante do mundo. A singularidade de um homem, portanto, só pode vir à luz quando ele converte esta sua diferença natural em ação. É só quando age que ele revela *quem* é.

7 “Seria ingênuo pensar que essa obstinada convicção, que sobrevive a todas as experiências reais e anula todo interesse pessoal, seja mera expressão de idealismo ardente. O fanatismo dos movimentos totalitários, ao contrário das demais formas de idealismo, desaparece no momento em que o movimento deixa em apuros seus seguidores fanáticos, matando neles qualquer resto de convicção que possa ter sobrevivido ao colapso do próprio movimento. Mas, dentro da estrutura organizacional do movimento, enquanto ele permanece inteiro, os membros fanatizados são inatingíveis pela experiência e pelo argumento; a identificação com o movimento e o conformismo total parecem ter destruído a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte” (ARENDDT, 1989, p. 357-358).

8 Foi apenas mais tarde, na experiência da polis, que “a ação e o discurso separaram-se e tornaram-se atividades cada vez mais independentes” (ARENDDT, 2001, p. 34-35). Deste modo, daqui em diante, quando se falar em ação, pode ser subentendido que se fala também em discurso, o que parece se confundir por diversas vezes na própria obra de Hannah Arendt.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som da voz (ARENDDT, 2001, p. 192).

Deste modo, só sabemos *quem* (e não *o que*, questão que se relaciona a suas qualidades) alguém é quando, após cessarem suas ações (ou seja, após a morte), recolhemos sua história individual. Assim sendo, enquanto um homem está vivo, ninguém o conhece completamente. Pois os outros ainda não tem acesso a sua história inteira, já que ele ainda está revelando ativamente sua identidade. E também porque o próprio agente nunca pode conhecer-se, pois revela-se sempre aos outros (o seu *eu é para os outros, para o mundo*), e nunca a si mesmo. Além disso, ele nunca sabe ao certo como agirá diante dos próximos acontecimentos (ainda que possa prever) e nunca terá acesso à história final de sua vida.

Eichmann era incapaz de agir. Ele era isolado, mais do que isso, era solitário. Não se relacionava com seus semelhantes. E, caso se relacionasse, tampouco agiria, já que é pré-condição para a ação a pluralidade dos homens. Esta pluralidade é baseada na singularidade e não na diferença natural de cada um. Porém, numa sociedade de massas, onde todos abriam mão de posicionar-se diante da realidade e incorporaram uma visão única e fictícia ditada pela ideologia totalitária, a pluralidade não existe. O que passa a existir é a multiplicação de seres da mesma espécie, repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo.

Ao invés de agir, Eichmann, como os demais homens de massa, se comporta. Na sociedade moderna, quando a esfera do social (que promove o labor ao âmbito público) toma o lugar da esfera pública, o comportamento substitui a ação. O espaço da individualidade se dava onde os homens agiam uns em relação aos outros para decidir sobre o mundo comum. Mas agora, com o domínio da esfera social, o que entra em discussão já não é mais o mundo, mas a administração dos recursos para garantir a sobrevivência da espécie. Com o predomínio da espécie, a distinção e a diferença ficam relegadas ao âmbito privado, e o espaço público é tomado pelo condicionamento uniforme das massas, que passam suas vidas trabalhando apenas para garantir que suas necessidades vitais sejam supridas.

Criam-se assim normas de conduta, às quais os homens devem se conformar. A questão “quem és?” (ARENDDT, 1989, p. 381), no mundo moderno, é respondida pelo papel social que alguém ocupa, ou seja, sua função. Quem foge a esses padrões, isto é, quem procura agir e, deste modo, impor sua individualidade frente às regras estabelecidas, é considerado “associal” ou “anormal” (ARENDDT, 2001, p. 52). A “normalidade”, portanto, está intimamente ligada ao declínio da esfera pública, à incapacidade da ação e fim da singularidade, à massificação e uniformização dos comportamentos.

O totalitarismo procurou levar este processo a suas últimas conseqüências. Pois, para um regime deste tipo, qualquer iniciativa ou espontaneidade é prejudicial. O nazismo procurou reduzir todos os homens a animais cujo comportamento fosse totalmente previsível. Os campos de concentração foram os grandes laboratórios para esta experiência⁹. Mas ela se fez sentir por toda a sociedade. Nem no espaço privado a expressão das diferenças foram permitidas. Isto só foi possível através do terror, que rompeu todas as relações entre os homens, e da ideologia, que os apartou da realidade. Nenhuma perspectiva diferente foi tolerada e a única forma de se “pensar” era a oficial.

Contudo, no regime totalitário, a resposta à pergunta “quem és?” foge da identificação com a função social e se converte em “és tua vida, és o que fizeste” (ARENDR, 1989, p. 381). Esta artilosa transformação atende não só à revolta da massa de fracassados contra a “boa sociedade”, como também atende aos interesses do próprio regime. Pois é da natureza do movimento imprimir um ativismo pronunciado e, através de sua ideologia, fazia acreditar aos homens submissos que eles estavam fazendo algo grande e heróico, de proporções verdadeiramente históricas. Assim, quanto mais condicionados e submissos às ordens, mais importância ganhavam aos próprios olhos.

Este foi o caso de Eichmann. Como um homem bem comportado, ele não apenas cumpria seus deveres o melhor que podia, como também procurava manter-se coberto de ordens, não gostava de fazer perguntas e sempre solicitava diretivas. Mesmo antes de entrar para o Partido, já tinha provado ser um adesta e quando a Alemanha perdeu a guerra, ficou desesperado porque teria de viver sem ser membro de uma coisa ou outra.

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (ARENDR, 1999, p. 43-44).

De fato, apenas três vezes em sua vida agiu de forma espontânea. Duas já foram citadas, e nestes episódios foi levado a tal por sua consciência. Em uma terceira oportunidade, foram as circunstâncias que o conduziram a tomar a iniciativa e criar uma nova saída para a questão judaica, já que neste período

9 Nos campos de concentração, para se eliminar toda e qualquer espontaneidade, a psiquê dos judeus foi completamente destruída. O extermínio começou com sua pessoa jurídica, depois sua pessoa moral, e, por fim, chegou à própria diferença natural, através da tortura e da manipulação de seus corpos. Só então é que eram eliminados fisicamente (ARENDR, 1989, p. 491, 498-506).

as deportações não eram mais possíveis e ele ainda não tinha sido informado da “Solução Final”. Das três soluções que disse ter proposto, nenhuma saiu de sua cabeça. Duas foram outras pessoas que sugeriram e a terceira ele copiou de um livro.

Eichmann era completamente incapaz de agir. Ele converteu-se em um animal cujas atitudes eram totalmente previsíveis. Seu comportamento se reduzia a cumprir ordens. Com isto, não era nada além do que uma engrenagem da grande maquinaria do Terceiro Reich. Havia sido reduzido a uma função e, como tal, era *superfluo*. Poderia ser substituído a qualquer momento e, se fosse morto, ninguém sentiria sua falta: era um homem solitário. De fato, ele sequer existia, pois sua realidade só poderia ser confirmada pelos seus semelhantes. Porém, como não se relacionava com eles, e como o que fazia só tinha importância para os “outros”¹⁰ na medida em que os destruía, pois, de resto, não lhes importava em nada, Eichmann não tinha seu lugar reconhecido e garantido no mundo, nem pertencia mais a ele.

No julgamento de Jerusalém, quando teve de se defrontar verdadeiramente com a pergunta “Quem é você?”, Eichmann encontrou-se em dificuldades. Pois, como praticamente nunca agira em toda sua vida, foi obrigado a mentir. Caso contrário, teria de admitir que era apenas uma função, uma simples peça de engrenagem de uma maquinaria assassina.

UM HOMEM PRETENSIOSO E DE MEMÓRIA CURTA

Eichmann sempre procurou esconder suas dificuldades e limitações durante toda vida. Mais do que isso, contava inúmeras mentiras (dizia-se engenheiro, conhecedor de iídiche e hebraico, etc.) e reivindicava a autoria de idéias e atitudes que nunca tinham provindo de sua cabeça oca. Era pura bazófia quando dizia ser responsável pela morte de 5 milhões de judeus, quando pretendia ter inventado o sistema de guetos ou ter concebido a idéia de mandar todos os judeus europeus para Madagascar. Ele tinha uma compulsão por contar vantagens. E foi justamente por falar demais que acabou preso. O caso é que Eichmann precisou se vangloriar justamente porque não tinha nada que considerasse digno de ser feito. Por outro lado, não suportava o anonimato, ainda mais quando o pós-guerra atribuíra tanta “fama” inesperada a ele. Deste modo, a pretensão tornou-se um dos seus vícios capitais. Mas vangloriar-se é um

10 Estes “outros” na realidade já há muito tempo tinham deixado de ser outros, já que, como já foi dito anteriormente, antes do extermínio físico dos judeus, os nazistas acabavam com sua pessoa jurídica, moral e individual.

vício comum, e até nisto Eichmann seria normal, não fosse pelos horrores com os quais suas histórias lidavam.

Mas não foram suas mentiras que puderam esconder *quem* era Eichmann. Se a atividade humana que mais contribui para a revelação de *quem* somos é o discurso, pois é através da palavra falada que “o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer” (ARENDDT, 2001, p. 191), então esta questão complicava-se. Não apenas porque Eichmann era incapaz de se comunicar. Mas porque, como nada tinha feito, sua memória era bastante pobre. Ela se limitava às frases de ânimo de cada momento de sua vida e aos episódios decisivos de sua carreira. De modo que resultava bem pouco confiável a respeito do que realmente aconteceu, inclusive dos momentos importantes da história do extermínio judeu, ou ainda, da própria história de seu tempo. Apenas quando coincidiam os episódios de sua carreira com os da história é que possuía alguma clareza.

Talvez o exemplo mais apropriado e também mais tenebroso desta qualidade de Eichmann seja a história de sua morte. Mesmo em suas últimas palavras, ele não deixou de cair em contradição ao pronunciar clichês que lhe proporcionavam ânimo, esquecendo que se tratava de seu próprio fim (ARENDDT, 1999).

Eichmann não podia se revelar, pois não tinha o que revelar. Como nada tinha feito, não tinha história, não tinha memória. Quem era Eichmann? Ninguém singular, apenas um homem “normal” das massas.

O PERIGO DA “NORMALIDADE”

Ser um homem “normal”. Foi exatamente isto que separou Eichmann das demais biografias contidas em *Homens em tempos sombrios*. Como quase todos nós, Eichmann tinha consciência, era um bom cidadão, cumpridor de seus deveres. Tinha seus defeitos, era isolado e, também, solitário. Mas não era de forma nenhuma um homem de personalidade criminoso ou um monstro. Pelo contrário. Era, antes de tudo, um homem bem comportado. E foi por isso que, ao entrar em uma maquinaria estatal assassina, transformou-se em um criminoso.

Este já não era o caso de Lessing, Jaspers, Brecht e outros. Eles eram exceções. E o eram exatamente porque não eram bem comportados. Ou seja, suas atitudes não se reduziavam às normas de conduta estabelecidas. Eles ainda eram capazes de ações e discursos. Mesmo quando a catástrofe que se abatia sobre as pessoas não era absolutamente visível, e o espaço público, que deveria iluminar os problemas humanos, “ofuscava tudo”, pois seus representantes oficiais encobriam a realidade através de “fossos de

credibilidade” e “governos invisíveis”, mesmo nesses tempos sombrios estes homens tiveram a ousadia de jogar uma luz no mundo (ARENDR, 1987, p. 8-9).

Foram estes motivos que fizeram com que Hannah Arendt julgasse-os dignos de terem suas histórias preservadas e difundidas entre os seus leitores. Eram realmente homens singulares. Houve também outros tantos contemporâneos de Eichmann que, embora menos educados e famosos que os biografados por Hannah Arendt, foram capazes de ações igualmente importantes, mesmo que suas vozes não tenham sido escutadas. Para quem possa considerar tais iniciativas inúteis, é preciso lembrar que, na Dinamarca, os comandos nazistas se negaram a massacrar massas inocentes. E isto ocorreu porque os soldados e policiais foram influenciados pela resistência política aberta desta população, que se recusava a entregar qualquer ser humano ao extermínio, exatamente porque eram homens cujos direitos deveriam ser respeitados. De fato, onde houve resistência declarada e baseada em princípios, os nazistas não foram capazes de perpetrar seus crimes. Eles deixavam de ver o massacre dos povos com naturalidade e o mito da “dureza impiedosa” revelava-se um auto-engano.

O conformismo e a aquiescência de Eichmann só podem ser explicados pela incapacidade de ação – não apenas a sua, mas a de todos os que o cercavam. Imerso na massa, nada podia iluminar seu mundo, ninguém podia “despertar-lhe a consciência”. Eram todos bem comportados demais para isso. Eram todos iguais, uniformes. E Eichmann era apenas mais uma cópia entre tantos outros.

É justamente daí que advém o perigo da “normalidade”: ela impede a ação. Com isto ela ameaça a própria humanidade, na medida em que a ação e o discurso são as únicas atividades exclusivamente humanas. A humanidade transforma-se em uma espécie animal, condicionada e previsível – o “cão de Pavlov”, para utilizar a expressão de Arendt (1989, p.507). A normalidade reduz a pluralidade à repetição, recolhe as diferenças ao âmbito privado. Ela transforma todos em Um, uniformiza. Deixando de haver pluralidade, os homens se isolam, pois não há possibilidade de ação quando todos pensam e agem do mesmo modo. O isolamento e a atomização dos indivíduos são a condição da qual o totalitarismo depende e deriva sua existência. A partir deles, o mundo comum perde sua realidade (pois esta é constituída pela multiplicidade de perspectivas diferentes sobre o mesmo objeto) e torna-se uma ficção. Além disso, os homens transformam-se em meras funções, e a individualidade torna-se supérflua.

A lição que Arendt (1999, p. 311) tira do caso Eichmann é que “essa distância da realidade e esse desapego [que advém da superfluidez] podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem”. Mas uma outra lição, igualmente válida, é a que procuramos demonstrar nestas páginas. Como a própria Arendt (1989, 487-488) disse em outra ocasião: “Não sabemos quantas pessoas normais, ao nosso redor, estariam dispostas a aceitar o modo totalitário de vida” (e, acrescentamos, seus crimes e o preço de uma vida curta). E isto precisamente porque eram *normais*.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

História da donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da alma selvagem

Luciana Carlos Celestino – UNP

RESUMO

Ao adentrar o mundo da literatura com a história da Donzela Teodora e o universo do mito, com as histórias de Lilith, Eva, Pandora, Psique e Cheherazade, percebemos um processo similar, arquetípico: é preciso um ato transgressor para que uma nova ordem se estabeleça. A mulher aparece no cerne desse movimento, pois figura como o princípio da criação, da inquietação e, portanto, da continuidade da vida. Este processo, que significa o desenvolvimento do conhecimento e da individuação no ser humano, se dá miticamente através da tríade: curiosidade (pelo que está interdito) – transgressão de normas – obtenção do conhecimento. Este movimento de desorganização causado pela curiosidade, transgressão e domínio do conhecimento implica nos mitos aqui abordados sofrimento, perdas e punições para seus atores. A maturação psíquica e o domínio do próprio destino só parecem ser alcançados a custo de muito esforço e superação de obstáculos. A narrativa da donzela Teodora é tomada como fio condutor desta pesquisa porque a transgressão, personificada pela própria Donzela, mulher que, apesar de detentora de todo conhecimento, ao contrário dos outros mitos relatados, não é punida, mas exaltada. Teodora aparece como uma personagem emblemática que transita pelo mundo feminino – pela alma, desordem que cria – e pelo mundo masculino – pelo ânimo, que põe em ação a força de realização. Pode ser entendida como uma expressão da totalidade psíquica do ser humano, sua androginia fundamental.

Palavras-chave: Mulher. Curiosidade. Transgressão. Conhecimento. Androginia.

RESUMÉ

Au seuil du monde de la littérature, avec l'histoire de la Pucelle Teodora, et l'univers du mythe, avec les histoires de Lilith, Ève, Pandore, Psychée et Cherazade, on aperçoit un processus similaire, archétypique: il faut un acte transgresseur pour qu'un nouvel ordre s'établisse. La femme apparaît dans le cerne de ce mouvement, car elle figure comme le principe de la création, et de l'inquiétude et, donc de la continuité de la vie. Ce processus, qui signifie le développement de la connaissance, de la individuation dans l'être humain, se fait mythiquement à través la triade: la curiosité (pour ce qui est inderdit) – la transgression de normes – l'obtien de la connaissance. Ce

mouvement de désorganisation, causé par la curiosité, la transgression et le domaine de la connaissance, implique, dans les mythes abordés ici, la souffrance, les pertes et la punition pour ses acteurs. La maturation psychique et le domaine du propre destin n'est peut être acquis qu'après beaucoup d'efforts et de la supériorité d'obstacles. La narrative de la pucelle Teodora est prise comme le fil conducteur de cette recherche parce que la transgression, personnifiée par la pucelle, comme une femme qui détient toute la connaissance, au contraire des mythes ci-dessus, elle n'est pas punie, mais exaltée. Teodora apparaît comme un personnage emblématique, qui circule dans le monde féminin – par l'anima, du désordre qu'elle crée, et dans le monde masculin – par l'animus, qui met cette force en réalisation. On peut la comprendre comme une expression de la totalité psychique de l'être humain, son androgynie fondamentale.

Mot-clés: Femme. Curiosité. Transgression. Connaissance. Androgynie.

ANARRATIVA

*A Donzela Teodora é a valorização
da inteligência feminina.*

Cascudo

Partindo de uma curiosidade, nos indagamos o porquê de, na maioria dos mitos, a mulher figurar como o personagem transgressor e punido? A história da Donzela Teodora e sua forma brasileira em cordel serve a esta reflexão como uma trilha a ser percorrida em meio ao universo da curiosidade e transgressão femininas. Esta narrativa traz à tona um dos arquétipos mais temidos e mais presentes no imaginário humano de todos os tempos: a mulher sábia, *La que Sabé*, como a chamou Estés (1997).

Nesta, como em outras narrativas, tratadas aqui como mitos ou operadores cognitivos baseados em formas simbólicas de pensar, a imagem da mulher relacionada ao saber, seja de qualquer ordem, aparece de variadas formas, porém sempre semelhantes. A mulher transgressora é personagem fundamental no desenrolar dos acontecimentos abordados e sem ela estes mitos não se dariam.

A História da Donzela Teodora conta como uma donzela escrava, mas muito sábia, consegue salvar da miséria seu dono, um mercador rico e famoso, ao vencer os três maiores sábios do reino. Câmara Cascudo em sua obra *Cinco livros do povo* (1953), aponta a origem dessa história no conto das *Mil e uma noites*, a *Docta simpatia*. Ele é nossa maior fonte de informações a respeito da história da Donzela

Teodora, que chegou ao Brasil por volta do século XVIII e tornou-se um cordel muito famoso e lido até os dias de hoje.

Cascudo acena como fator de permanência e sucesso dessa história sua identificação junto ao leitor. Segundo ele, há nos contos populares, em todas as partes e em todas as épocas, a figura da heroína recorrente, moça inteligente e viva que, evitando ciladas, castigando erros, respondendo enigmas, se salva e a outros e ainda casa-se bem. Estas heroínas, encontradas em ciclos europeus, africanos e americanos, salvam o pai, defendem irmãs, guardam a castidade e ainda conquistam noivo. Alguns exemplos podem ser encontrados nos contos dos irmãos Grimm, nos contos populares russos, espanhóis e portugueses.

Uma constante nesses contos é o jogo das adivinhações proposto à heroína e por ela solucionado. No entanto, o estilo e o enredo encontrados na história da Donzela Teodora apresentam sinais que mostram claramente sua origem oriental. “A moça entre os doutores não aparece na literatura oral ocidental em documento do meu conhecimento”, atesta Cascudo (1953, p. 52). Esta disputa intelectual é característica de uma das mais populares tradições do Oriente Médio, “irradiando-se do Egito”, provavelmente fazendo eco aos enigmas da Esfinge. Estas histórias em que figuram Teodoras salientam, cada uma a seu modo, uma ou outra de suas particularidades, mas o motivo essencial do conto permanece: a mulher que vence os sábios numa disputa de conhecimento.

Trazemos alguns mitos de mulheres curiosas que foram punidas por sua curiosidade e transgressão como Lilith, Eva, Pandora e Psique. Enquanto Lilith não se submete à norma imposta por Deus Pai e seu filho Adão, tornando-se assim um demônio livre, Eva serve aos propósitos divinos da procriação, mas apenas até sua curiosidade sobre o bem e o mal ser desperta, depois disso são expulsos ela e Adão do paraíso e tornados meros mortais sofredores. Pandora e Psique pagam muito caro por sua curiosidade quanto ao conteúdo de uma caixa da qual são portadoras. A primeira é responsável por todas as mazelas do mundo, punindo a si e ao resto da humanidade por querer ver o que lhe era proibido. Psique quase perde para sempre o amor de Cupido, por duas vezes desrespeitar as normas e ser curiosa. Primeiro, tenta ver o rosto do amado, depois abre a caixa que trazia para Afrodite. Todos mitos de punição à mulher curiosa e transgressora.

Num paralelo à história da Donzela Teodora, observamos que, se nesses mitos as personagens sofrem e são punidas até com a morte por sua curiosidade, pelo ato da transgressão ou por deterem alguma forma de conhecimento, na narrativa de Teodora são exatamente estas características que fazem dela a vencedora. Então, juntamos à nossa indagação primeira a pergunta: por que a história de Teodora é diferente das outras que tratam da relação mulher/conhecimento? Por que Teodora não é punida, mas exaltada por seu saber?

A TRANSGRESSÃO

O que nos for proibido é o que desejaremos.

Chaucer

Tendo em vista a definição de curiosidade dada por Shattuck (2000) como uma característica que nos torna humanos e não divinos, partimos em direção a relação mulher/conhecimento proibido/curiosidade/transgressão. Lévy-Strauss (1982), Bourdieu (1999) e Edgar Morin (1999) são convidados a dialogar sobre a questão da interdição à mulher, e compreendemos que a mulher é a curiosa e transgressora primeira porque é a ela que o saber é interdito, pois que ela é a interdita primeira.

Para Bourdieu (1999) o princípio da inferioridade e da exclusão da mulher, é confirmado por um sistema entendido como mítico-ritual. Sistema este que parte da dessimetria fundamental – a do sujeito e do objeto, do agente e do instrumento – e que se apresenta na divisão de todo o universo. Esse processo se instaura entre o homem e a mulher “no terreno das trocas simbólicas, das relações de produção e reprodução do capital simbólico, cujo dispositivo central é o mercado matrimonial” (p. 55).

Lévy-Strauss (1982) aponta o tabu do incesto como o interdito social fundamental que não se restringe ao âmbito da sexualidade, mas se mostra como aspecto da linguagem, de um complexo sistema simbólico de trocas. Assim relaciona a exogamia à linguagem tendo a mulher como fio de ligação.

No entanto, Bourdieu (1999) lembra que a leitura estritamente semiológica, onde se concebe a troca de mulheres como relação de comunicação, acaba por ocultar a dimensão política da transação matrimonial, relação de força simbólica que visa conservar ou aumentar esta força simbólica. Já a visão meramente economicista, que trata a troca de mulheres como apenas uma troca de mercadorias, deixa escapar a ambigüidade essencial da economia de bens simbólicos. Esta se orienta pela acumulação do capital simbólico: a honra, e transforma diferentes materiais brutos, especialmente a mulher, em dons, ou seja, em signos de comunicação que são sempre instrumentos de dominação.

No diálogo matrimonial dos homens, nos diz Lévi-Strauss (1982), a mulher nunca é puramente aquilo de que se fala, porque se as mulheres em geral representam uma certa categoria de sinais, “destinados a determinado tipo de comunicação, cada mulher conserva um valor particular, proveniente de seu talento, antes e depois do casamento, de desempenhar sua parte num dueto” (p. 537).

