

Celso Antonio Favero
Carlos Eduardo Soares de Freitas
Paulo Rosa Torres
ORGANIZADORES

DISTOPIAS E UTOPIAS

ENTRE OS
ESCOMBROS
DO NOSSO
TEMPO



EDUFBA



DISTOPIAS E UTOPIAS

ENTRE OS
ESCOMBROS
DO NOSSO
TEMPO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

João Carlos Salles Pires da Silva

VICE-REITOR

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

ASSESSOR DO REITOR

Paulo Costa Lima



E D U F B A

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

CONSELHO EDITORIAL

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

**Celso Antonio Favero
Carlos Eduardo Soares de Freitas
Paulo Rosa Torres**
ORGANIZADORES

DISTOPIAS E UTOPIAS

ENTRE OS
ESCOMBROS
DO NOSSO
TEMPO

SALVADOR
EDUFBA
2020

2020, Autores.
Direitos para esta edição cedidos à Edufba.
Feito o Depósito Legal.

*Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico
da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.*

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Larissa Vieira de Oliveira Ribeiro

REVISÃO E NORMALIZAÇÃO

Interativa Design

SISTEMA UNIVERSITÁRIO DE BIBLIOTECAS - UFBA

Distopias e utopias: entre os escombros do nosso tempo /
Celso Antonio Favero, Carlos Eduardo Soares de Freitas,
Paulo Rosa Torres (organizadores). - Salvador: EDUFBA, 2020.
348 p.

ISBN: 978-85-232-2043-3

1. Sociologia do conhecimento. 2. Utopia. 3. Distopias. 4.
Realidade. 5. Educação - Filosofia. I. Favero, Celso Antonio. II. Freitas,
Carlos Eduardo Soares de. III. Torres, Paulo Rosa.

CDD - 306.4

Elaborada por Evandro Ramos dos Santos CRB-5/1205

EDITORA AFILIADA À



Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n - Campus de Ondina
40170-115 - Salvador - Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO • 7

Celso Antonio Favero

PARTE I

PARA VASCULHAR

ENTRE OS ESCOMBROS • 23

Lógica e dialética: elementos para um
olhar do nosso tempo • 25

Celso Antonio Favero

Reflexões sobre a política do nosso
tempo • 65

Cloves dos Santos Araújo

PARTE II

PARA A TRAVESSIA

ENTRE OS ESCOMBROS • 91

Raízes e tendências da
disputa mundial de poder • 93

Fernando Pedrão

Questão agrária e capital financeiro
na agricultura brasileira • 115

Guilherme C. Delgado

Desigualdade e
violência simbólica • 141

Laurenio Leite Sombra & Carlos Eduardo Soares de Freitas

Diferença, diversidade, reconhecimento
e territórios tradicionais • 169

Paulo Rosa Torres & Cristina Maria Macêdo de Alencar

Política urbana em disputa:
dimensões e contradições • 197

Liana Silva de Viveiros e Oliveira & Adriana Nogueira Vieira Lima

O direito do trabalho em tempos sombrios • 223

*Renata Queiroz Dutra, Murilo Carvalho Sampaio Oliveira
& Carlos Eduardo Soares de Freitas*

PARTE III

PARA ALÉM DOS ESCOMBROS • 255

Hacia una visión decolonial
de los derechos humanos • 257

Mario Ruiz Sotelo

Bem viver:
o reencontro da utopia • 289

Mariana Rodrigues Veras & Celso Antonio Favero

Sobre os autores • 343

Apresentação

Celso Antonio Favero

Berger e Luckmann definem a “realidade” como “uma qualidade pertencente a fenômenos que reconhecemos terem um ser independente de nossa volição” (individual) e o conhecimento dessa realidade como “a certeza de que os fenômenos são reais e possuem características específicas” (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 11) e cognoscíveis. Eles entendem, no entanto, que os diferentes modos de habitar o mundo, tais como os do homem da rua, do filósofo e do sociólogo, suscitam, nesses personagens, por serem diversos, com distintas volições, diferentes questões e a atribuição de qualidades diversas ao real; e que é dos encontros/desencontros desses diversos e diferentes modos de habitar o mundo e de qualificá-lo que emerge o social: “a realidade é construída socialmente” e “a sociologia do conhecimento” tem a tarefa de “analisar” o processo da sua construção (BERGER; LUCKMANN, 1985, p. 11). Como o fizera Max We-

ber antes deles, Berger e Luckmann definem como substrato do social a ação social, que é, na sua essência, ação individual, ou ação pautada por biografias individuais, de modo que o fenômeno “sociedade” decorre, já num segundo momento, do sentido que os diferentes sujeitos atribuem a essas ações, o que as tornam intersubjetivas.

Karl Marx, em frase cunhada no primeiro parágrafo do livro “O 18 de Brumário de Luís Bonaparte”, a qual ainda ecoa entre nós, afirma que: “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas.” (MARX, 1982, p. 417).

Marx assevera que as circunstâncias – conjunto de fatores que não dependem de vontade dos agentes individuais e/ou coletivos e que escapam aos seus desígnios – constituem uma espécie de substrato à produção do social, do que decorre que todo desejo, toda volição, toda escolha e toda ação é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, individual e social. A produção da realidade social, incluindo a produção do conhecimento dessa realidade, constitui-se, portanto, como conflito, como superação e como práxis. Segundo Gadotti, todo esse processo é dialético, o que significa dizer que:

[...] a transformação das coisas só é possível porque no seu próprio interior coexistem forças opostas tendendo simultaneamente à unidade e à oposição. É o que se chama de contradição que é universal, inerente a todas as coisas materiais e espirituais. A contradição é a essência. (GADOTTI, 1983, p. 26).

Isso significa dizer que o homem da rua, o filósofo e o sociólogo de Berger e Luckmann, do mesmo modo que as relações entre eles nos processos de produção da realidade social, são circunstanciados, ao mesmo

tempo em que contém, em si, cada um deles, gérmenes dos seus “não eus” que induzem a sua própria superação; e que as relações desses sujeitos consigo mesmos e de uns com os outros estruturam um campo de práxis que é, também, de produção de conhecimentos. A produção da realidade social e do seu conhecimento resulta, portanto, da práxis social, que confronta diferentes, desiguais e contraditórios modos de habitar o mundo: “a essência do ser humano é social e a essência da sociedade é práxis: ato, ação, interação.” (LEFEBVRE, 1979, p. 27).

Este livro nasceu de conversas iniciadas ainda em 2017, as quais envolveram um grupo de professores e estudantes da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). O propósito inicial era muito simples: organizarmos um grupo de conversas com a finalidade de juntos buscarmos um melhor conhecimento da realidade do nosso tempo. Com esse objetivo, elaboramos uma lista de temáticas e, assim, programamos, para o ano 2018, uma série de reuniões que seriam precedidas, cada uma delas, por leituras e produção de relatórios. Partíamos da ideia de que o conhecimento da realidade se inicia com a identificação de contradições que a estruturam, que este prossegue com o esclarecimento dessas contradições (incluindo a sua remissão à totalidade do real) e se desdobra, enfim, e ao mesmo tempo, como processo que pretende a sua superação; que essas contradições são historicamente produzidas, o que demanda, para o seu conhecimento, a reconstituição da história da sua produção; que a identificação de contradições a serem esclarecidas, dentre milhares de outras, se realiza a partir de um mergulho nas brechas entre os escombros que configuram o nosso tempo, principalmente nas suas fronteiras, onde a contradição torna-se mais patente; que conhecer é exercer a práxis. Karl Marx, com o conceito de “formação econômica da sociedade” (2008), Henri Lefebvre, com o método “regressivo-progressivo” (1981), e Fernand Braudel, com “os tempos da história” (1965), tornaram-se os nossos guias nesse trajeto.

Já no início da caminhada, o grupo entendia, também, que a produção e a realização desse projeto era uma forma de, enquanto Universidade, entrar em sintonia com os sinais que emergem e se difundem, hoje, do ventre da sociedade; que essa sociedade vem se declarando mergulhada em tempos sombrios e perigosos; que, por trás e através desses sinais e das indagações e reticências que eles provocam, de todos, o mais perturbador parece ser a proclamação de que perdemos o fio da história, colocando em risco mais que a humanidade, o planeta; e que, nesse cenário, temos apenas duas alternativas: afundar-nos no pessimismo e na apatia, ou elaborarmos oportunidades para a produção de um outro mundo.

Dois pressupostos impuseram-se nessas circunstâncias. O primeiro é dado pela ideia de que estamos mergulhados em um “estado de perplexidade”, como alertava Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 17), em meados da década de 1990, e continua alertando ainda hoje (SANTOS, 2016). O que transparece no mundo atual é que o passado se foi, que ele já não mais subsiste e não resiste aos movimentos do presente, que o presente constitui-se como um amontoado de escombros, formas e conteúdos que simplesmente desfilam diante dos nossos olhos atônitos, dele nada se fixa, como a paisagem que passa pela janela de um trem em alta velocidade, e que o futuro, além de anunciar-se ainda mais sombrio e tenebroso que o presente e o passado, também não se sustenta, não permanece, desfazendo-se e refazendo-se como nuvem. O termo “presentidade”, a vida vivida no limiar, o limbo, a distopia da instantaneidade sem estações, sem paradas, resume essa sensação de um estado de perplexidade.

Hoje, esse estado de perplexidade vem sendo traduzido e proclamado de diversas formas, em todos os cantos do planeta. Os alertas ambientais, a escalada armamentista, o entranhamento da guerra e do genocídio nas mais diversas sociedades e sob as mais diversas formas, as novas segregações com o aprofundamento da separação física e

ideológica entre os humanos que fazem parte da contagem e os transformados em refugos, o aprofundamento do desmanche dos direitos sociais, políticos e econômicos tão duramente conquistados no último século em nome do livre mercado, o recrudescimento de um estado de vigilância que evidencia, inclusive, uma forma de endeusamento da tecnologia para o controle do humano, a transformação em best sellers e em desejos de uma multiplicidade de desenhos de distopias (veiculadas em livros, no cinema e em seriados), são algumas das expressões que precipitam a emergência desse estado de perplexidade. Tempo sombrio, tempo líquido, sociedade de risco, estado de exceção, ódio, raiva são algumas das chaves que nos remetem a tentativas de interpretação desse estado de perplexidade.

O segundo pressuposto identifica-se com a constatação de que, nessa conjuntura e de forma bastante generalizada, na academia e fora dela, tende-se a afirmar que estamos mergulhados numa crise. A ideia de crise parece impor-se como fato, não solicitando nenhuma qualificação, seja ela crise social/cultural (produção de refugos), política (ou crise da democracia), do capitalismo (modo de produção) ou civilizatória. Por um lado, ela é tratada como, simplesmente, “a crise”, um fato; por outro, entende-se como uma inflexão nos campos ou da economia (crise do capitalismo) ou da política (crise da democracia). Apenas alguns poucos, como Joachim Hirsch (2019), chegaram a perguntar: que crise, qual crise? Victor Wallis, enveredando por esse mesmo caminho, assim inicia um texto recentemente publicado: “Na primeira aula que lecionei, em setembro de 1968, recordo-me de me referir ao capitalismo como ‘estando em crise’. Nunca deixei de dizer isso, ano após ano.” (WALLIS, 2019, p. 115).

Desde Marx, num certo marxismo, vem-se repetindo o mesmo refrão: o capitalismo está em crise, e esta (atual) é terminal. Todavia, o capitalismo reconstrói-se. No caso de Wallis, entre os dois eventos por ele mencionados – a primeira aula em 1968 e a escritura do texto em

2019 – passaram-se 50 anos. De qual crise ele falava lá no início? É a do capitalismo? A de hoje é a mesma crise?

Decifrar a crise, identificar os modos como ela se desenvolve, se manifesta nos distintos lugares do real e como afeta o conjunto do real, tornou-se um problema a ser enfrentado pelas Ciências Sociais. Nicolai Kondratiev, no início do século XX, desenha um modelo de análise da história da economia capitalista constituída por ciclos longos e regulares e que tendem a se repetirem. Segundo essa teoria, cada ciclo, quando amadurecido, entra em crise, abrindo-se para um novo. Joseph Schumpeter, que, de algum modo, dá continuidade a essa leitura da história do capitalismo, além de identificar, no interior dos ciclos, a existência de quatro fases, identifica um ciclo com um determinado modelo tecnológico, de modo que a sua crise (o esgotamento das virtualidades de um determinado modelo tecnológico) coincide com a emergência de um novo modelo. Além desses, diversos outros pensadores tentaram explicar as crises. Hoje, por exemplo, no âmbito das tentativas liberais de explicação das crises, a ideia de “bolha” parece ter se tornado central.

Ao caminhar por outras sendas, David Harvey aborda as crises numa perspectiva sistêmica, envolvendo a totalidade do real, mesmo remetendo, como fundo estrutural, a um determinado modo de produção (o que as torna históricas):

Crises são essenciais para a reprodução do capitalismo. É no desenrolar das crises que as instabilidades capitalistas são confrontadas, remodeladas e reformuladas para criar uma nova versão daquilo em que consiste o capitalismo [...]. Contudo, o que há de tão notável nas crises não é tanto a ampla reconfiguração da paisagem física, mas as mudanças drásticas nos modos de pensar e entender, nas instituições e ideologias dominantes, nos processos, alianças e subjeti-

vidades políticas, nas tecnologias e formas organizacionais, nas relações sociais, nos costumes e nas preferências culturais que permeiam a vida cotidiana. (HARVEY, 2016, p. 9).

José Luis Fiori, desde a sua tese de doutorado, bem como no livro que a tornou pública (1996), colocou o tema da crise no foco de suas indagações. A longa duração, os ciclos de crise e a incerteza como elemento estruturante estabelecem o fio da meada dos seus escritos que, na sua essência, seguem pelas trilhas abertas por estudiosos como Fernand Braudel (1965). O autor parte do suposto que a crise é inerente à própria história do capitalismo, a qual possui, assim, caráter de continuidade, mas, ao mesmo tempo, considerando a história como processo dialético e como descontinuidade, cada crise tem novas características, que estabelecem novos patamares de crescimento e de complexidade econômica, social e política. Tem-se essas indicações, neste livro, como roteiro de trabalho, na nossa tentativa de decifrar a conjuntura atual. Como entender a atual crise, quando nos encontramos mergulhados num tempo sombrio, que coincide com o denominado fim das utopias?

Este pressuposto – da existência de uma crise – apoia-se, também, no que parece ser uma simples constatação: a de que o tempo da história, no Brasil e no mundo, tornou-se mais rápido, que esse tempo impõe, por um lado, a supressão da longa e, também, da média duração, e, por outro, o desmanche dos espaços, dos territórios e dos lugares. Tudo se reduz ao fluxo, de modo que só se pode guardar o vulto do que passa, presente permanente, sem rastro e sem sonho, numa nova “fantasia ideológica”, para guardarmos o termo cunhado por Slavoj Žižek (2013): uma rede simbólica alienante, funcional (não transparente) ao desenvolvimento das múltiplas formas de dominação e exploração e eficaz na regulação das relações entre os sujeitos e a realidade.

A categoria ao redor da qual foram realizadas as nossas rodas de conversas, que deu corpo a este livro – e que, de todo modo, remete aos fenômenos da crise e do estado de perplexidade – é a de contradição. Entendíamos que, a partir dela, poderia ser estruturada uma leitura transformadora do real, com a finalidade de identificar algumas das contradições que, hoje, estruturam a realidade. No trajeto, foram abertas janelas remetendo a fenômenos, tais como o imperialismo, a financeirização do capital, a estrutura agrária brasileira, a questão da cidade, a relação trabalho x capital, a desigualdade, a diferença social, o problema ambiental, a democracia, a decolonização e a utopia.

Hoje, feito o trajeto que resultou no conjunto de trabalhos que constituem esta obra, ao olharmos para o mundo do nosso tempo, podemos afirmar, primeiro, que as contradições as quais se tornaram objeto dos nossos estudos remetem não ao capital, mas ao capitalismo, para guardarmos a nomenclatura proposta por David Harvey (2016); segundo, que, embora tenhamos discutido e escrito sobre temáticas emergentes e necessárias em qualquer estudo da realidade atual, o conjunto escolhido é insuficiente para explicarmos essa realidade na sua vasta e densa complexidade; terceiro, que temas como meio ambiente, democracia, vigilância e violência, além de outros, deveriam aparecer obrigatoriamente num estudo básico; quarto, que algumas temáticas obrigatórias, embora não tenham sido transformadas em objetos específicos de estudo, reaparecem no conjunto da obra, como temas transversais. Ou seja, a abordagem multidisciplinar adotada, tendo em vista o conjunto dos escritos, pode ser considerada uma forma – apesar de insuficiente – de diminuir esse prejuízo.

David Harvey, no livro *17 Contradições e o Fim do Capitalismo* (2016), identifica as contradições inerentes ao capital, que ele define como o motor econômico do capitalismo. O autor distingue as contradições do capital das contradições do capitalismo, para concentrar-se

nas primeiras. Trata-se, como Harvey mesmo alerta, de uma escolha metodológica, que tem as suas consequências:

Não estou dizendo, portanto, que tudo que acontece no capitalismo é motivado por contradições do capital. No entanto, quero identificar aquelas contradições internas do capital que foram responsáveis pelas crises recentes e que dão a entender que não há saída sem a destruição da vida e da subsistência de milhões de pessoas no mundo todo. (HARVEY, 2016, p. 21).

Não faz parte do propósito do referido autor tratar de problemas que remetem a contradições como as de raça, gênero e tantas outras que eclodem nos espaços do cotidiano e que, como as do capital, mas com outro caráter e alcance, contribuem para a estruturação de relações econômicas, sociais, políticas e culturais, bem como organizam/desorganizam modos de produzir e viver a vida.

É nesse âmbito de contradições que este livro se constitui: contradições historicamente produzidas e que se revelam, atualmente, como fontes de problemas que afetam profundamente as nossas sociedades e os processos de lutas por emancipação social. Dessa forma, esta obra foi organizada em três partes, que remetem, em seus respectivos títulos, ao profundo e rápido processo de desmanche ao qual o mundo está sendo atualmente submetido. A ordem hegemônica, subordinada aos Estados Unidos, está em crise. A guerra tecnológica, promovida por Donald Trump contra a China, tem como chave o controle de tecnologias. É verdade que, considerado na sua totalidade e na sua complexidade, este processo pode ser melhor designado como de “destruição criativa” (HARVEY, 2007). Entretanto, o que se impõem mais poderosamente diante de nós, hoje, são os escombros resultantes de um desmanche que, ultrapassando a “ordem” econômica, adquire caráter político, social e cultural.

Na primeira parte do livro – para um olhar entre os escombros, com dois trabalhos – foi intenção nossa propor um roteiro ou um determinado olhar teórico e metodológico que pudesse ser o nosso guia no mergulho: o que e como procurar? Através de que instrumentos? No primeiro texto, transita-se da lógica da dominação, que se revela na lógica formal fechada nela mesma, para a lógica dialética ou da emancipação. A categoria de contradição, além dos conceitos de mediação, superação e práxis, são as chaves para a produção desse deslocamento e para a produção de um conhecimento com capacidade de contribuir para a transformação social.

Cloves dos Santos Araújo, nas suas “reflexões sobre a política no nosso tempo”, abre uma nova fresta para se mirar a contradição, a da política, violada, vilipendiada, soterrada, desmanchada e feita inútil em nome de uma razão, a razão de Estado, a serviço do capital, que é essencialmente desumano e desumanizador. O autor dialoga com alguns dos clássicos do pensamento crítico ocidental, como Fernand Braudel, György Lukács e Henri Lefebvre, com a finalidade de elaborar instrumentos teóricos e metodológicos que permitam, nas circunstâncias atuais, tecer caminhos que contribuam para o reencontro da política e, igualmente, da esperança destituída pela árida espera.

A segunda parte – para uma travessia entre os escombros – compreende seis trabalhos. A abertura é feita através de um ensaio produzido por Fernando Cardoso Pedrão – “Raízes e tendências da disputa mundial de poder” –, que nos introduz no cenário mundial. De acordo com Pedrão, hoje, tornou-se “imperativo trabalhar sobre uma visão da totalidade planetária do poder e admitir que todos os processos nacionais estão articulados” em torno da disputa de poder, uma forma “desdobrada do imperialismo que fundiu o poder militar com o financeiro e com projetos de dominação mundiais”. O referido autor assevera que, hoje, três grandes potências disputam o poder mundial: Estados Unidos, China e Rússia; que nesse ambiente de disputa de poder, “os

temas do desenvolvimento econômico e social das nações ficaram subordinados às condições de participação no sistema internacional de poder”; que “as grandes potências precisam da pluralidade de alianças por fatores não capitalistas, como religião e identidade cultural, que se tornam parte da comentada privatização da guerra”.

Guilherme Costa Delgado, por sua vez, no ensaio sobre “questão agrária e capital financeiro na agricultura brasileira”, propõe-se a abordar dois temas que são aparentemente autônomos, pelo menos nas formas como foram tratados no pensamento marxista, mas que estão, na verdade, entrelaçados: a questão agrária e o capital financeiro. Conforme a sua tese principal, as “novas engenharias do capital financeiro na agricultura somadas às antigas da era da ‘modernização conservadora da agricultura’, corroboram e conduzem o país à barbárie fundiária, ecológica e hídrica, de consequências sociais e ambientais incompatíveis com a vida civilizada”. Para dar conta dessa análise, inicialmente, o autor recoloca, no cenário, alguns dos termos que estruturam os debates, ao envolver aquelas temáticas. Na sequência, Delgado enfoca a economia política do setor primário da economia neste século XXI, ainda chama a atenção para a sua peculiar forma de inserção nas relações externas, com o que denomina de “reprimarização” de suas exportações, que estruturam as bases para a extração da renda fundiária. Enfim, são propostos alguns termos para a elaboração de um projeto que promova uma nova agricultura que seja capaz de enfrentar a atual barbárie mercantil sobre a terra.

Laurenio Leite Sombra e Carlos Eduardo Soares de Freitas, em “desigualdade e violência simbólica”, após retomarem parte de um discurso do ministro Dias Tóffoli, do Supremo Tribunal Federal (STF), quando se referiu ao golpe de 1964 como “movimento”, rearticulam, para análise, as questões de desigualdade e violência simbólica. Os autores defendem que a violência simbólica se constitui em meio de construção de desigualdade, especialmente pela tentativa de descon-

trução de movimentos coletivos e resistências políticas da sociedade às opressões promovidas pelos beneficiários dos acumuladores de riquezas e da exploração capitalista. O caso escolhido permite a possibilidade da crítica à desigualdade política predominante na sociedade em diversos campos (“criminalização de sem-terra e sem teto, criminalização de grupos de esquerda, desqualificação de movimentos feministas, desqualificação de professores e intelectuais críticos, depreciação da cultura, rotulação de movimentos LGBTs como promíscuos, criminalização das populações em favelas, guetização de movimentos negros e indígenas”). A leitura dialética dos autores sugere, por outro lado, que o conflito provocado pela violência simbólica promove resistência dos grupos oprimidos.

Paulo Rosa Torres e Cristina Maria Macêdo de Alencar, com o ensaio sobre “diferença, diversidade, reconhecimento e territórios tradicionais”, após distinguirem os significados de diferença e diversidade, pretendem decifrar a “complexidade da existência e dos movimentos sociais por reconhecimento e garantia de seus territórios tradicionais como continuidade história”. O objetivo proposto pelos referidos autores é o de “identificar implicações que expressam as questões da terra e do território”, considerando principalmente as realidades das denominadas comunidades tradicionais. Torres e Alencar constatarem, enfim, “que a noção de diversidade, intimamente ligada à ideia do outro, de diferenciação, de alteridade, não está visível para o Estado brasileiro uma vez que, historicamente seus órgãos vêm negando o reconhecimento necessário às comunidades tradicionais e, por conseguinte, a titulação dos respectivos territórios”.

Liana Silva de Viveiros e Oliveira e Adriana Nogueira Vieira Lima, com “política urbana em disputa: dimensões e contradições”, encaminham-nos para os escombros físicos e simbólicos do atual mundo urbano, particularmente, o brasileiro. No ensaio, após uma revisão da literatura crítica sobre a questão urbana, as autoras apontam as

“tensões envolvidas na construção (e desconstrução) da política urbana brasileira como institucionalidade e como práxis social”. Oliveira e Lima argumentam que o entrelaçamento das políticas urbanas institucional, dos habitantes e corporativa “permite evidenciar formas atuais de desconstituição do público e do comum na vida urbana e identificar meios de resistência”. Assim, as autoras concluem que “no exercício da práxis cotidiana de construção da presença indesejada na cidade” – que se revela, por exemplo, na autogestão de habitação de interesse social, nos mutirões de batida de laje em becos e vielas, nas comunidades do bem viver, nos saraus literários, nas ocupações e nos espaços públicos – é possível encontrar a contraface da “derruba” e da “derrocada” da Política Urbana.

No último texto deste bloco – O direito do trabalho em tempos sombrios – Renata Queiroz Dutra, Murilo Carvalho Sampaio Oliveira e Carlos Eduardo Soares de Freitas debruçam-se sobre o que eles denominam a atualidade e a serventia do direito do trabalho, neste tempo sombrio da radicalização do neoliberalismo e da produção de novas relações jurídicas no campo da exploração do trabalho. Ao vasculharem na literatura vinculada a esta temática, que remete a termos e personagens como o precariado, a uberização, o assalariado digital, os terceirizados e os escravos contemporâneos, os referidos autores se propõem a contribuir para identificar entre os escombros do nosso tempo e a decifrar as formas contemporâneas de exploração capitalista, no mundo do trabalho, no Brasil, precipitadas principalmente através da reforma trabalhista, para a construção de uma análise jurídica interdisciplinar e de apontamentos críticos ao sindicalismo e sobre as resistências de coletividades a esse quadro.

Finalmente, no último bloco – para além dos escombros – temos dois ensaios que sondam e auscultam o futuro, mesmo considerando estarmos com os pés afundados entre os escombros que amarram, tragam, consomem nossos corpos e mentes. No primeiro – Hacia una vi-

sión decolonial de los derechos humanos – Mario Ruiz Sotelo propõe-se a enfrentar o que parece um paradoxo, mas que se constitui como traço em todos os campos do nosso pensar latino-americano: se, por um lado, “los derechos humanos se han convertido en herramienta indispensable para ejercer la crítica”, por outro, esses mesmos direitos são: “parte del pacto de no agresión entre los principales poderes del mundo; como un acuerdo surgido entre los propagadores de lo que llamamos cultura occidental, tras la que esconden sus intenciones colonialistas”.

Posto o dilema, as questões saltam diante do autor: “¿Qué son pues los derechos humanos? ¿Una herramienta de los débiles o de los poderosos? ¿Una imposición o un instrumento de liberación?” O autor não se propõe, pelo menos neste ensaio, a produzir soluções para essas indagações, mas, com base em conceitos oriundos da filosofia da libertação e do pensamento decolonial, a avançar na reflexão sobre a importância desses direitos no âmbito da “crítica hacia el ejercicio del poder (político, económico, cultural) convertido en dominación”.

No segundo texto deste bloco, o objetivo principal dos autores – Mariana Veras e Celso Favero – foi o de abrir para uma reflexão sobre as utopias nesse, que Veras e Favero denominam, “nosso tempo sombrio”. Eles repõem o tema da utopia como um fio valiosíssimo a partir do qual é possível reler a história da humanidade: os seres humanos são sonhadores, desejantes de um mundo melhor do que aquele que se vive então. Na história da América Latina, colonizada, violentada, espoliada e oprimida, a utopia tem sido muito mais do que “o ópio do povo” ou “o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração” (MARX; ENGELS, 1960, p. 42). Ela se constitui como roteiro da história, principalmente da história das populações indígenas e negras. É assim que, abrindo a janela da utopia, Eduardo Galeano proclama com ardor: “Ella está en el horizonte [...]. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre die pasos más

allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.”¹ (GALEANO, 2001, p. 230).

O “bem viver” é a utopia da América Latina que se reencontra com o fio frequentemente rompido ou esmaecido na história da região. Ele é, conforme as palavras dos próprios autores, “um movimento de sociedade que articula a resistência [...] com a insurgência [...] e um projeto por uma nova sociedade”, e a expressão, atualmente, mais viva das grandes utopias que fazem a América Latina reencontrar-se com as suas raízes.

Agradecemos, enfim, a grande generosidade das nossas colaboradoras e dos nossos colaboradores externos ao grupo por seus valiosíssimos trabalhos: Adriana Nogueira Vieira Lima, Cristina Maria Macêdo de Alencar, Fernando Cardoso Pedrão, Guilherme Costa Delgado, Liana Silva de Viveiros e Oliveira, Laurenio Leite Sombra, Mario Ruiz Sotelo, Murilo Carvalho Sampaio Oliveira e Renata Queiroz Dutra. Realizamos uma bela e produtiva parceria. Assim, desejamos que este livro possa contribuir nos debates e estimular a luta decolonial e pela emancipação social, tão ansiada e necessária na nossa América Latina.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais. A longa duração. *Revista de História*, São Paulo, ano 16, v. 30, n. 62, p. 261-294, abr./jun. 1965.

FIORI, José Luis. *O voo da coruja: uma leitura não liberal da crise do Estado desenvolvimentista*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Rio de Janeiro, 1996.

1 Ela está no horizonte [...]. Me aproximo dois passos, ela se adianta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos para frente. Por mais que eu caminhe, nunca a alcançarei. Para que serve a utopia? Para isso ela serve: para caminhar. (GALEANO, 2001, p. 230, tradução nossa).

GADOTTI, Moacir. *Concepção dialética da educação*. 7. ed. São Paulo. Cortez: Autores Associados, 1983.

GALEANO, Eduardo. *Las palabras andantes*. Buenos Aires: Ed. Catálogos, 2001.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HARVEY, David. O neoliberalismo como destruição criativa. *INTERFACEHS: Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, v. 2, n. 4, ago. 2007. Disponível em: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/InterfacEHS/wp-content/uploads/2013/07/trad-2007.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.

HIRSCH, Joachim. Crise da democracia – qual crise? Margem Esquerda. *Revista da Boitempo*, São Paulo, p. 81-87, 2019.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

LEFEBVRE, Henri. Perspectivas de sociologia rural. In: MARTINS, José de Souza (org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981. p. 163-177.

MARTINS, José de Souza (org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução: Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. O 18 de Brumário de Louis Bonaparte. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. Moscou: Progresso, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sur la religion*. Paris: Éditions Sociales, 1960.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice*. O social e o político na pós-modernidade. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1997.

WALLIS, Víctor. Capitalismo ensandecido: a crise de legitimidade dos Estados Unidos. Margem Esquerda. *Revista da Boitempo*, São Paulo, 2019. p. 115-128.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*. Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

**PARA
VASCULHAR
ENTRE OS
ESCOMBROS**
PARTE I

Lógica e dialética: elementos para um olhar do nosso tempo

Celso Antonio Favero

INTRODUÇÃO

Hodiernamente, há milhares de estudiosos empenhados na produção de explicações da realidade do nosso tempo. Somam-se a eles dezenas de milhares de militantes e lideranças de movimentos sociais que produzem “análises de conjuntura”. Mas, paradoxalmente, são relativamente poucas as produções que conseguem despertar e aglutinar mentes e promover mobilizações sociais. Seria esse mais um resultado da afirmação do desmanche em curso da lógica do protesto e da sua substituição pela lógica da dominação, como o aventou Marcuse (1973)? O grau da colonização das redes de relações humanas e das mentes, desconectando corpos individuais e grupos sociais, teria tornado inadequadas essas análises aos anseios dos povos?

Não há dúvida, hoje, em lugar nenhum, de que vivemos tempos sombrios. Medo, desesperança, horror, irracionalidade, fim da política, ódio à democracia, capitalismo parasitário, loucura da razão econômica, Estado de exceção, pós-verdade, pós-democracia, genocídios são termos que povoam títulos de livros e artigos. Fascismo, nazismo, xenofobia, nós primeiro, deus acima de todos e pátria acima de tudo, termos e expressões que pareciam relegados a passados sombrios retornam com força surpreendente. Em nome dessas “verdades”, sociedades são desmanchadas, e do meio dos seus destroços nascem novos personagens, desumanizados quase todos, endeusados alguns. A degradação do humano se alastra e se aprofunda. Direitos que pareciam consolidados se esvaem, organizações sociais, antes tidas como estratégicas, perdem sentido, e, nas fronteiras do social, milícias e organizações de tráfico de droga e de pessoas assumem o papel de regência de sociedades. A desigualdade e a exclusão tornam-se abissais em todos os aspectos da vida, e critérios para a formulação de novos sistemas jurídicos e políticos.

Enquanto isso, no andar de cima deste mundo, as guerras tecnológicas, sob o disfarce de guerras comerciais e, mesmo, de guerras humanitárias, envolvendo as grandes potências político-militares e empresariais, assumem o papel de macro reorganizadoras da geopolítica do mundo e da vigilância e controle do andar de baixo (BRUNO et al., 2018; CARNEVALI, 2019). Em alguns casos, ela ganha caráter de genocídio, como no Brasil, conforme dados do último Atlas da Violência no Brasil (2019). A guerra torna-se intestina, na medida em que, por meio da difusão da lógica e da prática do consumo ilimitado, envolve cada país, cada indivíduo e cada mente, resultando na mais radical e profunda desconexão que já se viu (BAUMAN; MAURO, 2016), com características de retrotopia (BAUMAN, 2017).

Este fenômeno envolve, em alguma medida, e de modos muito plurais e desiguais, todos os continentes e todos os países; envolve,

ainda, a economia, a política, as relações sociais, as culturas, os sistemas jurídicos e os sistemas religiosos, afetando radicalmente os modos de pensar, de se relacionar, de viver e de produzir a vida. Discute-se, hoje, sobre as novas bases da geopolítica, sobre a reestruturação das relações entre os grandes centros de poder, sobre os novos interesses presentes no tabuleiro e a respeito das estratégias em jogo. Estaríamos inaugurando uma nova Guerra Fria? No plano das estratégias, o que é definido como prioritário nos diversos pontos de vista? Qual é o lugar do humano, e da sua degradação suportada pelo humano, nessas estratégias? Quais são as grandes contradições que estruturam a realidade contemporânea, nas suas múltiplas dimensões e graus? Como interpretar esta nova complexidade do real, considerando esse novo conjunto de contradições?

Formular caminhos para estruturar um modo de responder a essas perguntas é o grande desafio para este estudo: é necessário criar uma base teórica e metodológica a partir da qual se possa fazer a análise dessa nova conjuntura, esse é o nosso grande objetivo. Não é o objetivo deste trabalho, portanto, fazer uma análise de conjuntura, mas discutir bases e estratégias a partir das quais esta análise possa ser realizada. Conforme Fiori,

Toda análise [...] supõe alguma visão teórica a respeito do tempo, do espaço e do movimento da sua 'massa histórica'. Sem a teoria é impossível interpretar a conjuntura e identificar os movimentos cíclicos e as 'longas durações' estruturais, que se escondem e desvelam, ao mesmo tempo, através dos acontecimentos imediatos do sistema mundial. (FIORI, 2007, p. 78).

Uma determinada visão teórica envolve, sempre, segundo Fiori, um foco central, uma tese e um conjunto de premissas a serem adotadas. Representação, objeto e ação, tempo, espaço e movimento, tempo

do cotidiano, tempo das conjunturas e tempo das estruturas, todas essas variáveis precisam ser verificadas sob uma determinada visão teórica. Qual é o lugar de cada uma delas no sistema, como umas se relacionam com as outras, quais são as contradições e as continuidades que as relacionam?

Todo sistema econômico, político, jurídico, social ou cultural (ou o real) é apreendido, antes e dialeticamente articulado, como um sistema de pensamento (sistema de ideias, ideologia), e, nesse sentido, como um sistema logicamente estruturado, que, em decorrência, tem a capacidade de induzir modos de reger as próprias relações sociais. O foco da nossa atenção, neste trabalho, concentra-se nos sistemas de pensamento, e, mais especificamente, na lógica e nos modos através das quais ela produz/induz visões de mundo e verdades, exerce funções políticas e interfere nas relações sociais. A nossa hipótese é a de que o estudo da lógica – como um capítulo da teoria do conhecimento – é tarefa fundamental para a produção de conhecimentos sobre o nosso tempo: tempo sombrio e que é, igualmente, um outro tempo, um tempo ainda pouco conhecido.

Em debate opondo Adorno e Popper, em 1961, no memorável Congresso da Sociedade de Sociologia Alemã, essa questão foi posta com bastante clareza. Opunham-se, no referido debate, o positivismo lógico de Popper (com seu princípio da verificabilidade) à teoria crítica de Adorno (a dialética do esclarecimento) ou, mais precisamente, a lógica formal dedutiva e a lógica dialética. Marcuse, em livro publicado em 1964, de certo modo e por outras vias, dá prosseguimento àquele debate. De acordo com a sua tese, as estruturas lógicas partilhadas nas sociedades são, ao mesmo tempo, estruturas ideológicas, sistemas de racionalidade, e, enquanto substância, modos de constituição das próprias relações sociais (MARCUSE, 1973). Ele se defrontava, naquele momento, com o que denominou a “racionalidade tecnológica”, que, por meio de uma determinada lógica, a da dominação, e pelo sufoca-

mento da lógica do protesto, transformava a sociedade e os indivíduos em objetos unidimensionais. Segundo Marcuse, a força da sociedade unidimensional tinha origem no fato de os indivíduos acreditarem sinceramente que eram livres e beneficiários de um grande concerto social, apesar de as instituições continuarem oprimindo-os e impedindo-os de realizarem a sua humanidade. A decifração e a definição das capacidades e dos modos de operação dessas lógicas (da “dominação” e do “protesto”) constituem, portanto, segundo o autor, passo fundamental para o reencontro dos caminhos da emancipação humana e social.

Iniciaremos este trabalho com uma, hoje, necessária introdução à lógica formal, com o intuito de capturarmos, no seu interior, os princípios que a estruturam, da identidade e da contradição (ou da não contradição), principalmente este último, e os modos como eles se manifestam e se distinguem; e as relações desses princípios com os da dialética. Na lógica formal, estaremos diante de um modelo específico de racionalidade, no qual a essência da razão constitui-se enquanto forma; a lógica funciona como um modelo de teste dessa racionalidade e como ciência do saber demonstrativo. Na sequência, ingressaremos no campo da lógica material ou dialética, que nos interessa mais diretamente, e que remete a outro modelo de racionalidade, no qual o real é apreendido enquanto forma, conteúdo e movimento (ação social) ao mesmo tempo, formando uma unidade que é, já na sua essência, histórica e contraditória.

Mas, por que retomar este estudo da lógica e por que começar com a lógica formal, se o interessante que nos move é a lógica material ou dialética? Marcuse, no livro *Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1973), afirma que a sociedade do seu tempo confundia-se com o medo, e que este fora transformado em poderosa arma de controle social e de dominação política; e, segundo Marcuse, a substância primeira, mais fundamental, da promoção dessa sociedade (do medo) encontrava-se no âmbito do próprio pensamento, que fora tomado e na-

turalizado, tornando-se o modo “normal” de pensar; e, finalmente, que, por essa via, esse pensamento fazia a sociedade e os indivíduos transitarem do medo das armas nucleares para o medo do comunismo e, deste, para os múltiplos medos, principalmente o medo dos protestos sociais. A ordem, realizada pelo controle social através do controle do pensamento, era assim naturalizada.

O império, identificado com a ordem tecnológica e sob a lógica da guerra, do genocídio, da desumanização e da desconexão radical e assassina do social e dos próprios “eus”, hoje, novamente, remete ao universo do pensamento. Foi nessa ordem do pensamento, da (ir)racionalidade, da teoria do social e da sua difusão, que Marcuse encontrou os elementos estruturantes do controle na sociedade do seu tempo. Esse tipo de pensamento ou de irracionalidade – denominada “racionalidade tecnológica”, estruturada com base na lógica formal, então transformada na “lógica da dominação” – obedecia, segundo Marcuse, a seguinte equação: Razão = Verdade = Realidade. A razão tinha o poder de formular pensamentos verdadeiros e de dizer a verdade sobre a realidade; ela tinha o poder, como decorrência, de formular projetos históricos de sociedade, dando origem a uma sociedade unidimensional, baseada em novas formas de controle, no fechamento do universo político e na produção de uma consciência social infeliz, aprisionando o próprio universo da locução. Não foi só a sociedade que se tornou unidimensional. As subjetividades foram igualmente controladas, dando origem a um pensamento unidimensional, derrotando a lógica do protesto (pluridimensional) e substituindo-a pela lógica da dominação. Essa sociedade tornou-se capaz, desde então, segundo Marcuse, de “conter a transformação social” (MARCUSE, 1973, p. 16-17).

Marcuse fez decorrer dessa linha de raciocínio a ideia de que, com o domínio da lógica formal e a aniquilação da lógica do protesto, estava se operando uma transposição da lei geral do pensamento para a lei geral da sociedade. Ele apontava, já em Aristóteles, indícios para o

estabelecimento dessa relação entre conceito e controle: pelo controle das causas, produz-se o controle sobre os seus efeitos. Por meio da subsunção do conteúdo material, os conceitos (formais) reaparecem como instrumentos de predição (da verdade) e do controle (sobre a falsidade). Ou, de acordo com as palavras do próprio autor, “a lógica formal é [...] o primeiro passo na longa estrada ao pensamento científico.” (MARCUSE, 1973, p. 148).

LÓGICA FORMAL, IDENTIDADE E CONTRADIÇÃO

No seu *Dicionário de Filosofia*, Abbagnano (2007) afirma que a etimologia da palavra lógica “é tão equívoca quanto a noção que [ela] encerra”; que a lógica foi definida por Aristóteles como “a disciplina que se prepara para investigar como ciência da demonstração e do saber demonstrativo”; e que Aristóteles distinguiu dois tipos de discurso: o dialético e o demonstrativo; que o discurso dialético “parte do problemático e do provável e termina necessariamente no provável”; que o demonstrativo “parte do verdadeiro e termina no verdadeiro”; que, ao longo do tempo, na Idade Média e na Modernidade, esta definição sofreu inúmeras críticas e foi frequentemente alterada; que, na sua origem e na sua história, a lógica formal tem como substância o discurso, o pensamento, a forma; e que a dialética, na visão aristotélica, esgota-se, também ela, nesse contexto (do pensamento e da forma), de modo que, numa visão moderna e marxiana, não seria propriamente uma dialética.

A lógica formal - noções básicas

Aristóteles produziu um sistema filosófico logicamente integrado a partir de uma unidade originária (*arché* ou primeiro princípio incontestável), da qual tudo se desdobraria formando a multiplicidade. Nesse sistema, todos os elos são concatenados e ligados uns aos outros,

os primeiros sustentando os seguintes, que, por sua vez, são sustentados pelos anteriores. Essa busca de um *arché* foi, sempre, uma constante na filosofia, por exemplo, para Anaximandro, o princípio de tudo seria o ápeiron (o indeterminado); para Tales de Mileto, a água; para Anaxímenes, o ar; para Pitágoras, o número; para Leucipo e Demócrito, o átomo. Todos esses se ocuparam, centralmente, com questões cosmológicas, de modo que o princípio de tudo era dessa ordem. No extremo, eles queriam saber qual é o fundamento do ser, o princípio ou o elemento constitutivo de todas as coisas.

Com Sócrates e, posteriormente com Platão e Aristóteles, ingresamos em outro momento na história do pensamento na Grécia, com a ênfase se deslocando do cosmológico para o antropológico. O *antropos*, animal e racional, é concebido como essencialmente razão. A essência do humano, como tal, distinguindo-o dos outros seres, animais ou não, é a razão, o logos, a ciência do “contar, reunir, juntar, calcular”; ou do “pensar e falar ordenadamente, com medida e proporção, com clareza e de modo compreensível para outros” (CHAUÍ, 2000, p. 71). A partir dessas indicações, Chauí definiu a razão como “uma maneira de organizar a realidade pela qual esta se torna compreensível”. Essa organização se realiza no plano do pensamento, e a racionalidade se expressa na medida em que ela obedece a princípios, a regras e a leis que são fundamentais do pensamento. Por esse percurso, Aristóteles chega ao primeiro princípio da razão, aquele que estrutura o pensamento e que caracteriza o humano: o princípio da identidade, que se tornaria o elemento estruturante da lógica formal.

No “Prefácio à segunda edição”, de “Lógica formal, lógica dialética”, retomando o pensamento de Aristóteles, Henri Lefebvre assim define a lógica formal:

A teoria do Logos em ato: razão e raciocínio, coerência do discurso, linguagem do cidadão que vivia na cidade política,

buscando os meios de deduzir para convencer (não para seduzir), meios diferentes da sofística, da erística, da dialética ou da arte do diálogo. Mas não absolutamente diferentes. (LEFEBVRE, 1991, p. 6).

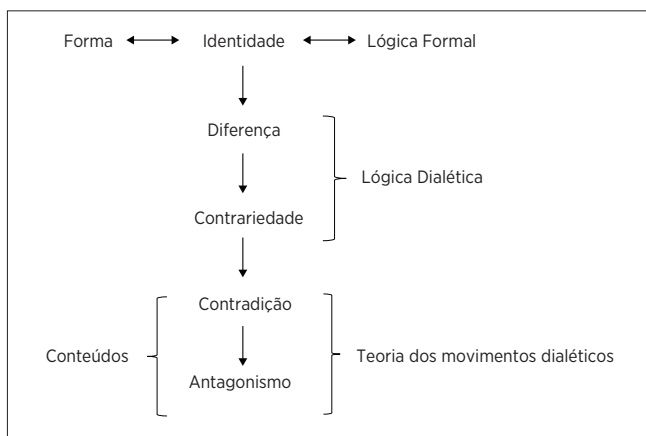
A lógica formal é a “teoria do Logos”. Para Lefebvre, é verdade que, após Aristóteles, e supostamente com base em leituras de escritos deste filósofo, a lógica foi frequentemente entendida como uma “ciência da forma de pensamento”, o que acabou reduzindo o “Logos” ao “pensamento”, esquecendo que “a forma pensamento é já conduzida além de si mesma e não pode se conservar pura” (LEFEBVRE, 1991, p. 21); e que, ao ser conduzida para além do pensamento, ela reencontra o concreto (que é, ao mesmo tempo, forma e conteúdo, teoria e prática, subjetivo e objetivo). Enquanto o pensamento em si é estático, o conteúdo é, necessariamente, movimento. O Logos envolve mais que a pura forma pensamento: ele envolve o real na sua inteireza e complexidade.

Mas, como sublinha Abbagnano (2007), a própria etimologia da palavra lógica, em Aristóteles, por ser “tão equívoca quanto a noção que encerra”, suscitou e continua suscitando intermináveis debates. Mais controversos, ainda, são os resultados de estudos sobre a lei ou o princípio da contradição na lógica aristotélica. Assim, por exemplo, quando Marcuse (1973) distinguiu a lógica da dominação, expressão da lógica da forma e distinta da lógica do protesto, ele pretendia demonstrar como, no sistema econômico/político então vigente, a lógica formal identificava-se com a pura forma. Ela foi reduzida à superestrutura ou à ideologia: “uma teoria, mais difusa que formulada, fazia da lógica uma superestrutura [...], ligada à filosofia, ou seja, a uma ideologia” (LEFEBVRE, 1991, p. 5). O autor continua criticando este tipo de abordagem:

Essa teoria é incompatível com vários textos de Marx e Engels, segundo os quais a lógica e o direito [...] atravessaram épocas, os modos de produção e transformação das relações de produção. Ora, as superestruturas entram em colapso juntamente com as estruturas sobre as quais se edificam, com as relações de produção que constituem sua 'base'. Portanto, a lógica e o direito não são superestruturas do mesmo modo que os elementos caducos da 'cultura'. (LEFEBVRE, 1991, p. 5).

Em Lefebvre, seguindo Marx, a lógica compreende, necessariamente, forma e conteúdo, e, igualmente, lógica formal, lógica dialética e teoria dos movimentos dialéticos, que assim apresenta em seu livro:

FLUXOGRAMA 1 - LÓGICA FORMAL, LÓGICA DIALÉTICA E TEORIA DOS MOVIMENTOS DIALÉTICOS



Fonte: Lefebvre (1991, p. 25).

A lógica reduzida à pura forma é expressão do positivismo idealista, uma filosofia que “esquece que o cientista não é uma inteligência pura, mas um ser humano, um ser social, que pensa em condi-

ções socialmente definidas” (LEFEBVRE, 1991, p. 79). É com base no fluxograma acima, portanto, que Lefebvre define a lógica como uma “ciência pura, ou seja, o puro saber tomado em toda amplitude de seu desenvolvimento” (LEFEBVRE, 1991, p. 89). A lógica formal – “ciência pura” – é apenas uma das dimensões da lógica – “o puro saber tomado em toda amplitude de seu desenvolvimento”.

Os princípios na lógica formal e o princípio da identidade

Como a lógica formal – uma das dimensões da lógica – foi apresentada ao longo dos tempos? Começemos com Aristóteles. De modo geral, entendeu-se que a lógica formal aristotélica apoia-se em três princípios básicos: da identidade, da contradição e do terceiro excluído, que são assim enunciados:

a) o princípio da identidade, segundo o qual “uma coisa permanece igual a si mesma”, de modo que “A” é sempre igual a “A”, “B” é sempre igual a “B” ($A = A$; $B = B$). No campo da notação lógica, este princípio é formulado do seguinte modo: $P = P$. Tomado em si, este princípio é puramente tautológico;

b) o princípio da contradição, segundo o qual “A” é sempre diferente de “não-A”; ou, de outro modo, “A” não é “B” (A é o contrário de B): duas afirmações contraditórias não podem ser verdadeiras ou falsas ao mesmo tempo ($A \neq \text{não } A$; ou, “A” \neq “B”). No campo da notação da lógica, esse princípio é assim formulado: $\neg (P \wedge \neg P)$;

c) o princípio do terceiro excluído: nada pode ser “A”, e, ao mesmo tempo, ser “não A” (A ou não A); ou, entre duas proposições contraditórias, uma é necessariamente verdadeira e a outra é necessariamente falsa; no campo da notação lógica, este princípio é assim formulado: $\vdash. P \vee \neg P$.

Há autores, como Thalheimer (2014), que identificam a existência de apenas dois princípios na lógica formal aristotélica, os da identidade e da contradição; e que o princípio do terceiro excluído estaria contido nos anteriores, na medida em que “A é A ou não é A”; e em que A “não pode ser as duas coisas ao mesmo tempo” (THALHEIMER, 2014, p. 28). Nessa linha, reflete Thalheimer, se admitirmos que Aristóteles estruturou o seu sistema com base em uma unidade originária e incontestável, esta não poderia ser senão o princípio da identidade, de modo que os princípios da contradição e do terceiro excluído seriam correlatos do princípio da identidade. Ao fracionar o universo em duas partes ($A = A$), o princípio da identidade cria uma dicotomia, as duas partes tornam-se, ao mesmo tempo, mutuamente exclusivas e exaustivas. Mas, enquanto o princípio da contradição expressa a exclusividade dos termos da dicotomia (A não é não A), o do terceiro excluído expressa a exaustividade de ambos (A ou não A).

De todo modo, o princípio da identidade está no centro da lógica formal, na medida em que expressa a coerência ou o acordo rigoroso do pensamento consigo mesmo: $A = A$ ou “o ser é o ser”. A metafísica, ao longo da história, tomou este princípio como o protótipo das verdades eternas, reduzindo a Lógica à lógica formal: “[...] como o ser assim designado não pode ser encontrado no conteúdo, já que o princípio exclui todo conteúdo, é preciso supô-lo como situado ‘além do conteúdo, como transcendente metafísico’.” (LEFEBVRE, 1991, p. 133-134), e como situado, igualmente, além do tempo, do espaço e do movimento. Mas, afirma Lefebvre, apesar de ele ser vazio de conteúdo e de movimento, puro pensamento, não se pode negar ao mesmo uma virtude: “[...] todo pensamento deve obedecer essa exigência de coerência, mesmo e sobretudo quando se move nas contradições do conteúdo.” (LEFEBVRE, 1991, p. 135).

Em outros termos, tomado em si, o princípio da identidade nega e se opõe à contradição, que “[...] só deve ser admitida no pensamento enquanto contradição, ou seja, como algo consciente e refletido. A contradição irrefletida destrona o pensamento e rebaixa-o ao nível do conteúdo informe.” (LEFEBVRE, 1991, p. 135). Nesse sentido, três elementos devem ser aqui destacados: que a lógica formal é a lógica da coerência do pensamento consigo mesmo; que, nesta lógica, o princípio da identidade é a chave para o entendimento, inclusive, dos dois outros princípios; que a lógica formal é apenas uma das dimensões da lógica.

LUKASIEWICS E O CARÁTER ÉTICO-PRÁTICO DO PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO NA LÓGICA ARISTOTÉLICA

Lukasiewicz é considerado, no estudo da lógica formal em Aristóteles, um dos estudiosos mais exaustivos. Em texto que se tornou quase um clássico no estudo da lei da contradição na lógica aristotélica (2005), o referido autor organizou a sua análise do princípio da contradição na lógica aristotélica a partir de cinco perguntas: “Como as leis (os princípios) da lógica (da identidade, da contradição e do terceiro excluído) devem ser formuladas?”; “Que relações elas mantêm umas com as outras?”; “Essas leis são independentes umas das outras ou derivam de um mesmo princípio último?”; “O âmbito de validade dessas leis é ilimitado ou admite exceções?”; “O que justifica tomar essas leis como irrefutavelmente verdadeiras?”. Para responder às perguntas, o autor parte de uma hipótese geral que se parece mais com um desafio: “Ainda que os princípios aristotélicos da lógica comprovem-se válidos para todo o sempre, eles não deixam de apresentar ao pesquisador moderno uma abundância de problemas não resolvidos.” (LUKASIEWICS, 2005, p. 1).

Lukasiewicz repete, assim, o que fora dito por Abbagnano (2007): que a própria etimologia da palavra lógica, em Aristóteles, é “tão equívoca quanto a noção que encerra”; e, nas palavras de Raphael Zillig, ao enfrentar estes problemas, devido à sua complexidade, Lukasiewicz o fez na forma de “uma refutação” (ZILLIG, 2007, p. 108) e não de uma afirmação; e, conforme o próprio Lukasiewicz, a lei aristotélica da contradição pode ser formulada de três modos:

a) como lei ontológica ou objeto-teorética, entendendo que “a nenhum objeto a mesma propriedade pode simultaneamente pertencer e não pertencer”, sendo o objeto “tudo que seja ‘algo’ e não ‘nada’”, e propriedade “tudo o que pode ser atribuído a um objeto” (LUKASIEWICS, 2005, p. 2);

b) como lei lógica, entendendo que “duas asserções contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras”, sendo a asserção “uma sequência de palavras ou outros símbolos perceptíveis pela sensação cujo significado consiste em afirmar ou negar uma propriedade qualquer a um objeto” (LUKASIEWICS, 2005, p. 2);

c) como lei psicológica ou ético-prática, segundo a qual “dois atos de crença correspondendo a duas asserções contraditórias não podem existir simultaneamente na mesma consciência”, sendo “ato de crença” “uma função psíquica *sui generis* que pode também ser designada com as palavras ‘convicção’ ou ‘assentimento’ e que não pode ser explicada com maior precisão, devendo ser vivenciada” (LUKASIEWICS, 2005, p. 2).

Lukasiewicz refuta, em seguida, todas as três alternativas, argumentando que, ao final, embora Aristóteles tenha proclamado “a lei lógico-ontológica da contradição como uma lei absolutamente última e indemonstrável”, ele acaba se contradizendo, quando afirma que “se não se pode exigir demonstração de algo, também não seria fácil indicar de qual princípio se trata” (LUKASIEWICS, 2005, p. 7); e,

inclusive, ao tentar provar essa mesma lei de modo elênctico¹ e apagógico.² Lukasiewicz afirma, assim, que convém “[...] rejeitar de uma vez por todas a opinião falsa [...], segundo a qual a lei da contradição é o princípio mais superior de toda demonstração” (LUKASIEWICS, 2005, p. 18) e que o princípio da contradição carece de qualquer dignidade lógica a priori, não obstante ser portador de um valor ético e “prático” (e não ontológico ou/e lógico) sumamente importante, que o autor defende nesses termos:

O princípio da contradição é a única arma contra o engano e a mentira. Se não reconhecêssemos este princípio e tomássemos como possível a afirmação e negação simultâneas, não poderíamos nos defender das asserções falsas ou mentirosas dos outros. Alguém que fosse falsamente acusado de assassinato não encontraria meios de provar sua inocência em juízo. (LUKASIEWICS, 2005, p. 21).

O autor identifica, assim, o que modernamente é denominado como “princípio do contraditório e da ampla defesa”, observado em

1 Elênctico: é um método utilizado na filosofia grega, principalmente nos diálogos de Platão. É uma das três artes da dialética que tem como finalidade, mediante o uso de provas ou argumentos, demonstrar a inconsistência total ou parcial de uma assertiva utilizada pelo oponente. No “Dizionario Italiano Treccani”, encontramos o seguinte: “elênctico (o elênctico) agg. [dal lat. tardo *elencticus*, gr. *ἐλεγκτικός*, agg. di *ἐλεγχος* ‘confutazione’] (pl. m. -ci). – Confutativo. Come s. f., *elenctica*, una delle tre arti speciali (apodittica, *elenctica*, apologetica) della dialettica, intesa come arte del ragionamento: ha per scopo la confutazione dell’errore presente nell’affermazione dell’avversario.” (CONFUNDATIVO, [200-?], [s. l.]).

2 Apagógico: o Dicionário Michaelis apresenta três significados para o termo apagogia/apagógico: “1) Raciocínio pelo qual se demonstra a veracidade de uma proposição pela redução ao absurdo da proposição contrária; 2) Método de demonstração de um raciocínio por meio da seleção dos argumentos da tese contrária e, a seguir, a refutação de cada um; 3) Método de raciocínio que propõe a resolução de um problema por meio da analogia com outro já solucionado.” (APAGOGIA, [200-?], [s. l.]).

juízo (nos tribunais), e que não tem caráter ontológico e/ou lógico, mas apenas ético-prático; e que se situa no plano das formas.

Mas, enfim, para Lukasiewics, a lei da contradição carece de qualquer possibilidade de sustentação ontológica ou lógica (na perspectiva formal), como pretendia Aristóteles. Ao longo do texto, o autor desmonta os argumentos aristotélicos, defendendo que apenas a terceira alternativa, a “ético-prática”, é sustentável; e que as duas anteriores, que remeteriam à busca da verdade (ontológica e/ou lógica), são insustentáveis. Ele argumenta, ainda, que se não aceitarmos a validade da lei no campo das atividades práticas, ficaremos sujeitos a todo tipo de problemas, como teria reconhecido o próprio Aristóteles (podemos imaginar que impactos a adoção dessa hipótese traria, hoje, nos tribunais!).

Lukasiewics vai mais longe ao afirmar que, conforme o entendimento de Aristóteles, a necessidade do reconhecimento da validade dessa lei na perspectiva ético-prática se deve unicamente à imperfeição ética e intelectual do ser humano, e que a negação pura e simples de sua sustentação precipitaria o mundo numa situação dominada pela falsidade e pela incerteza (ou à imposição do mais forte).

Na medida em que a Lógica limita-se à lógica formal, inclusive o princípio da contradição, considerando apenas uma das dimensões do real (a forma), ela coincide com a metafísica; e, como a metafísica, ela segue “o vulgar senso comum, para o qual: a oposição entre verdadeiro e falso aparece como algo fixo” (LEFEBVRE, 1991, p. 91). Mas, por consequência, ela permite compreender, também, que: “o pensamento que conhece opera sobre um conteúdo”, que deve ser assimilado “progressivamente”; que as épocas e as abordagens metafísicas e/ou positivistas são “momentos de um desenvolvimento: o do poder humano sobre a natureza, o do conhecimento e do pensamento”; que esses momentos do “progresso do pensamento” não desapareceram, mas “subsistem”, superados, “enquanto momentos” (LEFEBVRE,

1991, p. 169). Ela permite compreender, igualmente, que a diferença e a contrariedade (e o princípio da contradição), inclusive na lógica aristotélica, ganham sentido, no limite, no quadro da lógica concreta ou dialética, conforme indicado no esquema proposto por Lefebvre.