Se construirmos uma ponte entre o que pensa Lévy-Strauss (1982) e Morin (1999), obteremos uma luz sobre o fato da transgressão estar presente nos mitos em grande parte através da ação de uma

mulher. Lévy-Strauss nos fala do interdito primeiro da cultura cair sobre a mulher, ou seja, o tabu do incesto, por ela ser o primeiro código na lei das trocas. Por sua vez, Morin nos esclarece quanto ao conjunto de normas e tabus que a sociedade e a cultura imprimem e que, até certo ponto, nos impedem de obter conhecimento.

Podemos concluir que a cultura acabou por atribuir à mulher o uso do conhecimento associado ao mal e à transgressão. Ambos passíveis de se entender por desorganização de normas que moldam e mantêm organizadas as sociedades humanas. Nessa lógica, acredita-se que mantendo a mulher longe do conhecimento, do saber, da consciência de si e do mundo, perpetua-se com maior facilidade sua submissão ao 'bem' (em oposição ao mal) e à ordem social instituída (em oposição à desordem reorganizadora). Não porque seja o conhecimento em si o fator gerador de conscientização, mas porque o desejo de conhecer gesta a possibilidade de transgressão e essa, por sua vez, uma nova ordem que provém dessa desorganização.

Portanto, o grande interdito não é apenas ao conhecimento, ou apenas da mulher a ele, mas especificamente à criação. E, em consequência, se interdita a mulher, pois é ela a personificação de toda a criação, devido a esta ampla associação que se estabeleceu entre ela e o domínio da natureza. Impede-se a geração do novo porque significa a desordem criadora, temida pela ordem cultural, fonte de resistência e tentativas de disciplinamento e controle social (FOUCAULT, 1979).

As protagonistas (mesmo que anônimas) desse processo são quase sempre mulheres, porque a elas o interdito é mais arraigado. Cada tempo histórico e sociedade estabelecem seus ideários sobre o ser homem e o ser mulher, ideários de masculinidade e de feminilidade. No entanto, ao longo de toda a história da humanidade, foram os homens e não as mulheres, os autorizados a escrever a história de nossas sociedades e a prescrever as condutas sociais.

Poucas foram as mulheres que tiveram condições de burlar essa estrutura a ponto de conseguir trazer à tona a história das mulheres narrada por elas mesmas. Essa parece ser uma das principais razões porque as mulheres são culturalmente mais interdidas que os homens. A luta pela legitimidade de sua própria voz ainda está em curso.

Assim, todo o tabu em torno da mulher faz dela objeto de desconfiança e, portanto, de marginalização e temor. Além de primeiro objeto simbólico de troca, a mulher figura como a personificação da criação, que só se dá pela quebra, morte de algo, ou seja, ela é o princípio da desorganização geradora. Assim, estes autores dialogam em face da questão da posse do conhecimento como forma de domínio, diante do mistério da transgressão como dissolução de velhas ordens para o nascimento de novos aspectos da cultura e da sociedade. Só ultrapassando o interdito, que existe com o único fim de ser transgredido, um novo mundo é criado, um mundo de recriação constante da cultura e de mais conhecimento.

A DIREÇÃO

Decifra-me, ou te devoro.

Bulfinch (2002)

Com a história da Esfinge é possível compreender que, assim como a mulher, o conhecimento não pode ser limitado ou sofrer qualquer tipo de imposição, e sim, deve ser deixado livre para mover-se e modificar-se ao sabor do desenvolvimento e da criação intelectual. Se não, estará fadado à morte. Há que se levar em conta tanto a reflexão como a divagação, assim como a aplicabilidade prática do conhecimento. O mito da Esfinge é outro exemplo do uso ou posse do conhecimento. Nele, o ser mítico figura como o portador, a personificação do conhecimento último ao qual Shattuck (2000) relaciona à ciência em sua aplicação na vida prática.

Uma antiga narrativa egípcia conta que a Esfinge era um ser estranho, com corpo de leão e cabeça de mulher, detentora de todos os segredos, que espreitava as estradas de Tebas e, aos que abordava impunha uma condição: decifrar um enigma. O terror, assim, assolava Tebas, até que seus moradores resolveram oferecer o trono da cidade ao homem que solucionasse os enigmas da Esfinge, pois que era a única maneira de vencê-la. Tal prêmio acabou por atrair Édipo, homem de sabedoria e astúcia, mas coxo de nascença. Ele decifrou o enigma e matou a Esfinge.

Neste rumo, a história da Donzela Teodora passa a adquirir novas nuances em face do já apresentado e quando fazemos relação com a história do Barba-azul. Esta narrativa conta a quase morte da sua esposa por causa da curiosidade. O Barba-azul vai viajar e recomenda à mulher que ela pode fazer o que quiser, abrir qualquer porta com o molho de chaves que lhe entrega, mas não deve usar uma pequena chavinha decorada por arabescos. Ela, então, convida suas irmãs mais velhas a visitá-la e elas sentem, “como todo mundo, muita curiosidade a respeito das instruções do dono da casa quanto ao que deveria ser feito enquanto ele estivesse fora” (ESTÉS, 1997, p. 59).

Depois de abrirem todas as portas dos três andares do castelo, elas se depararam com uma pequena porta para a qual a chavinha servia. Ao abri-la, encontram uma enorme poça de sangue e muitos ossos enegrecidos. São os corpos das esposas anteriores do Barba-azul. A chavinha que abria a porta, então, começa a sangrar sem parar e, por esse motivo, o erro da irmã é descoberto. O desejo de saber, a curiosidade, gera movimento e criação. Se não abrisse a porta, a esposa do Barba-azul nunca teria enfrentado a morte e renascido mais sábia e experiente. Porém, alcançar essa dádiva do saber não é, na

maioria dos contos e mitos, uma tarefa fácil, é um processo de sofrimento, dor e perda que gera novas realidades, processo que Clarisse Pinkola Éstes (1997) aponta como a Individuação. Para Jung (apud SILVEIRA, 1994, p. 92) a Individuação é um processo de ordenação do consciente e do inconsciente em torno do Self (si-mesmo), como o “conhecer-se a si mesmo” que pregou Sócrates.

Estés, ao narrar esta história, trás à discussão a importância do ânimo em ação na mulher, que promove a concretização dos sonhos, o aspecto que torna completo e sadio o psiquismo da mulher. Ela o chama Alma da Mulher Selvagem presente em cada um de nós. Um processo que começa ao se ouvir a voz de *Lá Que Sabé* e implica em autoconhecimento, o maior conhecimento que um ser humano pode possuir. A alma da Mulher Selvagem de que nos fala Estés vem à tona nos mitos através de ferramentas-símbolos como a caixa ou pote de Pandora e Psique, ou como ‘chaves’ para enigmas, para perguntas ou para abrir portas.

A chave é um símbolo muito recorrente nos contos e mitos do mundo, nos lembra Estés (1997). Assim como no conto do Barba-azul a chave é a saída para a mulher ingênua, na história da Donzela Teodora as respostas corretas são as chaves para a salvação dela e de seu dono. Elas abrem as portas da liberdade de escolha para ela e a sobrevivência do mercador. A chave do conhecimento é a arma que Teodora dispõe para vencer o verdadeiro duelo intelectual que trava com os sábios. Ela figura, em última instância, como um exemplo para as mulheres que se portam como presas ingênuas das circunstâncias e, nos termos morianianos, do *imprinting* da cultura (MORIN, 1999). É como se sua história gritasse a cada página “esta é a força da mulher, seu conhecimento de alma, as sete artes liberais!”. Nos fazendo lembrar da velha forma de se referir a algo muito escondido, como um “segredo guardado a sete chaves”.

Na história de Teodora encontramos uma forma de transgressão diferente porque ela não sofre nenhuma dor ou perda na busca das chaves, das respostas para as perguntas dos sábios, seu desafio é facilmente cumprido. Não estaria ela por isso mesmo mais próxima dessa potência, do arquétipo da Mulher Selvagem de que nos fala Estés?

Como “a mulher mais sábia do mundo”, Teodora aparece como aquela que tem todas as respostas para todas as perguntas. No mínimo, ninguém além dela tem tanto conhecimento e, com isso, só ela mesma detém as chaves para sua própria vida. Teodora figura como uma face do arquétipo da mulher sábia. Arquétipo entendido no sentido junguiano, como possibilidade herdada para representar imagens similares, forma instintiva de imaginar (SILVEIRA, 1994). Podemos afirmar que sua história sinaliza para a possibilidade da desconstrução da ordem normatizadora vigente, que esta narrativa coloca-se como um contra-discurso que busca reverter a situação de interdito da mulher em relação a alguns campos do conhecimento, em especial daqueles onde o predomínio é masculino.

A personagem Teodora controla o próprio destino através de seu saber, pois as respostas que dá aos sábios são irrefutáveis uma vez que resultantes de um trabalho de reflexão e não do mero acúmulo de conteúdos memorizáveis. Além do que, ela pega seus adversários de surpresa e, como achava Cascudo (1953), é justamente sua inesperada sabedoria que a torna uma heroína invencível, pois a simpatia popular por Teodora “nasce da vitória inesperada, da refutação irresponsável aos mestres que julgavam o combate fácil e a adversária insignificante” (CASCUDO, 1953, p. 54). Confiantes, seus adversários não esperavam que uma mulher pudesse deter o conhecimento interdito a seu sexo, objeto tido como exclusivo do mundo masculino.

O REINO DA ALMA SELVAGEM

Conhece-te a ti mesmo.

Sócrates

A história de Cheherazade vem complementar estes pensamentos através de uma impressionante narrativa de estratégia feminina. Segundo Galland (2002), o prólogo das *Mil e Uma Noites* narra a história de uma mulher que tem como propósito mudar a lei mortífera do sultão e salvar a vida das mulheres de seu reino, pondo em risco sua própria existência. Cheherazade resolve acabar com um ciclo sem fim de assassinatos de mulheres pelo sultão Chahariar propondo casar-se com ele. Como sabia que na noite seguinte à lua-de-mel ele assassinava suas esposas, Cheherazade desenvolve uma forma de adiá-la ao máximo. Durante mil e uma noites ela conta histórias que se sucedem sem fim, adiando assim sua morte. Ao fim da narrativa o sultão apaixonou-se por ela e tudo acaba bem. Assim como Teodora, Cheherazade personifica a quebra de uma estagnação, pois o rei ia morrer sem um herdeiro, e instaura uma nova ordem através da criação.

Dentro desse raciocínio olhamos de outro modo a história de Cheherazade e de Teodora. Enquanto a primeira esforça-se por salvar-se, ao reino e ao sultão, contando histórias, Teodora salva seu dono e obtém o direito de escolha sobre si mesma através de sua sabedoria. Podemos, então, ver claramente que é a forma de conseguir a vitória que faz destas duas histórias, e em especial a da Donzela Teodora, narrativas impressionantes.

É a estratégia de Teodora, que também observamos em Cheherazade, que faz com que ela seja exaltada e não morta, ou marginalizada. E o maior dos prêmios obtidos por ambas é a liberdade interior, o direito da escolha, muito bem simbolizado na história de Teodora por sua opção de ficar com seu dono e não com o Rei.

Em todos estes mitos observamos algo em comum: a capacidade humana, em especial da mulher, de transgredir normas. Seja para o bem ou para o mal, nos mitos aqui apresentados, são as mulheres as responsáveis pela quebra de ordens, gerando novas realidades.

E, ao fim desse caminho, encontramos-nos novamente com novas e desafiadoras encruzilhadas que nos prepara o mito sempre que procuramos alcançá-lo. E descobrimos, tanto na história da Donzela Teodora, como em sua própria protagonista, a força insubmissa do princípio feminino. Em paralelo com outros mitos, observamos reflexos distorcidos de uma mesma história, que reverbera ao longo dos séculos, mantendo o arquétipo vivo e presente. Compreendemos o universo das mulheres curiosas que, impedidas de saber, transgridem normas e quebram tabus em busca de sua própria luz, de sua própria alma. Neste movimento, acabam por inaugurar novas realidades, mesmo a custa de castigos e punições.

O emergir por entre as brechas deixadas pela cultura possibilita ao interdito, aqui representado pela mulher, romper com o instituído. Assim, encontramos na narrativa de Teodora a valorização, mesmo que inconsciente, do papel desempenhado pela mulher transgressora, como revalorização da androginidade humana, ou seja, do princípio feminino como aspecto complementar do princípio masculino no processo de equilíbrio e tensão da psique humana. Razão e imaginação, *sapiens e demens*.

Teodora representa sim essa potência psíquica insubmissa, a alma da Mulher Selvagem, em que dialogam alma, o desejo, a criação, e ânimo, a ação, a força motora que torna concreto este desejo. Processo que deve se dar primeiro internamente (Individuação), conhecendo-se a si mesmo, deixando falar a alma da mulher Selvagem, a detentora das chaves, a que abre todas as portas do domínio sobre si mesmo, o maior de todos os conhecimentos. Este é o conhecimento da Donzela Teodora.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**: a idade da fábula: histórias de deuses e heróis. Tradução de David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CASCUDO, L. da C. **Cinco livros do povo**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1953.

ESTÉS, C. P. **Mulheres que correm com os lobos**: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GALLAND, A. **As mil e uma noites**. Tradução de Alberto Diniz; apresentação de Malba Tahan. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. **As estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

MORIN, E. **O Método III**: o conhecimento do conhecimento. Porto Alegre: Sulina, 1999.

PLATÃO. Diálogos I: **Mênnon, Banquete, Fedro**. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SHATTUCK, R. **O conhecimento proibido**: de Prometeu à pornografia. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

SILVEIRA, N. da. **Jung**: vida e obra. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.



Entrevista

A minha concepção de socialismo é de democracia sem fim

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

Entrevistado por José Willington Germano (UFRN) Cristiane do Socorro Loureiro Lima (UFRN/Univ. de Coimbra) e José Antonio Spinelli (UFRN)



Boaventura de Sousa Santos é Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison. É igualmente Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Director do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma Universidade.

Esta entrevista foi realizada no dia 27 de junho de 2007, no próprio gabinete do Prof. Doutor Boaventura, no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Cristiane Lima: Estamos em um tempo de transição paradigmática e como o senhor nos ensina, de perguntas fortes e respostas fracas. Entre essas respostas fracas, podemos pensar a concepção Ocidental de Direitos Humanos, mas lembrando sua afirmação, que “Se a humanidade é uma só, porque há concepções tão diferentes de dignidade humana?” Como articular os **Direitos Humanos** e as várias concepções de **Dignidade Humana**? É possível transformá-lo em uma resposta forte?

Boaventura de Sousa Santos: Eu acho que sim, embora seja um sim muito condicional, na medida que os Direitos Humanos para serem uma resposta forte, no meu entendimento, devem sofrer uma profunda alteração e ser concebidos de uma forma profundamente diferente da que é hoje, hegemónica

ou dominante. Penso que as transformações ocorreriam ao longo de duas linhas: a redistribuição da riqueza social, e o reconhecimento da interculturalidade. As duas estão intimamente ligadas.. O medo do indigenismo radical na América Latina e de toda a diversidade não seriam um problema se não surtisse na sequência de uma grande injustiça social em grupos que partilham uma outra forma de dignidade humana. E as formas dominantes, sempre foram as dos grupos dominantes e, portanto, se nos queremos dar a possibilidade dessas diferentes formas e visões da dignidade se poderem encontrar numa só dignidade é necessário que se criem condições para que as diferentes variedades e formas da dignidade humana se possam reconhecer umas às outras. Para isso é preciso que os diferentes grupos sociais, que defendem diferentes concepções de dignidade humana – não digo que estejam em igualdade em todas as situações – mas que estejam em situações muito mais igualitárias do que aquelas que existem. Se vivemos hoje uma situação em que grande parte da população é sujeita àquilo a que chamo de fascismo social, é evidente que as concepções de dignidade humana que eles podem defender, não só não são reconhecidas, como sempre que possível a sua dignidade é ultrajada, minimizada e suprimida pela própria relação de opressão. A primeira grande transformação de que os direitos humanos deveriam dar conta é da sua desigualdade no mundo. Os direitos humanos concebidos hegemonicamente possuem um viés muito individualista, não dando conta dos grandes conflitos estruturais que existem na sociedade. A segunda grande transformação, em meu entender, é aquela que denomino de concepção intercultural de direitos humanos. Os direitos humanos nas suas concepções hegemônicas são, como dizes na pergunta, uma concepção ocidental e, portanto, subjazem-lhe concepções de natureza humana, que não são universais, são ocidentais. Para que os direitos humanos pudessem ter uma legitimidade global, era necessário que se confrontassem com outras concepções da dignidade humana, que se pudessem articular e haver uma tradução intercultural entre as concepções que subjazem aos direitos humanos hegemônicos e outras culturas, outras civilizações. Desta forma, penso que para constituírem uma resposta forte, seria fundamental que os direitos humanos fossem por um lado uma arma de redistribuição social e por outro uma arma forte de reconhecimento das diferenças. Penso que até agora não puderam sê-lo. Não puderam ser uma arma forte de redistribuição social, porque os direitos humanos colectivos, enquanto direitos colectivos, nunca tiveram a prioridade dos direitos individuais e, enquanto assim for, nunca poderão enfrentar a injustiça social que é sistêmica e estrutural. Por outro lado, os direitos humanos devem ir para além da sua concepção ocidental, reconhecer os seus limites e a existência de diferentes concepções que, por exemplo, salientam muito mais os deveres que os direitos ou que procuram uma interação muito mais harmónica entre os seres humanos e a natureza. Enquanto essa interculturalidade não ocorrer, penso que os direitos humanos continuam a ser uma resposta fraca e é assim que têm funcionado na medida em que historicamente tem sido muito

selectivamente aplicados. São invocados em certas situações e não em outras, e normalmente as situações em que se invocam, sobretudo as suas violações, são violações que de alguma maneira confirmam a superioridade da cultura, da economia e da política ocidentais. Enquanto assim for, não é possível que se dê conta através deste conceito de direitos humanos, desta unidade da humanidade.

C. L.: E nesse contexto, a **Democracia** continua a ser uma resposta forte?

BSS: Penso que depende do que entendermos por democracia. Se a democracia for a democracia liberal, representativa, na forma que ela hoje assume, penso que é uma democracia de baixa intensidade e sendo uma democracia de baixa intensidade é uma resposta fraca porque assenta fundamentalmente na ideia da liberdade individual, mas não garante as condições de exercício dessa liberdade. A democracia não pode ser abstracta, tem que ser efectivamente realizada: uma pessoa pode ter liberdade para ler os jornais, mas pode não saber ler ou não ter dinheiro sequer para os comprar. Por outro lado, a democracia representativa, também parte da ideia da igualdade abstracta dos cidadãos perante a lei. Porém sabemos que na prática, ela não permite de modo nenhum que essa igualdade se realize. Pelo contrário, existem cidadãos de primeira classe, cidadãos de segunda classe e existem os não-cidadãos, o que corresponde aos três conceitos de sociedade civil que defendo. A democracia convive, digamos assim, como uma ilha de alguma interacção política civilizada num arquipélago de despotismos e de barbárie, e por isso é uma resposta fraca. E é também uma resposta fraca porque esse conceito de democracia representativa apenas se limita ao espaço da cidadania, ao espaço político, que é muito centrado nas relações entre o cidadão e o Estado. A sociedade não é feita apenas dessa relação, pois existem relações de poderes na família, numa empresa, no mercado, na comunidade e nas relações entre os Estados. Para ser uma resposta forte a democracia tem que ser uma democracia radical, mas tem também que ser uma democracia participativa e intercultural. Acima de tudo, tem de ser uma democracia que se exerça em todos estes grandes espaços da vida colectiva, e não apenas num deles, nas relações políticas entendidas em sentido estrito, as relações entre Estados e cidadãos.

C. L.: Qual a sua análise acerca da eleição de governos de esquerda em alguns países da América Latina? De igual modo, como vê os protestos, sobretudo de jovens e imigrantes, que vêm ocorrendo nos últimos anos em países centrais?

BSS: De facto são duas perguntas numa. Quanto à primeira, penso que a América Latina representa hoje talvez a vanguarda da luta contra o imperialismo norte-americano. É o continente onde vemos práticas

políticas que apontam para uma forma de economia e de política que não se pauta nem pelo neoliberalismo económico, nem pela política de democracia representativa de baixa intensidade, nem pela submissão mais ou menos acrítica e sempre dependente em relação à vontade hegemónica dos Estados Unidos e dos países centrais em geral. É muito diversa internamente, existem várias esquerdas dentro da América Latina e não vou dizer qual é a melhor, qual é a pior, por que o juízo da história ainda não foi feito sobre nenhuma delas e porque representam leituras das diferentes realidades nacionais, regionais e globais. É muito diferente a leitura que faz o Brasil, da Argentina, da leitura da Bolívia ou da Venezuela. Existe uma grande diversidade, mas eu penso que todas são políticas de esquerda e que todas apontam para um outro padrão de redistribuição social, mesmo que seja muito tímido. Por exemplo no caso do Brasil, com todas as limitações da bolsa-família e do fome-zero, ainda assim se calcula que terá elevado em 17% o nível de vida das classes populares mais excluídas. Isto é um feito em si mesmo. São iniciativas muito diferenciadas, mas todas apontam no sentido de uma maior inclusão social e de alguma preocupação com redistribuição social e investimento em políticas sociais em relação aos mais excluídos. E assim, apesar de nomeadamente os Estados Unidos ou os intelectuais ao seu serviço, terem vindo a tentar dividir essas esquerdas dizendo que umas são boas e outras são más, até agora não tiveram êxito. Eles continuam, digamos, unidos na sua diversidade. Ainda recentemente, a atitude do presidente Lula em relação ao presidente Chávez da Venezuela, como já tinha sido anteriormente, com relação ao presidente Evo Morales da Bolívia, aquando da renegociação dos contratos com as empresas petrolíferas, e portanto também com a Petrobrás, é uma atitude de muito bom senso. É uma atitude de solidariedade, compreendendo as razões que levam os países a tomarem certas atitudes políticas que são muito criticadas fora e até dentro do continente.

A segunda questão representa o actual modelo social europeu, que é o modelo de mais forte inclusão social e que procura combinar elevados níveis de competitividade económica com altos níveis de protecção social. Este modelo está hoje em crise, numa crise induzida, exactamente porque na actual condição o capitalismo hegemónico procura dissociar-se e desvincular-se dos vínculos sociais a que todo o século XX se submeteu na Europa e que resultaram em direitos dos trabalhadores e das classes populares. Hoje estamos numa fase de retrocesso, e portanto, o modelo social começa a dar sinais de crise. Os protestos são exactamente um sintoma dessa crise. A sociedade europeia tem hoje jovens da segunda geração de imigrantes, e não está em condições de os absorver, de os incorporar, de os incluir. Mesmo quando são incluídos, são-no de uma forma excludente. São incluídos onde têm trabalho, mas é um trabalho precário, um trabalho sem direitos, é um trabalho sem nenhuma segurança e portanto não é aquele trabalho que constituiu motor de cidadania. Penso que os protestos são fundamentalmente uma revolta

contra um beco sem saída, uma ausência de alternativas que a Europa lhes está a dar, fundamentalmente porque a Europa se interessa apenas pela mão-de-obra do imigrante enquanto é necessária e nas condições em que quer que seja necessária, isto é em condições de trabalho sem direitos, ou de muito poucos direitos.

C. L.: Pensando na sua concepção de **Estado Heterogêneo**, que foi aplicado no caso moçambicano, com o panorama atual das globalizações, podemos conceber que os Estados estão cada vez mais ficando heterogêneos? Como vê a heterogeneidade do Estado em países como o Brasil em que os juricídios cometidos foram invisibilizados no processo de construção de um estado-nação, em que a centralidade do direito do Estado é um dos principais elementos?