LEFEBVRE E O PRINCÍPIO DA IDENTIDADE: A RELAÇÃO ENTRE FORMA E CONTEÚDO

Em Lefebvre, a lógica formal, tomada isoladamente, é capaz de determinar, “através do puro pensamento, as regras do seu emprego concreto, ou seja, as regras gerais da coerência, do acordo do pensamento consigo mesmo”, desse modo demarcando uma proximidade com a gramática, que, por sua vez, tem base na “distinção capital entre o conteúdo e a forma da linguagem”, remetendo, esta última, a “uma forma já elaborada da prática social e do contato ativo com o real” (LEFEBVRE, 1991, p. 81). Ou seja, além de demarcar o seu caráter formal, a lógica formal busca a coerência no interior dos sistemas e das estruturas de pensamento. Ela é forma e é, também, coerência, gramática: o pensamento “detém o poder de isolar elementos ou aspectos do real, e de eliminar uma parte mais ou menos importante do conteúdo” (LEFEBVRE, 1991, p. 131) desse real.

Lefebvre continua: esse ato de isolar/eliminar parte do real ou uma das suas dimensões, pode servir a duas finalidades, cada uma delas com caráter distinto: a “redução” momentânea do conteúdo, realizada com a finalidade de obter melhor apreensão de um determinado objeto na sua especificidade; bem como o “retorno para o concreto” ou o restabelecimento da totalidade, agora analisada e compreendida. Procedem-se, assim, por um movimento regressivo: da redução para o retorno ao concreto.

É verdade, no entanto, que este isolamento de parte do real (primeiro momento do movimento do pensamento) pode ter como finalidade,

não a sua melhor apreensão, mas a pura manipulação da verdade, o que ocorre, por exemplo, quando o pensamento se retém no âmbito do simbólico (na redução do conteúdo, na abstração), como identificado, por exemplo, por Herbert Marcuse (1973). Deparamo-nos nesse caso, segundo Lefebvre, com o pensamento dos sofistas ou “dos tagarelas e de um certo número de alienados”³ (LEFEBVRE, 1991, p. 132), e, em decorrência, com um paradoxo: o da coincidência do pensamento com o não pensamento, que é preciso enfrentar e desfazê-lo.

O pensamento não é ‘nada’, substancialmente nada; é apenas o poder de apreender, discriminar, analisar o conteúdo. Não é ‘nada’ dialético e não metafísico: no momento em que parece se desvanecer nesse ‘nada’ [...], o pensamento se determina precisamente como a possibilidade de ‘tudo’ apreender. Ele se situa enquanto pensamento, enquanto consciência do mundo. (LEFEBVRE, 1991, p. 133).

O pensamento, enquanto “nada”, é a possibilidade – potência que pode ser transformada em ato – de tudo apreender: o reencontro com o momento da descontinuidade do paradoxo. Reconhece-se, desse modo, primeiro, a importância da lógica formal enquanto lógica do pensamento; segundo, que a lógica formal não se esgota enquanto forma e que esta sua dimensão (forma) é parte de um movimento do real concreto; terceiro, que, neste movimento, a forma se completa na relação com o seu conteúdo; finalmente, que “o vazio, o nada do pensamento, em seu limite, manifesta-se como um ato de pensamento que põe o princí-

3 O conceito de alienação atravessa a obra de Henri Lefebvre. Mas, é em “Critique de la vie quotidienne” que ele ganha consistência. Neste livro, ele define a alienação como o conjunto de obstáculos que se interpõem no processo de produção do humano, e o âmbito desse processo é a vida cotidiana. O mundo do cotidiano possui um duplo caráter ou “privilégio”: ele é, ao mesmo tempo, “o lugar da alienação” e o lugar da “sua possível suspensão”, de modo que a experiência na realidade cotidiana é “uma experiência de posse de si mesmo” (LEFEBVRE, 1947).

pio mais geral – e o mais formal – do pensamento” (LEFEBVRE, 1991, p. 133), o princípio da identidade. Lefebvre (1991, p. 169) conclui:

A lógica formal permite compreender esta lei fundamental: o pensamento que conhece opera sobre o conteúdo, mas deve ‘assimilar’ esse conteúdo progressivamente; não deixá-lo no plano do global e do confuso; mas admiti-lo apenas quando analisado e, por conseguinte, quando determinado pelo trabalho, ao mesmo tempo duplo e unitário, do entendimento e da razão [...]. A lógica formal é um dos momentos da razão.

Ela é, igualmente, um dos momentos da lógica, do mesmo modo que a lógica concreta. Com isso, pode-se ingressar nessa lógica concreta ou dialética, que constitui outra dimensão da lógica na produção de conhecimentos.

A LÓGICA CONCRETA/DIALÉTICA E O PRINCÍPIO DA CONTRADIÇÃO

Para Lefebvre, a lógica formal padece de insuficiências:

Ela não se basta e não basta. Apresenta já um conteúdo e não pode separar-se dele. Tende para o conteúdo, através de um movimento necessário e interno. Todavia, enquanto ‘forma’ lógica, reduz o conteúdo ao mínimo estrito. (LEFEBVRE, 1991, p. 170)

Na lógica formal, o conteúdo do real aparece sempre como algo exterior, separado da forma; e, quando este conteúdo é apreendido, o pensamento “[...] imobiliza-o numa ‘essência’ escolasticamente separada, distinta, abstrata”, apesar de, na realidade, ele ser “móvel, múltiplo, diverso, contraditório.” (LEFEBVRE, 1991, p. 170).

Ocorre, no entanto, que, no plano da realidade, o pensamento é transição, é movimento, é relação com o conteúdo: é forma e gramática: “o pensamento se afirma como movimento do pensamento ao mesmo tempo que pensamento em movimento” (LEFEBVRE, 1991, p. 178); e o movimento no pensamento se realiza no confronto de contradições por ele emuladas, fazendo-se história. Essas contradições ganham densidade na medida em que o pensamento é percebido como apenas um dos momentos da produção do real (o momento formal), ou como um dos momentos da lógica, que se relaciona, ao mesmo tempo, com os conteúdos das formas. Ingressamos, assim, no campo da lógica dialética.

Etimologicamente, segundo o dicionário Abbagnano de Filosofia (2007, p. 269), o termo “dialética” deriva de “diálogo”, remetendo à ideia de confronto entre “dois logos”. De acordo com o referido dicionário, na história da filosofia, ele recebe pelo menos quatro outros significados: método de divisão, lógica do provável, lógica, e, por último, síntese dos opostos. Assim, tanto num caso como no outro, a dialética é mais que um método ou um *approach*: ela é, igualmente, uma concepção do real, e, no caso, o real é dialético: forma e conteúdo.

Na visão de Porchat Pereira (2004, p. 204), distinta daquela, na Grécia helênica, o processo de produção de conhecimentos verdadeiros seguia um caminho contando com dois momentos: o da produção de opiniões (*doxa*) e o da produção de conhecimentos verdadeiros ou da ciência (*episteme*). No momento pré-científico (da produção de conhecimentos prévios, de opiniões), eram criadas as condições para o momento seguinte, o científico, quando se chegava à essência das coisas. Nesse caso, a dialética restringia-se ao primeiro momento, e tinha a função de abrir caminhos para a produção de conhecimentos verdadeiros. Ela não era mais que mera auxiliar da filosofia (metafísica). Não envolvia uma concepção do real e nem era um método propriamente dito para se chegar à verdade, papel atribuído à lógica formal.

Constituía-se como método de disputa, como o fora para os sofistas, abrindo caminhos para, no momento subsequente, buscar a verdade.

Essa visão desqualificadora da dialética, que coincide com a visão metafísica ou idealista, está muito presente no nosso cotidiano, tornando-se hegemônica. Torna-se a lógica própria para a operação da dominação. Para enfrentá-la, faz-se necessário, hoje, mais que nunca, recuperar a verdade sobre a Lógica e sobre essa sua dimensão, a dialética.

A CRÍTICA DA RAZÃO PURA E O RENASCIMENTO DA RAZÃO DIALÉTICA

O mundo moderno proclamou a independência da razão e a sua separação com relação à fé. A razão tornou-se um novo objeto da fé. Recuperava-se, com ela (a razão), um dos fundamentos da filosofia grega, que assim a definia:

A força que liberta dos preconceitos, do mito, das opiniões enraizadas nas falsas e das aparências, permitindo estabelecer um critério universal ou comum para a conduta do homem em todos os campos. [...] a força que possibilita a libertação dos apetites que o homem tem em comum com os animais, submetendo-os ao controle e mantendo-os na justa medida. (ABBAGNANO, 2007, p. 824).

Com Descartes, após a longa Idade Média, quando ela foi substituída pela “fé” no divino, a razão recuperaria o seu *status* de guia fundamental (bem julgar, distinguir, luz na escuridão do mundo) de todo o gênero humano e categoria estruturante do pensamento. Ela seria definida como: “A capacidade de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso, que recebe o nome de senso ou razão, é por natureza igual

em todos os homens; [...]. Não basta ter o espírito são; o principal é aplicá-lo bem.” (ABBAGNANO, 2007, p. 825).

Descartes anunciava o poder de uma razão universal, autônoma e unitária, que prometia uma espécie de salvação do mundo por via imanente. Mas, após Descartes, e ao longo de toda a modernidade, mais do que um poder, um guia, uma luz, a razão se tornaria um grande problema, na medida em que assumia caráter instrumental.⁴ Foi assim com Hegel, que, já no século XVIII, manifestava a sua rebelião ante a concepção dominante, desencadeando um “processo de salvação da razão”, que estaria sendo “dilacerada, desmantelada, fragmentada” por conflitos. Nessa investida, Hegel resgatava a razão dialética, deslocando-a do âmbito do pensamento e ressitua-a como “lógica do ser”; resgatava, assim, com ela, o próprio princípio da contradição, deslocando-o do campo da ética-prática (do pensamento de Aristóteles) para o centro da lógica. Resgatava-se, enfim, a razão como razão dialética, que emergiria da superação da:

oposição entre a forma e o conteúdo, entre o racional e o real, e descobrir um novo movimento do pensamento, que soubesse mergulhar no real abandonado e nele encontrar raízes e alimentos; que pudesse estabelecer o real, com todas as suas características, no próprio coração da razão; que fosse nada mais que o conteúdo tomado em seu movimento e em sua vida, mas refletido, ‘informado’, tornado claro e consciente. (LEFEBVRE, 1991, p. 171).

Hegel identificava o real – forma e conteúdo – como movimento, envolvendo nele a categoria tempo e inaugurando “uma nova época: a época da razão dialética” (LEFEBVRE, 1991, p. 174). Para Hegel, o real é contraditório e está em movimento; e se é contraditório e está

4 Para identificar algumas dessas dificuldades, cf. Fischer-Lescano (2010).

em movimento, o pensamento, uma das suas dimensões, também, necessariamente, estará em movimento:

Se o real está em movimento, então que nosso pensamento também se ponha em movimento e seja pensamento deste movimento. Se o real é contraditório, então que o pensamento seja pensamento consciente da contradição. (LEFEBVRE, 1991, p. 174).

Mas, segundo Lefebvre, logo em seguida, este mesmo Hegel teria caído em contradição, na medida em que investiu no desenvolvimento de um “sistema’ fechado, estancado, acabado, como se fosse um balanço final do homem”, um sistema que, na realidade, também ele, ainda deveria “explodir, avançar, ser superado” (LEFEBVRE, 1991, p. 173). Ou seja, conforme Lefebvre, mesmo Hegel que definira os fundamentos da lógica dialética moderna, destruía a sua obra quando elaborava um sistema lógico/filosófico todo ordenado e fechado em si mesmo, encerrando, desse modo, o movimento e desconstruindo a própria ideia de contradição. Apesar disso, Hegel tornou-se um ponto de partida obrigatório para o desenvolvimento posterior do debate, em Marx e no marxismo.

A dialética em Marx e no marxismo

De acordo com Bottomore, no marxismo, a dialética é concebida como:

[...] (a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética epistemológica; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: dialética ontológica; e (c) um movimento da história: dialética relacional. (BOTTOMORE, 2001, p. 101).

Ela seria, portanto, e ao mesmo tempo, um método (remete ao campo da epistemologia), um conjunto de leis (remetendo à ontologia) e um movimento da história (introduz as ciências sociais). Mas, segundo Bottomore, em Marx, enfatiza-se que o conceito de dialética é primeiramente epistemológico (método), e que essa “dialética epistemológica leva-o também a uma dialética ontológica específica e a uma dialética condicional”. O autor continua:

A dialética de Marx é científica porque explica as contradições do pensamento e as crises da vida socioeconômica em termos das relações essenciais, contraditórias e particulares que as geram (dialética ontológica). E a dialética de Marx é histórica porque a mesma tem raízes nas - e é (condicionalmente) um agente das - mudanças nas relações e circunstâncias que descreve (dialética relacional). (BOTTOMORE, 2001, p. 104).

Com Hegel, a dialética ganhou lugar central na filosofia e nas ciências da sociedade. Desde então, tornou-se impossível estudar dialética (e a questão da contradição) sem recorrer a Hegel. Quatro chaves estruturarão os debates neste campo: a história do conhecimento (e da filosofia) se tornará a história da sua própria superação; o real compreenderá forma e conteúdo; a relação entre forma e conteúdo será essencialmente contraditória; a dialética se tornará o estudo por excelência da contradição que reside na essência mesma das coisas. Conforme Mao Tse Tung, citando Lenin, “no sentido próprio, a dialética é o estudo da contradição na própria essência dos fenômenos.” (TUNG, 1979, p. 525).

Nessas chaves, reencontramos Hegel e Marx. Todavia, para além dos consensos entre os dois personagens presentes nessas chaves, é no divergente que se estruturará todo o debate que tem como objeto principal a relação, no real, entre forma e conteúdo, e o poder de determi-

nação, em última instância, de um sobre o outro: é a forma que determina o conteúdo, como supunha Hegel, ou o conteúdo que determina a forma, na concepção marxiana? Produz-se, na relação entre Hegel e Marx, mais do que uma simples inversão entre a forma e o conteúdo. Marx iria revirar esta relação (como proposta por Hegel). Essa diferença entre Hegel e Marx é muito bem demarcada por Grespan:

A ‘inversão’ da dialética hegeliana por Marx consiste, portanto, em que as figuras lógicas [...] ‘diferença e identidade’, estão em posições contrárias para cada um dos autores. A ‘mistificação’ idealista, tradicionalmente interpretada como pensar que a base material da sociedade seria produzida pela superestrutura das representações mentais, tem aqui outro sentido, formalmente oposto: a ‘diferença’ seria o externo e aparente, determinada essencialmente, porém, por uma unidade ou ‘identidade’ profunda e oculta que a dialética deveria revelar. Como resultado do procedimento de ‘inversão’ materialista, por outro lado, extrai-se o ‘caroço racional’, sendo sua figura lógica a descoberta da diferença contraditória e fundante de identidades superficiais [...]. Se para Hegel a identidade é o ‘momento’ preponderante na determinação da diferença, para Marx, ‘inversamente’, é a diferença que predomina sobre a identidade e a determina. (GRESPLAN, 2002, p. 32-33).

A dialética como mediação

Em Marx, a dialética não é linear e transparente, mas portadora de mediações e artimanhas que precisam ser reveladas: “o truque consiste precisamente em que, embora a coisa se desdobre nela e no seu contrário, os contrários não se mesclam.” (COHN, 2016, p. 50); eles não constituem uma unidade homogênea, como diz Cohn:

A carga consigo não-A, como presença real porém não idêntica, como sombra indelével prestes a inverter posições. Não é uma questão de identidade fixa, mas de formação móvel [...]. É por isso que se trata de movimento e não de estado. Mercadoria é mercadoria e é dinheiro. [...]. A contradição se dá entre formas assumidas no interior do mesmo conteúdo no processo da sua existência e reprodução. Só isso permite o aparente paradoxo de afirmar, sem prestidigitação verbal, que é pelo lado da forma que se define a contradição como material, como própria à coisa mesma, e não como mera ideia. (COHN, 2016, p. 50-51).

Um dos melhores exemplos explorados por Marx para ilustração de como se opera o movimento dialético encontra-se nas suas referências sobre o processo de trabalho:

O processo [de trabalho] extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso, uma substância natural adequada a necessidades humanas mediante mudança de forma. O trabalho combinou-se com seu objeto. O trabalho se objetiva, e o objeto é trabalhado. O que aparecia do lado do trabalhador como inquietação aparece agora como propriedade descansada, na forma do ser, do lado do produto. Ele teceu, e o produto é um tecido. (COHN, 2016, p. 38).

Antes de Grespan e Cohn, Henri Lefebvre já havia aberto este caminho, ao analisar a percepção de Marx, no livro “O Capital”, da relação entre a totalidade e a contradição:

No Capital, o uso de uma noção chave – a de totalidade – não relegava na obscuridade a contradição dialética. Ao contrário. A contradição assumia uma acuidade que perdera na sistematização hegeliana; entre os homens e as obras, entre a alteridade e a alienação, entre grupos e classes, en-

tre bases e estruturas e superestruturas multiplicam-se e acentuam-se as contradições. (LEFEBVRE, 1979, p. 19).

A dialética marxiana supõe uma visão do real como totalidade em movimento, ou como uma totalidade composta por uma infinidade de totalidades interligadas, umas mais abrangentes que as outras, e cujas relações entre elas são, ao mesmo tempo, de descontinuidade/continuidade, de contradição e de superação. Ela recupera para o seu centro o conceito de mediação: há uma totalidade que não é uma verdadeira totalidade.

Em Marx, como o fora em Hegel, a dialética é a lógica da totalidade e, ao mesmo tempo, do movimento, da mudança. Ela considera as coisas (matéria), os conceitos (formas) e as práticas sociais (movimento) no seu encadeamento, nas suas diferenças e nas suas relações mútuas e contraditórias. Conforme Lukács, Hegel concebeu o mundo como uma totalidade concreta baseada na ordem e na conexão das ideias (do subjetivo, do pensamento, das formas) com as coisas (objetivo, matéria), de modo que “a totalidade objetiva e a totalidade subjetiva, o sistema da natureza e o sistema da inteligência”, constituiriam uma só e a mesma coisa (LUKÁCS, 1979, p. 142), ou, que a relação entre essas duas ordens, do mesmo modo que a infinidade de relações no universo das totalidades plurais, é essencialmente contraditória, no sentido dialético e, portanto, combinando (mediando) descontinuidades (superações) e continuidades, inclusões e exclusões, numa perspectiva histórica (do movimento).

A mediação e a superação

Dois conceitos são realçados por Marx ao centro deste debate: os de mediação e de superação. O conjunto das relações objetivas/subjetivas constituintes da totalidade e dos processos de conhecimento com-

preende, sempre, relações imediatas e relações mediatas. O ponto de partida é o imediato. A divergência entre Lukács (e Marx) e Hegel surge, no entanto, quando este último considera que a imediatidade e a mediação devem ser buscadas “na consciência”, remetendo, assim, à ligação delas com o sujeito cognoscente. Conforme Lukács, no entanto, a mediação é, primeiro, uma “categoria objetiva, ontológica, que tem de estar presente em qualquer realidade, independentemente do sujeito.” (LUKÁCS, 2012, p. 181). O autor afirma, ainda, que “o elo central de mediação” vincula-se ao trabalho (estruturante dos modos humanos de produzir e reproduzir a vida):

Como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, desse modo, uma condição de existência do homem independentemente de todas as formas sociais, uma eterna necessidade natural de mediar o metabolismo entre homem e natureza, portanto, a vida humana. (LUKÁCS, 2012, p. 250).

Segundo Lukács, ao analisar o ato do trabalho, Hegel destacou na categoria de mediação um elemento decisivamente importante, na medida em que este é elevado a “momento da continuidade social”, oferecendo, assim, “uma primeira indicação a respeito do modo como o ato de trabalho pode tornar-se momento da reprodução social”. Marx, ao contrário, afirma Lukács, considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada,

[...] de modo que o homem não pode deixar de aparecer como o começo e o fim, como o iniciador e o resultado final do conjunto do processo, no meio do qual ele muitas vezes – e sempre na sua singularidade – parece desaparecer entre as suas inundações e, no entanto, apesar de toda aparência, mesmo tão fundamentada, ele constitui a essência real desse processo. (LUKÁCS, 2012, p. 85).

De acordo com Bottomore, a mediação “é uma categoria central da dialética” e se refere “ao estabelecimento de conexões por meio de algum intermediário”. Na epistemologia, segundo Bottomore, identifica-se a existência de necessidade de mediações entre o sujeito cognoscente e o mundo a que se refere seu conhecimento.⁵ Ainda, segundo Bottomore,

Ao demonstrar o que era acessível ao conhecimento, bem como as maneiras e formas de assegurar sua realização bem-sucedida, o conceito de ‘prática’ humana como verdadeiro intermediário entre a consciência e seu objeto adquiriu uma significação crescente. (BOTTOMORE, 2001, p. 263).

Em Marx, portanto, o trabalho surge como o grande mediador entre o homem e a natureza. Mas, além do trabalho, Marx identifica a existência do que seriam as mediações de segunda ordem, como as do dinheiro, da troca e da propriedade privada, que são responsáveis pela perversão alienadora da automediação produtiva. É nessa perspectiva que ele explica “o segredo do fetichismo da mercadoria”, por exemplo, com base no fato de a produção de valor de uso ser mediada pela produção de valor de troca, que é subordinada às exigências de um determinado conjunto de relações sociais (BOTTOMORE, 2001).

O segundo conceito fundamental, além do de mediação, é o de superação, como já identificamos. De acordo com Lefebvre, “[...] bem cedo, ele [Marx] substituiu pela noção de *superação* (noção esta tirada de Hegel) a noção de síntese, que coroava, completava, imobilizava a tese e a antítese na construção do sistema hegeliano.” (LEFEBVRE, 1979, p. 22).

O método dialético se estrutura, portanto, conforme Lefebvre, com base em cinco leis universais, concretas e objetivas: a lei da in-

5 Bottomore faz referência, aqui, à Segunda Tese de Marx sobre Feuerbach.

teração universal ou da mediação recíproca (nada é isolado, tudo se relaciona); a lei do movimento universal (tudo se move, envolvendo movimentos internos e movimentos externos), a lei da unidade dos contraditórios; a lei da transformação da quantidade em qualidade (também chamada lei dos saltos); e a lei do desenvolvimento em espiral, que é a lei da superação (LEFEBVRE, 1991, p. 236-240).

Na lógica formal, seguindo os seus princípios, a relação entre os contrários (a contradição formal) se faz no sentido da expulsão ou da exclusão do outro, de modo que, ao final, permanecem dois objetos distintos e exaustivos, um ao lado do outro; e na dialética, ao contrário, a relação dos dois é de inclusão e superação. A tese e a antítese, cada uma do seu modo, contribuem para a produção de algo novo, superando o momento anterior.

Para definir o conceito de superação, Lefebvre recorre a Hegel e a Marx. Inicialmente a Hegel. Com ele, a palavra “superar” irrompeu no vocabulário filosófico, literário, até mesmo jornalístico.” (LEFEBVRE, 1991, p. 229). De acordo com Lefebvre, que critica o ecletismo emergente da visão hegeliana, “a verdadeira superação é obtida não através de uma amortização das diferenças [...], mas, ao contrário, aguçando essas diferenças”, dando origem, no plano do pensamento ou das filosofias, a “duas posições contraditórias”. O autor continua:

Na superação, o que é superado é abolido, suprimido - num certo sentido. Não obstante, em outro sentido, o superado não deixa de existir, não recai no puro e simples nada; ao contrário, o superado é elevado a nível superior. E isso porque ele serviu de etapa, de mediação para a obtenção do ‘resultado’ superior. (LEFEBVRE, 1991, p. 230).

Lefebvre toma como exemplo de superação a criança que continua no adulto, não mais como criança, mas como outro. Dos conflitos

com ela mesma (criança), produz-se o adulto, tornando a criança um momento do adulto e, igualmente, a superação do seu ser criança. Ele conclui:

Uma realidade só é superada na medida em que ingressou na contradição [...]. Então, os dois termos se negam em sua própria luta, livrando-se mutuamente de suas estreitezas e unilateralidades. Da negação recíproca, surge a 'negação da negação': a superação. (LEFEBVRE, 1991, p. 231).

A superação se revela, portanto, segundo Lefebvre, como um movimento que é simultaneamente lógico e concreto e que descombina e combina, ao mesmo tempo, descontinuidades e continuidades.

A dialética como práxis

Em Lefebvre, a teoria dialética não existe fora ou separada da prática e do pensar sobre a prática, ela é sempre e ao mesmo tempo práxis:

A teoria e a prática baseiam-se em uma noção essencial: a superação [...]. A superação marxista comporta uma crítica da síntese hegeliana acabada, na qual o movimento dialético, o tempo histórico, a ação prática se desmentem a si mesmos [...]. Em oposição às filosofias tradicionais [...], convém antes de tudo reabilitar o sensível, redescobrimo-lhe a riqueza e o sentido. (LEFEBVRE, 1979, p. 8).

Essa mesma dialética comporta, além das rupturas, continuidades, de modo que a realização de um determinado momento, no processo, carrega consigo a sua própria continuidade. Foi assim que, segundo Lefebvre, enquanto a religião encontrou a sua verdade na filosofia e a filosofia na política, a política encontrará a sua verdade no social, que permitirá compreender e explicar as formas políticas e instaurar uma

nova base material. Chega-se por essa via ao âmago da dialética de Marx e ao núcleo da totalidade social:

As relações sociais (inclusive as relações jurídicas de posse e propriedade) constituem o núcleo da totalidade social: sua estrutura, mediação [...] entre a 'base' [...] e as 'superestruturas' (instituições, ideologias) [...]. A racionalidade imanente, constituída e desenvolvida através das lutas históricas das classes e dos grupos [...], poderá então expandir-se. A práxis não se reduz a essa racionalidade. Para apreendê-la em toda sua amplitude, é necessário também apreender a ação das forças estranhas ao homem, as da alienação e da razão alienada, isto é: das ideologias. (LEFEBVRE, 1979, p. 10).

Chega-se, ao mesmo tempo, ao problema da relação entre sujeito (o humano social e individual) e objeto (as coisas sensíveis, os produtos, incluindo as técnicas, as ideologias e as instituições), ambos inseridos no movimento da história. Assim, se, por um lado, o ser humano se realiza nessas relações (ele vence ao fazer história), por outro, ele se perde no final do processo, nas suas obras transformadas em mercadorias, que se voltam contra ele, alienando-o, escravizando-o. Ele realiza, portanto, nesse processo, um triplo movimento: verdade (revestida como um dado), superação, desalienação. Esse movimento requer, como ponto de partida, a atitude crítica, a crítica do que separa o homem de si mesmo. Pode-se perguntar, nessa mesma perspectiva, como se faz, em Marx, a superação da economia política e o que virá após ela:

A superação da economia política deve realizar-se numa sociedade de abundância e através dela, com a plena utilização das possibilidades da técnica. Ela engloba a superação do direito, conjunto de normas e regras relativas à distribuição das atividades e produtos na sociedade que ainda não atingiu a abundância. (LEFEBVRE, 1979, p. 15).

Essencialmente, para Marx, a obra *O Capital* não é uma teoria econômica: é a formulação de um caminho para a superação da economia política através de uma crítica radical, que é uma herança decorrente da própria filosofia. Marx concebe o ser humano como ser histórico, que se autoproduz na práxis: “nada existe nele que não seja obra, resultante da interação de indivíduos, dos grupos, das classes, das sociedades.” (LEFÈBVRE, 1979, p. 17). Assim é que, em Marx, a práxis emerge como uma forma de condensação do fazer história, do fazer o mundo e do fazer-se para os humanos e para a sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ponto de partida deste trabalho localiza-se nas seguintes ideias:

a) que, para uma crítica da realidade social, a matéria primeira são as contradições e as irracionalidades da sociedade atual;

b) que o real envolve forma, conteúdo e movimento (ação social), dimensões que se expressam contraditoriamente na totalidade desse real;

c) que as contradições e as irracionalidades, embora se manifestem primeiro numa determinada dimensão do real, elas afetam sempre todo o conjunto do real;

d) que é possível estudar este real, enquanto totalidade, com foco numa das suas dimensões, por exemplo, a dimensão da forma, contanto que se retorne, no mesmo estudo, à sua totalidade;

e) que o pensamento é transição, é movimento, é relação com o conteúdo, constituindo-se como uma dimensão da práxis social;

f) que o movimento no pensamento se realiza no confronto das contradições e na sua superação, fazendo-se história;

g) que essas contradições ganham densidade na medida em que o pensamento é percebido como apenas um dos momentos da produção do real (o momento formal), ou como um dos momentos da Lógica, que se relaciona, ao mesmo tempo, com os conteúdos das formas.

Entendemos, também, como o fizeram Marcuse (1973), Lefebvre (1979) e Benjamin (2013), que, em determinados momentos históricos, quando tudo parece reduzir-se ao pensamento e resolver-se no plano do pensamento (positivismo formalista do pensamento único, reduzindo o real a verdades absolutas), torna-se necessário investir na “desfetichização” dessa manipulação. A verdade única, que produz o homem e a sociedade unidimensionais, identifica-se, hoje, com a chamada pós-verdade, a verdade da dominação e da redução do ser humano a puros objetos de um relativismo absoluto.

Com este trabalho, pretendemos contribuir para a produção de análises de conjuntura. Para isso, entendemos, primeiro, que é necessário criar uma base teórica e metodológica a partir da qual se possa fazer uma análise de conjuntura ou que as representações do real, o tempo, o espaço e o movimento, os tempos do cotidiano, das conjunturas e das estruturas, as desigualdades e as descontinuidades no plano dos espaços, precisam ser submetidos a uma determinada visão teórica e metodológica. Segundo, que o real é, ao mesmo tempo, forma e conteúdo, não havendo, no entanto, pura subsunção de um com relação ao outro; ou que as relações entre ambos são contraditórias e mediadas, constituindo uma totalidade que não é uma verdadeira totalidade.

Nesse contexto, e para este trabalho, o foco da nossa atenção voltou-se para os sistemas de pensamento, e, especificamente, para o estudo da lógica, identificada como um capítulo especial da teoria do conhecimento. Terceiro, que, na ordem do real, “estrutura e conjuntura agem perpetuamente uma sobre a outra [...]” (LEFEBVRE, 1979: p. 77); e que o conhecimento da realidade só se completa quando revela as contradições do real e quando este conhecimento subsidia a ação de movimentos que buscam a transformação desta realidade. A identificação, a organização e a análise das contradições fundamentais do nosso tempo remete à produção de conhecimentos e à proposição de

uma práxis que, por sua vez, tem como finalidade principal a superação de determinadas realidades.

Como decorrência desse tipo de abordagem, entendemos que há dois tempos/lugares nos quais as contradições se manifestam mais densa e claramente: nas crises, ou quando tudo parece desfazer-se no ar, criando estados de perplexidade, e nas fronteiras do social/humano. Para David Harvey, “Crises são essenciais para a reprodução do capitalismo [...]. É no desenrolar das crises que as instabilidades capitalistas são confrontadas, remodeladas e reformuladas para criar uma nova versão daquilo em que consiste o capitalismo.” (HARVEY, 2016, p. 9).

O autor continua:

O que há de tão notável nas crises não é tanto a ampla reconfiguração da paisagem física, mas as mudanças drásticas nos modos de pensar e entender, nas instituições e ideologias dominantes, nos processos, alianças e subjetividades políticas, nas tecnologias e formas organizacionais, nas relações sociais, nos costumes e nas preferências culturais que permeiam a vida cotidiana. (HARVEY, 2016, p. 9).

As crises, como tempos/espacos de manifestação de contradições, tendem a expor a sua maior voracidade nas fronteiras do social que são, igualmente, fronteiras do humano. Assim, Martins (1996), em estudo “clássico” sobre a fronteira, parte das seguintes ideias, que:

[...] a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade. [...] a história contemporânea da fronteira, no Brasil, é a história das lutas étnicas e sociais. [...] o desencontro na fronteira é o desencontro de temporalidades históricas, pois cada um desses grupos está situado diversamente no tempo da História. [Que] No Brasil, para os próprios membros do que se poderia chamar provisoriamente de sociedade da fronteira, a fronteira aparece frequentemente como o limite do huma-

no [...]. Além dela está o não-humano, o natural, o animal. Se entendermos que a fronteira tem dois lados e não um lado só, o suposto lado da civilização; se entendermos que ela tem o lado de cá e o lado de lá, fica mais fácil e mais abrangente estudar a fronteira como concepção de fronteira do humano. (MARTINS, 1996, p. 26-27-33-34).

Enfim, a decifração do nosso tempo, a crítica aos modos de construção de sistemas de pensamento e de práticas políticas iníquas e que subsidiam a produção de sistemas de subalternização e de desumanização, a contribuição com os movimentos sociais que, nas crises e nas fronteiras do social, se batem pela superação da realidade atual e por um outro mundo, pós-capitalista, pós-liberal e decolonial, são, hoje, mais que nunca, tarefas indeclináveis da universidade. Principalmente em um país, como o Brasil, onde o seu governo tomou para si o encargo de transformar a incerteza, a insegurança e a desesperança na sua grande causa.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Disponível em: <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2012/04/nicola-abbagnano-dicionario-de-filosofia.pdf>. Acesso em: 13 set. 2018.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopia*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BAUMAN, Zygmunt; MAURO, Ezio. *Babel: entre a incerteza e a esperança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração. *Revista de História*, v. 30, ano 16, n. 62, p. 261-294, abr./jun. 1965.
- BRECHT, Bertolt. *Bertolt Brecht (1898-1956)*. Communist Internacional, [201-?]. Disponível em: http://ciml.250x.com/archive/communists/brecht/spanish/bertolt_brecht_-_100_textos.pdf. Acesso em: 25 set. 2018.
- BRUNO, Fernanda et al. (org.). *Tecnopolíticas da vigilância: perspectivas da margem*. Trad. Heloisa Cardoso Mourão. São Paulo: Boitempo, 2018.
- CARNEVALI, Ricardo. Es la guerra, tecnológica disfrazada de comercial y el problema se llama 5G y la supremacia china. *Carta maior*, 29 maio 2019. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Poder-e-ContraPoder/Es-la-guerra-tecnologica-disfrazada-de-comercial-y-el-problema-se-llama-5G-y-la-supremacia-china/55/44206>. Acesso em: 02 jun. 2019.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.
- COHN, Gabriel. *O tempo e o modo: temas de dialética marxista*. Sociologia & Antropologia, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 33-60, abr. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752016v6i2>. Acesso em: 22 fev. 2019.
- FIORI, José Luís. A nova geopolítica das nações e o lugar da Rússia, China, Índia, África do Sul e Brasil. *Oikos*, Rio de Janeiro, v. 8, ano 4, p. 77-106, 2007. Disponível em: <http://www.revistaoikos.org/seer/index.php/oikos/article/viewArticle/10>. Acesso em 22 fev. 2019.
- FISCHER-LESCANO, Andreas. A teoria crítica dos sistemas da Escola de Frankfurt. CEBRAP, *Novos Estudos*, São Paulo, n. 86, p. 163-177, mar. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n86/n86a09.pdf>. Acesso em: 17 set. 2018.
- FREHSE, Fraya. Potencialidades do método regressivo-progressivo. Pensar a cidade, pensar a história. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 2, n. 13, p. 169-184, nov. 2001.
- GANEM, Angela. Karl Popper versus Theodor Adorno: lições de um confronto histórico. *Revista de Economia Política*, v. 32, n. 1, p. 87-108, 2012.
- GRESPLAN, Jorge. *A dialética do avesso. Crítica marxista*, Campinas, n. 14, p. 26-47, 2002.
- HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA E FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (org.). *Atlas da violência 2019*. Brasília, DF: Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA/FBSP, 2019. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf. Acesso em: 06 jun. 2019.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2001.

LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

LEFEBVRE, Henri. *Sociologia Marx*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

LEFEBVRE, Henri. *Critique de la Vie Quotidienne*. Paris : L'Arche, 1947.

LUKACS, Georg. *Ontologia do ser social*. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Livraria Ciências Humanas, 1979.

LUKASIEWICZ, Jan. Sobre a lei de contradição em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (org.). *Sobre a metafísica de Aristóteles* – Textos selecionados. Tradução Raphael Zillig. São Paulo: Odisseus, 2005. p. 1-24.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Ed. Boitempo, 2012.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. O homem unidimensional. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, maio 1996.

MARTINS, José de Souza (org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. Sobre a doutrina aristotélica dos princípios da ciência. Réplica a Francis Wolff. *Analytica*. Revista de Filosofia, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 189-238, 2004. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/issue/view/77/showToc>. Acesso em: 01 out. 2018.

THALHEIMER, August. *Introdução ao materialismo dialético*. Fundamentos da teoria marxista. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Victor Meyer, 2014. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/thalheimer/1928/materialismo/Introducao-ao-Materialismo-Dialetico.pdf>. Acesso em: 26 set. 2018.

TUNG, Mao Tse. *Obras escolhidas*. Tomo I. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1979.

WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ZILLIG, Raphael. Significação e não contradição. O papel da noção de significação na defesa do princípio de não-contradição em Metafísica. *Analytica, Revista de Filosofia*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 107-126, 2007. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/527>. Acesso em: 08 set. 2018.

Reflexões sobre a política do nosso tempo

Cloves dos Santos Araújo

INTRODUÇÃO

As reflexões que sintetizamos, neste texto, brotam de debates realizados no grupo de estudo e pesquisa Territórios, Hegemonias, Periferias e Ausências, na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e no âmbito do programa de Doutorado em Geografia e Economia, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sobretudo no Grupo de Pesquisa GeografAR. Deste modo, somos gratos aos colegas docentes e discentes de ambas as instituições e grupos de pesquisa, sobretudo por considerar que a produção do conhecimento é um ato coletivo, do mesmo modo que os demais atos de produção e reprodução da vida (MARX; ENGELS, 2007), que produzem e reproduzem espaços-tempos (SANTOS, 2014).

Todavia, momentos de isolamento são necessários ao pesquisador para que este possa se debruçar sobre a literatura que contribua para a tradução da realidade posta e propiciar o necessário salto epistemológico, na busca de um conhecimento que não esbarre nas aparências que nublam a nossa percepção da essência, sobretudo por considerar com Karel Kosik (1976) que estamos diante de um mundo demarcado por uma pseudoconcreticidade, cuja destruição se faz necessária.

O artigo tem por objetivo fazer uma reflexão em torno da política do nosso tempo, buscando lançar provocações teórico-metodológicas que possam contribuir para entender o que se passa não só no Brasil, mas sobretudo nos mais diversos pontos do Planeta, considerando aqui tanto a escala local quanto a global. A noção de escala dotada para fins de produção deste artigo extrapola a perspectiva territorial no sentido geofísico, e avança para alcançar a perspectiva espaço-temporal proposta por Milton Santos (2012), na medida em que este autor supera a concepção de espaço tridimensional fundado na física newtoniana e adota a concepção quadridimensional que tem fundamento na teoria da relatividade proposta por Einstein. Considerado sob esta última perspectiva, não há espaço separado do tempo. Mas de que noção de tempo estamos falando?

Fernand Braudel (1965) dialoga com a crise das denominadas ciências da humanidade a partir de duas concepções de tempo: a história de tempo breve ou curto e a história de longa duração. O tempo desta última concepção é mais lento, com duração de séculos e não de décadas apenas. Em síntese apartada, a história de tempo curto trata o passado como massa de pequenos fatos, como acontecimentos que não dão conta da apreensão de toda a realidade, de modo que se trata da “mais caprichosa, a mais enganadora das durações”. Sobre a história política, o autor aduz que “no seu conjunto, a história dos últimos 100 anos,¹

1 A publicação original do artigo analisado, na língua francesa, é de 1958.

quase sempre política, centrada no drama dos “grandes acontecimentos”, trabalhou no tempo curto” (BRAUDEL, 1965, p. 265).

Partindo desta imagem proposta por Braudel e das noções de tempo lento e tempo rápido presentes na resignificação feita por Milton Santos (2014), no âmbito da Geografia, pensamos que uma reflexão sobre a política do nosso tempo não pode se ater tão somente à conjuntura como acontecimento recortado e isolado do movimento da história. Nesse sentido, e na linha de entendimento de Braudel, ao contrário da história de tempo curto, os problemas que afetam a conjuntura em curso, no Brasil e no Mundo, são estruturais, atribuindo ao termo estrutura o sentido de domínio dos problemas de longa duração, de modo que devem ser compreendidos no movimento da história lenta como totalidade dialética, buscando perceber no mesmo movimento rupturas e permanências. “Cada ‘atualidade’ resume movimentos de origem, de ritmo diferente: o tempo de hoje data, às vezes, de ontem, de anteontem, de outrora”, cujo retorno faz sentido porque o passado não está morto, de modo que é preciso compreender o presente e o passado como reciprocidade (BRAUDEL, 1965, p. 268-272).

A conjuntura em curso, no espaço-mundo contemporâneo, é demarcada de um lado por uma crise que se expressa em suas múltiplas dimensões. Esta crise tem sido objeto de reflexões de estudiosos diversos, em espaços-tempos diversos e com interpretações também diversas. Trata-se de um fenômeno que já nos chamou a atenção em outro momento de nossa existência, quando foi afirmado que o nosso ponto de partida é a observação de uma sociedade em crise, uma crise total, global, que atinge todas as instituições modernas, tais como: política, cultura, economia, família, escola, mercado, vida pública e privada, crise da ciência moderna, crise do direito e de seus fundamentos (ARAÚJO, 2005). Trata-se de uma crise que se aprofunda nas condições atuais. Mas essa conjuntura se expressa também e, sobretudo, pelo avanço do capitalismo financeiro transnacional que chega nos

mais distantes pontos do planeta, considerada a sua localização em relação aos grandes centros financeiros que se globalizam.

Os países denominados subdesenvolvidos, do Sul do Mundo global ou periféricos, como é o caso dos africanos e latino-americanos, constituem o não ser² do mundo contemporâneo e lugar privilegiado para o pouso sempre provisório e sem compromisso do capital financeiro globalizado, que explora e destrói a natureza, usando para tanto as ferramentas da ciência moderna que foi estruturada e colocada, desde sua origem, a serviço de um projeto de apropriação da natureza para a exploração como valor de troca no mercado, em contraposição ao valor de uso que se observa, por exemplo, nas experiências dos povos indígenas, das comunidades tradicionais de fundo e fecho de pasto na Bahia, quilombolas, ribeirinhas, pescadores, quebradeiras de coco, caiçaras, além de outras que são expulsas dos seus territórios para ceder lugar ao capital em expansão. No sentido da origem moderna, “para a classe dominante em ascensão, para a burguesia, o desenvolvimento irrestrito das ciências, sobretudo das ciências naturais, era uma questão vital”, conforme sustenta Lukács (2012, p. 39).

Estamos, na verdade, diante de uma crise sistêmica e não meramente conjuntural, de modo que uma análise da conjuntura política do nosso tempo requer a identificação do caráter e dos componentes histórico-estruturais e dos possíveis caminhos para a superação, advertindo, desde logo, com Vania Bambirra (2013, p. 34-37), sobre a impossibilidade de resposta pela “ciência oficial (burguesa)”. A autora identifica

2 “A partir de um pensar latino-americano crítico (e por isso de toda a ‘periferia’), a dialética aristotélica, como todo o pensar grego, repete de diversas maneiras o Fragmento 6 de Parmênides, quando diz que ‘o ser é, o não ser não é’. Não se deve, porém, esquecer que ‘são o mesmo pensar e o ser’ (Fragmento 3), e o pensar deve identificar-se com o logos grego. O ser é (o grego), o não-ser não é (o bárbaro, o conquistado, o que está além do horizonte ontológico da pólis). Neste caso, diviniza-se a fysis, que é o horizonte grego de compreensão do mundo. Em última análise é uma ontologia conquistadora, dominadora, imperial, portanto guerreira.” (DUSSEL, 1986, p. 35).

o problema no método que tenta justificar e não explicar o problema e, ancorada no pensamento de Theotônio Santos, situa a dependência como categoria central e não ciência oficial (BAMBIRRA, 2013).

Diante da problemática posta, vale questionar: em que medida os princípios estruturantes da dialética materialista podem contribuir para uma análise da política do nosso tempo? É possível sustentar a atualidade deste método para uma empreitada desta natureza? A abordagem, neste ensaio, adota a perspectiva teórico-conceitual que, muito embora inspirada nos dados da realidade em movimento, não se volta a um recorte empírico específico. Os eventos que nos causam perplexidade nesta conjuntura são diversos e diversas também são as interpretações acerca do quadro conjuntural, tanto em nível mundial quanto no âmbito nacional. Esta diversidade nos coloca diante de uma questão de método.

Deste modo, a abordagem segue o rastro do pensamento de György Lukács (2012) e Henri Lefebvre (1979). Esses teóricos, cada um ao seu modo, buscaram apresentar os fundamentos da teoria social crítica enquanto método que busca interpretar a realidade na sua concreticidade e com suas contradições. Propomos, inicialmente, à reflexão – a partir do diálogo com o primeiro – os princípios ontológicos fundamentais do pensamento marxiano e, na sequência, apoiamo-nos, sobretudo, nas abordagens do segundo para explicitar as contribuições da dialética materialista para a compreensão da política do nosso tempo, sem qualquer pretensão de esgotamento temático e de verdade absoluta, visto que a proposta segue o sentido da problematização, sempre aberta a outras leituras possíveis, tanto complementares quanto refutadoras do marco teórico adotado.

SOBRE OS PRINCÍPIOS ESTRUTURANTES DO MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO: UM DIÁLOGO COM GYORGY LUKÁCS

Na sua obra, *Para uma ontologia do ser social*, Lukács expõe os princípios ontológicos fundamentais de Marx no longo e denso capítulo IV. Em termos preliminares, o autor aborda questões metodológicas, chamando a atenção do leitor para dois aspectos fundamentais do pensamento em apreciação: primeiro que os enunciados marxianos são sempre relacionados a uma concreticidade, afirmando, em segundo lugar, não haver tratamento autônomo dos problemas ontológicos.

Esses dois aspectos já seriam suficientes para um possível aprofundamento em termos de método, visto que o nosso propósito é entender a conjuntura política do nosso tempo, conjuntura esta demarcada por uma crise sistêmica e ações políticas de reestruturações que afetam diretamente a vida nas suas mais diversas dimensões e interações. Cada evento da conjuntura que nos toca direta ou indiretamente tem suas especificidades e diferentes repercussões, porque a sociedade é demarcada por diferenças de classes, etnias, gêneros, origem, além de outras. No entanto, tais especificidades não significam isolamento, daí o tratamento tomar em consideração os acontecimentos no seu conjunto.

Muito embora, as categorias que abrem essa abordagem não sejam objeto de aprofundamento devido aos limites deste artigo, a noção de concreticidade deve ser considerada como elemento central para a compreensão do sistema político-jurídico, no pensamento marxiano, diferentemente do quadro que se desenha na perspectiva idealista.

O referido autor segue situando a produção e reprodução da vida humana como problema central e como categorias econômicas que possibilitam a exposição do ser social sobre bases materialistas, não significando com isso um Marx “economicista”, em contraposição a

um Marx filósofo (LUKÁCS, 2012, p. 281-291). Assim, os traços biográficos de qualquer autor devem ser analisados no seu conjunto, buscando perceber os processos que conduzem o pensador a eleger determinados recortes da realidade para aprofundamento, considerados os eventos que causam perplexidades em tempos históricos determinados e que exigem o trabalho de tradução em termos científicos.

A refutação à afirmação da existência de dois Marx pode ser também observada na abordagem de Atilio Boron, na medida em que este autor questiona a tese de Althusser, nesse sentido, vale dizer, o jovem humanista, ideólogo e filósofo, crítico da filosofia política do seu tempo e o Marx da maturidade. Para Boron,

[...]. A consequência dessa malfadada cisão foi a desvalorização, quando não o completo abandono, da obra teórico-política do jovem Marx e a concentração exclusiva nas obras do Marx maduro, de caráter eminentemente econômico, criando-se assim a 'lenda dos dois Marx', como afirma Cerroni. (BORON, 2013 p. 67).

Lukács pontua a posição de Marx, no âmbito da filosofia da natureza, contra a separação natureza e sociedade. Esta visão refutada por Marx está na base do pensamento científico moderno, cujo fundamento é a dicotomia sujeito-objeto e esta dicotomia compõe o projeto de formação do sistema-mundo moderno, como resultado da visão europeia de mundo, surge, dessa concepção, o eurocentrismo, definido por Anibal Quijano (2005):

[...] o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa.

O autor analisado sustenta que Marx reconhece a ciência da história como única que engloba a natureza e o mundo humano e ao colocar o trabalho como categoria central, busca tratar a relação em todas as dimensões da vida humana (LUKÁCS, 2012). Nessa direção, segue afirmando que o ser social pressupõe o ser da natureza inorgânica e o ser da natureza orgânica, “[...]. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados ‘domínios do espírito’”, pontuando que a ontologia marxiana exclui a transposição simplista, naturalista e vulgar das leis naturais para a sociedade e, nesse sentido é que fica demonstrado na obra de Marx também a crítica ao empirismo clássico (LUKÁCS, 2012, p. 286-292). O autor chama a atenção para a importância da relação entre fenômeno e essência como questão metodológica central e que, no caso específico da formação do sistema político-jurídico, nos preocupa diretamente, por exemplo, identificar o que foi construído idealisticamente e o que é resultado da concreticidade das relações sociais.

Na vida cotidiana, os fenômenos frequentemente ocultam a essência do seu próprio ser em lugar de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no renascimento e no iluminismo. Podem, todavia, verificar-se também constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos da vida cotidiana. (LUKÁCS, 2012, p. 294).

Na sequência e nos limites deste ensaio, destacamos alguns aspectos centrais que o autor extrai da crítica marxiana à economia política, quais sejam: a sociedade como totalidade presente como princípio geral desde os escritos do jovem Marx, com destaque para “A miséria

da filosofia”, mas que não representa a essência e a constituição dessa totalidade. Como decorrência deste princípio, o autor aponta a unidade na diversidade como princípio dialético fundamental (LUKÁCS, 2012). A unidade complexa, articulada e hierarquizada, o aspecto relacional e a unidade contraditória constituem aspectos estruturantes da noção de totalidade (OSÓRIO, 2004).

Outro princípio extraído do pensamento marxiano é a conexão entre o econômico e o não econômico, ou seja, o nexos entre as leis da economia e as relações sociais. Deste modo, penso que são indissociáveis das relações sociais os eventos político-econômicos do nosso tempo e de todos os tempos históricos. Lukács coloca em evidência também a acumulação primitiva e a transição como questão central da obra de Marx, desse modo, vale destacar nas palavras do autor:

Marx, após ter analisado sistematicamente o mundo do capitalismo em sua necessidade e compactidade econômica rigidamente determinada por leis, expõe num capítulo particular a sua gênese histórica (ontológica), a chamada acumulação originária, uma cadeia secular de atos de violência extra econômicos mediante os quais foi possível a criação das condições históricas que fizeram da força de trabalho a mercadoria específica que constitui a base das leis teóricas da economia do capitalismo. (LUKÁCS, 2012, p. 311).

Muito embora, o foco nos aspectos político-jurídicos seja feito no tópico seguinte, vale um destaque, ainda que breve, para a acumulação primitiva e a transição, posto que é no mesmo movimento de transição e de acumulação primitiva, num primeiro contexto histórico, que se pode observar a formação do capitalismo e do sistema político-jurídico moderno. Mas é preciso decifrar com cuidado os termos transição e acumulação primitiva para não cairmos em confusões conceituais. Enquanto a transição pode ser considerada como um evento

histórico datado, a acumulação primitiva persegue os diferentes espaços-tempos, atuando de modo diferente em cada um deles. Conforme sustenta Ruy Moreira, tratam-se de dois processos históricos que se confundem e se distinguem. “A transição supõe a acumulação primitiva e se esgota tão logo o sistema completa o seu circuito de formação. A acumulação primitiva supõe a transição, mas dela prescindindo na continuidade da ação de reprodução do capitalismo já formado.” (MOREIRA, 2016, p. 224).

A transição em termos de formação do sistema econômico político-jurídico predominantes no mundo corresponde aos grandes eventos históricos ocorridos entre os séculos XIV e XVIII, com o surgimento simultâneo de três grandes mercados: terra, força de trabalho e dinheiro. É nesse período que a terra é transformada em mercadoria ao preço da expropriação dos camponeses, cuja expulsão se faz necessária para assegurar a formação do mercado de força de trabalho. O camponês perde a posse da terra para se transformar em potencial assalariado. A transição tem a formação do mercado de dinheiro como a sua fase conclusiva, na medida em que transita do sistema mercantil simples, representado pela fórmula M-D-M para o sistema mercantil capitalista, representado pela fórmula D-M-D’ (MOREIRA, 2016).

Retomando o diálogo com Lukács, após situar o valor como categoria ontológica inicial e central e o trabalho como base elementar do ser social, o autor sustenta que uma ontologia do ser social deve sempre levar em conta dois aspectos: primeiro, a inseparabilidade entre valor de uso e valor de troca, que aparece como contradição, uma vez que compõem a dialética do valor. Trata-se da indissociabilidade contraditória entre natureza e valor. Em segundo lugar, a inseparabilidade entre trabalho concreto e trabalho abstrato, ou seja, entre teoria e prática. A práxis aparece, portanto, como método de controle do conhecimento (LUKÁCS, 2012).

O autor situa, na relação entre dinheiro – que é transformado em capital, conforme expresso na fórmula acima – e força de trabalho, o ser humano como ponto axial do ser social na obra de Marx. Ademais, situa o capital como relação, como processo social, e faz uma síntese dos três livros que compõem a obra “O capital” e pontua que “O processo global da reprodução econômica é a unidade de três processos, cada qual com três níveis: os ciclos do capital-dinheiro, do capital produtivo e do capital mercadoria formam as suas partes.” (LUKÁCS, 2012, p. 323).

Na abordagem sobre a historicidade e universalidade teórica, além de outros aspectos não analisados neste ensaio, o autor destaca a abordagem de Marx no âmbito do desenvolvimento desigual, advertindo que se trata de uma das questões mais relevantes para a teoria marxista da história. Nesse sentido, situa a crítica de Marx à concepção simplista e vulgar de progresso, destacando a importância dos fatores objetivos, subjetivos e geográficos para compreender as heterogeneidades no âmbito destas relações. Situa o desenvolvimento desigual como produto do capitalismo, advertindo que os limites da comunicação na antiguidade dificultam o enquadramento da diversidade do desenvolvimento econômico como desigual, pontuando que é radicalmente alterada na modernidade capitalista. Nas palavras do autor:

Roma e China conheceram desenvolvimentos econômicos bem diversos, mas, tendo em vista que, na prática, não exerceram nenhuma influência uma sobre a outra, é difícil enquadrar essa diversidade no desenvolvimento desigual. No máximo – e hegelianizando – seria possível dizer que, naquele estágio, o desenvolvimento desigual já estava presente em si, sem ter realizado porém o seu próprio ser-para-si. De modo que a primeira produção realmente social, a capitalista, constitui também o primeiro terreno adequado à plena explicitação do desenvolvimento desigual. Isso porque a vinculação econômica faz com que, a partir de territó-

rios cada vez mais extensos e ligados economicamente, seja criado um sistema de relações econômicas cada vez mais ricas e intrincadas, em cujo âmbito as diversidades locais podem fluir – tanto positivo quanto negativamente – com cada vez mais intensidade e facilidade sobre a direção do desenvolvimento global. (LUKÁCS, 2012, p. 380).

O autor recupera, por fim, dos fragmentos de uma carta de Marx a Lassale, a questão da arte e do direito como dois pontos fundamentais da crítica marxiana no âmbito do desenvolvimento desigual (LUKÁCS, 2012), aspectos que deixaremos para tratar na sequência do diálogo com este autor em outra oportunidade, muito embora, o diálogo de Marx com o sistema político-jurídico, vale dizer, com o Direito e o Estado sejam objeto do próximo tópico deste ensaio, mas agora a partir das reflexões expostas por Henri Lefebvre.

A DIALÉTICA MATERIALISTA E AS CONTRADIÇÕES DA POLÍTICA DO NOSSO TEMPO

O que mais chama a atenção nessa gigantesca demonstração de poder global é que, desde a posse dos ‘homens da Bíblia’, o uso agressivo de ameaças e intervenções em todas as latitudes do mundo não venha acompanhado de nenhum tipo de discurso ético ou de algum tipo de projeto comum para a humanidade. O único que se vê e se ouve são ordens, ameaças e exigências de submissão e obediência incondicional aos desígnios norte-americanos. [1] Um quadro aparente de loucura ou irracionalidade que pareceria incompatível com o que muitos analistas vêm chamando de acelerado processo de ‘cristianização da política externa norte-americana’. (FIORI, 2019).

A destacada síntese do artigo de Fiori mostra a moldura e o sentido da conjuntura política atual no Brasil e sua relação com o norte global. Este quadro poderia ser preenchido com uma infinidade de eventos demarcadores de horrores produzidos na velocidade própria do espaço-tempo em curso no denominado mundo globalizado. O medo e a violência são dois termos que podem ser considerados como centrais para compreender o que se passa no Brasil e no Mundo, considerando para fins desta reflexão as conexões entre os mais diferentes pontos do Planeta Terra. Nessa perspectiva, o local, o regional, o nacional e o global são indissociáveis. Deste modo, os atos de violência política e policial que acontecem nos bairros da periferia de Salvador ou de qualquer outro centro urbano ou aqueles produzidos por particulares ou pelo Estado no âmbito dos conflitos socioterritoriais no campo e na cidade não são fatos isolados. Muito embora, com suas especificidades, tais fatos traduzem na sua essência o modo como a sociedade está organizada.

As abordagens sobre o sistema político-jurídico são diversas. Pensamos que essa diversidade decorre não só das diferentes perspectivas metodológicas, mas também da diversidade de interpretações e posicionamentos políticos no interior de cada método, que não pode ser confundido com técnica de pesquisa. Nesse sentido, e na sequência da perspectiva metodológica adotada, este tópico será concentrado na busca de compreender a abordagem sobre o sistema político-jurídico no pensamento marxiano, em contraposição às abordagens de cunho idealistas. Para fins desta abordagem, ancoramo-nos, sobretudo, na reconstrução feita por Henri Lefebvre (1979).

O sistema político-jurídico predominante no mundo contemporâneo – ressalvadas as especificidades regionais e as crises conjunturais, a exemplo das experimentadas no Brasil em diversos momentos de sua história, assim como em outros países nos diversos continentes – deve ser compreendido tomando em consideração os seus vínculos com o

projeto de modernidade que estruturou o Estado Moderno como resultado de um movimento que tem como ponto de partida a ruptura ou pretensa ruptura com o paradigma da fé que é substituído ou pretensamente substituído pelo paradigma da racionalidade instrumental que vai influenciar todo o pensamento científico e político. Na abordagem de Juan Ramon Capella (2002), Hobbes, em meados do século XVII, se encarrega de elaborar algumas peças que compõem o relato jurídico-político moderno, mas é Kant – no final do século XVIII – quem vai completar este relato, que é composto pelos seguintes elementos: indivíduo, estado de natureza, esfera pública e privada, soberania, direitos, pacto, cidadania, povo e representação. Em outro lugar, sintetizamos a tradução de cada um destes elementos (ARAÚJO, 2019), mas vale recuperar alguns aspectos que compõem cada um destes elementos e que me parecem relevantes para compreender a reconstrução da teoria marxista do Estado elaborada por Lefebvre como condição de possibilidade teórico-metodológica para compreender a política do nosso tempo, retomando aqui a ideia de tempo de longa duração.

O individuocentrismo é a marca fundamental estruturante e o ponto de partida de toda a construção do relato jurídico-político da modernidade. Na pré-modernidade mitológica os indivíduos eram denominados mortais e dependiam de Hermes para tentar o acesso a Zeus. A ruptura com a mitologia coloca Deus no centro e os indivíduos são transformados em cristãos e dependentes da mediação do clero para um possível acesso ao ser supremo. No projeto da modernidade ocidental, os indivíduos passam a ser denominados como seres humanos entendidos como autômatos programados para buscar o próprio prazer e aliviar a dor. Neste contexto, o indivíduo é considerado proprietário de suas próprias capacidades, e que, nesta condição, busca se relacionar com liberdade no mercado, com “autonomia”, colocada entre aspas propositadamente. Nesta perspectiva, a propriedade privada é apresentada como fundamento da liberdade e da autorrealização

humana. Esta concepção é embasada em duas características: a primeira diz respeito à desnecessidade de recorrer à religião para aceitar a noção de indivíduo, visto que o conceito não é uma construção metafísica; ao passo que a segunda característica decorre da concepção do indivíduo à margem da sociabilidade, passando esta a uma função meramente acidental da individualidade (CAPELLA, 2002).