BSS: O conceito de Estado Heterogêneo foi um conceito pensado para situações de extrema diversidade interna nas práticas políticas do Estado e essa extrema diversidade decorre da posição que esses Estados tem no sistema mundial, pois sendo Estados periféricos estão muito dependentes das ajudas externas. Como as ajudas externas vem de diferentes países, com diferentes lógicas, diferentes termos e condições de ajuda, essas condições transformam-se em políticas públicas, porque os países não têm digamos possibilidade de poder resistir a elas. Ao interiorizarem condicionalidades diferentes ou até contraditórias entre si, as práticas dos Estados tornam-se heterogêneas uma vez que o impacto dessas condicionalidades é diferente de sector para sector da actividade do Estado. O conceito foi pensado para essas situações de extrema diversidade interna e incoerência interna na própria actuação do Estado. Mas é evidente que esse conceito tem virtualidades para ser expandido para outras realidades, na medida em que, quer nos Estados semi-periféricos, como é o caso do Brasil ou Portugal, quer nos Estados centrais mais desenvolvidos, encontramos actualmente um aumento dessa incoerência interna, resultante de muitos factores, mas normalmente do facto das pressões globais serem relativamente assimétricas. Incidindo sobretudo nas políticas económicas, elas tem obviamente impacto nas políticas sociais, mas esses impactos são variados, e certas áreas estão mais protegidas do que outras das pressões globais. Por outro lado, também as pressões internas a partir de baixo, dos movimentos sociais, são elas próprias selectivas e podem pressionar o Estado numa determinada área, mas não na outra. Pode ser mais na educação, ou na saúde e menos na terra e nos recursos naturais, e portanto, o Estado pode conter várias lógicas. Eu penso que de alguma maneira o Estado brasileiro apresenta hoje características de heterogeneidade. O facto de ter uma linha económica, e mesmo agora o último pacto de crescimento PAC que é uma das prioridades, senão a grande prioridade deste governo, continuar a privilegiar uma política de crescimento, que parece seguir numa linha neoliberal, mas por outro lado, nas áreas da saúde, da educação e até talvez

na área da justiça, parecer incluir e defender outras lógicas de lógicas sociais que são muito mais inclusivas, e que procuram enfrentar o problema do racismo como está a acontecer actualmente na educação e que dão sinais de uma grande inclusão. Portanto, temos políticas excludentes, que produzem exclusão social ao nível sócio-económico e políticas de inclusão social a outros níveis, e por vezes também medidas compensatórias, como por exemplo o bolsa-família, que sem alterar o padrão da distribuição social global de uma maneira sistémica, consegue minorar o sofrimento da exclusão social por parte das classes sociais menos favorecidas. Isto representa uma certa incoerência perante os cidadãos, que olham para o Estado como um Estado que é igual a todos que o antecederam, mas onde apesar de tudo vêm mudanças significativas. Penso que reside aí a relativa incoerência da actuação política do Estado, a sua heterogeneidade interna, que permite que essas duas imagens se cruzem uma com a outra e que talvez caracterizem o Estado brasileiro hoje.

C. L.: O **pós-colonialismo** tem sido um dos grandes temas com que tem trabalhado nos últimos anos, com grande destaque para o esforço intelectual de nos municiar com uma teoria pós-colonial que permita pensar as especificidades do **colonialismo português**. Em que medida, o estudo da experiência colonial portuguesa vista em sua especificidade pode nos ajudar a compreender a realidade das ex-colónias? E pensando no Brasil, **no caso brasileiro**, o senhor pensa que se pode falar também em alguma especificidade na recepção da experiência colonial uma vez que a construção da **identidade nacional** parece ter varrido para debaixo do tapete questões importantes como a manutenção do colonialismo nas relações políticas e sociais, a colonialidade interna e a parcela de responsabilidade de nossas elites políticas?

BSS: Eu penso que o pós-colonialismo hoje, tal como o entendo, é fundamentalmente uma perspectiva teórica e política. É uma postura que procura mostrar que com a independência não terminou o colonialismo., Alterou-se o estado de subordinação de um estado ao outro de um país a outro país, mas continuou sob outras formas também políticas, culturais, simbólicas, sociais a que alguns chamam colonialidade, outros chamam colonialismo de outra forma, outros chamam neo-colonialismo e outros ainda colonialismo interno. Isto significa que as relações de tipo colonial não terminaram com o fim do colonialismo formal. Por exemplo, o Brasil tardou entre 1820 e os nossos dias a dar-se conta que era um país racista, e de que esse problema, tinha que ser primeiro reconhecido e visto como tal, para depois lhe ser dada uma solução. As soluções começam a surgir com alguma polémica social, mas aparecem com um sentido histórico e uma perspectiva correctos, sob a forma das acções afirmativas e das cotas, que de alguma maneira procuram criar uma maior justiça racial e uma justiça histórica, uma vez que

o racismo é uma herança do colonialismo. Existem diferentes formas de colonialismo, o colonialismo inglês foi muito diferente do português, e portanto a nossa leitura no trabalho que temos vindo a fazer é de que se os colonialismos foram distintos, as perspectivas pós-coloniais também devem ser diferentes. Não podemos copiar sem mais as discussões que tem tido lugar no âmbito do pós-colonialismo decorrente da experiência colonial inglesa para os espaços de língua portuguesa, não só porque nesses espaços as relações coloniais tiveram uma duração histórica muito maior, como essas relações tiveram perfis muito diferentes decorrentes em grande parte da debilidade de Portugal como país colonizador. Esta particularidade criou um outro tipo de sociabilidade e outro tipo de legislação. O facto de nas colónias portuguesas raramente existir legislação de *apartheid*, isto é, uma legislação para brancos e uma legislação para negros, é um sinal de que o processo colonial foi diferente. Não estou a dizer que há colonialismos bons e colonialismos maus, todos os colonialismos são maus, mas são diferentes entre si e há que o reconhecer. E portanto, no caldo desta longa duração histórica, eu defendo que houve dentro do colonialismo relações não coloniais, sempre que os portugueses encontraram outros povos sem estarem protegidos pelo império. Isto aconteceu mais em África do que no Brasil, mas eu procuro ter uma visão global do colonialismo português. Existiram modos de relacionamento que tem que ser analisados de uma maneira mais complexa, que não se reduzem aquela dicotomia relativamente simplista entre colonizador e colonizado, até porque no caso português, muitas das características que os portugueses atribuíam aos seus colonizados eram-lhes também atribuídas pelos políticos do norte da Europa. Por esta razão eu digo que Portugal se situou entre Próspero e Caliban. Penso que esta leitura ajuda, obviamente, não para branquear – e aqui a palavra tem todo sentido da realidade do país –, mas para falarmos de um luso-tropicalismo. Não penso que o luso-tropicalismo seja uma solução, aliás, ela está muito desacreditada enquanto solução política perante os problemas, mas Gilberto Freyre é uma personalidade muito mais complexa, e que precisa ser, aliás, está a ser reavaliado. Uma coisa foi o uso pelo fascismo português da sua tese do luso-tropicalismo, outra foi a sua análise dos tipos de relações sociais que existiram no espaço colonial. E, nesse espaço pós-colonial devemos ter uma leitura pós-colonial da mestiçagem, por achar que há também espaços em que a mestiçagem ocorreu com maior intensidade do que em outros. Não temos por enquanto uma leitura, digamos, capacitadora da mestiçagem. O mulato nas leituras pós-coloniais aparece sempre como uma entidade que não ajuda a resolver os problemas e que, pelo contrário, os torna difíceis. Mas como muita gente no país, é mulato, tem esta configuração que se identifica como tal. Penso que esta é outra especificidade que tem que ser tematizada para a situação social e política brasileira.

Outra especificidade do colonialismo em português, é o facto de a descolonização ter ocorrido sempre no contexto de revoluções que ocorreram na metrópole: a Revolução Liberal de 1820 em relação ao Brasil, e em relação a África, a Revolução dos Cravos em 1974. Por esta razão, as colónias, tornaram-se independentes sem grandes ónus neocoloniais em relação à potência colonizadora ao contrário do que sucedeu com as colónias da França e Inglaterra, mas também pelo contrário, esta situação permitiu que as relações de tipo colonial internas, prevalecessem durante muito tempo. É esse colonialismo interno que vai conduzir a muitas das desigualdades sociais que hoje temos no país. Sem este passado colonial e sem essa descolonização e o modo como foi feita, não entendemos como é que um país imenso como o Brasil pode ter camponeses sem terra, ou em luta pela terra. Por esta razão e por muitas outras penso que esta análise pós-colonial ajudará a entender a realidade do Brasil.

C. L.: Sobre o sistema capitalista contemporâneo, o senhor acredita que há alternativas ao sistema ou alternativas no sistema? Será que ainda podemos pensar na alternativa socialista? E qual o papel do **Fórum Social Mundial** para construção desse “novo mundo possível”?

BSS: Eu acho que não é fácil num determinado momento de distinguir alternativas ao sistema e alternativas no sistema, porque todas as alternativas têm uma dinâmica própria e essa dinâmica pode com o tempo alterar-se. Uma alternativa que parece uma alternativa ao sistema pode-se transformar em uma alternativa dentro do sistema e vice-versa. Aquilo que surge como alternativa dentro do sistema pode facilmente, ao longo do seu percurso histórico, transformar-se numa alternativa ao sistema, portanto o que nós não temos hoje é a identificação de uma alternativa com A grande, algo que se distinga como o socialismo, ou comunismo, se distinguiam do capitalismo. Eram conceitos globais e totalizantes que nos davam a dimensão de uma outra sociedade possível. Isso hoje não existe. Assim, quando falamos de alternativa socialista são alternativas socialistas. Quando falo da possibilidade de socialismo no séc XXI, não é de um só socialismo, num modelo fechado, mas certamente de vários socialismos do século XXI. Para mim aliás, a minha concepção de socialismo é de democracia sem fim e é por isso que nesse sentido acredito que haja muitos movimentos que nem sequer tenham como horizonte o socialismo em qualquer das suas possíveis concepções e também esses, no meu entender, lutam pela emancipação social. Exemplo disso é exactamente o Fórum, onde há movimentos e organizações que lutam por uma perspectiva socialista diferente daquela que vigorou no século XX e outros que lutam por um outro mundo possível. Por isso é que a designação adoptada é a segunda onde cabem realmente diferentes lutas. Quase todas parecem ser num sentido pós-capitalista, mas não se sabe muito bem se pós-capita-

lismo, ou apenas, pós-neoliberalismo. E, sendo pós-capitalismo que tipo de sociedade está no horizonte dessas experiências.

C. L.: Lembrando aqui a sua poesia, “Uma figura prepara-se para o dia. Sabendo que o dia. Não se preparou para ela” (Santos, 2004). Sentir seguro é uma aspiração humana, mas há alguém que se sinta seguro no mundo que vivemos? Terra destruída, fome, água que se acaba, idade que chega e transforma o corpo, instrumentalização dos afetos, mundo injusto, mundo desigual, paz que é guerra. Onde está o espaço da tranquilidade e do estar bem consigo, com o outro e com a natureza? Podemos dizer hoje que vivemos em um mundo que predomina o **Fascismo Social**?

BSS: Eu acho que sim, acho que podemos. Ele predomina de diferentes formas, o fascismo social como a ausência total de cidadania, como uma forma de negação da dignidade humana, da transformação do cidadão num objecto descartável, de um menosprezo total pela vida humana constituída, e pela sua aspiração a uma sociedade melhor. Penso que o mundo hoje vive cada vez mais numa condição de grande desigualdade social entre países ricos e pobres, e em cada país entre ricos e pobres, numa destruição crescente e cada vez visível da sustentabilidade deste modelo pela destruição da natureza e portanto pela sua incapacidade de poder subordinar-se a uma ecologia política. Perante todas estas situações, perante uma sociedade dominada pela ideologia consumista, pelo endividamento das famílias e pelo consumo, que encontramos nos países do Norte e também nos países do Sul entre aqueles que se podem endividar; obviamente, outros passam fome e vivem em condições que são abjectas. Enfim, desde que nós começamos a nossa entrevista já devem ter morrido mais de 20.000 crianças de doenças evitáveis, de doenças que podiam ser evitadas desde que fossem vacinadas, ou se tivessem água potável. Isso mostra a dimensão da injustiça e deixa um sentimento de que a sociedade talvez esteja cada vez menos preparada para que a possamos viver quotidianamente em paz e com alguma reconciliação. E claro, isso faz com que muitos procurem mergulhar a cabeça na areia e não dar conta do que se passa, esquecer este problema, vivendo portanto numa situação de cinismo e de hipocrisia social. Penso que reconhecer esta situação difícil exige que reconheçamos, que apesar de tudo há muita gente no mundo que continua a resistir, que continua a procurar alternativas, exactamente porque procurar alternativas é condição da sua sobrevivência. Se a sociedade não está preparada, eles preparam-se cada dia para o dia que não está preparado para eles, não sabem se tem que comer, mas tem que buscar comida, e vão procurar comida, vão procurar abrigo, vão procurar evitar uma guerra, portanto, lutam pela sua solidariedade, pela sua maneira de estar no mundo, por uma sociedade melhor. Acho que estamos a viver tempos difíceis, onde as ideias de emancipação social cada vez se cruzam mais com ideias securitárias, em que se procuram formas

repressivas de segurança que cada vez mais nos fecham à realidade do mundo. Aqueles que pensam que ainda podem ser protegidos, protegem-se com exércitos, protegem-se com polícias, protegem-se com condomínios fechados, protegem-se com todos os instrumentos de que podem dispor. A tragédia é que essa protecção nunca é total. Enquanto não houver o mínimo de dignidade para todos os seres humanos, não penso que nenhum ser humano se sinta, se possa se sentir verdadeiramente seguro.

C. L.: E pensando nessa questão da injustiça e das sociedades civis, em contraposição, talvez, à teoria política liberal o senhor identifica a existência de **sociedades civis**, no plural, e não apenas uma sociedade civil. Considerando o assustador crescimento das sociedades civis **estranhas e incivis**. Quais as diferentes dimensões de **injustiça social** no mundo de hoje? É possível pensar em alternativas para a justiça social?

BSS: Bem, como sabes, no meu trabalho, nunca uso a palavra sociedade civil sem a adjectivar, porque penso que é um conceito individualista, de raiz liberal, que não dá conta das relações de poder, nem sequer das formas de sociabilidade que existem na sociedade, e que passam muitas vezes por vivências comunitárias, que são distintas daquelas que estão registadas pela sociedade civil, formas de solidariedade que em princípio, extravasam as relações entre indivíduos autónomos e livres previstas no conceito de sociedade civil. Por isso, tenho usado esse conceito para desconstruir, para à volta dele e com base nele, permitir algum esclarecimento social. Daí que tenha distinguido três conceitos de sociedade civil: a sociedade civil íntima onde estarão os cidadãos da primeira classe, que nem sequer precisam do direito para os proteger, porque são tão intimamente ligados ao Estado e aos poderes dominantes que detêm dele por via legal ou ilegal todos os benefícios; a sociedade civil estranha onde se situam as classes médias, que tem já algum acesso ao direito e tem hoje alguns direitos cívicos, políticos e sociais, mas que estão cada vez mais precários devido às políticas neoliberais; e as sociedades civis incivis, onde em alguns países está 70% da população que é excluída, e que apesar de ser formalmente cidadã e até por vezes votar, não têm, não goza dos mínimos direitos de dignidade humana, e muito menos dos direitos mínimos sociais e políticos. A dimensão relativa dessa sociedade, mostra a diferença na injustiça social, no padrão de justiça social, em cada um dos países. Quanto maior for a sociedade civil íntima e maior for a sociedade civil incivil mais injusta é essa sociedade, porque a sociedade civil estranha é aquela que procura um equilíbrio relativo entre os diferentes direitos humanos. Portanto, penso que na sociedade capitalista é cada vez mais difícil socializar o capitalismo. Se queremos uma alternativa de justiça social ela tem que ser pensada num horizonte pós-capitalista. Não estou a falar em nenhum modelo fechado, estou a pensar que temos que começar a caminhar por formas de economia solidária, pôr economia do

altruísmo ao lado da economia do egoísmo, tentarmos formas de rentabilização, de produção de riqueza que não sejam apenas motivadas pelo lucro, que estejam motivadas por benefício social. Até porque o lucro cria um problema fundamental, cria uma mais-valia, que o capital tem que aplicar para poder sobreviver. É por isso que vemos as cidades a serem completamente inchadas com construções sobre construções, por vezes de qualidade duvidosa, que desfiguram e transformam as cidades em desertos de cimento. Penso que só outra lógica económica, outra lógica política e democrática nos poderá vir a trazer alguma justiça social.

C. L.: Um outro ponto que é uma temática muito importante do seu trabalho é propor uma nova forma de racionalidade epistemológica, o senhor se reporta às articulações virtuosas entre a ciência moderna e a ecologia dos saberes populares, como imprescindível a um novo paradigma de conhecimento. Qual o papel da universidade nesse processo? O que podemos entender por **Universidade Popular dos Movimentos Sociais**? Que potencialidades que ela tem hoje?

BSS: Acho que tenho sempre dado ao meu trabalho uma vertente epistemológica muito forte, precisamente porque penso que não há justiça global sem justiça cognitiva global. O monopólio e a monocultura da ciência moderna produziram aquilo a que chamo de sociologia das ausências. Assim, temos que contrapor a essa monocultura da ciência moderna uma outra forma de conhecimento que é o que o designo por ecologia dos saberes e tradução intercultural. Este novo paradigma, o conjunto de novos paradigmas que são os saberes populares, vai obviamente obrigar a uma transformação da universidade. A universidade pública desenvolveu um papel muito importante na construção do projecto de país, embora fossem projectos muitas vezes excludentes, devido às concepções dominantes de nacionalismo e desenvolvimento nacional. Penso que as universidades contribuíram muito para o epistemicídio, na medida em que se centraram exclusivamente no conhecimento científico moderno e negligenciaram ou até produziram a ignorância intencional de outros saberes alternativos, populares, que nunca puderam entrar na universidade. E como não entraram os saberes, também não entraram os grupos sociais cuja vida se organiza em volta desses saberes. Portanto, a universidade acabou por reflectir sempre o padrão de exclusão social e reflectiu melhor que nenhuma outra o padrão de injustiça cognitiva. Acredito que hoje a universidade pode ser objecto de reforma e pode a vir dar conta dessa ecologia dos saberes, que é aquilo a que chamo de extensão ao contrário: trazer para dentro da universidade outros conhecimentos. No entanto, penso que este processo vai ser sempre limitado e para ele ter força é necessário que se criem outras estruturas fora da universidade convencional, outras entidades, que de alguma maneira montem e fortaleçam essa vontade transformadora. A Universidade Popular dos Movimentos Sociais é uma

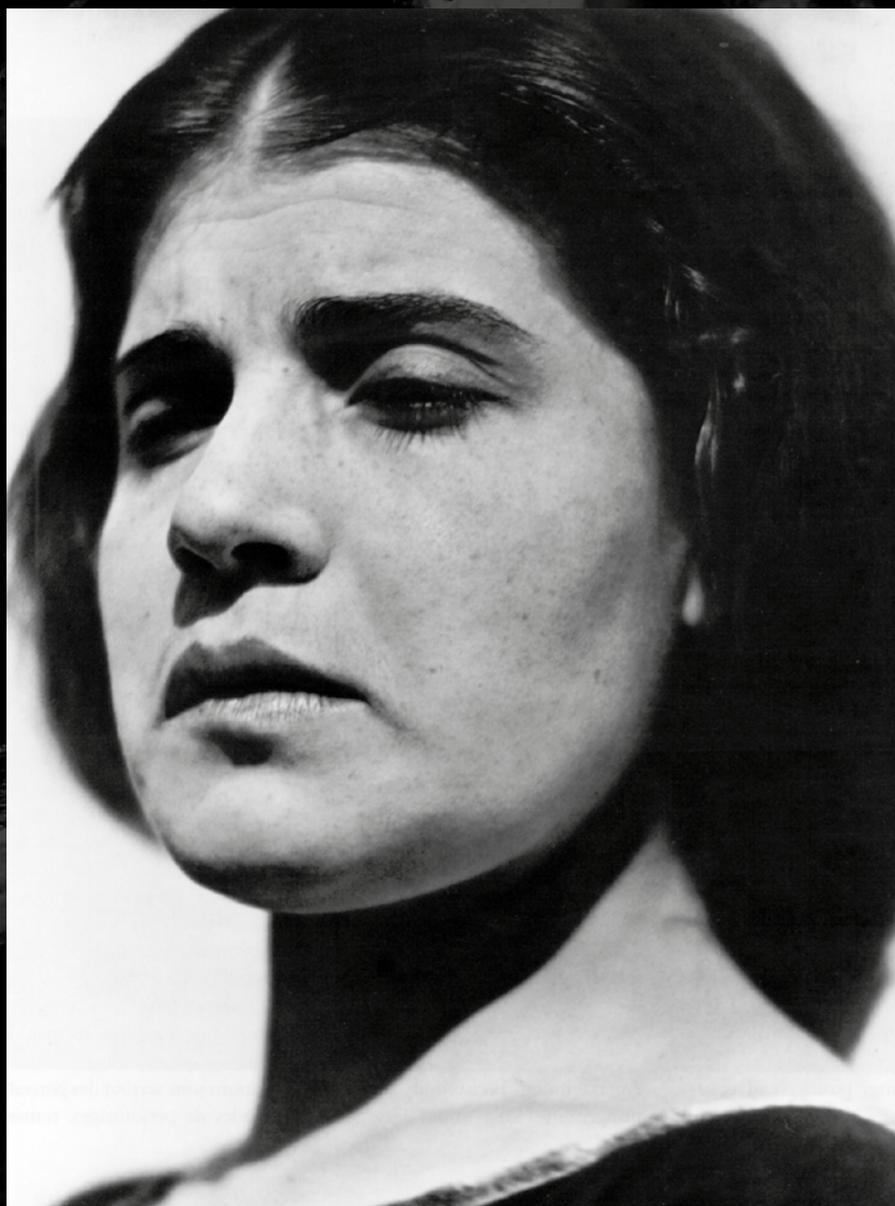
das possibilidades. Consiste em criar de raiz uma entidade de educação popular, onde o conhecimento científico, dos cientistas sociais, dos artistas, da cultura erudita, da alta cultura e da arte tenham que se confrontar com saberes populares, com artes populares, com formas de literatura popular, isto é, com saberes e formas de expressão que não são as consignadas pelas autodesignadas ciência moderna ou alta cultura., Para que isto seja possível, é necessário que os diferentes grupos sociais tenham representantes à partida. A universidade popular é um encontro sistematizado através de reuniões organizadas e programadas em que um pequeno número de cientistas sociais se junta com um pequeno número de líderes ou de activistas de diferentes movimentos sociais. É muito importante para a ideia da universidade popular que seja sempre mais que um movimento social: movimento indígena, movimento dos trabalhadores, movimento operário, movimento das mulheres, movimento anti-manicomial, movimento ecológico, o MST, ou o movimento dos camponeses sem terra em geral, para que possam falar não apenas com cientistas sociais, mas também entre si, das suas diferentes concepções de emancipação social, daquilo que conta como uma luta com êxito e de uma luta como fracasso. Penso que o instrumento desses encontros, a metodologia que lhes subjaz é aquilo que tenho vindo a chamar de tradução intercultural. A universidade popular vale por si mesma e vale também como potenciadora das energias transformadoras que passam dentro das universidades convencionais.

C. L.: “Somos as nossas crenças e temos idéias (...) O que é característico no século XXI é o facto de a ciência moderna pertencer simultaneamente ao campo das idéias e ao campo das crenças” (Santos, 2006). Mas a ciência responde a dúvidas “essenciais” do humano como os sentidos da vida e da morte? Por que tanta gente hoje no mundo crê no que não se vê? Será que o “fracasso” ou “descaso” da **ciência** e da **política** em responder essas questões não possibilitou a **reemergência da religião**? Essa reemergência da religião pode criar uma nova forma de globalização que como senhor tem nos apontado que é a **globalização religiosa**. Quais são os marcos significativos dessa nova globalização, que fazem ela está fora dos seus conceitos de globalização hegemônica e de globalização contra-hegemônica?