Este autor segue aduzindo que a categoria estado de natureza, inventada por Hobbes e posteriormente retomada por Locke, Kant e outros, é construída “fazendo abstração de toda instituição política, imaginando a vida dos indivíduos em ausência de todo poder superior”. Nessa mesma linha de abordagem, o autor segue explicitando que neste estado de natureza pré-político de Locke e de Kant aparecem coisas como propriedade privada e trabalho assalariado, assim como a acumulação da propriedade e os contratos desiguais. Este estado de natureza serve para apresentar como naturais a propriedade privada e o trabalho assalariado. “Sendo naturais, o artificial poder político não estará legitimado para interferir neles.” (CAPELLA, 2002, p. 105). Essa categoria estado de natureza é usada como um postulado científico para Hobbes sustentar a necessidade de um poder absoluto, visto que, na abordagem deste autor, o medo aparece como mito fundador do Estado Moderno.

Há três principais modos de medo, em Hobbes. São eles: o medo da morte violenta, no estado de guerra generalizada; o medo do poder do Estado, uma vez instituído; o medo da morte, ou ao que vem depois da morte, e que funciona como causa da religião e, sobretudo, do poder do clero sobre os corações e mentes (RIBEIRO, 2003, p. 142).

Já em Locke, o conceito de estado de natureza é usado como modo de legitimação da apropriação privada da natureza, conforme exposto

no Segundo Tratado sobre o Governo Civil, mais especificamente no capítulo “Da Propriedade”.

Assim, a noção de estado de natureza, que se concebe sempre como uma hipótese teórica ou de razão para refletir sobre o poder político, e não como um estágio histórico empírico concreto, permite que a razão legitime as instituições básicas da economia capitalista – propriedade, trabalho assalariado, acumulação e contrato abstrato – antes que o poder político ou estatal o tome em consideração. Esta naturalização permitiu apresentar certos direitos (vida, propriedade, etc.) como uma recusa lógica a respeito da existência do poder político-jurídico em sentido próprio. Se seguirá falando, durante certo tempo, de direitos naturais, cabendo ao estado mantê-los (CAPELLA, 2002, p. 107).

A dicotomia público *versus* privado atravessa a história do pensamento jurídico-político desde a Grécia Clássica, passando pela Velha Roma e chega à modernidade colocando do lado da esfera pública o poder político, no qual encontramos cidadãos dotados de direitos políticos, ao passo que na esfera privada vamos encontrar o poder econômico formado por homens/indivíduos proprietários (CAPELLA, 2002). No âmbito desta dicotomia, vamos encontrar os bens separados em públicos ou privados, conforme inventado no Direito Romano e recuperado no Direito Moderno, sendo considerado público aquilo que é estatal e privado aquilo que pode ser apropriado pelo indivíduo. Esta dicotomia é colocada em causa na tese de Pierre Dardot e Christian Laval (2017), uma vez que estes autores, com pensamento estruturado numa outra racionalidade, refutam tanto a concepção de propriedade como direito privado individual quanto a propriedade como direito público estatal e propõem uma nova concepção de relação com a natureza fundada no conceito de comum.

A soberania como mais um elemento do relato jurídico-político da modernidade surge no feudalismo, na medida em que novos reinos nascem sem o reconhecimento da autoridade papal ou do império Romano-Germânico e tem como características básicas a supremacia e a legitimidade. A noção de soberania no feudalismo inclui não só o poder político, mas também o econômico e o cultural/ideológico, não separando as esferas como é feito na modernidade, visto que nesta virada a soberania passa a ser atribuída tão somente à esfera pública, vale dizer, ao espaço da política. Na modernidade, o poder econômico, ou seja, a esfera privada não é dotada de soberania, visto que se subordina ao poder político. Quanto à titularidade da soberania, varia no espaço-tempo, ora sendo atribuída ao monarca absoluto, ora aos reinos ou estados, passando a ser atribuída ao “povo” a partir do constitucionalismo moderno decorrente das revoluções burguesas (CAPELLA, 2003). Para Marés (2003, p. 235), “A soberania e a propriedade são dois lados da moeda chamada Estado nocional, ou constitucional, ou burguês, ou capitalista”. Em apertada síntese, estas são as peças estruturantes do sistema jurídico-político moderno que lançam seus raios sobre o sistema-mundo, sobretudo o ocidental.

Retomando o diálogo com Lefebvre, este autor inicia a sua reflexão advertindo sobre a centralidade da teoria do Estado no pensamento marxista e suas controvérsias. Pontua que o diálogo de Marx com o Estado começa desde a crítica à filosofia hegeliana do Direito e do Estado, colocando de entrada a questão da essência do ser humano. Enquanto Hegel, influenciado por Aristóteles, defende que o ser humano é essencialmente político – conforme se vê estampado nos mais diversos manuais de Ciência Política e Teoria do Estado – Marx pensa de outro modo, na medida em que defende que o homem não é um ser político. O homem é um ser social. “As relações sociais (e suas contradições, que dão lugar às lutas de classes) explicam o Estado; e não o inverso como queria Hegel.” (LEFEBVRE, 1979, p. 89).

O Estado moderno, estruturado nos termos expostos nas linhas anteriores, tem seus fundamentos na racionalidade instrumental. Mas, afinal, qual a origem da razão que orienta a construção do sistema político-jurídico moderno? Após apresentar a cisão da realidade humana em vida pública e vida privada, em cidadania e individualidade como fundamentos do Estado Moderno, o autor afirma com Marx que:

[...] o Estado não emana, pois, de uma racionalidade transcendente, superior à vida social; nem tampouco é interior à sociedade, expressão de sua racionalidade imanente. A razão do Estado e a razão de Estado provêm de uma sem razão – de uma materialidade insuficiente – da realidade humana, isto é, social. (LEFEBVRE, 1979, p. 89).

Como visto, nos termos da perspectiva metodológica em análise, nem transcendência nem imanência, mas sim as contraditórias e imbricadas relações sociais, econômicas e políticas como origem e fundamento das estruturas de poder que se erguem e se burocratizam, recorrendo à violência como mecanismo de manutenção do poder e sobrevivência do Estado. Mas como estas estruturas de poder não brotam nem da natureza, nem de uma razão abstrata, percebemos, neste primeiro diálogo de Marx com Hegel, o indicativo de um processo revolucionário que seria impulsionado pela classe operária e orientado sob três aspectos: o desenvolvimento da democracia, a ditadura do proletariado e, por fim, a decadência do Estado. Trata-se, pois, de um pensamento antiestatal, conforme sustenta Lefebvre. Mas este autor segue perguntando:

De onde vem, pois, o socialismo de Estado, no qual o Estado se torna gestor da economia e princípio superior da sociedade? De um homem que Marx combateu violentamente: Ferdinand Lassalle. Conhecem-se os acordos entre Lassalle

e Bismark, conferência visando, a longo prazo, o reconhecimento do Estado pela classe operária, sua integração nesse Estado, a limitação de sua atividade social e política. (LEFEBVRE, 1979, p. 91).

A questão explicitada pelo autor analisado nos remete a uma leitura da história como reciprocidade, conforme já mencionado com Braudel (1965), para perceber na conjuntura política do nosso tempo, sobretudo no Brasil, pontos de contato com o que se passou no contexto descrito no texto destacado, guardadas as suas particularidades. Parece que na crítica de Marx a Lassalle fica evidenciada a refutação à crença na saída pela via estatal, sobretudo por canalizar a luta pela libertação da classe trabalhadora por dentro do Estado.

Para uma melhor compreensão da questão posta, Lefebvre nos convida à leitura das obras do jovem Marx, começando pelo exame da “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel”, cujo conteúdo representa uma crítica ao Estado moderno, não se restringindo à filosofia hegeliana. É a realidade política que está em jogo. “É também a negação de toda a forma anterior da consciência política e jurídica da Alemanha, cuja filosofia especulativa do direito é precisamente a expressão mais importante e mais universal, elevada ao nível de ciência” (LEFEBVRE, 1979, p. 92). Nesta abordagem, aparece a crítica à noção de homem político ou cidadão como mera ficção e que não pode ter a ilusão de buscar a sua libertação nas entranhas do sistema político-jurídico. “Às ficções ideológicas, jurídicas e outras, junta-se ou se superpõe uma forma política, uma ficção estatal. Não é ao nível do Estado, nem no Estado, no que dele depende, que o homem se realiza, porém, ao contrário, libertando-se do Estado.” (LEFEBVRE, 1979, p. 92).

Segue com o exame da “Questão Judaica”, situando a separação entre Igreja e Estado – vista como emancipação e não como verdadeira libertação, uma vez que “a emancipação política não é o modo

completo, sem contradição, da emancipação humana.” (LEFEBVRE, 1979, p. 93). Com essa abordagem, o autor nos convida a pensar sobre a natureza religiosa do Estado. Nessa direção, torna-se pertinente questionar se de fato os eventos que demarcam a fundação do Estado Moderno caracterizam rupturas ou podemos identificar também permanências? Sem pretensão de aprofundamento, pensamos que é perceptível a continuidade da influência das hierofanias em determinados órgãos do Estado Moderno, sobretudo nos rituais dos Tribunais, cujos ministros superiores continuam se comportando como deuses, não só na forma, mas sobretudo no conteúdo dos seus atos.

Lefebvre retoma a crítica de Marx à divisão dos direitos em direitos do homem e do cidadão. Enquanto os direitos do cidadão são abstratos e fictícios, os direitos do homem como membro da sociedade civil são direitos de indivíduos egoístas e proprietários privados. A crítica de Marx à vida política segue no sentido de situar o direito do homem à liberdade como direito à propriedade privada absoluta (LEFEBVRE, 1979). Vale mencionar que, muito embora, o direito de propriedade tenha experimentado alterações significativas, no sentido de relativização do seu conteúdo para se adequar à função social, permanece na sua essência e na cultura jurídica como propriedade privada individual. Importa registrar ainda que na conjuntura brasileira atual já se pleiteia a extinção da função social da propriedade e a anulação de desapropriações para permitir a devolução dos imóveis aos antigos proprietários. No pensamento marxiano, a passagem do homem individual a ser social é colocada como condição para a libertação, sem perder de vista a existência de obstáculos e acidentes, como sugere Lefebvre (1979).

Passa, então, ao diálogo com a “Crítica à filosofia do Estado de Hegel”, identificando na crítica marxiana a família e a sociedade civil como pressupostos do Estado, ao contrário da tese hegeliana que não consegue conceber a família e a sociedade fora do Estado (LEFEBVRE, 1979).

Por outro lado, importa registrar que para Marx, o Estado não visa o bem comum e nem ideal de justiça, como pretendiam Hegel e Kant, como também não tem origem no contrato social, mas sim no antagonismo de classes (MASCARO, 2010).

Sobre a questão da democracia, vale transcrever o que diz Lefebvre (1979, p. 98): “Marx pensa também que a plena e verdadeira democracia não é o regime político melhor que os outros, mas o desaparecimento da própria democracia política, isto é, do Estado.” Esta afirmação é fundamental para percebermos no pensamento marxiano o Estado e a democracia como faces de uma mesma moeda, de modo que, diante dos problemas conjunturais que atravessamos nesta quadra e em outras já experimentadas, representa ingenuidade pensar que a libertação está na democracia burguesa. Vale transcrever também o que diz Ranciere sobre Marx: “ele soube estabelecer um padrão de pensamento que ainda não se esgotou: as leis e as instituições da democracia formal são as aparências por trás das quais e os instrumentos com os quais se exerce o poder da classe burguesa.” (RANCIERE, 2014, p. 9). Esse tema não será objeto de aprofundamento, ao menos neste ensaio, mas retomaremos na busca da identificação dos diferentes sentidos atribuídos ao ódio à democracia, tanto na filosofia política clássica quanto na moderna, sobretudo na busca de identificação da natureza do Estado e os limites da democracia como um dos pressupostos fundamentais para a compreensão da crise que se passa.

Retomando a análise de Lefebvre, vale notar como Marx trata a questão da burocracia e a relação desta com o formalismo, as especializações e as hierarquias no âmbito do Estado Moderno. Aqui, reside uma importante chave de leitura para compreender o que se passa na conjuntura política brasileira em curso. A burocracia é identificada como a forma de um conteúdo, ao passo que o formalismo ocorre quando a burocracia não se contenta em organizar formalmente o conteúdo. “[...].

É como formalismo que a burocracia se pretende ‘consciência’ superior, vontade do Estado; poder do Estado.” (LEFEBVRE, 1979, p. 104).

Sobre o saber burocrático, sintetizo os traços específicos identificados pelo autor: constitui-se como um conjunto, um todo coerente, um sistema; metamorfose do saber burocrático em segredo e o conhecimento em mistério (106); sobre a autoridade, cujo culto “constitui a mentalidade burocrática por excelência, em contradição com o sistema de saber” (106). Neste emaranhado, que constitui o Estado burocrático, identifica a polícia, os tribunais e a administração como agências do Estado encarregadas de administrá-lo contra a sociedade civil e não como órgãos encarregados do interesse comum (LEFEBVRE, 1979, p. 106-108).

Diante deste quadro, o autor segue problematizando, a partir da obra de Marx, sobre a pergunta que é esperada por todos: o que fazer?

Será necessário mostrar que, neste ponto, a crítica radical da filosofia política, do Estado, da burocracia (crítica que acompanha a análise sociológica destas racionalidades irracionais), conduz a uma práxis revolucionária: a autogestão democrática generalizada, sem burocracia, sem Estado? (LEFEBVRE, 1979, p. 108).

Retomaremos o diálogo com esta e outras referências em outro momento, na busca de respostas a uma infinidade de questões não respondidas nesta abordagem preliminar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste ensaio, buscamos fazer uma reflexão em torno da política do nosso tempo, lançando provocações teórico-metodológicas que possam contribuir para entender o que se passa no espaço-tempo

nacional e global. O diálogo inicial percorreu as noções de tempo breve e de longa duração, de acordo com a imagem proposta por Braudel, buscando situar a conjuntura no movimento da história, entendendo o presente e o passado como reciprocidade. A crise foi enunciada nas suas múltiplas dimensões, sobretudo entendendo o seu sentido estrutural.

Sem qualquer pretensão de esgotamento e orientado pela teoria social crítica enquanto método que busca interpretar a realidade na sua concreticidade e com suas contradições, estabeleceu-se um diálogo com Lukács e Lefebvre, buscando com o primeiro situar os princípios ontológicos fundamentais do pensamento marxiano e, na sequência, com apoio, sobretudo, nas abordagens do segundo, explicitamos as contribuições da dialética materialista para a compreensão da política do nosso tempo.

Por fim, retomamos à questão do medo como mito fundador e constitutivo das relações de poder e defendemos a necessidade de apontar caminhos possíveis para a superação. Nesta direção, se de um lado o medo é constitutivo da razão que estrutura o Estado Moderno, a esperança não pode ser buscada por dentro dele, mas sim na luta social consciente e organizada.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Cloves dos Santos. Inquietações teórico-metodológicas em torno dos conflitos socioterritoriais no Oeste da Bahia. *Revista del CESLA – International Latin American Studies Review*, v. 23, p. 55-88, 2019.

ARAÚJO, Cloves dos Santos. *O judiciário e os conflitos agrários no Brasil*. 2005. 182 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2005.

BAMBIRRA, Vania. *O capitalismo dependente latino-americano*. Florianópolis: Insular, 2013.

BORON, Atilio. *Filosofia política marxista*. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003.

- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. *Revista de História*, v. 30, ano 16, n. 62, p. 261-294, abr./jun., 1965.
- CAPELLA, Juan Ramón. *Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.
- DUSSEL, Henrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- FIORI, José Luis. Religião, violência e loucura no Brasil. *Jornal Brasil de Fato*, São Paulo, 15 maio 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/05/15/artigo-or-religiao-violencia-e-loucura-no-brasil-por-jose-luis-fiori/>. Acesso em: 17 jun. 2019.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1979.
- LUKÁCS, Gyorgy. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MASCARO, Alysson Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARÉS, Carlos Frederico. Soberania do poder, poder do Estado. In: MARÉS, Carlos Frederico. *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 229-265.
- MOREIRA, Ruy. *A geografia do espaço-mundo: conflitos e superações no espaço do capital*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2016.
- OSÓRIO, Jaime. *Crítica de la economía vulgar: reproducción del capital y dependencia*. México: Universidad Autónoma de Zacateca, 2004.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p. 227-278.
- RANCIERE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- RIBEIRO, Renato Janine. Medo e esperança em Hobbes. In: NOVAES, Adalberto. *A crise do Estado-nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 137-165.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Edusp, 2014.

SANTOS, Milton. *Por uma geografia nova: da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. São Paulo: Edusp, 2012.

**PARA A
TRAVESSIA
ENTRE OS
ESCOMBROS**
PARTE II

Raízes e tendências da disputa mundial de poder¹

Fernando Pedrão

INTRODUÇÃO

Mais que nunca, hoje, é imperativo trabalhar sobre uma visão da totalidade planetária do poder e admitir que todos os processos nacionais estão articulados pela disputa central de poder. A disputa do poder mundial é a subordinação dos processos de emancipação aos da reprodução de um poder central e de substituição do humanismo da individualidade pelo imperativo da eficiência mecânica. A disputa pelo poder mundial é a forma desdobrada do imperialismo que fundiu o poder militar com o financeiro e com projetos de dominação mundiais.

1 Ensaio dedicado à memória de Luiz Alberto Moniz Bandeira.

Como resultado dos embates da Guerra Fria, desenvolveu-se um conflito de interesses entre a preservação do poderio norte-americano, a projeção de um poder econômico irradiado da China e a reconstituição de um poder militar e econômico da Rússia, com influências territoriais sobre grandes espaços. Neste novo cenário, distinguem-se os espaços protegidos das próprias potências, os grandes espaços terrestres da Ásia Central e da África subsaariana. Depois de inúmeros conflitos internacionais locais, ressurgiu uma estabilidade do mapa da Europa que ficou relegada a um protagonismo secundário. Com o esgotamento dos projetos de reformismo burguês, a América Latina, com a exceção do México e do Chile, entrou em um processo de estagnação econômica e retrocesso político que a mantém como espaço de influência norte-americana.

O novo movimento mundial nega o percurso dos ideais do humanismo que se desenvolveu como contradição do capitalismo. Representa a dissolução dos valores civilizatórios construídos sob a modernidade. Ao contrário da neutralidade ideológica defendida por autores representantes de uma falsa ética do capitalismo, há uma imposição ideológica pelos meios de comunicação a serviço do poder.

Esse movimento do grande capital incorpora uma aceleração da renovação tecnológica cujo anverso é uma desvalorização de grande parte do capital acumulado e correspondente desvalorização do trabalho, com os trabalhadores submetidos à pressão constante e crescente de desemprego.

O CERNE DO PROBLEMA

O cerne do processo mundial começa, pela centralidade do circuito da economia e do poder militar desde o fim do século XX, com a expansão da China, a recomposição do poder da Rússia e a recente ascensão da Índia. Assim, para entender o processo mundial em curso, é preciso

partir dos aspectos mais gerais para situar processos localizados. As referências mais gerais são os processos das três principais potências que, conquanto, diametralmente diferentes têm em comum o fato de não poderem recuar de suas posições atuais. Essa condição implica em uma desvantagem estratégica decisiva que se traduz em custos crescentes da manutenção de sua capacidade bélica, comprometida com custos de tecnologia.

A grande contradição do sistema deriva das contradições dos principais protagonistas. Os Estados Unidos passaram a levar uma desvantagem envolvendo-se em guerras que não conseguem terminar e assumindo os custos crescentes de uma corrida armamentista ofensiva defensiva. Esse movimento afeta menos a Rússia que opera sobre uma linha de tensão mais limitada, é uma vantagem que tem beneficiado a China, mas que tende a diminuir com sua nova política bélica de territórios de influência.

Os eventos do Oriente Médio, em que Israel tem vantagens qualitativas, mas desvantagens estratégicas, mostram a ineficácia de transferir o peso da guerra para aliados menores e menos comprometidos. Turquia e Iran constituem uma revitalização do eixo de poder do Império Bizantino imune a eventuais ataques de Israel. Nesse contexto, é inevitável que as condições políticas internas das grandes potências sejam um fator decisivo para suas políticas externas.

PROCESSOS NO SISTEMA E PROCESSOS DO SISTEMA

A visão sistêmica dos estudos sociais proposta por André Marchal (1955), na tradição de Étienne Condillac (1754) e em resposta à visão biológica de Ludwig von Bertalanfy (1960), constitui hoje um arsenal conceitual indispensável para uma análise em perspectiva histórica

dos conflitos mundiais de poder com seus componentes de interesses materiais e ideológicos. É uma perspectiva que reconsidera os papéis de personalidades como Adolf Hitler, Winston Churchill, Josef Stalin, Franklin Roosevelt e Mao Tse Tung como representantes de forças sociais. Os líderes refletem movimentos de forças sociais que definem zonas de conflito e ajuste, os espaços de alianças, as possibilidades de espaços estáveis de poder tal como aconteceu com Felipe II, Luis XIV e Napoleão Bonaparte em seus devaneios imperiais.

O atual conflito mundial de poder tem origens anteriores à formação do capitalismo moderno e surge de movimentos continentais da Idade Média, quando as invasões da Europa por mongóis, nórdicos e árabes, determinaram sistemas políticos contrastantes que fundaram o impulso europeu. Observe-se que a expansão de Átila (630) quase coincidiu com a invasão da Espanha pelos árabes, quando a Europa absorvia as invasões de visigodos e magyares e que a invasão de Gengis Khan corresponde à segunda parte da Idade Média, quando Tomás de Aquino dava os rumos à Igreja Católica.

O império de Carlos Magno foi anterior à Horda Dourada mongol e a dinastia carolíngia que investiu nas Cruzadas e induziu a expansão ibérica, criava, indiretamente, uma mudança de escala no jogo do poder da qual saiu o império marítimo português. Foi o desenvolvimento do mercado central europeu que animou o aparecimento de monarquias em expansão como os Valois e os Habsburg.

O desenvolvimento do mercado significou o aparecimento de burguesias urbanas ricas, especialmente nos Países Baixos, que se tornaram a força em oposição ao feudalismo. O jogo do poder muda de escala quando a expansão da Inglaterra sobre as Ilhas Britânicas dá lugar à disputa com a Holanda e a luta pelo poder se torna intercontinental. Será preciso desenterrar as contradições dos absolutismos mercantis – Inglaterra e França – para entender o papel estratégico da Oceania e do Caribe que deram lugar à disputa pelo Canadá?

O século XVII foi o da transição, quando Portugal e Espanha perderam espaço, e deram lugar à montagem do poderio britânico no século XVIII.² A lógica do poder pela reprodução do domínio britânico foi interrompida pela independência dos Estados Unidos e pelas guerras de Napoleão, mas saíram desse contexto com a Comunidade Britânica de Nações e com um jogo de poder hegemônico que só seria contestado pela Alemanha na Europa e pelos Estados Unidos na América Latina. As lutas de poder por mercado se disseminaram na Primeira Guerra Mundial, tornaram-se lutas por energia, quando o petróleo mudou a indústria bélica. Juntavam-se os conflitos herdados do século XIX com os da economia industrial do século XX.

Torna-se necessária uma visão intertemporal do processo. O mundo moderno da civilização ocidental surgiu do impulso de extravasão da Europa sobrevivente das invasões dos séculos VIII ao XI, quando iniciou uma reconquista da África e invadiu a América. O sistema da civilização material ocidental descrito por Braudel se desenvolveu com a superação da Europa ocidental das invasões que sofreu na primeira parte da Idade Média e por meio de um movimento geral de exuberância de poder sobre outros continentes, criando um conceito de império diferente dos impérios europeus. Com as invasões da América, da África, da Ásia e da Oceania, a Europa criou, no século XVI, um conceito de império mundial em expansão, equivalente ao Império Romano em expansão (BOXER, 2005).

Pela comparação, infere-se que quando esse império para de se expandir começa sua decadência. O Império Romano parou de se expandir por volta do ano 160, quando Marco Aurélio alcançou a última vitória sobre os germanos em Strasbourg e, a seguir, começou a sofrer

2 Pode-se situar o início do poderio britânico nas batalhas de Oudenard a Maplaquet, de 1704 a 1709 quando John Marlborough e o Príncipe Eugenio derrotaram os exércitos de Luis XIV.

uma invasão pertinaz de imigrantes pobres que se tornaram seus soldados defensores e que não puderam resistir a novas grandes invasões de visigodos, ostrogodos e outros. O império mundial iniciado por Portugal e pela Espanha cresceu pouco antes desses dois países entrarem em decadência e foi animado pela expansão da Holanda, da França e da Inglaterra. Mas só se completou na segunda metade do século XIX, quando os ingleses concluíram o domínio sobre a Índia, e a França avançava na colonização do norte da África e da Indochina.

Esse império mundial dos países do Mar do Norte durou muito pouco quando foi confrontado pela Alemanha em 1870, assim, não conseguiu dominar a Rússia e passou a ter os Estados Unidos como concorrentes. Esse movimento geral pode ser considerado como desdobramento de contradições internas que começou com o domínio da Inglaterra sobre as ilhas britânicas e quando passou a depender da fronteira agrícola de suas próprias colônias. A Índia passou a ser o verdadeiro sustentáculo do Império Britânico.

A incapacidade das nações vitoriosas, em 1918, para estabelecerem um sistema operacional compatível com a extensão do império mundial revelou uma profunda contradição do sistema de poder quando não conseguiu confrontar o autoritarismo alemão. A Segunda Guerra Mundial desembocou em nova situação imperial com o poder norte-americano com uma postura imperial mundial.³ As crises internas da União Soviética facilitaram o caminho do imperialismo norte-americano que passou agir como em unilateralidade. As transformações do sistema de poder mundial, desde o fim do século XX, revelam um novo ambiente de disputa pelo poder hegemônico, com os Estados Unidos defendendo uma supremacia cujos custos superam

3 Será oportuno aqui dissentir da abordagem de Antonio Negri e Michael Hardt sobre império, que de fato já estava incorporada na territorialidade difusa do poderio norte-americano.

suas possibilidades, a China expandindo seu poder econômico e militar e a Rússia reestruturando seu poderio militar e econômico. As três grandes potências dependem de combinar seu mercado interno com combinações internacionais em um ambiente agora condicionado por potências de segunda linha poderosas como a Índia e a Turquia.⁴

A ascensão de potências de segundo plano a condições de defesa e de escala de mercado dá o tom da disputa pelo poder que se tornaram espaços praticamente invioláveis como a Índia, a Turquia e o Iran. Nesse conjunto, Israel funciona como potência secundária aliada aos Estados Unidos, mas dependendo de uma estratégia regional própria contraditória com os interesses norte-americanos.

A DISPUTA MODERNA DE PODER

A disputa mundial pelo poder mudou em escala e em pluralidade, desde 1990, sobre resultados acumulados na Segunda Guerra Mundial quando falharam as tentativas hegemônicas da Alemanha e do Japão. Essa tornou-se multipolar e compreende a luta entre as três principais potências e papéis essenciais de potências de segunda linha, desde a Índia que se aproxima dos primeiros até nações como Iran e Turquia que têm plenas condições de defesa. As interações entre os diferentes níveis de poder tornaram-se essenciais para a disputa principal e para as margens de mobilidade das nações de segundo plano.

A mundialização da civilização material compreende a globalização da economia, a hegemonização de padrões culturais e um alargamento da distância entre os centros de poder – nações e empresas – e as coortes dos dominados, em suas expressões nacionais e regionais. O século XX foi o da sublimação dos processos de poder em uma dis-

⁴ Índia e Turquia surgem como aliadas da Venezuela, com a Índia como seu principal comprador de petróleo ignorando as pressões norte-americanas.

puta econômica, política, militar e cultural. O que primeiro se apresentou como uma mundialização da economia é parte de um movimento abrangente de poder, cujo âmago está na fusão de elementos econômicos e militares.

A disputa mundial de poder evolui com as transformações do próprio objeto de poder que é o sistema mundial de relações entre nações. O sistema que foi regido por um sistema de colonialismo, controlado por algumas poucas nações, passou a ser um sistema plural constituído de diferentes esferas de poder, em que as nações predominantes com outras esferas de poder irredutíveis e as inter-relações entre nações de diferentes poderes tornam-se essenciais.

Esse sistema depende da substituição de mercadorias que é uma consequência da renovação tecnológica, mas depende das escalas de mercado nacionais e regionais. Há um componente de mercadorias organicamente necessárias, como turbinas de aviões e um componente desnecessário como a variedade de vestidos de alta moda e de sapatos e tênis. A China se apresenta como protagonista nesses mercados de bens e serviços desnecessários que são parte do arsenal de consumo dos grupos de alta renda.

UMA VISÃO DE HISTÓRIA PROFUNDA

Todas as tentativas de interpretação política utilizam alguma visão histórica, assumida ou oculta, que fornece os fios condutores entre os eventos. Os progressos recentes dos estudos históricos que diluem as separações entre a proto-história e a história antiga, assim como entre as histórias antigas e as modernas, tornaram necessário considerar novas perspectivas de pluralidade e de intertemporalidade entre processos que constituem a trama da atualidade. Hoje, a aceleração das comunicações entre diferentes processos históricos obriga a considerar processos centrais e derivados, assim como efeitos inesperados

mas irreversíveis, como os das migrações de nações periféricas aos países centrais.

O sistema mundial de poder se formou por meio de processos de conflito e ajuste definidos pela superação das contradições da Idade Média, em que a Europa foi o lugar de choque entre o fim do Império Romano, as invasões dos mongóis, dos árabes, dos vikings, gerando a força expansiva da Europa desde o século XV (LOT, 1968). A visão intercontinental é necessária para reconhecer os papéis que vieram a ocupar nações asiáticas, africanas e americanas.

O movimento geral de formação do sistema mundial moderno sempre se deu por meio de choques com interpenetrações culturais, com influências visíveis e subterrâneas⁵ e projetos de poder bem sucedidos e frustrados (MARTINEZ, 1978),⁶ em que a linguagem do poder utilizou argumentos ideológicos, principalmente de religiões, para alegar civilização, indiretamente, revelando uma contradição entre a irracionalidade do poder imperial e suas formas políticas operacionais. Essa diferença, que já tinha ficado exposta no contraste entre o império individual de Alexandre e o império coletivo de Roma, ressurgiu na contradição entre a versão católica e a protestante do cristianismo, ambas a serviço de projetos de poder político de alianças de classe.

Desenterrar os fundamentos da disputa pelo poder é o modo de relativizar posições aparentemente estáveis sobre formas institucionais e territoriais, assim como de expor as diferenças entre objetivos práticos de poder e argumentos superficiais. Descobre-se a volatilidade do poder junto com a desvalorização do trabalho, com a desqualificação de mercadorias em que os telefones celulares são um exemplo representativo.

5 Com sua flexibilidade, o Império Romano iniciou esse processo. Havia uma corte espanhola no exército de Cipião, uma legião espanhola no exército de Cesar e no tempo dos Antoninos o imperador Adriano era espanhol.

6 Hernán Cortés pretendeu transformar o México em nação independente, conquistou a Califórnia e mandou navios para avaliar as possibilidades de conquistar o Pacífico.

Raízes expostas

Para uma leitura em perspectiva histórica do sistema de poder, é preciso começar por reconhecer que o mundo do capitalismo é mais transitivo que parece e que deve ser situado sobre suas raízes no século XIX. A configuração política do Ocidente capitalista começa com a Restauração de 1830, da independência dos Estados Unidos, da conclusão da conquista da Índia pela Inglaterra (1867) e do novo colonialismo desde 1847. O bloco capitalista colonialista construiu um sistema de comércio baseado na regulamentação de mercadorias de consumo, mas foi diretamente afetado pela unificação da Alemanha e indiretamente pela conquista da Sibéria pela Rússia, concluindo com a inauguração do imperialismo norte-americano com as guerras índias e as invasões do México (1847, 1856, 1915). O ciclo se fechou com a guerra dos Estados Unidos com a Espanha que lhes deu o controle do Caribe e as Filipinas.

No conjunto, esse foi o mercado da Segunda Revolução Industrial, situada cerca de 1870, que prevaleceu até 1914. Esse mercado, quase completamente europeu, seria mortalmente atingido pela expansão da Alemanha, com ganhos em tecnologia, sobre o mercado europeu e pela concorrência norte-americana com o mercado britânico, especialmente na América Latina. A Primeira Guerra Mundial foi uma disputa entre nações colonialistas e não colonialistas.⁷

Essa expansão do sistema jamais foi fácil. Os franceses só subjugarão o Marrocos em 1926, na guerra do Riff, associados com os espanhóis,⁸ assim como tomaram a Indochina. As resistências locais permaneceram e culminaram com as respectivas guerras de independência.

7 Bismarck tinha desprezo pelo colonialismo apesar de os alemães invadirem Uganda e a Namíbia onde perpetraram massacres.

8 Para a Espanha, uma conquista no Marrocos seria uma compensação da derrota sofrida frente aos Estados Unidos. Franceses comandados por Petain e espanhóis comandados por Franco em mais de 500.000 enfrentaram os 30.000 marroquinos liderados por Abdel Krim que foi forçado a se exilar no Cairo.

Na margem ocidental do sistema, os Estados Unidos surgiram com uma política imperialista alternativa à europeia com um projeto de poder baseado no controle do Oceano Pacífico, constituído na ocupação militar de ilhas centrais e no controle das Filipinas. Por extensão, com projetos de controle dos principais países, usando os meios acadêmicos além dos bancários.

No conjunto foi uma reorganização do sistema colonial, com uma expansão desigual em que os ingleses concluíram o controle da África do Sul, no início do século XX, quando os franceses também se afirmavam no Vietnã e na Argélia, no Marrocos, na Mauritània e no Mali, a emergência do petróleo deslocou os interesses dos colonialistas, passando para o Iran e o Oriente Médio em geral.

A constituição de um processo mundial de acumulação surge na década de 1960 sobre os controles de mercado propiciados pela segunda guerra mundial e foi captada pelas obras de Samir Amin e Christian Palloix. Há um novo imperialismo girando em torno do controle de energia e do sistema financeiro. É quando os Estados Unidos põem em prática a securitização da dívida mundial que lhes permitiu colocar o dólar como moeda mundial e expandir sua própria dívida além de suas possibilidades de pagamento.

Foi a modalidade derivada da industrialização, que foi modificada pelos efeitos da elevação tecnológica da Alemanha e pelos efeitos em profundidade do consumo, que com apoio da urbanização impulsionaram a demanda nos países ricos. Formou-se uma disputa de mercado entre as nações líderes, focalizada em combustíveis que desemboçou na Segunda Guerra Mundial.

Os resultados da guerra deixaram os Estados Unidos na posição de controlar os países derrotados mais industrializados. A conversão da indústria bélica foi fundamental e os Estados Unidos seguiram uma política eficiente de organização do mercado, apoiados por um sistema de financiamento internacional. O conjunto de Fundo Monetário Internacional e Banco Internacional de

Reconstrução e Fomento foi uma inovação da economia mundial que veio a impor um estilo de política econômica e que só teve contrapartida com o banco dos BRICS já em 2010.

O desenvolvimento desse sistema encontrou a grande contradição, a qual foi o sucesso dos seus parceiros, que passaram a invadir o mercado norte-americano. O reajuste veio montado pela Trilateral em 1983, mas não impediu o avanço exponencial da China que montou um sistema baseado em controle de comercialização. Desde o início da década de 1990, o crescimento da China contrastou com a estagnação da economia japonesa, representando um modelo econômico com uso intensivo de trabalho e ampliando o mercado interno (FENBY, 2009).⁹ Desde 1980, o modelo chinês é uma inovação no sistema do capital comum aproveitamento estatal das regras clássicas do capitalismo (ARRIGHI, 2008), inovando no relativo a controle do capital financeiro.

Já no novo século, a ascensão da China ganha novo caráter quando ela se torna uma potência tecnológica e militar, e passa a exportar capital dentro de uma estratégia de domínio mundial. Passando de concorrência, a cooperação China e Rússia passam a constituir um eixo de poder. O crescimento da China empalma com a recuperação da Rússia, hoje, potência energética, econômica e militar.

O sistema passou a ficar dividido entre a lógica do capital produtivo e a do capital financeiro basicamente especulativo. O sistema mostra rachaduras que aparecem na forma de crises das economias periféricas avançadas, Coreia do Sul, Argentina, México. Mas o epicentro da crise se revela na perda de competitividade da economia norte-americana frente à China (KRUGMAN, 1995). Curiosamente, é um movimento que não foi analisado em sua real complexidade, que atingiu a produção industrial aos serviços, como aviação e automóveis e ao próprio sistema financeiro, onde o endividamento se tornou para-

⁹ Na imensa literatura sobre a China, cabe destacar Jonathan Fenby, Charles Bettelheim.

lisante.¹⁰ De fato, coincidem vários indícios que se trata do fechamento de um ciclo de expansão que obriga a trabalhar com nova configuração do mercado. No novo cenário, a economia norte-americana depende da demanda chinesa e do petróleo do Oriente Médio.¹¹

Já avançado o século XXI, encontra-se um novo jogo de concorrências e interdependências, com diferentes escalas e velocidades, em que a reprodução do capital se faz sobre mudanças estruturais da esfera globalizada. É a diferença entre o sociometabolismo do capital da Segunda Revolução Industrial e o atual, em que a reprodução do capital, acumulado hoje, representa um peso gravimétrico maior e carrega fatores de incerteza que não se resolvem em nenhuma economia nacional em particular.¹²

A divisão do trabalho

A divisão do trabalho é o modo essencial de organização da produção capitalista, que expõe a separação entre capitalistas e trabalhadores e os modos como as pessoas podem se tornar trabalhadoras. A divisão do trabalho muda sob a tendência geral à desvalorização do trabalho resultando em exclusão de trabalhadores. Impõe-se agora retomar uma visão de conjunto do trabalho no sistema produtivo com sua materialização em uma classe de trabalhadores que compreende maior número de trabalhadores em serviços a empresas e a famílias, bem como maior volatilidade dos contratos de trabalho.

10 Em 2008, o governo Obama destinou fundos do Tesouro para socorrer empresas de aviação e financeiras alegando que a crise era do sistema imobiliário, deixando endividada a pequena classe média que adiante votaria em Trump.

11 Essa é a razão pela qual tenham que tolerar uma aliança duvidosa com o reino medieval da Arábia Saudita.

12 Tornou-se necessária uma leitura atual do processo do capital.

O verdadeiro significado do trabalho só se descobre gradualmente, pelas mudanças na funcionalidade dos diversos tipos de trabalho, pela maior flexibilidade de maior número de trabalhadores, pelas condições de mobilidade de diversas categorias de trabalho e pelo componente de criatividade dos trabalhadores.

A disputa pelo poder acontece sobre o binômio mercado-divisão do trabalho em que a internacionalidade do capital tornou central a divisão internacional do trabalho. No mundo da economia conduzido pela alta tecnologia a internacionalização do sistema produtivo significa uma modificação da divisão internacional do trabalho, que se traduz em uma distribuição internacional de renda.

Essa nova distribuição reforça desigualdades sociais e regionais, entre grupos superiores e inferiores de renda, operando sobre padrões de capitais em ascensão, mas dependendo de uma demanda que define sobre a desigualdade de renda.

O fator bélico

A importância do fator bélico no sistema mundial de poder cresce desde o desenvolvimento de armas de fogo, ganha novo impulso com a metalurgia avançada e com as armas automáticas, e dá lugar a ao crescimento de uma indústria que se reproduz pelo circuito das guerras mundiais. A atual disputa de poder se realiza por meio de uma combinação de meios econômicos e militares em que a economia da indústria bélica é fundamental para manter posições de competência militar e para manter o sistema produtivo condicionado pela demanda dos governos. A atualização do poder militar envolve custos fixos crescentes e esterilização de ativos sem uso. Noutras palavras, a economia bélica é uma contradição da civilização.

O capital se desenvolveu produzindo armas e munições que estão sob pressão constante de mudança técnica. Os arsenais são os fundamentos da violência potencial e seu único aproveitamento é por

meio de guerras regionais, onde se gasta munição velha. Os arsenais aumentaram exponencialmente e essa é a história das guerras da segunda metade do século XX. A introjeção do poder da União Soviética obrigou-a a absorver seus custos militares, todavia, os Estados Unidos entraram em uma série de guerras que renovaram sua indústria bélica, cujos custos tiveram que absorver. Como consequência, a economia norte-americana ficou condicionada pela produção bélica que representa uma demanda irredutível do governo.

A demanda bélica compreende custos fixos de manutenção de equipamentos e custos variáveis com pessoal militar que são custos crescentes para acompanhar a complexidade do material. Aumenta o custo de equipamento por homem, assim como aumentam os custos de equipamentos automatizados.¹³ Há uma tendência ajustada ao aumento do custo bélico definido pela competição mundial em que entram os gastos das diversas potências com efeitos de transbordo dados pelas escalas de material, junto com efeitos colaterais de guerras locais.

A novidade do fim do século XX é a privatização da guerra ou a difusão de conflitos internacionais informais fora dos Estados nacionais, sob as denominações de terrorismo, que terminam sendo parte de articulações internacionais de grandes potências. A chamada privatização da guerra é o resultado de uma difusão de mecanismos ideológicos favorecidos pela mídia e por mecanismos informais de financiamento. As sociedades abertas oferecem modos informais de mobilização que se tornam forças militares que são manipuladas ou influenciadas pelos serviços de inteligência das grandes potências. Mas enfrentam uma crescente dissensão na esfera política que se apoia na informalidade dos meios de comunicação.

13 Um soldado de infantaria norte-americano custava 10.000 dólares por dia na Segunda Guerra Mundial, 100.000 dólares no Vietnã e 1 milhão de dólares no Iraque, segundo estimativas oficiosas da imprensa norte-americana.

DECOMPOSIÇÃO E REFORMULAÇÃO DO ESTADO

A presença do Estado nacional burguês tem sido aceita como invariante na estruturação do sistema capitalista, mas as mudanças de funcionalidade e abrangência da presença do Estado contrariam a tese liberal de redução do Estado a um papel de arbitragem. Na dinâmica das contradições da sociedade contemporânea, esse pressuposto precisa ser avaliado. Limitações estruturais como de endividamento e de crescimento de despesas com pessoas, além das despesas militares, põem o Estado em posição defensiva e deficitária, entre políticas de contenção e pressões sociais. É a disputa entre os interesses de grande capital em aumentar a taxa geral de exploração e reações de poder alternativo.

Essas tendências tornaram-se incontíveis em muitos países, como no Brasil, e desaguam em políticas de empobrecimento das maiorias, com pressões para marginalidade e emigração. Na prática da economia, a emergência de governos de direita significa um movimento geral de desvalorização do trabalho, aprofundamento da concentração de renda com marginalização de segmentos mais numerosos da população.

Dadas essas modificações profundas nas condições de poder do Estado, apresenta-se como válida a hipótese que o Estado nacional moderno é parte do projeto de poder do capital e que sua crise decorre da contradição da expansão do capital com a contração da demanda. O movimento geral de desemprego corresponde a uma contração da demanda que, por sua vez, significa estreitamento do mercado.

O aprofundamento da tendência à crise do capital, que se instala com o esmorecimento do crescimento da demanda, mede a pressão negativa sobre a sustentação do sistema econômico nacional que é o alicerce estrutural da instituição política do Estado. Assim, com traços diferentes das crises europeias, a crise do Estado na América Latina é parte de uma progressão negativa do sistema, à qual se agregam os efeitos de gestões negativas

O IMPERIALISMO E A NOVA GEOPOLÍTICA

O imperialismo convive com um risco de guerra constante e usa a violência potencial como uma forma de guerra branca. Os custos do imperialismo tendem a superar seus ganhos e a enfrentar resistências internas nas nações imperiais. A Segunda Guerra Mundial deixou lições que não podem ser ignoradas.

Estão em andamento grandes movimentos de deslocamento de poder, cuja origem pode ser situada em 1830 ou em 1870, mas os traços essenciais estão na década de 1960 e em 1990. O pacto de Viena, em 1830, que lançou o imperialismo colonialista associado à indústria, responde pelas investidas de franceses e ingleses na África e no Oriente Médio, mas foi apenas contemporâneo da conclusão da tomada da Índia pelos ingleses e das investidas norte-americanas contra o México e contra a Espanha. São diferentes relações de causalidade que tiveram um efeito sincrônico na organização mundial do colonialismo voltado para a produção de matérias primas.

Sob a realidade de países de segundo plano, dotados de armas nucleares, isto é, com poder de dissuasão, a disputa mundial pelo poder tornou-se multinível, com um conflito de interesses entre três potências líderes, com a participação ativa de nações armadas e com mercado próprio, dentre as quais se destaca a Índia. Outras nações com capacidade plena de defesa como o Iran e a Turquia constituem outro grupo de defesa. Israel tem poder militar comparável, mas uma pequena população e pouco espaço territorial que não lhe permitiriam aguentar uma guerra de atrição.

Com o aumento de eficiência das armas leves e o avanço da guerra submarina, há uma tendência à crise do poderio naval representado pelos porta-aviões, com maior papel para uma força aeroespacial e para uma guerra de desgaste. Em suma, os riscos irreversíveis de uma guerra total, poder de dissuasão das grandes potências encontra limites insuperáveis nas bases ideológicas do conflito já que as gran-

des potências precisam preservar sua própria população. As derrotas dos Estados Unidos na Coreia, no Vietnã, no Afeganistão e no Iraque mostraram que o uso maciço de poder de fogo garante conquista de território, mas não substitui o controle de território. Os princípios da guerra rápida, em que os alemães confiaram quando invadiram a União Soviética e que foram frustrados por defesas em profundidade (CARELL, 1971),¹⁴ não poderiam ser aplicados contra a atual Rússia, nem contra a China, nem mesmo contra o Iran. Em uma eventual guerra entre o Iran e Israel, Israel não teria efetivos para mais de 15 dias e dependeria de uma supremacia aérea cada vez menos provável. Define-se uma diferença entre equilíbrio de poder central e em cenários regionais. Potência alguma pode estar com igual densidade em todos os cenários de conflito. A guerra submarina pode resolver impactos rápidos, mas tampouco garante controle de território. As grandes potências enfrentam problemas latentes de resistência guerrilheira nos diversos cenários regionais.

Sob esses grandes quesitos de incerteza, torna-se objetivamente necessário considerar que a dilação da guerra implica no desgaste das potências que precisam arcar com custos militares acima dos tolerados por suas economias que crescem lentamente.¹⁵ O custo direto da guerra se compara com o custo da paz armada que é o da manutenção

14 A expectativa inicial da Alemanha era de dominar a Rússia em uma guerra fulminante de 15 dias, a despeito da inteligência militar advertir sobre o potencial militar soviético. Em menos de um ano, os russos foram capazes de transferir mais de 1.000 indústrias do sudeste para os Urais. O principal cenário de guerra foi o front entre Alemanha e União Soviética com imensos custos humanos, insuperável concentração de fogo e resultados que se prolongaram por décadas. Em Stalingrad, pereceram cerca de 500.000 russos, 400.000 alemães e outros 400.000 foram presos e mandados para a Sibéria. Em Kursk, os russos destruíram uns 2.500 tanques alemães. No Pacífico, os americanos destruíram uns 800 navios japoneses e perderam 650 navios. Os bombardeios de Dresden na Alemanha e de Tóquio mataram mais de 100.000 pessoas.

15 As economias da China e da Índia cresceram nos últimos anos, há taxas superiores a 7% comparados com 3% dos Estados Unidos e 1% do Brasil.

da capacidade de guerra. Sob a tensão crônica das pressões bélicas, países sem armamento proporcional a sua escala econômica dependem das influências dos países de primeira linha, mas representam potenciais militares que são acionados como linha de frente cujo envolvimento não implica em guerra geral. Dados riscos insuperáveis, esquivar a guerra geral é um objetivo estratégico que pré-condiciona as iniciativas dos principais contendores. Essa regra que se aplicava a países como o Brasil e o México hoje também se aplica a todos os europeus que estão entre as influências dos Estados Unidos e da Rússia.

CENÁRIOS POTENCIAIS ALTERNATIVOS

Em política se distingue o papel do discurso e o da ação. A elaboração de políticas é um movimento ideológico e técnico que envolve a capacidade dos grupos de poder de se fazerem representar. Há alternativas que se definem em processos de alargamento ou de estreitamento de opções. As alternativas de política se formam da representação de interesses organizados que produzem um discurso capaz de realizar o domínio local que se alarga até a escala nacional sob formas de socialidade. As revoluções industriais do século XX invalidaram os princípios estratégicos que prevaleceram até as guerras napoleônicas, quando dependeram de vitórias terrestres em batalha. Essa mudança foi registrada por Basil Liddell Hart, em seu famoso *Strategy* e é o que está nas memórias de Erich von Manstein. As vitórias surgem mais de capacidade de manobra que de momentos de batalha.

Os projetos de hegemonia resultam de composições progressivas que têm o domínio ideológico das comunicações formais e informais. O viés atual, de considerar que são escolhas técnicas, passa por alto o controle ideológico das técnicas e o significado ideológico da mercantilização das comunicações. Desse modo, a centralidade militar representa uma opção ideológica que subordina os mecanismos técnicos.

O trabalho precursor de Habermas sobre esse tema abriu uma trilha, que é preciso retomar sobre as condições de pluralidade da disputa do poder em que se cruzam movimentos ascendentes e descendentes.

Assim, é oportuno pensar que as grandes potências se movem em função de imperativos de poder que são contraditórios com a sobrevivência emancipada das maiorias. Assim como o Estado nacional encontra contradições objetivas nas empresas multinacionais, as superpotências visualizam suas contradições na negação de humanismo dos Estados nacionais. O poder nacional é sempre uma construção sobre formas herdadas de poder que tendem a ser superadas pela prática de alianças condicionadas. No mundo moderno, desde a Guerra dos Trinta Anos, a vitória dependeu da capacidade de fazer alianças que transcendam o cenário imediato.

No ambiente de disputa mundial de poder, com a economia mundial condicionada pela corrida armamentista, os temas do desenvolvimento econômico e social das nações ficaram subordinados às suas condições de participação no sistema internacional de poder. As questões nacionais de desenvolvimento revelaram-se como parte de movimentos mundiais de progresso, estagnação ou retrocesso. Não se trata de superar condições herdadas de atraso, mas de reverter tendências de subordinação que são parte da modernização material e da engrenagem financeira do grande capital. Assim, o estado atual do desenvolvimento implica em uma ruptura ideológica com os do desenvolvimento, pelo reformismo compatível com a preservação do domínio do grande capital. As grandes potências precisam a pluralidade de alianças por fatores não capitalistas, como religião e identidade cultural, que se tornam parte da comentada privatização da guerra. No conjunto é um panorama de contraste entre os poderes formais imperativos e a imprevisibilidade de reações informais, hoje, cada vez mais internacionais.

A disputa mundial contempla custos e benefícios econômicos e militares. Por uma questão básica de economia de força, as potências centrais tendem a transferir os custos das guerras regionais para seus aliados, que é como os Estados Unidos têm feito desde a guerra da Coreia. Mas é uma estratégia de alcance limitado dadas diferenças de qualificação militar. Com custos irreparáveis da guerra é preciso avaliar os limites que os sistemas podem afrontar.

REFERÊNCIAS

ARRIGHI, Giovanni. *Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

BOXER, Charles. *O império marítimo português*. Lisboa: São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CARELL, Paul. *Hitler's war on russia*. Hitler moves east; Scorched earth. Londres: Gorgi Books, 1971.

FENBY, Jonathan. *History of modern China*. Londres: Penguin, 2009.

KRUGMAN, Paul (org.). *Competitiveness*. New York: Praeget, 1995.

LOT, Ferdinand. *O fim do mundo antigo e o principiada Idade Media*. Lisboa: Edições 70, 1968.

MARTINEZ, José Luis. *Hernán Cortez*. México: Unversidad Nacional Autónoma de México, 1978.

Questão agrária e capital financeiro na agricultura brasileira

Guilherme C. Delgado

INTRODUÇÃO

Este texto aborda dois temas, aparentemente, autônomos na forma como o pensamento clássico do marxismo os tratou, ainda no final do século XIX, mas fazendo no contexto contemporâneo a devida relação, aplicada concretamente à realidade brasileira do século XXI.

Iniciamos por uma “Contextualização Teórico-histórica”, visto que as noções envolvidas de Questão Agrária e Capital Financeiro ao longo da história, estão sujeitas à normal polissemia de temas com forte conotação político-ideológica. Daí que conceituar teoricamente e contextualizar historicamente é tarefa preliminar, imprescindível para esclarecer e corrigir ambiguidades.

A seção subsequente (seção três) faz o enfoque específico da economia política do setor primário da economia no século XXI, chamando a atenção à sua peculiar forma de inserção nas relações externas, com primazia à chamada “reprimarização” de suas exportações, foco a partir do qual se relançam as bases de uma economia política ancorada na extração da renda fundiária.

Nesse contexto, cresce o peso dos setores ligados à propriedade fundiária, como de resto já acontecera na época clássica da “modernização conservadora da agricultura”, com agravante de que, no presente contexto histórico (século XXI), se convive com um processo de desindustrialização geral. É nesse arcabouço que se define uma nova questão agrária, que tem em comum com o passado a estrutura agrária como foco de desigualdade fundiária, mas de novidade revela a exploração demasiada dos espaços da natureza como problema mais geral.

Por outro lado, a abordagem da “Questão Agrária” é indissociável da reforma da estrutura agrária, que a juízo do campo político que a propõe, teria por propósito enfrentá-la. Mas como a fonte geradora da questão agrária – o capital financeiro no setor primário da economia – realiza uma estratégia de economia política de repercussões profundas sobre as condições de vida da sociedade brasileira em geral, ainda que escondendo seus tentáculos, o projeto político para o seu enfrentamento precisa se explicitar. É isto que nos propomos fazer na seção quatro, que trata de “Promover nova Agricultura e Enfrentar a Barbárie Mercantil sobre a Terra”.

Finalmente, as “Conclusões Finais” tematizam o conceito de espaço público, interesse geral e produtividade econômica subordinantes da estrutura agrária, que precisa ser normativamente regulada e nunca autorregulada pelo mercado. Isso tudo nos marcos do Estado democrático de direito.

CONTEXTUALIZAÇÃO TEÓRICO-HISTÓRICA DOS TEMAS ENVOLVIDOS

“Questão Agrária” e “Capital Financeiro” são temas teóricos autônomos, originários da tradição marxista, aí pelas últimas décadas do século XIX (KAUTSKY, 1980; HILFERDING, 1963),¹ que ao longo do tempo adquiriram *status* epistêmico geral em diversas abordagens das ciências sociais, como também nos enfoques jornalísticos e midiáticos de política, economia e sociedade. Isso implica no benefício factual da abundância de informação histórica, mas é, ao mesmo tempo, fonte de certa imprecisão conceitual, dada a normal polissemia que conceitos e noções correlatas assumem na circulação político-ideológica. É necessário, pois, um preliminar esclarecimento conceitual, até para que possamos nos situar no campo dos conceitos teóricos seminais, como também na abordagem de suas relações dentro do contexto histórico que estamos tomando por referência – o século XXI e o Brasil.

Questão Agrária, no sentido que aqui abordarmos, tem a ver com a instituição dos direitos de propriedade, posse e uso dos bens naturais de usos socioeconômicos múltiplos – terras, águas e minas –, portadores de “renda fundiária” atual ou prospectiva aos seus possuidores, sob diversos títulos. A “questão” subjacente à propriedade dos recursos naturais na economia política, com projeções de toda sorte sobre a sociedade e o espaço ambiental, está notoriamente vinculada à forma dominante do capital em geral, a partir da órbita financeira e de suas relações com as economias fortemente ancoradas na propriedade mercantil estrita e na exploração ou extração de recursos naturais derivadas. A agricultura em particular é a mais tradicional nesse domínio, daí o privilégio do tratamento do título da “Questão Agrária

¹ A obra *Questão agrária* original é da última década do século XIX; e a obra original *El Capital Financeiro* é da primeira década do século XX.

e capital financeiro”. Mas como se pode ver no próprio texto, o tratamento teórico requer que o ampliemos para os demais espaços em disputa, todos fortemente cobiçados em razão do conflito distributivo em torno das rendas e riquezas fundiárias em disputa.

Por sua vez, os conceitos de capital financeiro em sua acepção geral ou mesmo do capital financeiro na agricultura, que aqui utilizamos, vão além da noção empírica de capital controlado pelo setor financeiro da economia, para recuperar o conceito mais abstrato e geral da relação econômica de controle da valorização do capital na economia. Em particular, na agricultura brasileira, por meio da operação simultânea do sistema de crédito rural, dos complexos agroindustriais e do mercado de terras, todos esses espaços sob crescente influência dos mercados globalizados.

Duas características são fundamentais ao capital financeiro em geral, no sentido da relação econômica e social do capital no processo de valorização D...D'.² Há um duplo movimento de “centralização” do capital em múltiplos mercados, que pressupõe também concentração, a partir da órbita financeira; ao mesmo tempo em que sua estratégia privada persegue a forma líquida do valor capital dinheiro, ou seja a “liquidez”, como condição de plena mobilidade inter-setorial e internacional na economia.

Por seu turno, a relação do capital financeiro na agricultura brasileira, que, de certa forma, pode ser historicamente datada do período da “modernização conservadora da agricultura”³ continha implicações

2 O processo de valorização do capital no período de sua rotação - D...D' -, é um conceito originalmente desenvolvido por Marx em “O Capital”, na primeira parte do volume I e em todo o volume. II, que é retomado por John M. Keynes, no texto “Toward the General Theory” (1977, p. 64-65). Também utilizamos desse conceito no livro “Capital Financeiro e Agricultura no Brasil: 1965-1985”, para a partir dele caracterização de uma peculiar relação do sistema de crédito rural (SNCR) com a produção agrícola.

3 É de meados dos anos 60, do século passado, até início dos anos 1980, a constituição das bases, daquilo que denominamos de “integração de capitais” na agricultura brasileira,

sobre a Questão Agrária tipicamente nacionais, em razão dos processos de concentração fundiária e exclusão de populações não integráveis à dinâmica desse processo de modernização. Neste, o Estado cumpre papel diretor na formação da relação de capital financeiro na agricultura, na condição múltipla de financiador do Sistema de Crédito e regulador de um mercado de terras ao estilo – mercantil estrito – com o que direciona o processo de integração técnica e também de integração de capitais para os chamados complexos agroindustriais. Mas esse processo é planejado e articulado a um processo de urbanização e industrialização intensivos do período 1965/81, que experimenta crise coetânea à crise fiscal e do endividamento externo subsequente.

Na atual quadra histórica – século XXI –, o relançamento de uma estratégia de capital financeiro na agricultura, sob a etiqueta de economia do agronegócio, dar-se-á com reativação de algumas características precedentes, como sejam: uma estratégia de relançamento do Sistema de Crédito Rural, do mercado de terras autorregulado e de reativação dos complexos agroindustriais, à semelhança do período da “modernização conservadora”, mas há duas diferenças cruciais nos dois momentos históricos.

Não há mais industrialização e urbanização intensivas e diversificação do comércio exterior como eixos de demanda efetiva puxando o crescimento da produção agropecuária, mas dois outros processos qualitativamente invertidos:

a) desindustrialização da economia e principalmente de suas exportações;⁴

precedido e também simultâneo a amplo processo de integração técnica – agricultura com complexos agroindustriais. Para uma visão sintética desse processo, *cf.* Delgado (1985). (Conclusões).

4 Para uma análise do processo primário exportador neste século com simultânea desindustrialização das exportações, *cf.* Delgado (1985).

b) a especialização primário-exportadora do comércio externo em meia dúzia de “commodities”.

Nesse contexto histórico, as formas e funções de organização do capital financeiro se espraiam para vários setores conexos ao setor agrícola, todos eles gravados pela forte associação com a propriedade de recursos naturais e captura de rendas fundiárias – terras, minas, campos petrolíferos e águas. É o “boom” das “commodities”, o eixo de relançamento do setor primário exportador, que vem claramente se esgotando, sem que a estratégia de capital financeiro, relançada no início dos anos 2000, aparentemente se renove.