BSS: Essa é uma pergunta importante, para a qual eu não tenho ainda resposta, até porque essa é uma dimensão do meu trabalho mais recente. Nos meus trabalhos anteriores não me tenho dedicado muito à questão religiosa, mas a sua importância é evidente por razões que são fáceis de ver. Hoje no mundo a religião está a ter uma nova proeminência social e política que obriga a uma reflexão, e é essa reflexão que estou agora a começar, portanto a minha resposta a estas questões é apenas preliminar. Acho que efectivamente a grande crença moderna é a crença na ciência moderna, que é a matriz da modernidade e não se trata apenas de uma crença na eficácia da ciência, mas de uma ideia potenciada que a ciência

tem eficácia para resolver todos os problemas. Hoje chegamos a uma situação epistemológica em que se torna claro que isto não é verdade. Esta crença está a ser desacreditada na medida em que nos damos conta de que a ciência moderna ao mesmo tempo que resolveu muitos problemas, também causou muitos outros, e que provavelmente, para os resolvermos não poderemos recorrer à ciência moderna. Por exemplo, a preservação da biodiversidade não pode ser garantida pela ciência moderna, portanto, os limites da ciência podem estar na base dessa consciência dos limites e de que existem outras maneiras de conceber a realidade, de conceber a relação do humano na sua totalidade, como algo que o transcende e, por conseguinte, com outras concepções de totalidade, que envolvam a dimensão religiosa. É bem possível que a resposta esteja aí, mas como digo é ainda uma resposta preliminar. Não sei será exactamente aquilo que disse Marx sobre a religião, que esta era o espírito de um mundo sem espírito. O que ele queria dizer era que se tratava de uma aspiração de justiça falsamente formulada porque ocorria num mundo no qual as pessoas não encontravam justiça e portanto na esperança e quase numa desesperança de uma justiça neste mundo, se procuraria uma justiça no outro mundo. Nós hoje sabemos que não é assim, porque a luta do Fórum Social Mundial é para um outro mundo possível, mas não é um mundo do além, é um mundo do aquém. É um mundo nosso, é este mundo e portanto a situação não pode a mesma, mas é evidente que a emergência da religião pode ser uma resposta a essa aspiração. Claro que depois temos que distinguir entre a aspiração religiosa das classes populares, por exemplo, e a utilização política que se pode fazer dessa aspiração, tal e qual, como no século XV e XVI a religião católica era simultaneamente uma aspiração popular europeia e foi utilizada como um instrumento fundamental de colonização. Pode portanto ser utilizada por empresários e políticos que a usam exactamente como um instrumento de expansão política. Penso que hoje verificamos que em diferentes concepções, dentro das diferentes religiões, e não apenas dentro do Islão – é dentro do catolicismo, é dentro do protestantismo, é dentro do hinduísmo é sobretudo dentro do evangelismo – estamos a assistir a uma utilização política da religião, para atingir fins políticos através de uma mediação religiosa. É isso que designo de retorno da teologia política: é a conversão da religião num instrumento político, de transformação política. Isto coloca de facto alguns problemas às minhas concepções de globalização, por não se tratar de uma globalização hegemónica no sentido de uma globalização que culturalmente é ocidental e economicamente é capitalista, porque a teologia política joga muitas vezes com horizontes que não são os ocidentais, mas antes pelo contrário, são militantemente anti-ocidentais e militantemente anti-capitalistas. Por outro lado não é a globalização contra-hegemónica plasmada no Fórum Social Mundial, que celebra a diversidade e a variedade. Ao contrário, as religiões tem sempre tendência ao dogmatismo, às respostas exclusivas. Cada uma delas tem uma resposta e uma pessoa não pode ser metade católico, metade protestante, metade islâmico, e assim, estas criações de dogmas fazem com que as religiões se

apresentem como exclusivas. É por isso que o diálogo entre elas, o diálogo religioso, ou inter-religioso, é sempre o mais difícil dos diálogos interculturais e é também por isso que no passado, como no presente, tanta guerra foi conduzida em nome da religião. Portanto, não é uma globalização contra-hegemónica, é não-hegemónica, é uma terceira globalização. Bem, eu acho que a minha reflexão ainda não foi longe o suficiente para dar uma resposta completa a isso.



Poemas

As dez torres

Repentinamente, o leste
impetuoso, dominador veloz desliza
o viril corpo
sobre as águas dos cristalizadores

Em arrepios, as águas
ejaculam
gozosas espumas.

Antes de desaparecerem
o leste, as águas e as espumas,
também, repentinamente, calaram-se
vozes de antigos amores
– tortura de há pouco.
Apagaram-se, então, os rastros
daquelas vozes,
como esquecidos
os rostos imorredouros,
os olhares inolvidáveis,
as paixões invioláveis.
Em explosão
espatifaram-se todas as lembranças.

1 BARROS, Benito. 'Um ser tão...'. [S. l.]: ICEC, 2007. p. 54, 63, 76-77.

Naquele alvoroço, as casas da cidade
sumiram.

Nesse instante, do porto da pescaria,
não mais se avista a cidade.

O que se vê
são as suas dez torres
reverentemente prostradas.

Na planície, as dez torres
ajoelham-se maravilhadas
– tal a força
do sorriso de A.

O sol, o prosaico sol, acanhado
refugiou-se nalgum horizonte ignorado.

A garça na lama – solitária, inerte, silenciosa –
destila inveja
nos raios de si refletidos,
como a criar outro mundo
protegido do sorriso de A.

Momentaneamente, plano
à deriva
aconchegado entre os dois luminosos mundos
– a garça e o sorriso de A.
Depois daquela eternidade,
hão de me achar estilhaçado
no escuro e acre chão
das ações e sentimentos vulgares.

O sorriso de A. e a garça continuarão
a iluminar os infinitos
instantes de explosão do belo.

O azul dos olhos de Ana Clara

Que olhos azuis são os teus, Ana Clara?
Feriram-me, incendiaram-me
os olhos azuis de Ana Clara.

Ana Clara, claro sítio de o amor viver,
que ardis dos teus o azul há de ter?!
Um azul tão azul que de não-azul zomba de ser.

É um azul azul de machucar muita gente.
O fogo desse azul, coitado de quem o tente.

Ana Clara, o azul dos teus olhos,
agasalho de amantes desesperados.
Fugidio e incerto, o porto
dos desejos nesse azul desgarrados.

Quantas sereias no azul dos teus olhos encantas?
Quando a velhice chegar, Ana Clara,
teus olhos suportarão
as tantas ruínas de amor naufragadas?

Ana Clara, a de dois meses de idade,
a de olhos de azul abismo de insanidade.

Ana Clara, bem clarinha,
de olhos azuis azuis, bem azuis,
como se de um azul bem azulado
– violácea claridade.

Morro vermelho

Na lama,
maçaricos alardeiam
vivências opacas
enquanto o sol sarja os cancrios do útero
da aurora.
A pata desconforme do chama-maré urde no azul
o aroma primevo da amanheçença.

Um rola-bosta apunhala o torpor
envaginado na angústia
e desinaugura meu jeito de melancolia.

Quando a tua lembrança e o agreste dos homens
envenenarem
a ilusão,
encorparei as tintas do dia
de lodo, tinteiros e sargaços
para que não fujam às suas sinas de escuridão
e se deleitem mais noturnas.

Lucíferes e satanases guardarão os caminhos
da memória.

Se a noite não se desfizer
no Pacífico
das deslembanças,
restará a paz
embutida nos ossos
do chamamento do implacável
– último e inevitável chama-maré.

Cismo: tudo isso é falso
– o dia, a noite, a morte,
o mar, a vida, a morte.
A morte é falsa.

Como prova,
alugarei uma guindaste para arrancar o azul
daquele teu sorriso a me impedir de viver
o azul
do Morro Vermelho.

Ao fim da tarde, os coqueiros
reverenciam o sol poente
e nuvens paralíticas
– insensível à lascívia do mar –
relembra o sempiterno
sinistro silêncio de Deus.

4 de julho

A América desfila.
Frente a minha varanda dezenas de pardais
equilibram-se ariscos nos fios da posteação da rua.
(Para que servem os fios elétricos
senão para o pouso dos pássaros?)
O terraço donde os miro vira
cais da toada de tambores e pardais.

As aves do sul e do norte
invadem a varanda
e machucam o pouco que resta de são
em minha solidão.

Ao brilho turvo do mel barato desses sons que me
enfastiam
lanço a contraluz dum canto antigo em trevas tecido:

“Diz-me lá, fado meu,
depois de tu consumado
saudades terei do hoje eu
ou do depois por ti forjado?”

Meu rio, a que mar entregas
- se em mar algum terei abrigo?
Será meu correr sempre às cegas
entre o arriscado e o perigo?

Não responda, fado meu,
pois tudo assim perde a graça:
do que a luz, antes o breu
que na mente e peito grassa”.

Descansam os falcões, calaram-se os pardais.
E que silêncio, o dos pardais!
A sós: eu e minha varanda.

Agora vejo atravessar ligeiro
a paisagem muda
um comboio de sonhos.
(Uns são tristes, outros resistem em falsa alegria.)
Pude ver de negro fio bordado
na frente da locomotiva
a estação a que seguia:
Melancolia.

Engraçado... Nem bem passado o comboio aparece-me a
levitar,
dalgum vagão regurgitada,
uma nau.
Sou tentado a descobrir o que carrega.
Numa escotilha delineia-se uma estátua de sal.

É tarde...
Explode, estilhaça a paisagem e me cega
um piar intempestivo de pardal.





Resenhas

Universidade e redes organizacionais como novas formas de se fazer política

Fernanda de Almeida – IFCH – Unicamp

SANTOS, Boaventura de Souza. **O Fórum social mundial**: manual de uso. Porto Alegre: Afrontamento, 2005.

Entre os anos de 2003 e 2005 muitos se publicou a respeito do Fórum Social Mundial (e.g. Whitaker, Candido Leite, Gryzbowski, Barnard Cassen, etc). No entanto, nenhuma delas realizou uma análise tão aprofundada do evento, como o fez Boaventura de Souza Santos no livro “Fórum Social Mundial: manual de uso”, comentado na presente resenha. Para tanto, nos concentraremos em realizar uma análise da citada obra, procurando privilegiar a figura do Fórum, como o fez o autor, enquanto um norteador empírico. É com brilhantismo que o autor analisa, relata e compara os desdobramentos racionais e utópicos a respeito do Fórum.

Teórico dos saberes, Boaventura nos leva á reviver muitos de seus conceitos e teorias concatenados no caso do Fórum Social Mundial. Para tanto, usará de recursos conceituais há muito discutidos em outras obras de sua autoria, e que serão aqui abordados em relação ao Fórum, são eles: ecologia dos saberes, novidade no campo político e, as redes como novas alternativas de organização.

O Fórum Social Mundial (FSM), nas palavras de Boaventura: “é um fenômeno social e político novo” (p. 09), na medida em que, não é nem um evento, nem um movimento social, mas um encontro que visa à facilitação das decisões dos movimentos e das organizações que dele participam, que pode ser entendido como um conjunto de iniciativas e intercâmbios de conhecimentos e práticas entre atores políticos (como ONGs e movimentos sociais).

Caminhando para sua oitava edição, o FSM, vem agregando atores do eixo Norte/Sul¹, o que tem estimulado e facilitado o diálogo entre as novas e as velhas interrelações no campo da política, onde, o nascimento, gestão e a negociação de tensões entre países do Norte e do Sul vem se mostrando bastante

1 Todas as suas edições até então, vêm sendo sediadas por países do Sul, como o Brasil, Venezuela, Índia, Quênia.

interessantes. Nesse contexto, o autor nos apresenta o Sul como uma região na qual os problemas de desigualdades sociais, políticas e culturais são evidentes, diferentemente do que é encontrado nos países do Norte.

Contudo, graças às participações (através das ONGs e movimentos sociais com sede nos países do Norte) nos FSM e nos Fóruns por todo o mundo, o diálogo intercultural e o debate contra-hegemônico têm podido ser levados a cabo. E, são justamente as características que definem essas desigualdades, os fatores que vem marcando ano após ano às reuniões do Fórum.

Ao longo de suas edições o FSM tem sido identificado com um conjunto amplo de experiências compartilhadas e na reprodução de suas edições em pequenos fóruns paralelos, como o Fórum das Autoridades Locais, o Fórum Mundial da Juventude, o Fórum da Diversidade Sexual, Fórum de Juizes, etc. que acentuam essa relação Norte/Sul também em um âmbito de troca de interesses. Uma característica marcante no FSM que Boaventura observará atentamente é a maneira como através do FSM, a troca de experiências e a articulação de alternativas políticas se dão mediadas pela Carta de Princípios, um documento que, enquanto garante que todos os Fóruns sigam as mesmas tendências organizacionais, também admite as tendências contra-hegemônicas dos atores que participam do FSM, e é precisamente a luta e propostas contra-hegemônicas que estão no bojo do FSM que levaram Boaventura a pensar sobre uma nova proposta de conhecimento e racionalidade política. Nesse sentido, podemos dizer que a leitura de Boaventura acerca do FSM se dará sobre duas plataformas: a das novas alternativas políticas, e a égide epistemológica da construção de um 'novo mundo'.

NOVA FORMA DE SE FAZER POLÍTICA

Boaventura propõe em seu livro apresentar o Fórum Social Mundial como uma alternativa para a globalização neoliberal. Para tanto, o autor sugere que se realize uma reflexão sobre a estrutura organizacional do Fórum e sobre o histórico de suas edições no Brasil e Índia, de modo que se possam perceber as redes organizacionais como arcabouços metodológicos e organizacionais bastante produtivos.

Como dito anteriormente, o FSM não se restringe aos seus encontros anuais, antes se reproduz na infinidade de outros Fóruns temáticos que carregam sua bandeira. Sendo assim, podemos pensar em tal processo de representação do FSM como um espelhamento positivo de uma estrutura organizacional que tem gerado resultados igualmente positivos dentro do âmbito político que o FSM se propõe a cumprir. Sempre tendo em mente que: “é consensual atribuir a novidade do FSM à ausência de líderes e

de organização hierarquizada, á ênfase que coloca nas redes do ciberespaço, ao seu ideal de democracia participativa, á sua flexibilidade e á prontidão com que se empenha na experimentação” (p.111).

Nesse sentido, a organização em rede garante ao Fórum uma novidade política que extirpa as relações verticais, aceita novos valores e visões de mundo (que não somente as hegemônicas) e, sobretudo, não propõe nada em seu nome, antes deixa que seus participantes sejam autônomos em suas proposições. Esse novo modo de se fazer política para o autor é o grande passo que rompe com a velha relação Norte/Sul, na medida em que coloca os atores no mesmo plano dialógico, o que abre aos mesmos uma nova perspectiva de negociação.

ECOLOGIA DOS SABERES

Boaventura observou atentamente a questão da pluralidade de visões de mundo e a “celebração da diversidade” como duas das características mais marcantes do Fórum. A temática da “ecologia dos saberes” se une á essas variáveis como um conceito explicativo do conjunto de iniciativas e intercâmbios próprios dos participantes do Fórum. Nesse sentido, a “ecologia dos saberes” pode ser definida como a promoção dos diálogos entre as mais diversas visões de mundo e a visão hegemônica controlada pelo rigor científico, as quais podem ser confrontadas através da identificação entre as práticas sociais.

Tendo em mente essa noção de pluralidade de conhecimentos, Boaventura, lança mão do conceito de sociologia das ausências e propõe que a “monocultura do conhecimento científico” possa ser substituída por uma “ecologia dos saberes”, tal como definida acima.

Assim sendo, o objetivo desta “ecologia” seria estimular o intercâmbio entre o conhecimento científico e os “outros conhecimentos”, de forma a incitar a busca por um equilíbrio entre a modernidade (representada na figura do saber científico) e a tradição (representada na figura dos outros conhecimentos). Dessa maneira, na proposta de Boaventura, a Universidade seria o nivelador dessas duas visões, e protagonista na formação de um conhecimento contra-hegemônico, no qual os conhecimentos são compartilhados para além da estrutura rígida da racionalidade ocidental.

Algo que não podemos nos esquecer quando avaliamos as propostas de Boaventura sobre a criação de uma Universidade e sobre as novas estruturas organizacionais e políticas do Fórum: é que a própria cultura política de esquerda do Fórum sempre estará embebida dessa relação hegemônica entre Norte (rico) e Sul (pobre), o que os impediria de pensar para além da utopia “um outro mundo é possível” e propor plataformas de ação contra essa estrutura. Nesse sentido, tanto suas relações internas e decisões políticas não se dão no nível horizontal, antes são controladas por algumas organizações, muitas

das quais os recursos com que trabalham advêm dos países do Norte. Além disso, as decisões que advêm do Fórum não podem adquirir qualquer efeito, na medida em que sua própria Carta de Princípios os impede de tanto. A proposta da Universidade, nesse sentido, cai por terra ou se coloca apenas como mais uma das muitas utopias do Fórum.

Para além das ressalvas acima apontadas, a obra analisada é de fundamental importância para um exame específico do Fórum Social Mundial, na medida em que intensamente utiliza-se das bases de dados estatísticos do IBASE sobre o FSM e, através dessa ferramenta de pesquisa consegue captar a essência do mesmo, analisando o perfil dos participantes, propostas, posicionamentos políticos, agenda e, contudo isso, pensar acerca dos possíveis caminhos futuros para o Fórum.

A Universidade pública para o século XXI

Anderson Cristopher dos Santos – UFRN

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A universidade no século XXI**: para uma reforma democrática e emancipatória da universidade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

O professor Boaventura de Sousa Santos dá continuidade, nesse ensaio conciso, claro e fluido, a seu diagnóstico sobre a crise universitária. Nele, a universidade é analisada ao modo de sua proposta de pesquisa-ação. Apesar de alertar no prefácio que se trata de um texto de intervenção num debate – de fato, o debate patrocinado pelo Ministério da Educação do Brasil, em 2004 –, é um texto enriquecedor e adicional aos debates iniciados em um de seus mais famosos livros, *Pela mão de Alice*. Cabe dizer que neste ensaio aqui resenhado, o autor privilegia, na análise, a universidade pública, argumentada conforme os ideais social-democratas, afirmando ser o Estado, nas periferias do sistema capitalista, ainda o único grande agente de mudanças, embora Sousa Santos proponha um modelo de cooperação trans-nacional entre as nações e os países, como uma tentativa para solapar os projetos nacionais auto-referentes, historicamente voltados para as elites de cada país.

A estrutura desse ensaio é a seguinte: na primeira parte, é feito um diagnóstico da crise universitária, que segundo o autor é a relação de três crises; e na segunda parte, a par desse diagnóstico, propõe uma condução que arregimente os intelectuais, despojando-os de suas querelas no campo intelectual; os políticos profissionais; e os cidadãos interessados numa empresa reformista, cujo viés seria a radicalização da democracia e a reinvenção da emancipação social.

A crise universitária, pois, seria a articulação das crises de hegemonia; de legitimidade; e de institucionalidade. A hegemonia, segundo Boaventura de Sousa Santos, perdeu-se para sempre, cabendo investir na re-elaboração da legitimidade e na reestruturação institucional, evidentemente com investimentos entrelaçados.

Por crise de hegemonia, compreende que é resultante de atribuições funcionais contraditórias, uma vez que, além de produtora da alta cultura e formadora das elites, função datada já dos idos da Idade Média, a universidade é também produtora de padrões culturais médios e de conhecimentos instrumentais, para formar mão-de-obra qualificada. A incapacidade de desempenhar “cabalmente”

essas duas funções teria levado os agentes econômicos a privilegiar meios alternativos, fora do contexto universitário.

A crise de legitimidade ensejou-se pela perda da consensualidade que outorgava à universidade a pecha de organizadora do conhecimento, fato consumado pela contradição entre a hierarquização dos saberes especializados, empreendida através de restrições ao acesso e ao credenciamento de competências, e pelas exigências sócio-políticas por uma democratização da universidade, reivindicando a formação, também, dos filhos das classes populares.

A crise institucional efetou-se pela contradição entre a autonomia universitária, a eficácia de natureza empresarial e a responsabilidade social. A universidade passa a ser crescentemente, na percepção do autor, intimada a participar mais diretamente de outras relações sociais, sejam de produção, ou de emancipação.

O autor traz também argumentações históricas contextuais ao enfatizar que, na década de 1990, deu-se ênfase exagerada e exclusiva à crise institucional, repercutindo na descaracterização intelectual da universidade (para combater a crise de hegemonia) e na superfragmentação e desvalorização dos diplomas universitários, em geral (como forma de combate à crise de legitimidade). A universidade, de produtora para o mercado, passou a se produzir como mercado.

Pelo modelo neoliberal, as debilidades institucionais da universidade foram identificadas, segundo o autor, como insuperáveis e justificariam a sua abertura ao mercado, como ocorreu com o setor de saúde, nos anos 1970. Entre as décadas de 1980 e 1990, consolidaram-se os mercados educacionais nacionais e, a partir de 1990, emergiu um mercado transnacional, patrocinado por instituições multilaterais como o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio.

Ao conferir o mesmo estatuto às universidades públicas e privadas, o modelo neoliberal de reestruturação global das universidades incentivou uma acumulação primitiva do capital, e é nesse momento que ocorre a descapitalização da universidade pública, que irá culminar na proletarização dos pesquisadores e dos docentes, forçando-os a aderir total ou parcialmente aos quadros das universidades privadas, assim dispensadas de formar os seus próprios quadros docentes. Essa descapitalização força as instituições universitárias a captar recursos na esfera da concorrência privada, procurando criar receitas próprias, capitulando a universidade à lógica do mercado capitalista.

Uma vez que as transformações do capitalismo tardio alavancaram também modificações na formulação do conhecimento, modificações irreversíveis, ao projeto de reinvenção da emancipação social caberia, segundo o autor, uma globalização contra-hegemônica, que convertesse tais modificações em prol da radicalização da cidadania: reconhecendo tanto a igualdade; quanto a diferença dos

agentes humanos. Reconhecendo, por conseguinte, que não há possibilidade de solução nacional sem uma articulação global, enfrentando assim, o novo com o novo.

Boaventura de Sousa Santos propõe ainda que se procure identificar a crise universitária, tomando conhecimento e compreendendo que nem sempre uma reforma é contra a universidade. Mas, para isto, a crise de legitimidade e de hegemonia precisariam ser revisitadas, porque o ataque neoliberal teria sido tão maciço que seria impossível dissociar o fenômeno dos termos neoliberais, demonstrando a crise de hegemonia, uma vez que a universidade perdeu a capacidade de definir qual realmente é a sua crise. Uma resposta quiçá hostil às transformações apenas aprofundaria a perda de legitimidade da universidade. Sugere que, além dessas lutas pela definição de crise, é necessário lutar para reconquistar a legitimidade; para criar uma nova institucionalidade; e para regular o setor universitário privado. Estas seriam lutas inevitáveis para a reconstrução universitária.

Para Sousa Santos, a reconquista da legitimidade, cinco domínios deveriam ser privilegiados: o acesso; a extensão; a pesquisa-ação; a ecologia dos saberes; e a manutenção da universidade e da escola pública.. Desaconselha a criação de uma nova institucionalidade, por entender que basta ampliar a democracia interna e externa, pois o meio universitário não estaria apto a contemplar esses domínios sem esta ampliação. A universidade precisa, segundo a proposta de Sousa Santos, converter-se em um espaço onde os diferentes saberes dialogariam, entrelaçando-se como forma de resposta a problemas multifacetados da humanidade, daí seu papel estratégico na formulação de novos projetos nacionais, comprometidos com as noções de interdependência e de cooperação em todos os espaços sociais.

Alerta para o avanço da democracia externa, afirmando que esta, na universidade, confunde-se com a própria responsabilidade social, mas também pode se converter na transformação da universidade num mero negócio, e daí a sua indissociabilidade com a democracia interna, cujo avanço poria uma barreira e uma limitação às relações universidade-indústria.