As implicações desses “novos agronegócios” com relação à Questão Agrária carregam antigas, mas também novas consequências, que precisamos contextualizar e comparar historicamente. Em sentido mais geral, impelem o sistema de economia política à completa “mercadorização” e crescente internacionalização dos bens da natureza, algo que não se colocava nesses termos no período constitutivo original (anos 70 e parte dos 80 do século XX).

Segundo os setores conservadores que em 1964 patrocinaram o golpe civil-militar que extinguiu a Constituição Federal de 1946, a modernização técnica da agricultura e sua integração com os polos industriais para trás (a montante) e para frente (a jusante) da agricultura, aliada à diversificação das exportações, representava uma resposta capitalista negativa à necessidade da reforma agrária. Daí que nada mudou em sentido de equidade social na estrutura agrária, não obstante se proclamasse em dezembro de 1964 um Estatuto da Terra, formalmente de caráter claramente reformista.

Ao contrário do Estatuto da Terra, o período 1964-1985 de duração do regime militar é de forte concentração fundiária e exclusão permanente de camponeses e povos tradicionais do acesso à terra. A tese e a prática prevalecentes no período são da modernização técnica da agricultura, sem mudança na estrutura agrária, sob forte incentivo

fiscal e financeiro. Daí à formação da estratégia de capital financeiro, com cruzamento de capitais de vários setores em busca da valorização no setor primário, perseguindo lucro, renda da terra e subsídios associados, vai à sequência de passos integrantes desse processo.

Por outro lado, há retomada de lutas pela reforma agrária nos últimos anos da ditadura militar, nos termos ainda da Questão Agrária proposta nos anos 60 do século XX, que irão desaguar na Constituinte de 1988, estabelecendo tríplice norma de direito agrário: às terras de domínio privado destinadas à produção (Art. 186), que deveriam atender aos critérios da função social e ambiental; às terras originárias de culturas ancestrais – indígenas, de domínio público (Art. 231) e Quilombolas (ADCT – Ar. 68), que deveriam atender à reprodução dessas culturas; às terras contínuas de Parques e Reservas naturais (Art. 226), de domínio público, necessárias à reprodução de recursos naturais não renováveis ou de renovação sob risco – águas, biodiversidade, floresta nativa etc.

Por seu turno, a prática em 30 anos de política agrária posterior a 1988⁵ conspira ostensivamente contra os regimes fundiários constitucionais. A terra estritamente mercantil, ou de direito privado absoluto, passa a ser dominante na política agrária e as tendências de concentração e centralização do capital também no mercado de terras se acentuam, com agravante da pressão por internacionalização desse mercado, nos termos de que trataremos mais adiante.

As principais formas do capital financeiro na agricultura brasileira

Tendo em conta o conceito de capital financeiro como relação social e econômica que persegue simultaneamente centralização e liquidez-mobilidade do capital, independentemente de sua origem ou propriedade

5 Para uma análise histórica da política agrária no período da Constituição Federal de 1988, cf Delgado (2018), cap. 8-9.

pelo setor financeiro da economia, deve-se advertir que suas funções vão adquirindo diferentes formas na história e geografia mundiais.

No Brasil, a forma dominante do capital financeiro na agricultura estruturou-se a partir do sistema de crédito rural bancário, fortemente subsidiado pelo Estado (1967/1980), no contexto de algumas relações econômicas que precisam ser explicitadas:

- a) a forma clássica de capital financeiro, neste contexto, é a relação bancária débito/crédito, fortemente subsidiada, sob respaldo ou tendo por colateral, na linguagem bancária, a hipoteca patrimonial rural (DELGADO, 1985);
- b) o acesso vultoso do crédito rural subsidiado e igualmente generoso do subsídio fiscal (Cédula G do Imposto de Renda, principalmente), com insignificante Imposto Territorial (ITR), favorecem os processos de conglomeração de capitais e forte diversificação de SA e *Holdings* com negócios reais ou virtuais na agricultura, nos complexos agroindustriais e em outros setores econômicos interessados no cruzamento de capitais ao setor primário, face a perspectiva de captura de rendas fundiárias e financeiras conexas;
- c) o mercado de terras também é objeto de alta concentração da relação capital financeiro, seja ela induzida pela relação débito/crédito bancário supracitada, seja ela fruto da valorização das terras, induzida pelos subsídios financeiros e fiscais ou mesmo pelas eventuais elevações dos preços agrícolas.

Mas há um ganho específico no mercado imobiliário rural, o chamado “ganho de fundador”,⁶ que é típico dos processos de capital financeiro

6 Para análise histórica e conceituação do “ganho de fundador” na relação capital financeiro e agricultura no Brasil, cf. Delgado (1985), p. 201-215.

ro neste mercado, tendo por foco explícito a captura de renda fundiária de terras novas. O processo de colonização privada experimentado nos anos 70/80 do século passado revelou algo dessa relação:

- a) a forma clássica de operação do capital financeiro nas Bolsas de Valores e Bolsas de Mercadoria, mediante lançamento de títulos patrimoniais e dívidas (ações e debêntures nas Bolsas de Valores e “commodities” no caso das Bolsas de Mercadorias), é praticamente pontual no período da “modernização conservadora” relativamente ao mercado de terras,⁷ como de resto ainda atualmente. Mas no contexto da economia do agronegócio em crise, aventa-se com frequência a tese da abertura do mercado de terras ao capital estrangeiro,⁸ sobre o que não há consenso no sistema político;
- b) a alta penetração de capital estrangeiro em alguns complexos agroindustriais sob propriedade de SA, principalmente nos setores sucro-alcooleiro e nos ramos de produção de celulose, detentores simultaneamente de ativos industriais e ampla base territorial de produção agrícola ou florestal.

7 Há uma experiência concreta, pontual, patrocinada pelo Banco do Brasil, no sentido de instituir Bolsa de Terras e Arrendamentos Rurais nos anos 70 do século passado, cujo evento específico é a Bolsa de Terras e Arrendamentos Rurais de Uberlândia – MG, que funcionou nessa década; e é objeto de ampla e documentada análise na Dissertação de Mestrado de Leandro Renato Monerato – Terra Fictícia – Capital Financeiro e Renda Fundiária, defendida em 2018 junto ao Programa Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Rural da UnB.

8 O Projeto de Lei n. 4.069/2006, aprovado e assumido pela Comissão de Agricultura da Câmara Federal ao Plenário da Casa em 2017, para votação em regime de urgência; propunha abertura praticamente irrestrita do mercado de terras brasileiro às pessoas jurídicas estrangeiras. Por pressões, ao que tudo indica da área militar, não foi votado até o presente (maio de 2019). Ver análise conjuntural da situação em Delgado (2018), p. 286-288.

Por outro lado, no período de predomínio da economia do agro-negócio – anos 2000 até o presente – predomina a relação clássica de operação do Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR) subsidiado, relançada. Mas na situação de crise no período mais recente, 2015-2019, ensaiam-se experimentos novos na relação do capital financeiro com o setor primário da economia em relação à propriedade ou posse centralizada de recursos naturais de terras, minas e águas. Esses experimentos reproduzem, em parte, formas pretéritas supramencionadas, mas têm como novidade a tentativa de internacionalização desses mercados, alguns já em franco processo de operação, outros ainda sem consenso ou forma institucional definida, como sejam:

- a) forte injeção de recursos externos nas imobiliárias rurais e pretensão de internacionalização por lei do mercado de terras brasileiro,⁹ envolvendo pessoas jurídicas estrangeiras em igualdade com as brasileiras, com amplos direitos de compras e arrendamentos rurais;
- b) abertura legal do comércio de títulos de crédito de carbono nas Bolsas de Valores – (Código Florestal – art. 41, parágrafo 4), texto não regulamentado até o presente;¹⁰
- c) processos de fusão e aquisições importantes, tanto nos Complexos Agroindustriais quanto no setor mineral;
- d) tentativas falhas de internacionalização de unidades de Parques e Reservas (exemplo da Reserva RENCA no Amapá – Gov. Temer), e declarações de intenção de se-

9 Para uma análise recente do capital financeiro no mercado de terra, destacando o papel das imobiliárias rurais e das suas conexões externas, bem assim dos cruzamentos de capital no setor sucro-alcooleiro, *cf.* Pita e Mendonça (2014).

10 Para uma análise dos “Títulos de Carbono e Cotas de Reservas Legais” no Código Florestal – (Art. 41, parágrafo 4), com suas repercussões sobre o mercado de terras, *cf.* Delgado (2018), p. 302-303.

tores do governo atual, incluindo o próprio Presidente da República, prometendo alienação de terra indígena e de Parques e Reservas da União;

- e) prometida privatização internacional do sistema ELEKTROBRÁS, ainda não consumada, incluindo toda a rede nacional de lagos artificiais das unidades hidroelétricas geradoras de energia.

Os citados exemplos recentes se caracterizam muito mais como ensaios de mudança de regras, que propriamente de mudança institucional já configurada. Mas há um campo de internacionalização de recurso natural estratégico, já em operação – o dos leilões de campos petrolíferos do Pré-sal – sob regras alteradas no período do Governo Temer, que conquanto não se enquadre na discussão específica da Questão Agrária clássica, tem com ela certa conexão, pelo fato de caracterizar mudança importante da Lei Partilha, que regulava a distribuição da renda fundiária petrolífera (Lei n. 12.351/2010), pondo em seu lugar regra típica de capital financeiro, como seja a regra atual de concessão, sob alto subsídio tributário (Lei n. 12.365//2016).

CONDIÇÕES EXTERNAS E INTERNAS A UMA “NOVA” QUESTÃO AGRÁRIA

Os anos 2000, em sua primeira década, que se prolonga do ponto de vista cíclico até 2013,¹¹ ficam claramente demarcados pelo crescimento

¹¹ A Lei de Partilha do Petróleo, de n. 12.351, de 22-12-2010, estabelecia condições regulatórias para divisão física do petróleo extraído das zonas do Pré-sal entre a União e os consórcios participantes dos leilões, dos quais a PETROBRAS participaria em todos como operadora e também acionista. Isto diferenciava o Pré-sal, por óbvias razões de baixo risco na exploração relativamente às demais zonas petrolíferas. Mas essa regra de partilha já foi alterada no Governo Temer com a Lei n. 13.365, de 29-11-2016, retornando às regras pretéritas da época FHC para leilões de campos de petróleo e ainda por cima

externo brasileiro, puxado pelas exportações primárias de “commodities” agrícolas e minerais. No período subsequente – 2014 a 2018 –, as exportações totais caem sistematicamente em valor, em decorrência da queda das exportações primárias, enquanto os produtos manufaturados, que já vinham estagnados, caem mais que proporcionalmente. As exportações totais brasileiras no quinquênio 2014-2018, comparadas ao triênio 2011-2013 caem em média a 85,8% do valor do triênio representativo do “boom” da reprimarização.¹²

O que há de comum nesses dois momentos, seja de expansão, seja de relativa contração das exportações brasileiras é uma perda significativa de participação dos produtos manufaturados e um aprofundamento da “reprimarização”, mesmo no período de reversão cíclica dos preços, mediante ampliação das quantidades exportadas.

Por sua vez, na conjuntura de baixa cíclica, acentuam-se processos que vinham caminhando mais lentamente no período anterior: uma tendência cada vez mais clara à superexploração de terras, minas e águas, sob pressão das condições de ajustamento estrangido do Balanço de Pagamentos, com todos os riscos inerentes a essa estratégia público-privada; bem como uma permanente tentativa de internacionalizar recursos naturais, com várias das iniciativas dos blocos ruralista e minerador citadas na seção anterior, das quais apenas a do setor petrolífero logrou-se institucionalizar até o presente.

Por outro lado, a disjuntiva: exportação de “commodities” como principal via de inserção no mercado externo, mantida a exclusividade do mercado de terras; internacionalização e privatização dos recursos naturais, terras, águas, minas e campos petrolíferos, não contém

com pesados subsídios tributários aos concessionários. Para maiores detalhes ver artigo – “Pré-sal, Petrobrás e a Política do Governo Temer”, *cf.* Delgado (2018), p. 326-329.

12 Para uma análise de economia política do período do “boom” do setor primário exportador, *cf.*: Delgado (2012), cap. 5.

estratégia sustentável de desenvolvimento em qualquer cenário. No primeiro caso, reproduz algo que já diagnosticávamos no auge da “re-primarização” do comércio externo, em 2010.¹³

Temos uma armadilha grave neste quadro estratégico. Competitividade externa de “commodities” agrícolas e minerais apoiada no argumento das vantagens comparativas naturais de terras agricultáveis e jazidas minerais exploráveis, sustenta um fluxo de transações correntes com exterior dependente de capital estrangeiro (ou seja, requer superávits crescentes da exportação primária para suprir o crescente déficit de “serviços” nas contas externas). A resultante inevitável é superexploração de terras e jazidas e também intensificação da exploração nas terras e minas já utilizadas, para, com isso, obter maior fatia do mercado externo de produtos primários. Esse arranjo não é sustentável, em médio prazo, econômica e ecologicamente. Os tais ganhos de produtividade das exportações de minerais, petróleo (bruto), carnes, grãos, etanol etc., deixados a critério estritamente mercantil, tendem a se extinguir no tempo, com a dilapidação dos recursos naturais não renováveis.

As condições históricas do século XXI, marcadamente desta segunda década, tem-se caracterizado por uma nova onda de autorregulação de direitos de propriedade estritamente mercantis sobre recursos naturais, com evidente pressão por alienação de “monopólios naturais”, além das pressões já mencionadas por superexploração de curto prazo.

Muito ao contrário da retórica conservadora, de que é irrelevante a propriedade fundiária para o crescimento econômico, os fatos históricos concretos revelam o contrário, tendo assumido a economia dos recursos naturais o protagonismo que assumiu nas relações externas.

13 Os dados comparativos sobre a média das exportações totais do triênio 2011/2013, que é de 246,8 bilhões de dólares, são respectivamente em termos proporcionais: 91,2% em 2014; 77,4% em 2015; 75,1% em 2016; 88,2% em 2017 e 98,2% em 2018.

Mas essa inserção externa em que se lançou a economia brasileira, principalmente na conjuntura de crise, não nos livra do questionamento dessas novas abordagens do capital em relação ao espaço da natureza. Os termos da Questão Agrária não desapareceram por decurso de prazo histórico, como gostariam os conservadores, mas se deslocaram do campo da equidade na distribuição fundiária, para afetar mais profundamente a sustentabilidade ambiental planetária e as soberanias nacionais, sem que tenha alcançado alguma melhoria efetiva no plano da equidade social.

Abordar a Questão Agrária, no sentido da estrutura agrária como obstáculo de diversas facetas à equidade e sustentabilidade ambientais, como da eficiência econômica, considerados os conceitos da economia ecológica sobre produtividade sustentável (GEORGESKU, 2005), ou ainda dos problemas de soberania territorial implicados nas estratégias de capital financeiro sobre terras, águas, minas e campos petrolíferos; desloca-nos da relação biunívoca questão agrária-reforma agrária, como essa relação fora colocada nos meados do século XX.

Todavia, como veremos em sequência, o cerne da questão continua a ser o tema dos direitos de propriedade sobre a terra “como mercadoria como outra qualquer”. Com agravante de que prevalece nos mercados uma estratégia internacional de capital financeiro para os recursos naturais, mais além da clássica estratégia do comércio internacional e de sua divisão de trabalho histórica dos países primário-exportadores e dos industrializados.

Nesse contexto do século XXI, não se pode reproduzir o discurso agrário de outrora, quando então a ideia da “terra improdutivo” gravava a retórica de ataque ao latifúndio, sob o argumento de sua não funcionalidade ao crescimento econômico. Sem embargo das porções apreciáveis de terras improdutivas que remanesçam, principalmente na pecuária, salta aos olhos que o problema mais grave hoje é de supe-

reexploração de recursos naturais não renováveis e/ou de sua degradação, muito mais que de improdutividade dos latifúndios.

Em segundo lugar, o avanço da consciência ecológica e a grave dificuldade, diríamos até que contradição insanável do capital financeiro na agricultura e na mineração, em responder razoavelmente os desafios do aquecimento global, das mudanças climáticas e da escassez hídrica, temas fortemente interligados, colocam desafios à Questão Agrária do presente e problemas mais complexos. Estes não são excludentes daqueles do século passado, que tinham como bandeira política legítima uma reforma agrária redistributiva. O que muda é o foco da redistribuição e não sua necessidade: construir um novo agricultor e uma nova agricultura compatíveis com as necessidades de uma economia ecológica em que as formas de posse, exploração e principalmente convivência com o espaço da natureza não caberiam na estrita “mercadorização” desses espaços.

Em síntese, por vias históricas mais complexas, a concentração/centralização do capital em ativos fundiários converte o tema da superexploração e também da especulação com recursos da natureza em grave problema econômico/social/ecológico. E, nesse contexto, a estratégia típica dos mercados de converter o espaço da natureza em “mercadoria como outra qualquer”, com ou sem consentimento da ordem jurídica e da própria soberania territorial do Estado, contém grave contradição com o interesse público geral. Por vias múltiplas, essa estratégia provoca uma questão agrária muito mais complexa, entendida essa questão no sentido da inadequação da noção de “terra mercadoria” às condições contemporâneas – sociais, econômicas e culturais – de reprodução normal da vida.

Algumas evidências de superexploração à busca de explicação

As evidências históricas recentes, desse citado padrão de superexploração econômica, são muito graves e muitas vezes dissociadas da forma de nossa inserção econômica externa. Mas vale lembrar fatos concretos recentes, que merecem contextualização:

- a) dois graves “acidentes” por rompimento de barragens minerais – Mariana (MG – novembro de 2015) e Brumadinho (MG – janeiro de 2019); de consequências devastadoras para o habitat-humano, animal e vegetal, de vastas áreas drenadas pelos rios respectivos;
- b) várias crises de abastecimento urbano de água potável, provocativas de racionamento no período 2013 - 2019 (São Paulo, Distrito Federal, Goiânia, Recife, Fortaleza e várias cidades do Vale do São Francisco), relacionadas aos padrões de utilização e recarga de água das bacias hidrográficas respectivas, todas elas objetos de expansão de monoculturas;
- c) aumento do desmatamento para fins agropecuários nas regiões do MATOPIBA, Amazônia e Centro-Oeste, a partir de 2015 (Governo Temer), sem chance de reversão face a política agrária e ambiental em curso no atual governo (CHIARETTI, 2018);¹⁴
- d) piora nas condições de contribuição do setor rural brasileiro às taxas de emissão de gases do efeito estufa;

14 Segundo Chiaretti (2018), citando dados do Instituto Nacional de Pesquisa Espacial (INPE), o desmatamento na Amazônia brasileira, entre junho a setembro de 2017, comparado a igual período de 2016, cresceu 61,2% e indica tendência de alta (dados disponíveis na Internet).

- e) crescimento das contaminações por agrotóxicos, verificadas nas águas, alimentos e atendimentos do sistema de saúde, conforme amplo acompanhamento da Campanha Permanente contra os Agrotóxicos e pela Vida.¹⁵

Observe-se que o período de ocorrência dos eventos críticos supramencionados coincide com a ampliação do “quantum” exportado de minerais e produtos agrícolas, como resposta à queda de preços e bem assim de relaxamento quando não reversão de controles ambientais, principalmente, mas não exclusivamente, nas zonas sob controle do monopólio mineral.

Por sua vez, na área agrícola a expansão da soja nas bacias drenadas pelos Rios Araguaia/Tocantins, por um lado, e Vale do São Francisco por outro, na chamada região do MATOPIBA, tem certamente impacto sobre superutilização da água para fins de produção de carne (pecuária) e soja irrigada; em período coincidente com mudanças climáticas que afetam muito mais gravemente os sistemas hídricos frágeis, como do Vale do São Francisco.

Por último, a retomada do desmatamento na Amazônia (já constatada no período Temer) e a pretensão dos ruralistas de avançar sobre território indígena e sobre Parques e Reservas, com pleno incentivo do governo federal, sinaliza aprofundamento das várias violências inimigas de uma ecologia integral: contra as populações indígenas e outros povos da terra; contra o espaço de reprodução da própria natureza e contra os seres humanos subjetivamente considerados, incluindo aqueles que concebem e executam essas políticas sabidamente negativas à vida humana.

15 Os dados e informações reunidos pela Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e pela Vida, de responsabilidade de várias entidades patrocinadoras, são extremamente graves sobre danos à saúde pública e à vida em geral, pela utilização que se faz do agrotóxico no Brasil, com tendência de agravamento nos últimos três anos.

Finalmente, a adoção de uma estratégia de internacionalização da propriedade dos recursos naturais em paralelo à continuidade da “reprimarização” do comércio externo, nada mitiga os efeitos da dilapidação dos recursos naturais, com agravante da perda de soberania nacional nos espaços dominados por esses mercados, que impõem também – nenhuma regulação pública.

UM PROJETO PARA PROMOVER NOVA AGRICULTURA E ENFRENTAR A BARBÁRIE MERCANTIL SOBRE A TERRA

No discurso oficial da economia política do agronegócio, que realiza a abordagem do capital financeiro na agricultura brasileira, o enfoque crítico sobre os direitos mercantis estritos sobre a terra está interdito. Nessa abordagem, ora se negam as evidências de degradação e conflito social sobre a terra como problemas de uma questão agrária, como também a necessidade de mudança da estrutura agrária, limitante dos direitos de propriedade, posse e uso da terra exclusivamente mercantis. Esse discurso, na atualidade, leva à tese da terra mercadoria aos limites do “moinho satânico”,¹⁶ para utilizar a feliz expressão de Karl Polanyi; e encontra na política agrária e ambiental do presente condições exacerbadas de promoção do conflito social e ambiental. Tais condições, administradas caoticamente, repõem pelos fatos, tudo aquilo que negam pelas declarações.

O tempo histórico de mudanças climáticas planetárias, e simultaneamente de superexploração de recursos naturais, clama por políticas econômico-sociais conjugadas em favor da minimização de riscos

16 Para uma análise histórico-teórica dos mercados de terras, trabalho e dinheiro nos primórdios do capitalismo industrial na Inglaterra, cf. Polanyi (2000).

ambientais, como de resto, o mundo vem se apercebendo, por ocasião dos sucessivos Acordos do Clima; mas nunca do seu reverso.

No Brasil, em particular, evidenciam-se também manifestações de violação de regras constitucionais de proteção à terra indígena, dos Parques e Reservas Naturais contínuos; e de obediência às regras ambientais, mesmo àquelas ultra mitigadas, negociadas por ocasião do novo Código Florestal de 2012.

Em tais condições, é necessário lançar mão de alguma diretriz política, ideia-força capaz de comunicar um significado ético político: a limitação da “práxis” mercantil sobre a terra, como forma de enfrentamento à barbárie fundiária do capital sobre o espaço da natureza. Essa limitação precisa ser eficaz e fundamentada; de forma a penalizar financeiramente e de maneira expedita as práticas de uso da terra e do trabalho humano, susceptíveis de violar o conceito da função social e ambiental da propriedade da terra (Art. 186 da Constituição Federal); ao mesmo tempo em que premia os agricultores e povos da terra aderentes ao conceito de espaço público redefinido e reestruturado. Estamos cientes da maior exigência constitucional sobre definição da função social e ambiental (Art. 186 da Constituição Federal) e dos seus critérios simultâneos de produção, relações de trabalho legítimas e meio ambiente sustentável. Aqui, faremos apenas a abordagem de uma parte da questão, que convencionalmente se costuma omitir na abordagem da Questão Agrária, mas que lhe é inseparável.

Mas, para que não se identifique essa formulação como abstração geral, pouco apta ao debate político concreto, vou lançar mão de uma proposta específica. Trata-se de mero exemplo, didático, inteligível e apto à definição do espaço agrário nos limites do direito público; e que se contrapõe a tendência estritamente privada de tratá-lo na condição de “mercadoria como outra qualquer”. Obviamente, que essa proposta não cabe nos campos ideológicos que realizam estratégia diametralmente oposta.

Trata-se da proposta de zoneamento explícito dos três regimes fundiários explicitamente definidos: das terras destinadas à produção para o mercado; das terras indígenas (Art. 231) e Quilombolas (ACT – Art. 68) e de Parques e Reservas Naturais (Art. 226), com destaque e detalhamento para o primeiro bloco, com a seguinte configuração.

O zoneamento geográfico definido decenalmente nos Censos Agropecuários, no espaço do bloco 1, redefiniria os estabelecimentos ou imóveis rurais com legitimidade para receber benefícios de natureza fiscal e financeira das políticas públicas, como também penalizações à não adesão aos seus critérios agro-hidro-ecológicos.

Esse zoneamento seria explicitamente regulador do espaço agrário destinado à produção econômica dos solos ocupáveis pela agropecuária e de florestas plantadas. Obviamente que a exploração mineral do subsolo também mereceria zoneamento específico, que não abordaremos aqui em razão dos limites formais deste texto.

Há um conceito de produtividade econômica ecologicamente sustentável, que é central do ponto de vista normativo para definição dos critérios fundamentais desse zoneamento. Os conceitos seminais, oriundos dos primórdios da economia ecológica¹⁷ são de uma agricultura de baixa entropia (que é mais geral que a agricultura de baixo carbono) e mínima utilização de recursos naturais não renováveis, ou de renovação sob riscos crescentes, como é o caso da água no contexto das mudanças climáticas.

Do exposto, fica patente à elaboração do zoneamento proposto, uma outra conceituação de produtividade a legitimar o próprio conceito constitucional de propriedade produtiva. Não se poderia utilizar a empiria convencional de produtividade do trabalho (valor de produção por trabalhador); ou valor de produção por unidade de área);

17 Para uma exposição teórica sobre a economia de baixa entropia, com aplicações potenciais à agricultura, cf. Georgesku (2005), p. 47-51.

mas uma outra medida associada à minimização dos custos sociais das chamadas “pegadas ecológicas” em três campos de interesse público, normativamente identificáveis: hídrico (associado a limites físicos de retirada de água), sanitário (associado à utilização de substâncias contaminantes do espaço) e agroecológico (associado a determinadas práticas agroecológicas recomendadas).

A complexidade da abordagem desse tema permite apenas que se o enuncie neste espaço, visto ser impossível desenvolvê-lo de forma mais ampla nos limites deste artigo. Mas faz todo sentido a um projeto de zoneamento de utilização do espaço fundiário, como o que ora estamos conjecturando, condicioná-lo à observância de critérios econômico-ecológicos.

Os limites e arranjos agro, hidro e de ecologia definiriam critérios de exploração econômica em cada bioma, de forma a aplicá-los no espaço das microrregiões homogêneas do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com que se subordinaria o uso da terra agricultável nesses espaços ao conceito constitucional de função social e ambiental da propriedade de terras destinadas à produção (Art. 184-186). O próprio zoneamento estabeleceria em cada microrregião critérios recomendáveis para utilização da água, manejo de substâncias contaminantes e de culturas e práticas agrícolas mais recomendáveis, de sorte a estabelecer padrões: de plena adesão, susceptível a prêmio; de adesão intermediária; de não adesão tácita, sem crime socioambiental identificável, excluída de qualquer premiação; de não adesão ostensiva, com dolo socioambiental identificável, sujeita às punições fiscais-financeira e patrimoniais máximas.

Seria claramente aos espaços de “não adesão” às recomendações do zoneamento, que se aplicariam os critérios corretivos, de caráter tributário e financeiro à não adesão sem dolo aparente; mas de caráter patrimonial a “não adesão com dolo verificado”, sendo obviamente o cancelamento do direito de propriedade por grave violação de norma

socioambiental (o zoneamento), objeto de decisão judicial. Por sua vez, os mecanismos de premiação ou restrição de premiação fiscal-financeira seriam administrativos, previstos anualmente no Plano de Safra, com explícitas referências ao crédito rural, ao Imposto de Renda e ao ITR.

Observe-se que o campo da premiação fiscal, financeira e patrimonial fica notoriamente associado a um estilo de agricultura agroecológica, que se pretende de amplo espectro no futuro; e do agricultor que se pretende induzir desde já. O campo intermediário, compreende provavelmente a maioria dos estabelecimentos, sem conhecimento ou em difíceis processos de transição; enquanto, que o campo da “não adesão” constitui aquilo que no Estatuto da Terra se reservava em sua taxonomia – aos vários latifúndios não cumpridores da função social da propriedade da terra.

Essa nova agricultura precisa florescer, porque ela já existe em bases embrionárias, apenas como opção individual de cada agricultor, sujeita a vários constrangimentos. Mas precisa se configurar como sinalização clara da política agrária, na linha da redefinição do espaço agrário como espaço social, que observa a função social ambiental da terra; reservando-se àqueles que não a observam de forma dolosa a exclusão do espaço social da propriedade da terra, que não lhe é própria para usos abusivos ao interesse geral.

Está implícito nesta ideia do zoneamento uma profunda reforma da estrutura agrária, que em conexão poderia e deveria suscitar um programa amplo de redistribuição da terra para agricultores familiares ou associados aderentes à “plena adesão” ou candidatos à transição. Haveria também uma porção da burguesia agrária aderente de forma real ou aparente. Mas isto já é processo histórico prospectivo, sobre o qual não se dispõe de lentes preditivas “a priori”, exceto no caso oposto, qual seja, de continuar e radicalizar a barbárie socioambiental sobre a terra, ora em curso.

Finalmente, é preciso ter clareza que se uma proposta técnico-política como a que ora se levanta é ou seria ostensivamente rejeitada pelo campo dominante do sistema de economia política. Mas nem por esta justificativa ou por qualquer outra podemos nos eximir de apontar caminhos alternativos dentro do marco democrático-constitucional. Quando não o fazemos, perdemos a oportunidade de disputar na sociedade a mudança substancial de projeto de economia política, como de resto o campo de centro esquerda o fez na primeira década deste século, ao legitimar o pacto de economia política do agronegócio e abrir mão da mudança da estrutura agrária sob domínio do capital financeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese central, deste artigo, afirma que novas engenharias do capital financeiro na agricultura somadas às antigas da era da “modernização conservadora da agricultura” corroboram e conduzem o país à barbárie fundiária, ecológica e hídrica, de consequências sociais e ambientais incompatíveis com a vida civilizada.