Em sua concepção, a própria definição de universidade somente pode ser reconstruída através do entrelaçamento dos intelectuais com os políticos profissionais e os cidadãos, para juntos empreender uma nova epistemologia, que abarque a pluriversidade e a ecologia das idéias. Definição inescapável, quando se estabelecem padrões mínimos a serem cumpridos para a constituição de uma instituição universitária, que barre o nivelamento “por baixo”.

Esse livro se destina a todos os interessados na temática da universidade e suas funções sociais e da reforma universitária, como temática que se articula a outros setores da vida social, pois procura apreendê-la assim em uma perspectiva relacional. A forma como Boaventura de Sousa Santos redigiu e como articulou as suas idéias, fazem deste ensaio uma grande ferramenta cognitiva dentro e fora das univer-

sidades e das discussões estritamente acadêmicas. Insere-se, portanto, em propostas de reinvenções sociais de estudantes e professores interessados em uma sociedade mais igualitária.



Resumos de Dissertações

TESES/2004

ALMEIDA, Ângela Maria de. **Estética do sertão**. 2004. 159 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Maria da Conceição Xavier de Almeida.

RESUMO

O sertão apresentado ressalta a riqueza excessiva de um imaginário repleto de animais bizarros, anjos, demônios e homens que sentam à mesma mesa, numa espécie de uma confraria mágica. Trata-se de um sertão que se mostra por meio de uma vegetação quase rasteira, formando uma massa ocre-terra, ocre-vegetação, que se estende e oprime os fios de espelhos d'água que insistem em correr entre as terras secas. É desse contraste que nasce a estética do sertão: das imagens plásticas e poéticas que o homem sertanejo cria como elementos que complementam ou rivalizam com a geografia árida. Os suportes teóricos, da Tese vêm da obra de Edgar Morin e de Claude Lévi-Strauss. Da literatura traz as vozes de José Lins do Rego, João Guimarães Rosa e Euclides da Cunha. Da estética, como a filosofia, recruta as reflexões de Erwin Panofsky e Clement Greenberg. O estilo narrativo do texto assume a rima dos cantadores de cordel e poetas populares, no ânulo criador do homem e da natureza do sertão. As idéias e argumentos se relacionam num campo não-linear, num tempo mítico. Como o romanceiro medieval, a narrativa é repleta de relatos que atestam o hibridismo entre os domínios do real e do fantástico. Discute-se aqui como argumento central a relação de oposição e complementaridade entre falta e excesso, padrão e variação, contingência e criação que constituem a estética do sertão.

Palavras-chave: Sertão. Estética. Imagem.

ABSTRACT

The door of the “sertão” opened by the Thesis is magic, festival, poetic, sad, arid, mystical; it is built with rhymes, dreams, colors, saints, demons, stones, death, and life. It evokes the music that comes from the drums, the fifes, of the violas and the fiddles. It exhibits costumes with colorful embroideries, of calico, of the shot jackets of crafted leather, of kings’ mantles, of compositions “bricoladas” with pieces and colored ribbons. The “sertão” presented point out the excessive wealth of an imaginary one replete of bizarre animals, angels, demons and men that sit at the same table, in a type of magic brotherhood. It is treated of a “sertão” that

is shown though an almost low vegetation, forming a mass ocher-earth, ocher-vegetation, that extends and oppresses the threads of mirrors of water that insist on running among the dry lands. It is from these contrast that the aesthetics of the “sertão” is born: from the artistic and poetic images that “sertanejo” creates as elements that complement or complete with the arid geography. The theoretical supports of the thesis come from the work of Edgar Morin and Claude Lévi-Strauss. From literature it brings the voices of José Lins do Rêgo, João Guimarães Rosa and Euclides da Cunha. From aesthetics, as philosophy, it recruits the text assumes the line singers’ rhyme and popular poets, in the man’s creative angle and of the nature of the “sertão”. The ideas and arguments link in a no-lineal time, in a mystical time. As the medieval “romanceiro”, the narratives is replete of reports that attest the hybridism between the domains of the real and the fantastic. It is discussed here as central argument the relationship of opposition and complementarity between lack and excess, pattern and variation, contingency and creation that constitute the aesthetics of the “sertão”.

Keywords: “Sertão”. Aesthetics. Images.

COSTA, Cândida da. **Nas malhas da instabilidade**: a subjetividade dos trabalhadores públicos em um cenário de mudanças. 2004. 430f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Brasília Carlos da Ferreira.

RESUMO

Nesta tese, analisam-se as principais transformações ocorridas no mundo do trabalho, destacando as repercussões que tais mudanças alcançaram no setor público, uma vez que este setor comporta parte das determinações e das relações com o mundo do trabalho que a ele se aplicam. Caracteriza-se a reforma do Estado brasileiro nos anos 90, com ênfase na Reforma Administrativa, identificando seus impactos sobre a eliminação de número significativo de direitos trabalhistas consagrados na Carta Constitucional de 1988. Relaciona-se esta Reforma com a arquitetura jurídico-política do público no Brasil, as representações sociais sobre o público e trabalhadores públicos brasileiros, dando relevo para os elementos discursivos integrantes da retórica usada para justificar o formato da Reforma do Estado empreendida, a qual aprofundou a cisão entre Estado e sociedade. Analisa-se as repercussões de tais mudanças sobre a subjetividade dos trabalhadores públicos e o papel que cumprem na formação de um novo cenário no qual o regime do medo se instaura, frente à perda da estabilidade.

Palavras-chave: Transformações no mundo do trabalho. Subjetividade. Funcionários Públicos. Cultura Política.

ABSTRACT

The main changes which occurred in the labor area, and the influences offered by these changes to the public services, especially because these services are responsible by a considerable amount of decisions and the relationships in the labor area applied to those kinds of services are the most important object of this work. The institutional changes implanted in the Brazilian administration system along the 1990s, mainly focused on the administrative reform, where the influences over the labor relations in the Federal Public Service was responsible by the suppression of a meaningful amount of labor rights inserted in the Federal Constitution are all emphasized. The reform mentioned above is related to the construction of public living, justified by the predominant speech which drove the Republic towards the deep changes occurred, which were also responsible by the cision between the official state and the society. Also, the consequences of those changes over the subjects of public workers and their role in the construction of a new model of worker in a scenery of fear due to the possible loss of stability.

Keywords: Changes work. Subjects of public workers.

MORAIS, Ione Rodrigues Diniz. **Seridó norte-rio-grandense**: uma geografia da resistência. 2004. 448 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Eleonora Bezerra de Melo Tinôco Beaugran.

RESUMO

Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência” tem como objetivo compreender a estrutura econômica, política e cultural que serviu de base à subsistência de região em termos de construção histórico-geográfica e simbólica. Em uma perspectiva histórica analisou-se o curso dos acontecimentos que delinearão os primeiros rascunhos do Seridó, rabiscando sua cartografia; a contextura em que a trama regional foi adquirida a feição de um texto e os processos sócio-espaciais responsáveis pela estruturação dos impressos da região, período em que a sociedade cumpriu trajetórias topográficas marcadas por atividades e declividades, sendo estas representadas pelas crises que solaparam a base de sua economia. Nas reentrâncias do ambiente de crises os seridoenses trilharam novos caminhos e revisitaram antigas veredas, transitando de um perfil agrário/rural a terciário/urbano. Evidenciando que a carga histórica não foi consumida pelo tempo e nem pelas adversidades, esse processo foi assinalado por inovações, permanências e reinvenções em termos de dizeres, saberes, fazeres e símbolos regionais. No âmbito dessa reestruturação, a sociedade empreendeu

estratégias de resistência que transformaram a identidade em argamassa da estrutura regional. Resistência que fez da economia, da política e da cultura os cenários de sua manifestação. Cenários em que o texto regional foi passado a limpo, suscitando uma reimpressão. Ao imprimir uma nova versão do Seridó, a sociedade dos resistentes atribuiu um matiz mais forte a sua elaboração imagético-discursiva e ao seu desenho geográfico, enquanto referências identitárias. Na tentativa de elucidar as particularidades que marcaram a trajetória da reestruturação do Seridó, formulou-se a noção de geografia da resistência que consiste em uma leitura da região enquanto espacialização que resiste através de sua identidade fortalecida, reconhecida e referenciada cartograficamente, apesar das mudanças estruturais internas – derrocada de sua base produtiva e a redução de sua projeção política – e externas, decorrentes do contexto da globalização. Nesta nova versão da região, a sociedade resiste naquilo que tem de mais essencial, o patrimônio cultural e o território regional, este último também concebido como parte do seu ser; e demonstra que, em relação ao Seridó, a avalanche da globalização não se fez a terraplanagem de diferenças. É porque existe uma sociedade de resistentes que o Seridó se configurou uma geografia da resistência.

Palavras-chave: Região. Reestruturação. Geografia da resistência.

ABSTRACT

“Seridó norte-rio-grandense: uma geografia da resistência” intends to understand the cultural, political and economical structure which based the region subsistence in terms of historical-geographic and symbolic construction. In a historic point of view was detected that the facts which delineated Serido’s first *outlines*, *sketching* its cartography, the context in which the regional story acquired characteristics of a *text* and the social-spatial processes responsible for the region press structure, period in which society executed *topographical* trajectories marked by increases and decreases, the last represented by crises that affected its economy base. In crises ambience re-entrances, the seridoenses took new ways and revisited old courses, transiting from an agrarian/rural profile to an urban/tertiary one. Emphasizing that neither time nor adversities consumed by historic load, this process was marked by innovations, permanences and reinventions in terms of *talks*, *knowledge*, *incumbencies*, and *regional symbols*. In this restructuring ambit, the society undertook resistance strategies that changed identity into regional structure cement. Resistance that made from economy, politic, and culture set to its manifestation. Sets in which the regional text was transcribed, provoking a new press. When it printed a new version from Seridó, the *resister society* rewrote the original text giving a stronger shade to its talk-picture elaboration and to its geography draw, as identifying references. Attempting to emphasize the particularities which marked Serido’s restructuring trajectory, the notion of *geography of resistance* was formulated. Its consists in reading the region as spatialization that resists through

its strengthener, acknowledge and referenced cartographically identity, in spite of internal – its productive base destruction and its politic projection reduction – and external, consequences of globalization context, structural changes. In this version from region, society resists in its more essential component, the cultural patrimony and the regional territory, the last also conceived as part of its existence; and shows that, related to Seridó, globalization avalanche didn't do differences earthwork. It's because there is a *resisters society* that Seridó configured itself a *geography of resistance*.

Keywords: Region. Restructuring. Geography of resistance.

SPENCER, Walner Barros. **Lajedo de Soledade**: os grafismos sagrados dos guardiões do cosmo. 2004. 226 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Maria da Conceição Almeida.

RESUMO

A tese analisa as inscrições rupestres – pictografias e petrografias – do Nordeste brasileiro, o ambiente em que se encontra os sítios arqueológicos e os estudos que foram feitos sobre elas. Expõe as dificuldades de interpretação face à complexidade do tema. Torna conhecidas certas particularidades geográficas do território do Estado do Rio Grande do Norte em relação as migrações de antigos grupos humanos. Interpreta os grafismos parietais como elemento identificador dos bandos de caçadores arcaicos e a aquisição da energia ancestral chamada mana, a qual impregna as rochas sagradas, sendo ela responsável pela sobrevivência dos seres humanos. Relaciona as características do pensamento desses grupos, que se consideravam os responsáveis diretos pelo dinamismo e pela integridade do mundo. Examina a escolha dos locais sagrados e as características de alguns centros cerimoniais. Defende o argumento que o Lajedo de Soledade se constitui num centro ritualístico pré-histórico no Estado do Rio Grande do Norte. Faz uso da analogia etnológica e de estudos psicológicos sobre o pensamento primitivo bem como dos vestígios arqueológicos encontrados na região. Utiliza autores como Lévy-Bruhl, Mircea Eliade, Carl Jung, Gabriela Martin, Levi-Strauss, Anthony Aveni, L. Vigotsky, dentre outros.

Palavras-chave: Inscrições rupestres. Grafismo. Arqueologia. Etnologia.

ABSTRACT

This work investigates the rock art of the Brazilian North-east – paintings and engravings-, the environment of the archaeological sites and the research that was made on it. It considers the difficulties about the interpretation of rock art, taking into account the complexity of the subject. It allows the study of some special geographical characteristics of the State of Rio Grande do Norte relating to the migration of ancient human groups in that territory. It makes the interpretation of some rock art as element of identification of archaic bands of hunters, and the acquisition by them of the ancestral energy called *mana* that impregnated sacred rocks, enabling the survival of the human beings. It refers to thought characteristics of primitive human groups who considered their basic responsibility the life and the integrity of the whole world. It intends to understand the choice of sacred places and about the features that identify some of the archaeologically recognized ceremonial centers. It defends the hypothesis that the Lajedo de Soledade is a prehistoric ritualistic center at Brazilian State of Rio Grande do Norte. As a method, it uses the ethnological analogies and psychological researches on primitive thought as well as the archaeological remains that has been found in the State. It relies on such authors as Lévy-Bruhl, Mircea Eliade, Carl Jung, Gabriela Martin, Levi-Strauss, Anthony Aveni, L. Vigotsky, and others.

Keywords: “Inscrições rumprestres”. “Grafismo”. Archeology. Ethnology.

DISSERTAÇÕES/2004

ANDRADE, Dalvacir Xavier de Oliveira. **Publicidade e ideologia:** representações do feminino e do masculino na publicidade. 2004. 104f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho.

RESUMO

Este estudo busca uma interpretação da publicidade, de forma a retirá-la do campo das análises sobre o consumo de bens materiais e o modo de produção capitalista, para focalizá-la em um espaço mais amplo, que se desenrola na cultura, nas representações sociais e na ideologia da sociedade, na qual a publicidade

se apresenta. Partimos dos pressupostos de que a publicidade se configura como um artefato cultural, que, encontrando, nas práticas cotidianas, os objetos para a sua materialização, se relaciona com a ideologia, uma vez que difunde padrões, costumes etc., divulgando significações que são consumidas em níveis maiores que os próprios produtos anunciados. Nesse sentido, a partir da questão da relação entre os sexos – tema bastante apresentado na publicidade-, procuramos investigar como se figuram nesta as representações do feminino e do masculino, mediante a análise dos anúncios da campanha publicitária, intitulada “Paquera”, desenvolvida para a marca de cerveja Skol. Ao longo deste trabalho, apresentamos e discutimos outros anúncios, bem como buscamos desenvolver uma abordagem que demonstre que a publicidade, em sua característica de refletir o social, pode, muitas vezes, agir como propaganda de mudanças, mas, por outro lado, pode servir para reforçar a ordem, como uma ordem simbólica, reafirmando as tendências que tornam estática a sociedade.

Palavras-chave: publicidade, cultura, ideologia.

ABSTRACT

This study searches for an interpretation of the advertising, in a way of taking it from the analysis about the consumption of materials possessions and the way of the capitalist production, to emphasize in a vast space, which the development is in the culture, in a social representations and the society ideology, which the advertising appears. We presuppose that the advertising is like a cultural artifact, that finds in the practices day-after-day, the objects to the own material, connects with the ideology, because it diffuses the standards and costumes etc, divulgating significations that are consumed in a larger levels than the own products announced. In a reason for this, is the question of the relationship between women and men – the theme showed enough in the publicity -, we researched to investigate how it would co figurate in it the representations to the feminine and the masculine, from the analyses of the announcements of the publicity, titled “Paquera” (Flirting), developed for the trade mark Skol beer. Along this study, we presented and discussed other announcements, and we also developed to broach which shower that the publicity in its characteristics to reflect the social things, it can, several times, act like spreading changes, but, on the other hand, it can serve to reinforce the social command, like also a symbolic command, reaffirming the tendencies that turns a society static.

Keywords: Publicity. Culture. Ideology.

BEZERRA, Marlos Alves. **Subjetividades juvenis e vínculos grupais:** sendas existenciais de jovens da zona Oeste de Natal. 2004. 364f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Norma Takeuti.

RESUMO

Discuti-se o impacto dos vínculos grupais sobre a subjetividade de jovens moradores da Zona Oeste de Natal. Para tanto os sujeitos do estudo foram escolhidos em função da participação em uma experiência de rede juvenil chamada Fórum Engenho de Sonhos. Foram pesquisados jovens de ambos os sexos membros de grupos de arte, cultura, esportes e lazer de cinco bairros daquela localidade. Em comum todos eles defrontam-se cotidianamente com complexos conjuntos de faltas econômicas, sociais, simbólicas e afetivas. Como hipótese de trabalho partimos da fragilização na contemporaneidade dos vínculos sociais incidindo diretamente sobre os vínculos grupais. Os resultados apontam para uma multiplicidade de pertenças que tanto reforçam uma imagem de si negativa quanto possibilitam a reinvenção das singularidades por meio de táticas cotidianas. Conclui-se que no processo de subjetivação desses jovens através das experiências grupais focalizada há tanto um movimento de produção de autonomia quanto de permanência na heteronomia.

Palavras-chave: Subjetividades juvenis. Vínculos grupais e imaginário social.

ABSTRACT

This work discusses the impact of group in the subjectivity of juvenile population that lives in the west side of Natal RN. The area is characterized by its poverty and also a range variety of violence: physical, psychological, social and symbolic. There is an imagery of poverty associated which criminality, danger. That turns to the youngsters as low self image and increases a self perception of been useless, invisible, nobody. Also, carries on feelings of shame, humiliation and guilty which appears in their behavior when it comes to social interaction. The hypothesis is that the participation in groups of arts, sports, culture and recreation increases the self affair and produces possibilities to handle with suffering that comes from the stigmatization process that surrounds them. The question that is pursuit is: what possibilities of reinvention of their biography are possible in such condition of lacks (economics, symbolic, social and psychological)?

Keywords: Juvenile subjectivity process. group links, social imagery.

COSTA, Lúcia de Fátima Vieira da. **Conhecimento proibido: a educação popular na visão dos “guardiões da ordem”**. 2004. 118f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof, Dr. José Willington Germano.

RESUMO

A presente dissertação analisa o discurso dos “guardiães da ordem” – representados pelas forças repressoras que atuaram logo após a deflagração do golpe civil-militar (1964), no Brasil e, conseqüentemente, no Rio Grande do Norte – sobre o movimento de educação e cultura e popular, denominado de Campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler” (1961-1964), desenvolvido em Natal/RN. Discute-se a relação entre saber e poder que se evidencia, no tocante ao uso da leitura em regimes ditatoriais, quando a palavra escrita e a sua disseminação para certos setores sociais é reprimida, configurando um “conhecimento proibido”. Este é, portanto, o fio condutor que norteia esta pesquisa, que visa compreender o processo de repressão aos participantes da Campanha “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler”. Na perspectiva do discurso dos “guardiães da ordem”, ancorado na defesa intransigente da “segurança nacional” e da “civilização ocidental e cristã”, a educação popular era encarada como “subversão da ordem” tendo como base um anti-comunismo exacerbado. Os livros, as bibliotecas e a leitura constituíram o cerne das acusações aos que participam do citado movimento educacional.

Palavras-chave: Educação Popular/“Pé no Chão”. Anos 60. Regime Militar. Bibliotecas Populares. Repressão.

RESUMÉ

La dissertation qui suit analyse le discours des “gardiens de l’ordre” – representes par les forces repressives qui ont actué juste après le coup d’état civil-militaire (1964), au Brésil et, par conséquence, au Rio Grande do Norte – sur le mouvement d’éducation et culture populaire, nommé “De Pé no Chão também se Aprende a Ler” – Les pieds nus aussi, on apprend à lire – (1961-1964) développé à Natal / RN. Le rapport entre le pouvoir et le savoir est discute sous l’aspect de la pratique de la lecture dans les regimes de dictatures, quand le texte écrit et sa divulgation est, pour certains secteurs sociaux, reprime, ce qui configure une connaissance interdite. Celà est, donc, ce qui conduit cette recherche. et qui a comme but la compréhension du procès de repressions aux participants de la Campagne publicitaire “De Pé no Chão Também se Aprende a Ler”. Dans la perspective du discours des “gardiens de l’ordre”, soutenu par la défense intransigeante de la “sécurité nationale” et de la “civilisation occidentale et chrétienne”, l’éducation populaire était vue comme “subversion de l’ordre”, en ayant comme base un anti-comunisme exagéré. Les livres, les bibliothèques et la lecture ont constitué le cerne dès acusatons aux participants de ce mouvement-éducatif.

Mots-clés: Éducation Populaire/“Pé no Chão”. Années 60. Regime Militaire. Bibliothèques Populaires. Repression.

CUNHA, Elizama Rodrigues da. **Redes, tramas e laços: o voluntariado amigos da escola.** 2004. 196f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, RN, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Norma Missae Takeuti.

RESUMO

Apresenta-se a análise das ações voluntárias dos amigos da escola, projeto este, que, segundo seus gestores, vem sendo desenvolvido em 27 mil escolas públicas do Brasil. O estudo empírico realizou-se em 4(quatro) escolas da rede municipal e estadual de ensino do município de Natal (RN). O objetivo de nossa pesquisa foi fazer uma reflexão sobre as ações voluntárias dos amigos da escola, buscando identificar seus interesses; compreender a natureza das relações entre doadores e beneficiários; verificar as possibilidades de construção de vínculos; investigar as potencialidades de geração de capital social, bem como o potencial emancipatório desse movimento voluntário. Os fatores que têm colocado as atividades voluntárias e o Terceiro Setor em evidência não se referem apenas à dimensão social que tomou no final da década de 90, mas à forma como a contemporaneidade convive com a solidariedade em sociedades que se constituíram individualistas, capitalistas e burocráticas. Nesse sentido, a interpretação utilitarista tem se apresentado predominantemente nas análises sobre o tema, porém, não é a única. Na década de 80 o resgate da Teoria da dádiva de Marcel Mauss – dar, receber e retribuir – pelos maussianos, tem se apresentado como alternativa de análise, indicando outros caminhos e possibilidades em “lugares esquecidos”, porém, muito dantes navegados. Nesse estudo, os referenciais da Dádiva de Mauss, e, sobretudo à revisitação à teoria realizada pelos maussianos, trazendo a reflexão do dom entre os modernos foram fundamentais. Além deste, os conceitos de rede, capital social e globalização contra-hegemônica possibilitaram um olhar atento para a complexidade das relações que se constroem entre os sujeitos e atores envolvidos em “movimentos” voluntários nos dias atuais.

Palavras-chave: Dádiva. Dom. Solidariedade em educação. Amigos da escola. Terceiro setor.

ABSTRACT

It presents an analysis of voluntary actions of *amigos da escola*, part of a project that according to its management has been developed in 27 thousand state schools in Brazil. The empirical study was conducted in 4 (four) municipal and State schools in the city of Natal (RN). The aim of our research was to reflect on voluntary actions of *amigos da escola* in Natal, trying to identify their motivations and interests; comprehend the nature of the relations between donor and beneficiary; check the possibilities of building links; investigate

the possibilities of production of *social capital* as well as the emancipated potential of this voluntary movement. The factors that have put the voluntary activities of the third sector in evidence, do not only refer to the social dimension that it has gained in the end of the 1990s, but for the way that the contemporary world deals with solidarity in societies based on individualism, capitalism and bureaucracy. In this sense, the utilitarianism interpretation has been shown predominate in analysis about the subject, but it is not the only one. In the 1980s the re-discovery of Marcel Mauss' Theory of Donation -give, receive and reciprocate - by its followers has been seen as an alternative of analysis, showing other ways and possibilities in "forgotten" places, though visited before. In this study, the references of the Theory of Donation by Mauss, and above all the review of the theory by the maussianos, bringing about the reflection about gift among contemporaries were very important. Apart from that, the concepts about network, capital, counter-hegemonic globalization made possible to look into the complexity of relations that are built between the subject and actors in voluntary "movements" nowadays.

Keywords: Donation. Gift. Solidarity in education. *Amigos da escola*. Third sector.

DUARTE, Maria Leuça Teixeira. **Democratização das políticas públicas de trabalho: possibilidades e limites: o caso do Conselho Municipal de Apodi/RN.** 2004. 202 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. José Antonio Spinelli Lindoso.

RESUMO

A partir da Constituição de 1988 novas características vêm impondo-se no desenvolvimento das políticas sociais no Brasil, estabelecendo-se um novo perfil na formulação das políticas públicas. O avanço nas discussões quanto à necessidade de formas de controle social e, principalmente, de controle local das ações implementadas com os recursos do Fundo de Amparo do Trabalhador-FAT, resultou na criação de Comissões de Emprego no âmbito estadual e municipal. Nesse sentido investigamos, quais os elementos potencializam e/ou fragilizam essa esfera de decisão. Em que os quais elementos são capazes de abrir os espaços decisórios que antes eram reservados, exclusivamente aos governantes, fazendo avançar a participação social no projeto democrático no que concerne a política pública de trabalho. Tomo, com exemplo específico de análise, a experiência no Conselho Municipal de Trabalho de Apodi-RN, no espaço temporal de 1997-2003. A investigação foi conduzida através da aplicação de entrevistas semi-estruturadas e foram realizadas, ainda, análises documentais. A partir da análise empreendida, diríamos que os Conselhos de Trabalho mostram grande

capacidade de tornarem-se espaços de participação ampliada na gestão de políticas setoriais. Posto que: são canais deliberativos, destinados a definir políticas regulatórias, fiscalizar e exercer controle social sobre as ações do governo; Estão habilitados a receber demandas e suas atribuições abrangem, desde a formulação de diretrizes políticas a definição de prioridades; a fiscalização da implementação do orçamento; a avaliação das ações governamentais e das políticas públicas, possibilitando o encaminhamento dessas demandas. Em se tratando especificamente da articulação com a sociedade, a própria experiência do Conselho Municipal de Trabalho de Apodi/RN indica possibilidades de que esse organismo venha a constituir-se em espaço privilegiado de intervenção da sociedade civil nas decisões afetas à política de trabalho, no âmbito do município. Ao demonstrarmos os impactos de funcionamento dos Conselhos, não pretendemos subestimar as lacunas enfrentadas por esses canais de participação, as quais procuramos indicar no transcorrer de nossa análise. Sobressaindo-se as ligadas à falta de informações a respeito das políticas públicas de trabalho e geração de renda; o carecimento de apoio logístico por parte do governo federal e por boa parte das prefeituras; o não cumprimento das decisões deliberadas por esse fórum pelos órgãos gestores responsáveis pela execução da política pública específica. Esses indicadores refletem, a fragilidade dos mecanismos necessários à ampla participação da sociedade, bem como a resistência, a esse novo modelo de gestão. Supõe-se, destarte, que esse tipo de sistematização é útil na antecipação de impasses, tensões, convergências, especificidade e divergências, tratando-se de uma saber acumulado pelos conselheiros e que pode ser objeto de novas reflexões. Palavras-chave: Participação institucional. Democratização. Políticas públicas de trabalho.

ABSTRACT

Since of the 1988's constitution, new characteristics come imposing themselves on the development of the new social politics of Brazil, establishing a new profile on the formulation of the public politics. The advantage in discussions about the necessity of social control ways and mainly of local control of implanted actions with resources from the Worker Support Found – FAT, resulted on the creation of Employment Commissions in the state and municipal ambit. IN this meaning, we investigate which elements potentialize and/or fragilize this sphere of decision. And which elements are able to open the decisive space which were reserved exclusively to the govern men, making develop the social participation in the democratic process in what concern the public politics of employment. Taking as an specific example of analysis the experience of the Town Council of Job of Apodi-RN, from 1997 to 2003. The investigation was conduced by the application of half-framed interviews and was accomplished even documental analysis. From the undertaking analysis, we can say that the Council of Job demonstrates a large capacity in becoming themselves in spaces of amplified participation in the administration of sectional politics. Seeing that they are deliberative channels destined to define regulatory politics,

to fiscalize and to exercise social control over the government actions. They are qualified to receive lawsuits and its attributions include from the formulation of political branches to definition of priority, the inspection of implementation of the budget, the valuation of the government actions and the public politics that allow the direction of these lawsuits. Specifically about the articulation to the society, the own experience of the Town Council of the Job of space in intervention of the civil society on the decisions that affect the working politic in the ambit of the municipal district. Demonstrating these functions impacts of the Councils, we don't intent to underestimate the lacunas faced by these channels of participation, which we try to indicate in the going of our analysis. Standing out of the ones which are linked with the lack of information about public politics of work and earning make, the lack of logistical support from the federal government and from a big share of the city halls, the not execution of the decisions deliberated by this forum and by the manager organs responsible for the execution of the specific public politic. These indicators reflect the fragility of the mechanisms to the wide society participation, also the resistance against this new mould of administration. So, it's supposed that this kind of systematization is useful to the anticipation of impasses, tensions, convergences, specification, and divergences, relating about an accumulated knowledge of the counselors and that can be object of new reflections.

Keywords: Institutional participation. Democratization. Public politics of work.

GUIMARÃES, Francisco de Assis Duarte. **Habitação e resistência**: a história de luta de uma comunidade pelo direito de morar. 2004. 364 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Márcio Moraes Valença.

RESUMO

O presente trabalho estuda a resistência dos mutuários, através de sua organização social, centrado-se, nesse aspecto, na luta empreendida, com grande voltagem emocional. Principalmente nas arenas da Justiça Federal e da Imprensa, durante dez anos (1992-2002), pelos moradores do Conjunto Habitacional Parque dos Coqueiros, em Natal/RN, contra a Caixa Econômica Federal (CEF), a Companhia de Habitação Popular do Rio Grande do Norte (COHAB/RN) e cinco empresas da construção civil locais, ECOCIL, PROEX, FIMAC, A. AZEVEDO e EC – Engenharia e Consultoria. Para isso faz, antes, um resgate das condições históricas da problemática habitacional no Brasil e no Rio Grande do Norte, analisa as políticas públicas para resolver a questão e aponta alguns de seus equívocos.

Palavras-chave: Habitação social. Políticas públicas. Resistência.

ABSTRACT

The present work studies the users' resistance, through their social organization, focusing on the struggle employed, with a huge emotional voltage, especially in the field of federal justice and press, during ten years (1992-2002), by the inhabitants of the Conjunto Habitacional Parque dos Coqueiros, in Natal/RN, against Caixa Econômica Federal (CEF), the Companhia de Habitação Popular do Rio Grande do Norte (COHAB/RN) and five local civil construction companies, ECOCIL, PROEX, FIMAC, A. AZEVEDO e EC – Engenharia e Consultoria. This way, it is made, before, a rescue of the historical conditions of the house living problems in Brazil and in Rio Grande do Norte, it analyses the public policies in order to solve the question and points to some of their mistakes.

Keywords: Social dwelling. Public politics. Resistance.

MARTINS, Divaldo Ramos de. **Desemprego**: uma análise da condição social de ex-funcionários do Bandern. 2004. 123 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior.

RESUMO

O desemprego vem se ampliando em todo o mundo, atingindo muitos países. No Brasil, esta situação se agravou mais a partir da década de oitenta do século XX. Uma das categorias mais atingidas por este fenômeno foi a dos bancários, com a diminuição dos bancos e a automação de serviços. Buscando investigar a situação do desemprego na área bancária, analisamos a situação enfrentada pelos ex-funcionários do banco do Estado do Rio Grande do Norte, liquidado extrajudicialmente em 1990. Procuramos conhecer quem são essas pessoas e qual foi o papel do desemprego em suas vidas. Para tal fim, desenvolvemos uma pesquisa bibliográfica sobre o tema e empreendemos um estudo de caso com 30 ex-funcionários, usando a técnica da entrevista. Ficou evidenciado o alto custo humano, social e econômico do desemprego, que, nas pessoas pesquisadas, afetou as condições de sobrevivência, os relacionamentos familiares e provocou sérios danos emocionais, psicológicos, físicos e profissionais.

Palavras-chave: Conseqüência. Desemprego. Ex-funcionários da BANDERN.

RESUME

Le chômage monte partout dans le monde, touchant largement de nombreux pays. Au Brésil cette situation est devenue plus grave à partir des années 80 du XX^e Siècle. Une des catégories les plus touchées par ce phénomène concerne le personnel engagé dans les services bancaires, en raison à la fois de la réduction du nombre des banques et de l'automatisation des services. Pour mieux connaître les dégâts du chômage dans le domaine bancaire, nous avons analysé ce phénomène auprès des ex-fonctionnaires de la Banque de l'Etat du Rio Grande do Norte, liquidée en 1990 par une procédure extrajudiciaire. Notre but était de savoir qui sont ces personnes et quel rôle le chômage jouait dans leurs vies. Pour en faire, nous avons réalisé une recherche bibliographique approfondie sur ce thème et conduit une étude de cas auprès de 30 ex-fonctionnaires de cette banque, en utilisant la technique de l'entretien. L'étude a mis en évidence que chez ces personnes le coût humain, social et économique du chômage a été très élevé: non seulement il a affecté leurs conditions de survie et leurs rapports familiaux, mais encore a causé de sérieuses pertes émotionnelles, psychologiques, physiques et professionnelles.

Mots-clés: Conséquence; chômage; ex fonctionnaires de la BANDERN.

NASCIMENTO, Jeane do. **Em nome do filho**: representações de pais e mães sobre responsabilidades parentais em segmentos médios. 2004. 116 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Elisete Schwade.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apreender as concepções e práticas relativas aos novos arranjos familiares sob a ótica dos segmentos médios urbanos, via casais, em que se discute a responsabilidade parental. Com a responsabilidade parental, este trabalho abordará questões relativas ao exercício da paternidade e da maternidade dos casais que buscam as Varas de Família da Comarca de Natal, a fim de legalizarem a situação da guarda dos filhos num contexto de separação conjugal. Através da trajetória de vida do pai e da mãe nos cinco casos selecionados, percebeu-se um estilo de vida ligado a um ideal de paternidade e maternidade que não se rompeu com a separação conjugal. No entanto, esse ideal de pai e mãe não representa uma mudança profunda na concepção de papéis masculino e feminino, como um todo. De um modo geral, ainda são utilizados discursos moralizantes para requererem a guarda dos filhos menores. O que se percebe é que há uma

tendência crescente nos processos judiciais em que a guarda dos filhos menores seja decidida sem que antes haja uma discussão acerca da paternidade e da maternidade. Nesse contexto, a busca pelo ideal de paternidade e maternidade encontra em modelos de responsabilidade parental alternativo, como a guarda compartilhada, valores modernos como a igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres, ou seja, dividem a responsabilidade pela educação, religião, cuidados com a saúde, lazer, enfim, tudo na vida do filho.

Palavras-chave: Paternidade. Maternidade. Parentalidade. Segmentos urbanos.

ABSTRACT

To understand the concepts and the practices related to family arrangements in modern middle class, in the aim of the present essay. It also discusses the fathers responsibility (rights and duties) focusing on couples statements which look for on of the six Varas de Família of Natal, in order to legalize children custody after their marital separation or divorce. In the five selected cases, it became clear, through the parents lifestyle, that the principles of fatherhood and motherhood are not broken, despite of their separations or divorce. More than his, the referred principles don't show any deep change in the rolls of male or female. In general terms, separated or divorced parents don't use moral speech or arguments to require their children's custody. One can easily observe, in the judicial processes, that the custodies of children have been decided, in limine, by most of magistrate even before discussing about who has the best chance to do it; and that is a growing tendency. In this context, the ideal answer for this problem is found in a alternative responsibility of the parents: shared custody, in observation of modern values of rights and duties existing among women and men, sharing responsibility referring to education, healthcare, free time and everything about their children life.

Keywords: Family. Fatherhood. Motherhood. Parentalidade. Urban Segments.

OLIVEIRA, Bruno Cesário de. **O legislativo e políticas públicas no RN**. 2004. 93 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^a Dr^a Ilza Araújo Leão de Andrade.

RESUMO

As análises correntes a respeito das políticas públicas procuram abordar, na maioria das vezes, a posição do Estado na aplicação das políticas ou a avaliação das ações já implementadas. Por entender o processo de *policy making* (ou construção de políticas) em quatro momentos distintos, consideramos além das etapas

de implementação e avaliação, as etapas de construção da agenda e de formulação. Dentro de um enfoque que apresenta uma visão ampliada na construção de políticas públicas, apresentamos a participação do legislativo como ator intermediador de demandas e também, propositor, no que diz respeito, a políticas de alcance amplo. Sendo assim, procuramos analisar a posição do parlamento norte-riograndense diante desse contexto, onde a* fragilidade das instituições democráticas e as formas eleitoreiras de ação de alguns parlamentares contribuem como “pano de fundo” de nossas observações.

Palavras-chave: políticas públicas. Estado. Legislativo. Parlamento.

ABSTRACT

Most of the recent literature on public policies seeks to approach either the state's position in implementing policy or the evaluation of measures which have already been taken. Understanding the policy making process as composed of four distinct stages, we consider its agenda and formulation phases, in addition to implementation and evaluation. By using an approach which shows a larger focus on policy making, we analyze the participation of the legislative branch as a mediator of demands and also as a proposer of far-reaching policies. In this dissertation, we examine the case of the legislative assembly of Rio Grande do Norte state, measuring how fragile this democratic institution is in making policy and having the electoral goals of legislators in mind as a backdrop for our observation.

Keywords: Public politics. State. Legislative. Parliament.

OLIVEIRA, Francisca de Paula de. **Os mangaeiros nas feiras livres de Natal**: desvendando os saberes da tradição. 2004. 130 f Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção.

RESUMO

Este estudo aborda a atividade cultural dos mangaeiros, investigando os significados da tradição a partir de dados coletados em pesquisa empírica em quatro feiras livres do município do Natal (Alecrim, Carrasco, Cidade da Esperança, Rocas). A pesquisa chama atenção para a presença, nessas feiras-livres, dos saberes da tradição. Procurou-se, portanto, compreender quais os sentidos que os mangaeiros atribuem a suas atividades desenvolvidas no cotidiano das feiras-livres desse município. A metodologia prioriza a etnografia, imagens fotográficas, aplicação de questionários e entrevistas semi-estruturadas. A base teórica consiste em

reflexões de autores como Clifford Geertz, Gerd Bornheim, Luiz Cláudio di Stasi, Roberto Cardoso Oliveira, Luis da Câmara Cascudo entre outros.

Palavras-chave: Cultura. Medicina Popular e Tradição.

ABSTRACT

This study it approaches the cultural activity of the mangaeiros, investigating the knowing of tradition from data collected in empirical research in four free markets of the city of the Christmas (Alecrim, Carrasco, Cidade da Esperança, Rocas). The research calls attention for the presence, in these free markets, of the knowing of the tradition. It was looked, therefore, to understand which the directions that the mangaeiros attribute its activities developed in the daily one of the free markets of this city. The methodology prioritizes the etnografia, photos, half-structuralized application of questionnaires and interviews. The theoretical base consists of reflections of authors as Clifford Geertz, Gerd Bornheim, Cláudio Luiz di Stasi, Robert Cardoso Oliveira, luís of the Cascudo Chamber among others.

Keywords: Culture. Popular medicine and tradition.

QUEIROZ, Ilsa Fernandes de. **Mulheres no cangaço: amantes e guerreiras**. 2004. 131 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Ana Laudelina F. Gomes.

RESUMO

O tema que desenvolvemos parte da problemática do cangaço no contexto do sertão nordestino brasileiro de 1930 a 1940. Esse período tem a presença de mulheres convivendo com os bandos, tendo neles entrado na condição de parceiras conjugais. Devido à lacuna existente na história do cangaço, discutimos o papel destas mulheres nele, trabalhando com dados bibliográficos sobre quatro cangaceiras que se tomaram personagens principais de nosso estudo: Lídia, Dada, Maria Bonita e Sila. Para isso, apresentamos um pouco da história dele, mostrando o bando de Lampião com um marco diferencial dos demais por ter sido pioneiro em trazer mulheres para o seu convívio. O cangaço, resultado de pesquisa bibliográfica, foi por nós enfocado sendo tomado como indicador de análise. Em se tratando de fontes secundárias, nos suscitou uma preocupação maior com as origens das fontes, o que num segundo momento, nos levou a trabalhar as mesmas questões a partir de uma importante fonte primária: a autobiografia da cangaceira Sila, publicada em

livro. Aos elementos destacados desta autobiografia, confrontamos dados resultantes de entrevistas semi-estruturadas realizadas com cinco pesquisadores da Sociedade Brasileira de Estudos do Cangaço, principal instituição promotora da memória do cangaço no país, sediada em Mossoró-RN. Além disso, levamos em conta vídeos documentários e “alguma produção cinematográfica sobre o cangaço. Nossa feitura das interpretações das diferentes fontes nos ajudou a construir uma argumentação que resultou na demonstração de nossa hipótese de trabalho, de que o principal papel exercido por estas mulheres dentro do cangaço foi o que denominamos de “amantes e guerreiras”, termos estes tomados ao longo de todo estudo das categorias analíticas vinculadas á noção de Clarice P. Estes sobre o “arquétipo da mulher selvagem” e algumas ideias de M. Foucault sobre a resistência implicada nas relações de poder. O estudo nos apontou para a necessidade de revisão da memória e história oficial do cangaço, no sentido de tirar as mulheres do protagonismo anónimo que ainda persiste em muitos estudos.

Palavras-chave: Cangaceiros. Amantes. Guerreiras. Selvagens. Honra.

RESUMEN

El tema que desarrollamos aborda la problemática del cangaço en el contexto del Páramo del nordeste brasileño de 1930 a 1940. En ese período hay la presencia de las mujeres conviviendo con los grupos, habiendo ingresado en ellos en la condición de parejas conyugales. Debido al hueco existente en la historia oficial del cangaço, discutimos la función de estas mujeres en el cangaço, trabajando con datos bibliográficos acerca de cuatro bandoleras (cangaceiras) que se transformaron en personajes principales de nuestro estudio: Lúcia, Dada, Maria Bonita y Sila. Para esto, presentaremos un poco de la historia del cangaço, mostrando el grupo de Lampião con un marco diferenciador de los demás por haber sido pionero en traer las mujeres para su convivencia. Lo que se conoce acerca de las prácticas sociales de las mujeres dentro del cangaço, resultado de un encuesta bibliográfica, nos sirvió como indicador de análisis. Tratándose de fuentes secundarias, nos suscitó una preocupación mayor con el cortejo de las fuentes, lo que, en un segundo momento, nos llevó a trabajar con las mismas cuestiones a partir de una importante fuente primaria: la autobiografía de la bandolera (cangaceira) Sila, publicada en libros. A los elementos destacados de esta autobiografía, confrontamos datos resultantes de entrevistas semiestructuradas realizada con cinco encuestadores de la Sociedade Brasileira do Cangaço, en Mossoró (RN). Además de esto, llevamos en cuenta vídeos, documentarios y alguna producción cinematográfica acerca del cangaço. Nuestra lectura de las interpretaciones de las diferentes fuentes, nos ayudó a construir una argumentación que resulte en la demostración de nuestra hipótesis de cangaço, principal institución promotora de la memoria del cangaço en el país, sediada en trabajo, de que el principal papel ejercido por estas mujeres dentro del cangaço fue el que denominamos por “amantes y guerreras”, términos

tomados ai largo de todo estúdio como categorias analíticas vinculadas a la noción de Clarice P. Estes sobre el “arquétipo de la mujer salvaje” y algunas ideas de M. Foucait sobre la resistência implicada en las relaciones de poder. El estúdio nos aponto para la necesidad de revisión de la memória y historia oficial dei cangaço, en sentido de sacar las mujeres dei protagonismo anónimo que todavía persiste en muchos estúdios.

Palabras llave: Bandoterros. Amantes. Guerreras. Salvajen. Honor.

SALLES, Sandro Guimarães. **À sombra da Jurema:** um estudo sobre a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra-PB. 2004. 206 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção.

RESUMO

O presente trabalho versa sobre o culto da Jurema em Alhandra, litoral sul da Paraíba, tendo como principal objetivo compreender o encontro entre esta tradição, que remonta aos índios da antiga aldeia de Aratagui, e a Umbanda, cuja expansão acompanha a burocratização das instituições religiosas no Estado. O cenário religioso de Alhandra, ao longo dos anos setenta, será marcado pela legitimação da Umbanda frente à comunidade de juremeiros e pelo declínio das chamadas mesas de Catimbó. No contexto do “novo” culto, a Jurema será submetida a uma reinterpretação mitológica e ritual. Estas mudanças, contudo, não ocorreram de modo passivo, mas dentro de um processo dinâmico e dialético. O encontro entre estes dois universos, portanto, será caracterizado por uma interinfluência ativa, uma circularidade. Assim, procuramos mostrar, a partir da descrição dos rituais e dos relatos dos seus protagonistas, a importância, na configuração dos atuais cultos umbandizados, desta tradição, que fez de Alhandra referência maior do culto para os juremeiros nordestinos.

Palavras-chave: Religiosidade popular. Tradição. Umbanda. Jurema.

ABSTRACT

The present work examines the cult of the Jurema in Alhandra (town located in the southern coast of the Paraíba) and has as its main purpose to understand the meeting between this tradition, which goes back to the native Brazilians of the old village of Aratagui, and the Umbanda, whose expansion follows the bureaucratization of the religious institutions in the State of Paraíba. In the context of the ‘new’ cult, the Jurema will

be submitted to a brand new mythological and ritual interpretation. These changes, however, did not occur in a passive way, but within a dynamic and dialectical process. Thus, we try to show from the stories of its protagonist the importance of that tradition in the configuration of the present day 'umbandized' cults, which made of Alhandra one of the greatest references for the northeastern juremeiros (followers of Jurema).

Keywords: Popular religiosity. Tradition. Umbanda. Jurema.

SANTOS, Antônio de Pádua. **Esporte de rendimento e sacrifício corporal**: a prática do atletismo. 2004. 153 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientadora: Prof^{fa} Dr^a Norma M. Takeuti.

RESUMO

O universo desta pesquisa é o esporte de rendimento, especificamente, o atletismo. Para esta investigação sobre o atletismo, como esporte de rendimento, elegemos como lócus do estudo empírico o Centro de Atenção Integral à Criança e ao Adolescente professor Otto de Brito Guerra (CAIC), situado no bairro de Lagoa Nova, na Zona Oeste da Cidade do Natal/RN. Os sujeitos participantes desta pesquisa formam um grupo de sete atletas: cinco do sexo masculino e dois do sexo feminino, sendo que dois dentre eles são atletas adultos (atleta de 40 anos do sexo feminino e de 24 anos do sexo masculino) e cinco atletas juvenis (entre 15 a 18 anos). Nosso objetivo principal é o estudo da produção de sentido situado no campo da prática do atletismo envolvendo o atleta na sua experiência do sacrifício corporal, articulada a uma análise dos aspectos socioculturais da contemporaneidade. A partir dos relatos de experiência colhido no Campo empírico, em entrevistas semi-aberta, e gravada em fita K7, efetuamos análises do sacrifício corporal, procurando entender o seu significado e sua produção de sentido na subjetividade dos atletas. Constatamos inicialmente que existe uma elevada valorização desse sacrifício como fator importante para se tornar atleta, sendo esse desejo acompanhado pelas renúncias, pelos rituais, pelo amor ao esporte e por pedagogias implícitas ocorrentes no interior dessa prática. Podemos concluir que o esporte de rendimento, por sua singularidade e por ser intrinsecamente ligado ao cotidiano destes atletas permite permear através dos conflitos e contradições, onde através de fatores, as questões de atletismo reproduzem senso e significado.

Palavras-chave: Esporte de rendimento. Atletismo. Sacrifício corporal.

ABSTRACT

The universo of this work is the performance sport, and specifically, athletics. For that investigation about athletics as a performance sport, it was selected as the locus of the empirical study the Centro de Atenção Integral a Criança e ao Adolescente professor Otto de Brito Guerra (CAIC), situated at the Lagoa Nova quarter, on the west zone of Natal city, Rn. The participants of this research work composes one group of seven athlete: five of them are men. and two are women, considering that them are adult athlete (one athlete of 40 years old, woman. and one athlete of 24 years old man), and five athlete are young (ages between 15 and 18 years old). The main objective of the work is the investigation of the sense of production on athletics practice, involving the experience of corporal sacrifice articulated to a sociocultural aspects analysis nowadays. Starting from the reported experiences picked up on the empirical field, obtained through a partly open interview, and recorded on k7 tape, the analysis of corporal sacrifice was done, trying to understand its meaning and its production of sense on athlete subjectivity. It was observed first that exist one great valorization of this sacrifice as one important factor in to become an athlete, where this wish is going along with the resignations, the rituals, the love to sports and implicit pedagogies that occurs at the interior of this practice. We can conclude that the performance sport, due to its singularity and to be intrinsically connected to the quotidian of those athlete. permits to permeate through the conflicts and contradictions, where across factors the athlete-subjects produce sense and meaning.

Keywords: Performance sport. Athletics. Corporal sacrifice.

SILVA, Edda Cristina Barbalho da. **Canto de mulher**: um estudo de representações da conjugalidade no imaginário de mulheres de camadas populares Natal, RN, 2004. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Alípio de Souza Filho.

RESUMO

Este estudo descreve as representações de vivências da conjugalidade, com o objetivo de apontar os determinantes histórico-culturais presentes na formação dessas representações. Para tanto, desenvolve o conceito de representação social como consequência de esquemas de pensamento e ação incorporados como habitus, o qual relaciona a produção do sentido, próprio das representações, com a problemática da ideologia e do poder enquanto produção de discursos legitimados como verdades imutáveis. A conjugalidade, na

perspectiva apontada, se articula a um entendimento mais abrangente sobre a relação entre os sexos, o qual tem designado à mulher um lugar secundário na ordem social. Observam-se as influências do modelo cristão do matrimônio e do ideal do amor romântico na vida conjugal. Finalmente, analisa-se a influência, no ideário e no discurso feminista sobre a mulher e o casamento, do questionamento da concepção essencialista sobre a condição feminina (a idéia de uma “natureza feminina”), a partir da formulação do conceito de “gênero”.
Palavras-chave: Conjugalidade. Representação social. *Habitus*. Ideologia. Gênero.

RESUMEN

Este estudio describe las representaciones de experiencias de la vida conyugal, con el objetivo de señalar los determinantes historico-culturales que están presentes en la formación de las mismas. Para tanto, se desarrolla el concepto de representación social como consecuencia de esquemas de pensamiento y acción incorporados como *habitus*, el cual relaciona la producción del sentido – propio a las representaciones – con las cuestiones inherentes a la ideología y al poder, siempre que mantenga el carácter de producción de discursos legitimados como verdades inmutables. La vida conyugal en la perspectiva mencionada está vinculada a una discusión más amplia sobre la relación entre los sexos que ha destinado a la mujer un papel secundario en el orden social. Son observadas las influencias del modelo cristiano del matrimonio y del ideal de amor romántico en la relación conyugal. Por fin, se hace un análisis de la influencia, en el ideario moderno y en el discurso feminista sobre la mujer y el matrimonio, del cuestionamiento de la concepción esencialista sobre la condición femenina (la idea de una “naturaleza femenina”), a partir de la elaboración del concepto de “género”.

Palabras-clave: Vida conyugal. Representación social. *Habitus*. Ideología. Género.

SILVA, Eduardo Pinto da. **A natureza panóptica dos media**. 2004. 165 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Natal, 2004. Orientador: Prof. Dr. Pedro Vicente Sobrinho.

RESUMO

Nesta dissertação, propõe-se a uma analítica do dispositivo comunicacional – centrada nos Media Contemporâneos – sob a perspectiva do panóptico. Mais que uma instância que disputa influência com outras instâncias de poder, os media detêm uma força menos assinalada e demarcável, menos visível, mas

muito acentuada. A análise dos mecanismos deste dispositivo de controle social é o que constitui a natureza do presente estudo: a lógica das práticas e representações panópticas dos media, sob o império de um olhar dominante, contínuo, vigilante, disciplinador. Trata-se de uma abordagem transversal sobre o surgimento do Dispositivo Comunicacional, considerando-o como um conjunto de tecnologias – projetadas, ideativamente, no modelo panóptico: os media a configurarem-se no principal panóptico da atualidade.

Palavras-chave: Dispositivo panóptico. Dispositivo comunicacional. Media. Enunciação mediática. Público/privado. Controle social. Realidades/simulação.

ABSTRACT

This dissertation is about an analytical outlook of the Communication mechanism – centered in the Contemporaneous Media – under the panopticon perspective. More than an instance disputing influence with other instances of power, the media has a less delimited and visible force, albeit a very strong one. The nature of the present study is the analyses of the mechanisms of this device of social control: the logic of the panopticon practices and representation of the media, under a dominant, continuous, alert and disciplined look. It is about transversal approach of the emergence of the Communicational Device, considering it as a set of technologies ideally projected in the panopticon model: the media to be configured in the main panopticon of the present.

Keywords: Panopticon device. Communication device. Media. Meadiatic enunciation. Private/public. Space. Social control. Realities/simulation.



Dossiê dos Autores

ANDERSON CRISTOPHER DOS SANTOS

Graduado e Mestrando em Ciências Sociais pela UFRN. Campo de Pesquisa: Sociologia do Conhecimento. Atualmente estuda o pensamento racial presente na obra do sociólogo Gilberto Freyre, bem como as contribuições epistemológicas desse autor.

E-mail: andersoncristopher@yahoo.com.br

BENITO BARROS

É sociólogo e professor universitário. Potiguar de Macau, litoral Leste do Rio Grande do Norte, publicou *Um sertão...* (2007), *Espinho-de Bananeira* (1999) e *Macauísmos*, entre outros livros de poemas.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison. Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Director do Centro de Documentação 25 de Abril da mesma Universidade. Trabalhos publicados sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos traduzidos em espanhol, inglês, italiano, francês e alemão. Entre suas obras publicadas no Brasil, estão *Um discurso sobre as ciências*, Editora Cortez, 2003 (3ª edição em 2005); *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Editora Cortez, 1995 (10ª edição); *A crítica da razão Indolente: Contra o Desperdício da Experiência*, Editora Cortez, 2000 (4ª edição), *Democratizar a Democracia: os Caminhos da Democracia Participativa* (Org.). Rio de Janeiro: Record, 2002. Também publicado em Portugal pelas Edições Afrontamento, 2003 e em Itália por Città Aperta Edizioni, 2003; *Produzir para Viver: os Caminhos da Produção Não Capitalista* (Org.). Rio de Janeiro: Record, 2002; *Reconhecer para Libertar: os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural* (Org.). Rio de Janeiro: Record, 2003; *A Universidade no Séc. XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade*. São Paulo, Cortez Editora, 2004 (2ª edição em 2005); *Fórum Social Mundial: Manual de Uso*. São Paulo: Cortez Editora e a *Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política*, Cortez Editora, 2006.

E-mail: bsantos@fe.uc.pt

CRISTIANE DO SOCORRO LOUREIRO LIMA

É doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte-Brasil, orientanda do Professor José Antônio Spinelli Lindozo, realizando estágio de doutoramento no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, sob orientação do professor Doutor Boaventura de Sousa Santos. Doutoranda-sandwich CAPES no Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Mestre e graduada em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará-Brasil. Oficial Assistente Social da Polícia Militar do Pará.

E-mail: tianellima@hotmail.com

DACIER DE BARROS E SILVA

Professor do Departamento de Comunicação Social Universidade Federal de Pernambuco. Ph.D. em Sociologia do Desenvolvimento pela Friedrich Alexander Universität, Nürnberg, Alemanha. Área de interesse: Sociologia do desenvolvimento, e TIC – Tecnologia da Informação e Comunicação, com suas linguagens, Sentidos e Meios. **Últimas Publicações:** *Razão e Comunicação: elementos de uma identidade nacional*, 2005, Ed. UFPE (livro) e *No Princípio Era o Verbo: a imprensa antecipa as eleições*, 2007 (Revista), *Estudos em Jornalismo e Mídia*, UFSC Ed. Insular (artigo).

E-mail: dacierb@yahoo.com

DANIELA DA CUNHA LOPES

Psicóloga/Assistente Social do Departamento de Minimização de Desastres da Secretaria Nacional de Defesa Civil da República Federativa do Brasil

E-mail: daniela.lopes@integracao.gov.br

DANIEL PEREIRA ANDRADE

Mestre em sociologia pela FFLCH/USP. Professor substituto do Departamento de Educação da Unesp – Campus de Rio Claro, SP. Doutorando em Sociologia pela FFLCH/USP; Professor de sociologia da Fundação Getúlio Vargas (EAESP/FGV-SP). Áreas de interesse: realizo pesquisas sobre construção social da subjetividade, normalidade, loucura e mais recentemente sociologia das emoções e controle afetivo. **Últimas Publicações:** livro: *Nietzsche: a experiência de si como transgressão* (loucura e normalidade). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2007. Artigos: *Vidas Paralelas: Michel Foucault e as autobiografias de Pierre Rivière e Herculine Barbin*. Revista Tempo Social, São Paulo, n. 19, 2. semestre de 2007 (no prelo). *O cuidado médico de si como resistência nos textos autobiográficos de Nietzsche*. Revista Plural, São Paulo, n. 13, 2006.

E-mail: eudanielandrade@yahoo.com.br e dpaaa@hotmail.com

DEBORA REGINA PASTANA

Doutora pela Faculdade de Ciências e Letras – FCL da Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Araraquara, área de concentração em Sociologia. Mestre em Sociologia, pela Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Araraquara, com dissertação intitulada “Cultura do Medo – Reflexões sobre violência criminal, controle social e cidadania no Brasil”. Bacharel em Direito pela Faculdade de História, Direito e Serviço Social da Universidade Estadual Paulista – UNESP. Interesse de pesquisa: Desenvolve pesquisas sobre violência criminal e Justiça Penal desde 1996, trabalhando com vários aspectos que envolvem a política criminal brasileira. **Últimas Publicações:** Livro: *Cultura do medo: reflexões sobre violência criminal, controle social e cidadania no Brasil*, São Paulo: Método, 2003. Artigos: *Cultura do medo*. Revista Cadernos de Campo do curso de pós-graduação da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, n. 10, 2004. *Cultura do medo e democracia: um paradoxo brasileiro*. Revista Mediações (UEL), v. 10, p.183-198, 2005. *Medo e opinião pública no Brasil contemporâneo*. Estudos de Sociologia, São Paulo, n. 10, 2007. E-mail: pastana.pastana@bol.com.br

ÉLIDA DE OLIVEIRA LAURIS DOS SANTOS

Doutoranda em Pós-colonialismos e Cidadania Global da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais. Bolsista para doutorado pleno no exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (CAPES). Instituição: Universidade de Coimbra. Áreas de Interesse: Sociologia da Justiça, Sociologia do Direito, Direito Constitucional. **Últimas Publicações:** LAURIS, Élida e GOMES, Nilma Lino (2007). *A proteção contra a discriminação e as mutações do princípio da igualdade*. In: CUNHA, Teresa e SANTOS, Celina (Org.). Artigo feminino: andar por outros caminhos. AJP (Acção para Justiça e Paz). Santa Maria da Fé. LAURIS, Élida e MAUÉS, Antonio (2005). *Acordos no processo constituinte: Brasil e Espanha*. In: Anais do XIV Congresso Nacional do CONPEDI. Fortaleza. E-mail: elida.santos@uol.com.br

EUNICE CRISTINA DO NASCIMENTO CASTRO SEIXAS.

Mestre em Psicologia Social pela FPCE da Universidade do Porto, aluna do curso de doutoramento ‘Pós-Colonialismos e Cidadania Global’ do CES/FEUC, Coimbra, Portugal. Participações em Encontros e Congressos: SEIXAS, Eunice. *Effet brebis galeuse, mémoire d’individuation et perception d’hétérogénéité dans les groupes dominants et les groupes dominés*. In: Rencontres Inter-Laboratoires Universités de Genève et Lausanne: “Identité et Connaissance: Recherches Récentes en Psychologie Sociale”, Genève 13-14 20 mai 2004; MARQUES, José M.; LORENZI-CIOLDI, Fabio; SEIXAS, Eunice. *Pouvoir et déviance: perspectives de recherches intragroupes et intergroupes*. In: 5^{ÈME} Congrès International de Psychologie

Sociale en Langue Française, Lausanne, 1-4 septembre 2004; SEIXAS, Eunice. *Possibilidades de Protestos Não-Violentos no Contexto da Globalização*. In: Congresso Internacional “Cidadania: Discursos e Práticas”. UFP: Porto, 29-30 Junho, 1 de Julho de 2006. **Últimas Publicações:** SEIXAS, Eunice. *Possibilidades de protestos não-violentos no contexto da globalização*. In: Actas do Congresso Internacional “Cidadania: Discursos e Práticas”. UFP: Porto (no prelo).

E-mail: euniceseixas@gmail.com

FERNANDA DE ALMEIDA

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (2003). Mestranda em Ciências Políticas pela Unicamp, atualmente estuda as relações em rede no caso do Fórum Social Mundial como novas formas de se fazer política. Tem experiência na área de Ciências Políticas, ênfase em Comportamento Político e Cultura Política, atua principalmente nos seguintes temas: cultura política de redes, mapeamento eleitoral e, mais recentemente com interfaces do socioambientalismo. **Últimas Publicações:** *As tecnologias da informação e comunicação e as novas relações de poder na rede*. In: IX Seminário Internacional da Comunicação: Simulacros e (Dis) Simulações na Sociedade Hiperespetacular, 2007, Porto Alegre.

E-mail: fernandinha.almeida@gmail.com

HOMERO DE OLIVEIRA COSTA

Professor Associado do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Sociais da UFRN. Mestrado em Ciência Política na Unicamp e Doutorado em Ciência Sociais (área de Política) pela PUC-SP. É autor dos livros, *A insurreição comunista de 1935* (Ensaio, SP, 1995). *A reforma política no Brasil: outros ensaios* (Sebo Vermelho, RN, 2001) e *Democracia e representação política no Brasil* (Sulina, RS, 2007). Em termos de pesquisa acadêmica, trabalha principalmente nos seguintes temas: partidos políticos, comportamento eleitoral, representação política, mídia & política.

E-mail: homero-costa@uol.com.br

JOSÉ ANTONIO SPINELLI LINDOSO

Sociólogo e cientista político, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência Sociais da UFRN, publicou, entre outras, “Gramsci: o Estado como lócus de hegemonia”, (co-autor: Rubens Pinto Lyra), capítulo do livro *Teoria política: do renascimento à contemporaneidade*, Editora Universitária da UFPB, 2007; “As eleições de 2004 para a prefeitura de Natal/RN: a disputa por hegemonia”, capítulo do

livro *Nordeste 2004: o voto das capitais*, Fundação Konrad Adenauer, 2005; e foi co-organizador do livro *As ciências sociais: desafios do milênio*, EDUFRRN, 2002. Áreas de pesquisa: Sociologia Política e Pensamento Social Brasileiro.

E-mail: spinellih@uol.com.br

JOSÉ WILLINGTON GERMANO

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1971), mestrado em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (1981) e doutorado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1990). Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase nos estudos sobre a educação, cultura e política, atuando principalmente nos seguintes temas: educação e sociedade, políticas educacionais, Estado e políticas públicas, cultura e política.

E-mail: wgermano@digicom.br

LUCIANA CARLOS CELESTINO

Professora Adjunta da Universidade Potiguar (UNP). Jornalista, Mestre em Ciências Sociais pela UFRN, doutoranda em Ciências Sociais (UFRN). Áreas de interesse: Mito; Literatura; Imaginário; Cultura; Comunicação; Poesia. **Últimas Publicações:** *O saber na história de uma heroína nordestina*. Preá Revista de Cultura do Rio Grande do Norte, Fundação José Augusto Natal, v. 08, p. 32-33, 2004; *A serpente, a águia e o dragão*. Revista Odisséia/UFRN/CCHLA, v. 7, n.9-10, p. 47-55, 2001.

E-mail: luzcelest@bol.com.br

LUCIANA ROSA MARQUES

Doutora em Sociologia pela UFPE; com Estágio de Doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional da UFPE. Áreas de interesse: sociologia da educação, democracia na educação, política educacional e análise do discurso. **Últimas Publicações:** MARQUES, L. R. *Financiamento e gestão democrática da educação*. In: BOTLER, A. M. H. (Org.). Organização, financiamento e gestão escolar: subsídios para a formação de professores. Recife: Editora da UFPE, 2007. p. 61-85. MARQUES, L. R. *Trajetória de implantação dos Conselhos Escolares no Brasil*. In: BOTLER, A. M. H. (Org.). Organização, financiamento e gestão escolar: subsídios para a formação de professores. Recife: Editora da UFPE, 2007. p. 87-98. MARQUES, L. R. *Caminhos da democracia nas*

políticas de democratização da gestão escolar. Ensaio: avaliação e políticas públicas em educação. v. 14, p. 507-526, 2006. MARQUES, L. R Análise do discurso: contribuições à apreensão do conhecimento em educação. Travessia (Olinda), v. 8, p. 67-71, 2006.

E-mail: lu_marques@terra.com.br

MARIA NOEL LAPOUJADE

Licenciatura en Filosofía (Uruguay) con Reconocimiento de Equivalencia por la UNAM
 Posgrado en Filosofía en la Universidad de Heidelberg (2 años, Alemania). Especialización en Lingüística (Primer Instituto Lingüístico Latinoamericano). Maestría en Filosofía (UNAM). Doctorado en Filosofía . Mención Honorífica (UNAM). Doctorado en la Universidad de Paris 8. Mention très Honorable et Félicitations du Jury (Francia). Posdoctorado en la Universidad de Paris 8. **Últimas publicações:** *Kant y la estética contemporánea*. 2002; *Atlas de los filósofos*. 2004; *Imaginación y Fantasía* capítulo en la *Antología de la Estética en México siglo XX*, compilado por Maria Rosa Palazon, Editado por la Coordinacion de Humanidades, Universidad Nacional Autonoma de México, 2006. p. 493-503; *México mítico*. Revista Relaciones, n. 268. Montevideo, septiembre 2006, p.10-11 Doble carta; *Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana*, publicado en la Revista Cronos volumen 5/6, de la Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil, diciembre de 2006; *De la perversión a la violencia natural*, publicado en la Revista de Filosofia de la Universidad de Zulia, n. 54, Maracaibo, Venezuela, diciembre de 2006; *Ariel y Calibán*, publicado en la Revista Relaciones, n. 275, Montevideo, abril 2007, p.8-9, doble carta; *Final del viaje*, publicado en el Boletín del CEFU (Centro de Estudios Filosóficos Uruguay), en el mes de abril 2007.

E-mail: mnlapoujade@gmail.com

MARIANA SIENA

Universidade Federal de São Carlos. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais em Desastres. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFSCar. **Últimas Publicações:** SIENA, M.; VALENCIO, N. F. L. S. *Moradias afetadas pelas chuvas: dimensões objetivas e subjetivas dos danos pelo recorte de gênero*. In: III Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade (ANPPAS), n. 3, 2006, Brasília. **Anais...** Brasília: ANPPAS, 2006. 14 p. CD.

E-mail: mari_siena@yahoo.com.br

NORMA FELICIDADE LOPES DA SILVA VALENCIO

Universidade Federal de São Carlos. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais em Desastres. Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais. Área de Sociologia do Desenvolvimento.

Últimas Publicações: VALENCIO, N. F. L. S. *Pescadores do Rio São Francisco: a produção social da inexistência*. São Carlos: RiMa Editora, 2007; VALENCIO, N. F. L. S. et al. *A produção social do desastre: dimensões técnicas e político-institucionais da vulnerabilidade das cidades brasileiras frente às chuvas*. Revista Teoria e Pesquisa, São Carlos, n. 44-45, p. 67-115, jun./jul. 2004; VALENCIO, N. F. L. S. et al. *Chuvas no Brasil: representações e práticas sociais*. Revista Política e Sociedade, Florianópolis, v. 4, n. 7, p. 163-183, set. 2005; VALENCIO, N. F. L. S.; GONÇALVES, J. C. *Da confiança à fatalidade: colapso de barragens como limite ao paradigma da modernização?* Revista Política & Trabalho, João Pessoa, v.25, p.203-222, out.

E-mail: normaf@terra.com.br

VÂNIA GICO

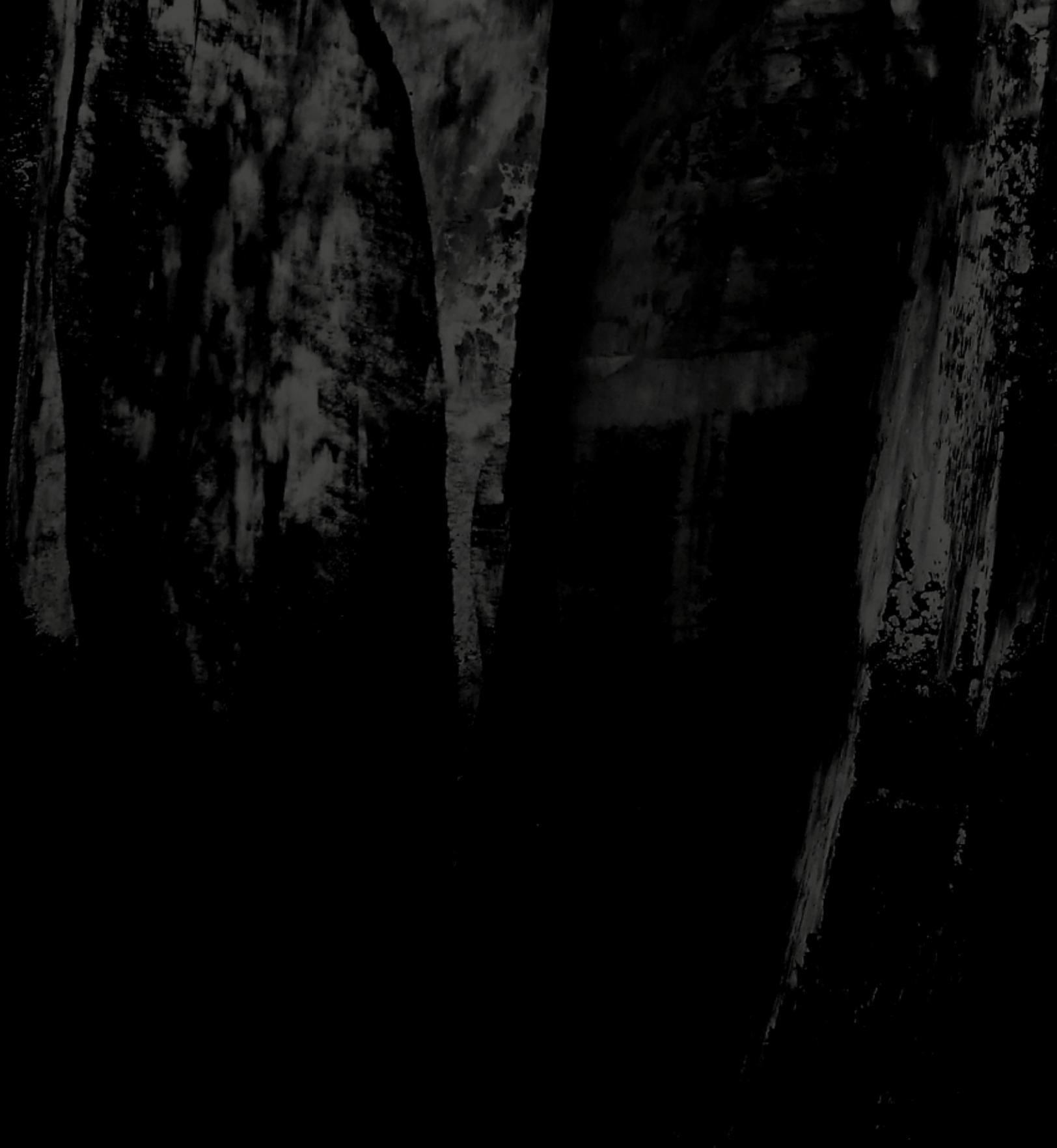
Professora Associada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pesquisadora da Base de Pesquisa Cultura, Política e Educação-Coordenadora da Linha de Pesquisa Sociedade, Dinâmicas Culturais, Memória e do Grupo de Estudos BOA-VENTURA – CCHLA/UFRN.

E-mail: gico@digi.com.br

VICTOR MARCHEZINI

Universidade Federal de São Carlos. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas Sociais em Desastres. Graduado em Ciências Sociais/UFSCar. Ex-Bolsista PIBIC/CNPq. **Últimas Publicações:** VALENCIO, N. F. L. S. et al. *Gestão de desastres na escola: bases metodológicas para a utilização de maquetes interativas no Ensino Fundamental*. São Carlos: NEPED/UFSCar, 2007. Disponível em: <http://www.defesacivil.gov.br/escola/exemplos/index.asp>.

E-mail: victor_marchezini@yahoo.com.br





Normas para Publicação de Artigos

CRONOS, Revista semestral da UFRN, CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais é impressa nas dimensões do presente volume (22cm x 24cm).

- 1) Os artigos originais apresentados devem ser entregues em três cópias, digitados em *times new roman*, espaço duplo, tamanho 12. Não devem ultrapassar 30 laudas e as resenhas cinco laudas. Cada artigo deve conter um resumo (no máximo 10 linhas) com tradução (inglês ou francês) e três a cinco palavras-chave. Deverão ser enviados à Comissão Editorial da Revista: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Av. Senador Salgado Filho, 3000 - Lagoa Nova - Natal/RN - CEP: 59072-970. E-mail: cronos@cchla.ufrn.br
- 2) Todos os artigos, resenhas e outros tipos de trabalhos acadêmicos encaminhados a CRONOS para publicação, serão avaliados por pareceristas *ad hoc*.
- 3) A primeira página deve conter: título do trabalho, autoria, endereço e dados sobre o autor (endereço e telefone para contato, e-mail, instituição, cargo, áreas de interesse, últimas publicações etc.).
- 4) Os autores cujos textos forem aprovados para publicação entregarão seu trabalho em disquete ou CD, com cópia em papel.
- 5) A citação deverá ser indicada através do sistema autor-data. Ex: Teixeira (1992, p. 46); (TEIXEIRA, 1992, p. 30); para obras sem autoria, entrar pela primeira palavra do título em maiúscula. Ex: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p. 58). De acordo com a NBR 10520/2002.
- 6) As notas de rodapé devem ser explicativas e não de referências. A numeração é feita em algarismos arábicos e deve ser única e consecutiva da primeira à última página.
- 7) As ilustrações devem ser inseridas no corpo do texto. Qualquer que seja seu tipo (desenhos, esquemas, fluxogramas, gráficos, mapas, organogramas, plantas, fotografias, quadros e outros), sua identificação aparece na parte inferior, precedida do tipo designativo, seguida do número de ordem de ocorrência no texto, em algarismos arábicos, e do respectivo título (NBR 6022/2003). Colocar a fonte de onde foi retirada a ilustração logo abaixo da mesma no canto inferior esquerdo: Fonte: Autor, ano e página. No caso de fotografias usar: Foto: Nome do fotógrafo, mês/ano. Quanto aos mapas, croquis, plantas, cartogramas ou outros tipos de ilustrações que forem adaptadas pelo autor do artigo, colocar após a fonte a informação: Adaptado por: Nome, mês/ano. As Tabelas não são ilustrações e seguem as *Normas de apresentação tabular* do IBGE (1993). Tabela é uma “forma não discursiva de apresentar informações, das quais o dado numérico se destaca como informação central” (IBGE, 1993, p. 9).
- 8) As referências devem listar todas as citações mencionadas no texto. Devem ser organizadas em ordem alfabética de sobrenome de autor e redigidas segundo a norma brasileira da ABNT, NBR - 6023, 2002. A lista de REFERÊNCIAS deve vir, sob este título, no final do texto.

Natal (RN), 2007.

CRONOS is a biannual publication of the UFRN Center for Human Sciences, Letters and Arts (CCHLA) – Post-Graduation Program in Social Sciences. It is published at the present size (22cm x 24cm).

- 1) Original articles should be rendered in three copies, typed in times new roman letters, size 12, double space. Articles may not exceed 30 pages; reviews, five pages. Each article must bring in an abstract (no longer than 10 lines), translated in English or French, and including from three to five keywords. Articles and reviews can be sent to Cronos' Editorial Board: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-graduação em Ciências Humanas. Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – Natal/RN – CEP: 59072-970. Email: cronos@cchla.ufrn.br
- 2) Any article, review or other kind of academic paper that should be sent to Cronos for publishing will be submitted to analysis by *ad hoc* experts.
- 3) On first page should be typed the following information: title, name, address and other author's data, like: telephone number, email, institution, position, interest areas, last publications etc.
- 4) The authors whose works come to be approved for publishing will be asked to send their works on diskette or CD, as well as in a paper copy.
- 5) Quotations should be ruled by the author-date system. For exemple: Teixeira (1992, p. 46) (TEIXEIRA, 1992, p. 30). Works without authorship should follow this way: the first word of the title in majuscule. As in: (A PREVIDÊNCIA social..., 1978, p. 58), according to NBR 10520/2002.
- 6) Footnotes should be of an explaining kind, not referential ones. The numbers must be placed in Arabic numerals, obeying an only and sequential order from the first to the last page.
- 7) Illustrations should be inserted amid texts, independently of their kinds (drawings, sketches, organization charts, plans, photos, pictures and others). Their identification should be given at the bottom of the page, coming before the denominating type, and followed by the order of appearance in the text, in Arabic numerals, and with their respective titles (NBR 6022/2003). The illustration must inform its source right under the left angle of the page: Source: author, year and page. What concerns maps, sketches, plans, cartograms and other kinds of illustration employed by the authors in their articles, they should come after the indicated source. Thus: adapted by: Name, month, and year. Charts are not illustrations, so they need to follow the *Rules for presenting charts* (IBGE, 1993, p.3). "Chart is a non-discursive kind of presenting information in which the numerical data stand out as central information" (IBGE, 1993, p. 9).
- 8) References should list all quotations of the text in alphabetic order starting from the author's surname and obeying the Brazilian ABNT's rule, NBR- 6023, 2002. REFERENCES ought to come under this title in the end of the text.

Natal (RN), 2007.

Cronos - Volume 1 - Número 1 - janeiro/junho 2000**DOSSIÊ CÂMARA CASCUDO**

Francisco de Assis de Sousa Lima - Conto popular: o legado de uma tradição

Gilberto Felisberto Vasconcelos - O ensaio de Luís da Câmara Cascudo na interpretação da cultura brasileira

Ilza Matias de Sousa - Câmara Cascudo e a história dos nossos gestos: o homem, um signo

Vânia de Vasconcelos Gico - Luís da Câmara Cascudo e o conhecimento da tradição

ARTIGOS

Norma Takeuti (Org.) - Desafios sociais e abordagens socioclínicas: por V. de Gaulejac

Robert Austin - Neoliberalismo y renovacion por dictatorial em la educacion superior chilena, 1989-1997

Cronos - Volume 1 - Número 2 - julho/dezembro 2000**DOSSIÊ VISÕES DO BRASIL**

Brasília Carlos Ferreira - Antonio Candido: um homem simples

Dalcy da Silva Cruz - Caio Prado Júnior: uma nova possibilidade de olhar o Brasil

Marta Maria de Araújo - Um capítulo da história intelectual dos anos de 1930 aos de 1950 e a presença de Anísio Teixeira

Ana Laudelina Ferreira Gomes - Auta de Souza e a escrita feminina nos oitocentos

Afonso Henrique Fávero - Pedro Nava: um memorista e tanto

Tânia Elias Magno da Silva - Imagens da fome e o itinerário intelectual de Josué de Castro

Idilva Maria Pires Germano - Nações de papel: livros e povos

ARTIGOS

Maria da Conceição Xavier de Almeida - O ensino das Ciências Sociais no Brasil

Norma Takeuti - Imaginário social "mortífero": a questão da delinqüência juvenil no Brasil

Maria Helena Braga e Vaz da Costa - A cor no cinema: signos da linguagem

Cronos – Volume 2 – Número 1 – janeiro/junho 2001

DOSSIÊ TRANSFORMAÇÕES NO MUNDO DO TRABALHO

Brasília Carlos Ferreira – Trabalhadores e cidadania: metamorfoses sindicais

Eleonora Tinoco Beaugrand – A nova economia e a frágil euforia por mais empregos

Cristiano German – Acess Denid: marginalização na era da informação

Alexandre Carneiro de Souza – As dimensões do trabalho

Dinah dos Santos Tinôco – As políticas de emprego: uma abordagem comparativa das principais medidas de combate ao desemprego no Brasil

Edilson José Graciolli – Reestruturação produtiva e movimento sindical

Aldenôr Gomes da Silva – Irrigação informatizada: a fase superior da automação do trabalho na agricultura moderna

Henrique Caetano Nardi – Dois cenários, duas gerações: os impactos da reestruturação produtiva nos processos de subjetivação

ARTIGOS

Vincent de Gaulejac – A gênese social dos conflitos psíquicos

Pedro Vicente Costa Sobrinho – Revendo uma certa literatura sobre a imprensa alternativa no Brasil

Daniele Gugelmo Dias – Aplicando a sistêmica à composição dos séculos

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – Enraizamento, pertença e ação cultural

Cronos – Volume 2 – Numero 2 – julho / dezembro 2001

DOSSIÊ COMPLEXIDADE – CAMINHOS

Maria da Conceição Xavier de Almeida – Reforma do pensamento e extensão universitária

Edgar Morin – A suportável realidade

José Luiz Salana Ruiz – Sobre el concepto de complejidad: de lo insimplificable a la fraternidad amante

Juremir Machado da Silva – Da impossibilidade do método

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior – As ciências do diálogo

Edgard de Assis Carvalho – Tecnociência e complexidade da vida

Henri Atlan – Viver e conhecer

ARTIGOS

Jean Philippe Bouilloud – Recepção e sociologia

Beatriz Maria Soares Pontes – Globalização, processo produtivo e território

Maria Helena Braga e Vaz da Costa – A face escura do cinema: interpretação sobre o espaço urbano no filme Noir

Cronos – Volume 3 – Numero 1 – janeiro / junho 2002**DOSSIÊ COMPLEXIDADE – MOVIMENTOS**

Aldo Aloízio Dantas da Silva – Complexidade e geografia

Ana Sánchez – Complexidade e feminismo

Cezar González Ochoa – A dimensão do tempo nas culturas

Gustavo de Castro e Silva – Seis ou sete motivos para o amanhã

Jean Tellez – O sujeito complexo

Lisabete Coradini – Cidades, imagens e desordem

Tereza Mendonça – Complexidade, educação e ética da responsabilidade

ARTIGOS

Michel Maffesoli – É tempo de rebelião!

Mauro Guilherme Pinheiro Koury – Medos corriqueiros: em busca de uma aproximação metodológica

Almir de Carvalho Bueno – Poder central e autonomia estadual no início da República no Rio Grande do Norte

Francisco Rüdiger – A modernidade como época de crise: Leo Strauss e as raízes do niilismo ocidental

Cronos – Volume 3 – Numero 2 – julho / dezembro 2002**DOSSIÊ EDUCAÇÃO E SOCIEDADE**

Anne-Marie Fixot – Educação, cidade e democracia

Evson Malaquias de Moraes Santos – Afetividade e gestão democrática na Escola Pública patrimonialista

José Willington Germano – Imagens da destituição: os pobres e a educação no Brasil

Melânia Mendonça Rodrigues – Fórum Municipal de Educação de João Pessoa: espaço de participação?

Michel Thiollent – Construção do conhecimento e metodologia da extensão

Norma Missae Takeuti – Os jovens e a “fome de cultura”

Paulo Henrique Martins – Educação, cidadania e emancipação: explorando as teses antiutilitaristas de Anne-Marie Fixot

Robert Austin e Paulina Vidal – La pared invisible: género, intelectuales y educación superior en Chile en el largo siglo XX

ARTIGOS

Dalva Maria da Mota – Frutas de Sergipe, mercado do Brasil: política de irrigação, agricultura empresarial e trabalho no platô de Neópolis/Sergipe.

Evaldo Vieira – As eleições de 2002 e a vontade popular

Heribert Schmitz – Uma assistência técnica participativa para a agricultura familiar

José Castello – Literatura e jornalismo literário num mundo em fragmentos

Luciano Vasapollo – Integración europea y moderna competencia global: la nueva redistribución territorial del dominio

Marcos Falchero Falleiros – Presépio animado

Maria de Lourdes Patrini – Vida e fatos passados a limpo

Cronos – Volume 4 – Numero 1/2 – janeiro/dezembro 2003

DOSSIÊ GASTON BACHELARD

Jean-Jacques Wunenburger – O pensamento rhenano de Gaston Bachelard: conflito ou aliança da razão e da imaginação?

Fábio Ferreira – O valor ontológico do pensamento bachelardiano

Elyana Barbosa – Gaston Bachelard e o racionalismo aplicado

Marly Bulcão – Tempo e matéria na poesia visceral de Lautréamont

Ana Laudelina Ferreira Gomes – A demiurgia da mão no cosmos poético de Sertania, de Nivaldete Ferreira

Catarina Sant’Anna – Gaston Bachelard : os índices do dramático no seio do lírico

Alvaro de Pinheiro Gouvêa – O feminino em Bachelard: A gênese do devaneio

Adailson Tavares de Macedo – A casa do sertão

Cláudia Netto do Valle – Histórias brasileiras

Maurício de C. T. Panella – País da infância imóvel

Cronos – Volume 5/6 – Número 1/2 – janeiro/dezembro – 2004/2005

DOSSIÊ SOCIOLOGIA CLÍNICA

Norma Missae Takeuti – Apresentação

Eugène Enriquez – Da solidão imposta a uma solidão solidária

Norma Missae Takeuti – O difícil exercício da alteridade

Aécio Gomes de Matos – a democracia na miséria

Vincent de Gaulejac – O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito

Christophe Niewiadomski – Indivíduo pós-moderno, sofrimento psíquico e desafios do trabalho social

José Newton Garcia de Araújo e Maria Mercedes Merry Brito – Loucos pela rua: escolha ou contingência?

Tereza Cristina Carreiro e Cristine M. Mattar – História de vida, subjetividade e violência conjugal

Jean Gabriel Offroy – O prenome e a identidade social: do projeto social e familiar ao projeto parental

ARTIGOS

Maria da Conceição de Almeida – Novos contextos das Ciências Sociais

Celso Frederico – O marxismo de Lucien Goldmann

Assis Brandão – As polêmicas de Bobbio com os comunistas italianos

Maria José de Rezende – Diferenciação, evolução e mudança social em Fernando de Azevedo

Marcos M. B. de Mesquita – O barroco ibero-americano: “ausência de síntese”?

Maria Célia Leonel, José Antonio Segatto – Desmandos e violência no sertão rosiano

John Lemons – Conservação e uso sustentável da biodiversidade: um portfolio de estudos de caso de regiões áridas da América Latina e do Caribe

Maria Noel Lapoujade – Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana

Soraya Fleische – Entre silêncios e esperas: uma aproximação do mundo feminino tunisiano através dos filmes de Moufida Tlatli

Márcio de Oliveira – Juscelino Kubitschek e a construção de Brasília

Alan Daniel Freire de Lacerda, Bruno Cesário de Oliveira – Patronagem e formação de coalizões: o caso da Unidade Popular no RN

Ivanaldo Santos – Da gênese à crise do Estado de bem-estar

Márcio de Lima Dantas – Valdetário Carneiro: mártir e comediante

Cronos – Volume 7 – Número 1 – janeiro/junho – 2006

DOSSIÊ POLÍTICAS PÚBLICAS

Vera Schattan Ruas P. Coelho, Ilza Araújo L. de Andrade, Mariana C. Montoya – Fóruns deliberativos: uma boa estratégia para melhorar nossas políticas sociais?

Maria do Livramento Miranda Clementino – Inovando no desenho das relações intermunicipais: o pacto territorial
Aldenôr Gomes – A gestão participativa nas políticas públicas: a experiência do Programa Fome Zero no semi-árido nordestino

Fernando Bastos – Estabelecidos e *outsiders* nas políticas de crédito: o caso do PRONAF B

Mónica Isabel Bendini, Pedro Damián Tsakoumagkos – Las tramas sociales en los procesos de modernización y globalización en los valles frutícolas del río Negro, Argentina

Lincoln Moraes de Souza – A agenda e as agendas no Brasil

ARTIGOS

Elda Rizzo de Oliveira – Comunicação mediática, modelo biomédico e curas mediúnicas

Célia Regina Congílio Borges – Ações governamentais e reestruturações produtivas no Brasil: o mito do Estado mínimo

Jean Carlo de Carvalho Costa – Sílvia Romero e a “idéia das três raças”: uma hermenêutica do nacional a partir da categoria miscigenação

Edison Bariani – Padrão e salvação: o debate Florestan Fernandes x Guerreiro Ramos

Fernando Bessa Ribeiro, Octávio Sacramento – Sexo, amor e interesse entre *gringos* e *garotas* em Natal

Marina Soler Jorge – Cultura popular, cultura erudita e cultura de massas no cinema brasileiro

Cronos – Volume 7 – Número 2 – julho/dezembro – 2006

DOSSIÊ MODERNIDADE & PÓS-MODERNIDADE: REFLEXÕES

Olgária Matos – Metrópole e angústia: acosmismo e cosmopolitismo

João Emanuel Evangelista – Teoria social e pós-modernismo: a resposta do marxismo aos enigmas teóricos contemporâneos

Michel Maffesoli – Religação imaginal

Renarde Freire Nobre – Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental

Wilma de Nazaré Baía Coelho – Igualdade e diferença na escola: um desafio à formação de professores

Lúcia Leitão – Um traço, muitos riscos

Paulo Roberto Ceccarelli – As repercussões das novas organizações familiares nas relações de gênero

Maria Ruth Sousa Dantas de Araújo – Um lugar onde se situar

ARTIGOS

Benedito Nunes – Volta ao Mito na ficção brasileira

Flavio Lúcio R. Vieira – O método sem história: uma crítica da metodologia moriniana da complexidade

Edmilson Lopes Júnior – Os cangaceiros viajam de Hilux: as novas faces do crime organizado no interior do Nordeste do Brasil

Giovanni Alves – Trabalho, técnica e estranhamento: uma análise sociológica do filme “Matrix”

Maria Tereza Garcia – Violência e medo, elementos extintos no *newsmaking* do jornalismo público?

Cristiano Lima Ferraz – Repensar 1942: o SENAI frente à metamorfose do industrialismo

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

TEMAS PARA OS PRÓXIMOS DOSSIÊS

O Ensino da Sociologia no Brasil

Utopias Urbanas

Meio Ambiente e Sociedade

Estamos disponíveis para o recebimento de artigos e resenhas de acordo, ou não, com as temáticas citadas acima. Deverão ser enviados à Comissão Editorial da revista: UFRN, CCHLA. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - Natal/RN - CEP: 59078-970 - E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Ficha de Intercâmbio

SELO
STAMP

À

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE - UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
BIBLIOTECA SETORIAL

Serviço de Intercâmbio

Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – Natal-RN – Brasil – CEP 59078-970

E-mail: cronos@cchla.ufrn.br

Remetente: _____

Sender

Endereço: _____

Address

Cidade e Estado: _____

City and State

País: _____

Country

Senhores,
Dear Sirs

Por gentileza preencham a solicitação abaixo, devolvendo-a, a fim de que não haja interrupções na remessa do próximo número de sua revista.

Please fill the request below and return it to us, so we can send you the next number of revista.

1. Recebemos e agradecemos: **Cronos, v. 7, n. 2, jul./dez. 2006.**

We have received

2. Faltam-nos: _____

We are in want of

3. Enviamos em permuta: _____

We sent you in exchange

Local e data: _____

City and date

CRONOS

Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN

Ficha de Assinatura

- Assinatura anual (dois fascículos): R\$ 20,00 (vinte reais)
- Números avulsos ou atrasados: R\$ 10,00 (dez reais)
- Assinatura para o exterior: US\$ 35,00 (trinta e cinco dólares)

Nome:.....

Profissão:.....

Endereço (Address):.....

CEP:.....Cidade (City):.....

Estado (State):.....País (Country):.....

À
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – Lagoa Nova – Natal/RN – Brasil – CEP 59078-970
Email: cronos@cchla.ufrn.br

Leia, assinie, divulgue e remeta artigos para publicação do próximo número
Veja as normas editoriais e envie artigos inéditos

SUMÁRIO

EDITORIAL

José Antonio Spinelli Lindoso (UFRN)

CARTA AOS LEITORES

Vânia Gico (UFRN)

Augusto Guilherme Mesquitela Lima, noutra dimensão

DOSSIÊ GLOBALIZAÇÕES ALTERNATIVAS

Boaventura de Sousa Santos (Universidade de Coimbra)

Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais

José Willington Germano (UFRN)

Globalização contra-hegemônica, solidariedade e emancipação social.

Elida Lauris (Universidade de Coimbra)

Pluralismo emancipatório? Uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina

Norma Felicidade Lopes da Silva Valencio, Mariana Siena, Victor Marchezini e Daniela de Cunha Lopes (UFSCar)

O desastre como desafio para construção de uma hermenêutica diatópica entre o Estado e os afetados

Cristiane do Socorro Loureiro Lima (UFRN/Universidade de Coimbra)

Reinvenções necessárias no século XXI: democracia direitos humanos e instituições de segurança

Eunice Cristina do Nascimento Castro Seixas (Universidade de Coimbra)

Discursos pós-coloniais sobre a lusofonia: comparando Agualusa e Saramago

Luciana Rosa Marques (UFPE)

Políticas de democratização da educação: um estudo com base no pensamento de Boaventura de Sousa Santos

Débora Regina Pastana (UNESP, Araraquara)

O “Estado punitivo brasileiro” e a “democracia representativa elitista” de Boaventura de Sousa Santos

ARTIGOS

Maria Noel Lapoujade (UNAM, México)

Traduzido por Nelson Patriota

Ariel e Calibã como protótipos da espécie humana

Homero de Oliveira Costa (UFRN)

Democracia e participação na teoria pluralista

Dacier de Barros e Silva (UFPE)

Fragilidades de uma sociedade: em busca de um eu não perdido, ou os entraves do desenvolvimento nacional

Daniel Pereira Andrade (UNESP, Rio Claro)

O perigo da “normalidade”: o caso Eichmann

Luciana Carlos Celestino (UFRN)

História da Donzela Teodora: uma narrativa de transgressão feminina em direção ao reino da Alma Selvagem

ENTREVISTA

Boaventura de Sousa Santos (UFRN/Universidade de Coimbra)

Entrevistado por José Willington Germano (UFRN) *Cristiane do Socorro Loureiro Lima* (UFRN/Univ. de Coimbra) e *José Antonio Spinelli* (UFRN)

A minha concepção de socialismo é de democracia sem fim

POEMAS

Benito Barros

As dez torres / O azul dos olhos de Ana Clara / Morro vermelho / 04 de julho

RESENHAS

Fernanda de Almeida (UNICAMP)

Universidade e redes organizacionais como novas formas de se fazer política

Anderson Christopher dos Santos (UFRN)

A Universidade pública para o século XXI