A sucessão de desastres na área das barragens minerais, a desregulação dos mercados no uso ambiental dos agrotóxicos, o recrudescimento do desmatamento, o consumo exacerbado de água potável pela irrigação agrícola e a elevação dos índices de emissão de gases do efeito estufa são todos indicadores de um padrão de utilização de recursos naturais produtor de vítimas em larga escala; não apenas de camponeses e povos tradicionais da terra, como também da sociedade urbana em geral.

Nesse sentido, há que se discutir politicamente a noção de espaço público rural e dos critérios de sua exploração, conservação, utilização etc., estabelecendo normas de direito público aos usuários privados desse espaço, coerentes com um sentido à economia política, limitante

ao uso privado irresponsável desse espaço. Essas normas, fundamentadas na ordem jurídica vigente (função social e ambiental da utilização terra, regulada por zoneamento agro-hidro-ecológico), ora estão interdidas pelo bloqueio ostensivo dos interesses “mercadorizantes” sobre os espaços da natureza.

Por outro lado, essas mesmas forças políticas e mercantis, ora em plena fase de domínio exacerbado das tendências estritamente privadas, corroboram e acentuam riscos crescentes à vida humana, oriundos do campo agrário-ambiental, fato que mais dia, menos dia, será objeto de conscientização pública a requerer ações corretivas.

Nesse contexto, não se pode, por omissão, deixar de construir projeto alternativo, não apenas de governo, como também de sistema de economia dominante. Nesse sentido, a discussão da Questão Agrária e de sua relação com o capital financeiro precisa evoluir, da constatação das graves situações de desigualdade social, insustentabilidade ambiental e inviabilidade de médio prazo da economia primário-exportadora; para delinear rumos de futuro e também corrigir e sancionar os graves problemas do presente.

O campo agrário ambiental, pela dominância que assumiu face as estratégias na economia política, de apropriação privada dos espaços da natureza; requer enfrentamento de suas graves distorções, mediante ações de reestruturação fundiária. Estas precisam recuperar as ideias de espaço público, interesse geral e também de soberania nacional correlacionadas. Este é o campo de análises, bem como proposições deste artigo, que enfrenta de forma propositiva a problemática Questão Agrária – Reforma da estrutura agrária, atualizando-a.

REFERÊNCIAS

- CHIARETTI, Daniela. Dados do Inpe sugerem aceleração da área desmatada na Amazônia. *Valor Econômico*, São Paulo, 22 out. 2018. Disponível em: <https://valor.globo.com/brasil/coluna/dados-do-inpe-sugerem-aceleracao-da-area-desmatada-na-amazonia.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2020.
- DELGADO, Guilherme. *Terra, trabalho e dinheiro* - regulação e desregulação em três décadas da Constituição Federal de 1988. São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Edições Loyola, 2018.
- DELGADO, Guilherme. *Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio* - mudanças cíclicas em meio século (1965/2012). Porto Alegre: Editora UFRGS/PGDR, 2012.
- DELGADO, Guilherme. Especialização Primária como Limite ao Desenvolvimento. *Desenvolvimento em Debate*, v. 1, n. 2, p. 111-125, jan./abr.; maio/ago., 2010.
- DELGADO, Guilherme. *Capital financeiro e agricultura no Brasil: 1965-1985*. São Paulo: Editora UNICAMP: Ícone, 1985.
- GEORGESKU, Nicholas. Energia e mitos econômicos. *Economia Ensaios*, v. 19, n. 2, p. 47-51, 2005.
- HILFERDING, Rudolf. *El Capital Financiero*. Madrid: Editorial Tecnos SA, 1963.
- KAUTSKY, Karl. *A Questão agrária*. São Paulo: Proposta Editorial, 1980.
- KEYNES, John. "Toward the General Theory" e "After the General Theory". In: MOGGRIDGE, Donald. *The Collected Writings of Johns M. Keynes*. 1977. v. 29.
- PITA, Fabio; MENDONÇA, Ana Luiza. O Capital financeiro e a especulação com terras no Brasil. *Mural Internacional*, v. 5, n. 1, jan./jun. de 2014.
- POLANYI, Karl. *A Grande transformação: as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Campos, 2000.

Desigualdade e violência simbólica

Laurenio Leite Sombra

Carlos Eduardo Soares de Freitas

UMA CHAMA QUE ARDE

Tomarmos uma fala polêmica como um fato para ponto de partida de uma discussão pode ser um caminho arriscado: talvez se torne uma chama de fósforo, de início forte e que rapidamente se acaba, ou talvez provoque uma espécie de aflição contínua, de maneira que o debate perturbe os seus participantes e expectadores por um longo tempo. Para tratar de desigualdade e violência, optamos pelo risco de uma chama que arde.

Pouco antes da eleição presidencial de 2018, o presidente do Supremo Tribunal Federal proferiu palestra na Faculdade de Direito, da Universidade de São Paulo e brindou os presentes com a seguinte frase:

“[...] eu não me refiro nem mais a golpe, nem a revolução de 1964. Eu me refiro a movimento de 1964.” (BOCCHINI, 2018).

A fala emblemática ganhou projeção por dois aspectos significativos: primeiro, que foi feita pelo presidente da instituição máxima do judiciário nacional que tem como finalidade notória a proteção à Constituição Federal, declarada como “Cidadã”, pelo deputado constituinte Ulisses Guimarães, personalidade política que mais simbolizou o esforço para se instituir novos princípios políticos na redemocratização do país, após 21 anos de ditadura. O segundo fato é que naquele momento o favorito na eleição e que no final a venceu, o então deputado federal Jair Bolsonaro, era um explícito defensor do regime militar.

O presidente do Supremo Tribunal Federal também comentou, segundo reportagens sobre a palestra, que teria se baseado na opinião do historiador Daniel Aarão Reis. O historiador, ao tomar conhecimento que suas pesquisas teriam servido como referência, apressou-se em expor sua discordância às conclusões do juiz (SCORCE, 2018). As palavras do ministro Dias Tóffoli poderiam ter sido uma chama fugaz, mas, com o resultado da eleição, passaram a arder de maneira continuada, talvez não como o fogo eterno, mencionado por Mateus (25: 41).

Em março de 2019, cinco meses depois do ministro expor sua posição, o presidente Jair Bolsonaro orientou os quartéis para que comemorassem o que qualificou como “data histórica”: o aniversário do dia 31 de março de 1964 (MONTEIRO, 2019). Com isso, regou com que rosene o fogo que não apagou.

O que representam esses acontecimentos produzidos por duas das maiores autoridades públicas do país, e que se investem na abstração do Estado, acerca de um processo histórico que se deu há mais de 50 anos? É exagero inferir que essas falas provoquem sofrimentos àqueles que sentiram na pele, ou que tiveram familiares ou amigos vitimados pela ditadura civil-militar? Afinal, há violência nessas falas? Das questões que podem ser propostas, vamos tentar entender se a

natureza dessa chama que arde não seria uma faceta da desigualdade sustentada, de maneira violenta, pelos grupos dominantes do Estado brasileiro. Para isso, vamos partir da discussão conceitual de violência simbólica.

DO SIGNIFICADO DE VIOLÊNCIA

Se nos basearmos na pesquisa feita por Moreira (2012), acerca da definição dos nossos dicionários sobre o conceito de violência, algumas coisas se revelam. O dicionário Houaiss já resgata sua etimologia derivada do latim *violentia*, que por sua vez deriva de *violentus*, que significa “ímpetuoso, furioso, arrebatado”. Há, portanto, certa sugestão de algo fora do controle, súbito, que acontece. O “furioso” já sugere que esse acontecimento chega de forma colérica, o que remete para os possíveis danos causados pela violência.

Nos diversos dicionários consultados, o termo traz uma componente de força física que, de algum modo, arrebatava a alguém: (1) “força com que se pretende obrigar uma pessoa a fazer aquilo que ela não quer” (DICIONÁRIO FONTINHA apud MOREIRA, 2012, p. 44); (2) “Em que se faz uso da força bruta” (DICIONÁRIO AURÉLIO apud MOREIRA, 2012, p. 44); (3) “ato ou efeito de violentar, de empregar força física (contra alguém ou algo) [...]; ato violento, crueldade, força” (DICIONÁRIO HOUAISS apud MOREIRA, 2012, p. 45).

Mas é comum à linguagem a ampliação do seu significado, ganhando dimensões inicialmente metafóricas em relação ao significado original. Nesse caso, o que arrebatava, o que surpreende violentamente, também pode se dar de formas não físicas: (1) “abuso da força e do poder [termos que podem remeter a algo físico ou não]; opressão [...]; coação; constrangimento” (DICIONÁRIO FONTINHA apud MOREIRA, 2012, p. 44); (2) “Contrário ao direito e à justiça” (DICIONÁRIO AURÉLIO apud MOREIRA, 2012, p. 44); (3) “exercício injusto ou dis-

cricionário [...] de força ou de poder” (DICIONÁRIO HOUAISS apud MOREIRA, 2012, p. 45-46).

Esta segunda acepção traz um componente curioso, especialmente nos dicionários Aurélio e Houaiss. A violência (não física, especialmente) é associada a um uso ilegítimo, discricionário, “contrário ao direito e à justiça”. Definição que, naturalmente, remete à interpretação do que acontece como discricionário e/ou ilegítimo. Este parâmetro não parece caber no seu contraponto mais básico, a violência física. Se Weber definiu, celebrenemente, o Estado como a instituição que “reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (2011, p. 67), abre-se a possibilidade de que a violência esteja associada, ao menos a princípio, com a legitimidade.

Ainda assim, é compreensível este acréscimo dos dicionários. Ao contrário da evidência quase inquestionável da violência física, outras formas mais sutis de violência precisam ser atestadas, confirmadas como tais. E isso só é possível por certa sensação de “desenchaixe”, a percepção de um indivíduo ou um conjunto de pessoas de que aquele ato exercido sobre elas (uma palavra, um constrangimento, uma sugestão) seja violento. Não é possível, nesse caso, que o Estado também evoque um direito especial? Embora Weber tenha sido específico acerca da violência física, o que resulta quando o Estado exerce violência “simbólica”?

VIOLÊNCIA E PODER

Poder e violência são dois termos que estão próximos (BENJAMIN, 2016), mas não se confundem (ou não devem se confundir). Mas justamente a diferenciação e correlação entre ambos pode ajudar-nos a compreender o que está envolvido especificamente na violência simbólica, especialmente quando ela se dá pelas mãos do Estado.

Bourdieu fez uma interessante discussão sobre o conceito de poder simbólico. Segundo o autor, “o poder simbólico é esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (2000, p. 7-8). Mais adiante, afirma:

[...] só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário. [...] o que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de subverter, é a crença na *legitimidade* das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras (BOURDIEU, 2000, p. 14-15, grifo nosso).

Aqui, mais uma vez, surge a questão da legitimidade. Se o poder simbólico é capaz de ser exercido de forma “invisível” – e só funciona com essa invisibilidade – ele tem que transmitir a crença na legitimidade. Não se é governado, simbolicamente, se não se acredita nesse governo, requisito desnecessário no caso do poder econômico ou armado, por exemplo. Se é assim, e seguindo a definição anterior da violência não física, o poder simbólico idealmente “não se apresenta como violento”.

Bourdieu fala de uma estrutura de constituição simbólica que não é diretamente e necessariamente assumida pelo Estado. Mas, em artigo que discute a importância simbólica da imposição do campo do direito, não se furta a fazer esta correlação:

O direito consagra a ordem estabelecida ao consagrar uma visão desta ordem que é uma visão do Estado, garantida pelo Estado [...]. O direito é, por excelência, *a forma por excelência do poder simbólico* de nomeação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os grupos; ele confere a estas realidades surgidas de suas operações de classificação toda

a permanência, a das coisas, que uma instituição histórica é capaz de conferir a instituições históricas (BOURDIEU, 2000, p. 237, grifo nosso).

Aqui, Bourdieu se apropria de uma perspectiva já cara a Durkheim, a constituição objetiva de “fatos sociais” concretos, que atravessam a nossa vida, “maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das nossas consciências individuais” (DURKHEIM, 2007, p. 2). No caso, contudo, Bourdieu se apropria de um aspecto dessa conceituação, o exercício simbólico de poder, e mostra como ele se dá a partir de estruturas que, antes, são “estruturadas” (BOURDIEU, 2009), o que também inclui o poder de “nomear”, poder que se materializa com “profissionais do poder simbólico”, capazes de “pôr o senso comum do seu próprio lado apropriando-se das palavras que estão investidas de valor por todo o grupo, porque são depositárias da crença dele” (BOURDIEU, 2008, p. 143). Quando esta propriedade se dá diretamente a partir das mãos todo-poderosas do Estado, se criam “as coisas nomeadas, e em particular os grupos”, como, por exemplo, os “comunistas”, os “terroristas”, os “baderneiros”, os “bandidos” etc., tudo isso em articulação com o “exercício legítimo da violência” (morte, encarceramento, entre outras coisas) que parecerá cada vez mais naturalizado.

Em que se estabelece, nesse contexto, a ideia de “violência simbólica”? Na sua discussão sobre o poder simbólico, Bourdieu a classifica como “a dominação de uma classe sobre a outra” (2008, p. 11), e evoca Weber para falar de uma aparentemente paradoxal “violência simbólica legítima”, que define como “poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxonomia) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social.” (BOURDIEU, 2008, p. 12). Bourdieu parece, portanto, chamar de violência simbólica este “processo de estruturação” de um poder simbólico.

Anteriormente, mostrávamos que a própria definição de uma violência não física pressupõe arbítrio e discricionariedade, o que a torna também (ao menos aos olhos de parte das pessoas envolvidas) ilegítima. Como conciliar, então, esse oxímoro apontado por Bourdieu, uma violência simbólica que, como tal, é arbitrária, mas ao mesmo tempo se constrói como “legítima”?

A associação com Weber e a citação de uma “violência simbólica legítima” nos remete ao Estado. Assim, esse ar de legitimidade sugere um processo que é respaldado pelo Estado, ou pelos intelectuais que o sustentam. É assim que vai sendo construído um poder simbólico cada vez mais naturalizado e invisibilizado, e como tal eficaz em seus propósitos. Por outro lado, se há “dominação [também simbólica] de uma classe sobre a outra” e eventual inculcação, isso significa que o processo de estruturação que corresponde ao poder simbólico não se realiza naturalmente, e exige violência, o que sugere que haja grupos sociais resistentes a ele, de modo mais ou menos consciente.

DESIGUALDADE E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA NO BRASIL: FACES DE UMA DINÂMICA COMPLEXA

Se pensarmos, no limite, um grupo social homogêneo, haveria pouca necessidade de violência simbólica. Não haveria antagonismo suficiente, portanto, poucas situações em que a negociação de sentidos, e mesmo os mecanismos de dominação/submissão se impusessem (SOMBRA, 2015). O antagonismo, ao contrário, convida a esse processo de negociação. Quando ela se dá num contexto de desigualdade (inclusive simbólica), certamente será uma negociação assimétrica, em que a tentativa primordial será de dominação e submissão.

O historiador José D’Assunção Barros (2016) promove uma reflexão sobre os conceitos de igualdade e desigualdade, mostrando que eles se dão em eixos diversos ao conceito (muito discutido recente-

mente) de diferença, e não podem ser confundidos com este. Igualdade e desigualdade se pressupõem mutuamente, e estão associados a um processo histórico no qual determinadas diferenciações são tidas como inaceitáveis por determinado grupo social. “Falar sobre desigualdade implica nos colocarmos em um ponto de vista, em um certo patamar ou espaço de reflexão – econômico, político, jurídico, social, e assim por diante.” (BARROS, 2016, p. 12).

Não há necessariamente desigualdade no contexto das diferenças. Podemos constatar, sem maiores implicações sociopolíticas, que somos diferentes em constituição fenotípica, talentos, opções de vida etc. Podemos mesmo conjecturar a possibilidade de que constituímos diferenças sociais que não se instalam, de imediato, como processos de desigualdade, como a pertença a um país, uma cidade ou mesmo a um clube de futebol. Apesar disso, não é possível a operação da desigualdade sem as diferenças que permitam discerni-la. Dá-se, na linguagem de Barros (2016, p. 39), “a interpenetração das desigualdades e diferenças”.

Se pensarmos na constituição do capitalismo na Europa, certamente esta interpenetração foi fundamental. Camponeses, mulheres, mendigos, vadios, artesãos, posteriormente operários, todos eles foram marcados e atravessados em contraposição ao clero, a nobres e burgueses, em diversos processos de atribuição de diferenças, como punição, expropriação material, mas também estereótipos ou privilégios simbólicos (ELIAS, 1993, 1994; FEDERICI, 2017; MARX, 1996).

Mas o processo europeu possivelmente é menos radical que o estabelecido pela conquista da América. Neste contexto, a articulação de violência física e simbólica se deu em graus quase incomensuráveis. E foi fundamental para esta articulação o estabelecimento de novas identidades (portanto, novas diferenças), especialmente aquelas tidas posteriormente como “raciais”. Foi este processo, ainda vigente entre

nós, apesar das suas transformações históricas, que o sociólogo peruano Aníbal Quijano batizou de “colonialidade do poder”.

A estrutura colonial de poder produz as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, segundo o momento, os agentes e as populações envolvidas. Essas construções intersubjetivas, produtos da dominação colonial dos europeus, foram também assumidas como categorias (de pretensão ‘científica’ e ‘objetiva’) de significação a-histórica, ou seja, como fenômenos naturais e não da história do poder. (QUIJANO, 2006, p. 417).

O massacre físico e material (extermínio étnico, desapropriação de terras, agressões sistemáticas, escravização, tráfico de seres humanos, estupro) foi tão recorrente que parece não haver espaço para a discussão da violência simbólica. Mas ela houve, e foi fundamental. O processo de “naturalização” evocado por Bourdieu se faz aqui, e ele é elemento fundamental para aplacar resistências, ao mesmo tempo que traz um componente de “boa consciência” para os operadores da violência – parece menos terrível fazer essas coisas com seres animalizados ou, ao menos, impuros e pecaminosos.¹

Por outro lado, esse processo não se fez sem resistência (BONILLA, 2006; SCHWARCZ; GOMES, 2018) também física e simbólica. E esta resistência acentuava a necessidade de incremento da violência por parte dos perpetradores da conquista em suas diversas dimensões. Se o antagonismo impõe negociações e (novos) processos de dominação e submissão, as reações dos povos colonizados exigiam novas estraté-

1 Neste sentido, diz Slavoj Žižek (2016): “O sujeito torturado já não é um Próximo, mas um objeto cuja dor é neutralizada, reduzida a uma propriedade que pode ser gerida através de um cálculo utilitarista (certa quantidade de dor é tolerada caso impeça uma quantidade muito maior de dor).”

gias, novos mecanismos de violência, novos discursos de dominação em contraposição às reações. Nesse sentido, a colonialidade do poder se dá e é melhor compreendida num contexto de antagonismo, que Walter Mignolo nomeou de “diferença colonial”.

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas históricas locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local *ao mesmo tempo físico e imaginário* onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços do planeta (MIGNOLO, 2003, p. 10, grifo nosso).

Aqui, temos um contraponto que pode muito bem ser associado à “dominação de uma classe sobre a outra”, evocada por Bourdieu, desde que pensada no contexto da colonialidade latino-americana e que não elida a resistência correspondente. Se há um processo de dominação, inclusive simbólico/imaginário, que busca se naturalizar e se estabelecer como “projeto global”, ele tem de lidar, ao mesmo tempo, com as diversas reações, a partir das quais “são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados”. É na tensão desse processo que se dá a violência necessária à conquista do poder.

Nesse cenário, o processo de “interpenetração das desigualdades e diferenças” evocado por Barros apresenta vários aspectos. A violência simbólica a ele associada busca uma naturalização, inclusiva “naturalização da desigualdade”. Nesse passo, o poder simbólico resulta na cumplicidade daqueles que são sujeitos a ele, como lembrava Bourdieu. As diversas relações brasileiras de compadrio, troca de favor e

mera submissão correspondem a este processo. Mesmo no contexto de certa marginalidade, ele permanece, visto que já foi introjetada certa inferioridade por parte das pessoas que o incorporaram. É nesse contexto, por exemplo, que se dá o que Jessé Souza nomeou como um “habitus precário” da “ralé” brasileira, cujo potencial insurrecional reduz-se a uma “violência pré-política”, “onde a articulação consciente de seus objetivos jamais chega a ocorrer.” (SOUZA, 2012, p. 202).

Mas esta descrição de Souza não alcança todo o processo. Se só ele ocorresse, não teriam sido necessários golpes de Estado antipopulares no decorrer da nossa história. No contexto do golpe civil-militar de 1964, toda a convulsão social que o antecedeu, as lutas por “reformas de base” no país, que incluíam reforma agrária, urbana, educacional, fiscal, eleitoral, entre outras, representavam diversos antagonismos que assustavam a classe dominante brasileira, bem como seu frequente aliado, a classe média. O que resultou numa efetiva tomada de poder conduzida pelas forças armadas brasileiras foi antecedido por uma disputa que também se deu no campo simbólico, de um lado, pelas organizações de base dos trabalhadores do campo e das cidades, e de outro lado, por um refinado aparato de difusão da propaganda anticomunista, especialmente o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) e o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) (DREIFUSS, 1981).

Era fundamental, para os grupos dominantes, evocar e associar aos defensores das classes populares o principal fantasma: o “comunismo”. Em nome do combate a ele, do risco do Brasil tornar-se “uma nova Cuba”, construía-se um novo oxímoro: um governo democraticamente eleito (e governado por um presidente que nunca fora comunista, ressalte-se) era derrubado e ocupado por uma junta militar supostamente em defesa da democracia. À medida que cresciam as reações (inclusive armadas) ao governo, outra produção de diferenças deveria ser constituída: os “terroristas” entravam em cena,

denominação que, em novo paradoxo, fortalecia a justificativa do terror de Estado, da retirada de direitos civis, das torturas, dos desaparecimentos, processos que se somavam ao controle das universidades, perseguições a opositores, censuras aos meios de comunicação etc. Os que não aceitavam estes atos, os “subversivos”, eram rejeitados como “impatriotas”, outra produção de diferença que estabelecia novas desigualdades.

Este processo, comandado no imaginário pela Rede Globo, acompanhada por outras empresas de comunicação, e auxiliado pelo “milagre econômico” brasileiro, ganhou certa hegemonia junto a parte da população, mas a violência simbólica que ele ensejava nunca o transformou inteiramente em um poder simbólico invisibilizado e naturalizado para toda a população. Para isso foi fundamental a reação dos “subversivos”, movimentos sociais, militantes, intelectuais e artistas que não cessaram de produzir, ostensiva ou sutilmente, reações ao imaginário dominante. Reações que suscitavam outras contrarreações, numa articulação discursiva cada vez mais complexa.

A DIFERENÇA COMO REAÇÃO E A PRODUÇÃO DA INDIFERENÇA

Se as diferenças eram produzidas pelo sistema dominante como mecanismo de suporte às desigualdades, também há reações dos subalternos que se apropriam desta diferença. O pensador camaronês Achille Mbembe, por exemplo, aborda os dois estágios na produção do Negro pelo mundo ocidental, o da imposição de uma diferença a partir de estereótipos exteriores, e a reação a esta imposição. Para o autor, “numa primeira instância a razão negra consiste [...] num conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objeto é a coisa ou as pessoas ‘de origem africana’ e aquilo que afirmamos ser o seu nome e a sua verdade” (MBEMBE, 2014, p. 57). Mas esta produção

não se faz sem uma reação, numa espécie de “segundo texto” em relação àquele que opera, por meio da diferença, a produção da desigualdade. “Simultaneamente gesto de autodeterminação, modo de presença em si, olhar interior e utopia crítica. [...]. Se a consciência ocidental do Negro é um julgamento de identidade, este texto segundo será, pelo contrário, uma *declaração de identidade*.” (MBEMBE, 2014, p. 59).

No Brasil da ditadura civil-militar (mas, também, antes e depois dela), esta “declaração de identidade” já se deu de várias formas. Na criação, por exemplo, do Movimento Negro Unificado que reagia contra a discriminação, tortura e prisões arbitrárias de pessoas negras, atacando fortemente a folclorização, o “embranquecimento”, os estereótipos, a exploração sexual e, acima de tudo, o genocídio (físico e epistêmico) do negro brasileiro (NASCIMENTO, 1978). Também ocorreu nos diversos atos de resistência indígena, em articulação com indigenistas, antropólogos e missionários, em defesa contra ações sistemáticas de genocídio, ameaças de fazendeiros e mineradores, construções de estrada, esbulho de suas terras, entre outras (VALENTE, 2017).

Este “segundo texto”, para usar o termo de Mbembe, constitui uma posição particular no que diz respeito às identidades/diferenças produzidas. Se elas foram operadas, inicialmente, como uma instância de poder do dominador, agora se instala em reação, e de um modo próprio, por aqueles que não aceitam passivamente serem dominados, e por seus apoiadores. Neste momento, a produção de diferenças como um ato de domínio se vê ameaçada, e outro recurso se faz necessário. É nesse sentido que Barros evoca outra estratégia fundamental, que está conceitualmente no outro polo do eixo da diferença, a “indiferença”. Esta se constitui como “estratégia de dominação, de desconstrução de padrões de identidades indesejáveis para depois subjugar e até escravizar” (BARROS, 2016, p. 65).

Assim, se há um mecanismo de violência simbólica e produção de desigualdade a “partir das diferenças”, ou seja, a partir de uma dife-

renciação que oprime, que coloca o outro em um lugar diferenciado para melhor desqualificá-lo, silenciá-lo ou criminaliza-lo, os processos de resistência exigem ações complementares ou substitutas, uma violência que se faz “a partir da indiferença”.

A ditadura civil-militar fez isso, por exemplo, com as seguidas tentativas, materiais e simbólicas, de desqualificar os indígenas. O ministro Golbery do Couto Silva chegou a declarar que a região amazônica seria um “deserto verde” (VALENTE, 2017), ignorando as diversas populações originárias que lá viviam historicamente. O Ministro do Interior Rangel Reis, em declaração surpreendente, chegou a dizer que em 20 anos não existirão mais índios no Brasil, e propôs um Decreto de “emancipação” dos povos indígenas que significava, progressivamente, o afastamento da tutela do Estado e mesmo separação das terras originariamente comunitárias, medida que poderia acontecer por definição da Funai, mesmo à revelia dos futuros “emancipados” (RIBEIRO, 1978).

A própria imagem da “democracia racial” denunciada por Nascimento faz parte da produção da indiferença. Se a crítica a esse processo teve forte impacto a partir da criação do Movimento Negro Unificado, teve diversos desdobramentos no período posterior à ditadura. Um dado recente pode ser exemplificado: no século XXI, o Brasil testemunhou a crescente implantação de políticas afirmativas para negros e indígenas, especialmente na Universidade Pública, mas também em outras áreas. Este ato de “declaração de identidade” provocou fortes reações midiáticas e de uma parte dos intelectuais. Em períodos muito próximos, Ali Kamel, diretor de jornalismo da Rede Globo, publicou (2006) “Não somos racistas”; o antropólogo baiano Antônio Risério publicou (2007) *A utopia brasileira e os movimentos negros*; e o geógrafo Demétrio Magnoli (2009), *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. Não obstante, as diferenças de estilo e abordagem, todos eles desqualificam a “declaração de identidade” operada por movimentos negros bra-

sileiros e seus apoiadores, em detrimento de uma nação de “morenos”, “pardos” e “negromestiços”.

O caso de Magnoli é emblemático. É interessante observar como o autor aborda a construção da ideia de raça:

Raça é, precisamente, a reivindicação de um gueto. O nome desse gueto é ancestralidade. A vida de um indivíduo que define o seu lugar no mundo em termos raciais está organizada pelos laços, reais ou fictícios, que o conectam ao passado. Mas a modernidade foi inaugurada por uma perspectiva oposta, que se coagula nos direitos de cidadania. Os cidadãos são iguais perante a lei e têm o direito de inventar seu próprio futuro, à revelia de origens familiares ou relações de sangue. A política de raças é uma negação da modernidade (MAGNOLI, 2009, p. 15).

Esta definição de Magnoli é notável. Como num passe de mágica, sua produção da indiferença se dá em várias etapas. Em primeiro lugar, apaga a colonialidade do poder. Não há modernidade-colonialidade, a modernidade é o símbolo da igualdade, portanto, o que houve de racismo eventualmente nesse processo deve ter sido apenas um acidente de percurso. Não houve, portanto, uma produção sistemática de diferença por parte dos próprios agentes da modernidade. Fazendo desaparecer esse “primeiro texto”, Magnoli fica à vontade para desqualificar o segundo. Aqueles que ainda querem “discutir raça”, reivindicar coisas a partir dessa categoria,² estariam apenas “voltando ao

2 Vale ressaltar que praticamente todos os agentes da luta contra o racismo têm plena consciência da inexistência da raça enquanto categoria biológica. Compreendem, no entanto, que esse fato não a faz desaparecer enquanto constructo social. No entanto, aqueles que reagem contra essa luta frequentemente embaralham esses dois componentes. Foi nesse sentido, por exemplo, que Antônio Risério (2018) voltou a afirmar que “movimentos negros” repetem lógica do racismo científico, incluindo críticas diretas ao “mulato” Abdias do Nascimento, com rápida resposta de Elisa Larkin Nascimento (2018), intelectual e companheira de Abdias do Nascimento.

passado”, portanto abdicando da modernidade. Nesse segundo apagamento, desaparece toda a complexidade da relação de negros e indígenas com a modernidade, apenas um retorno “ancestral” ao passado, uma produção de “guetos” antiquados.

Em conduta intelectual equiparada à de Magnoli, o historiador Marco Antonio Villa (2014) defende uma revisão quanto ao período considerado como ditadura, para excluir como tais a fase anterior ao AI-5 e a posterior à Lei de Anistia, em 1979. Para isso, maneja com interpretações históricas e não tanto com conceitos. De certa maneira, patrocina uma desqualificação da luta contra o autoritarismo. Vejamos um trecho representativo do seu livro *Ditadura à brasileira – 1964-1985: a democracia golpeada à esquerda e à direita*:

Veio 1964. E de novo foram construídas interpretações para uso político, mas distante da história. A associação do regime militar brasileiro com as ditaduras do Cone Sul (Argentina, Uruguai, Chile e Paraguai) foi a principal delas. Nada mais falso. O autoritarismo aqui faz parte de uma tradição antidemocrática solidamente enraizada e que nasceu com o Positivismo, no final do Império. (VILLA, 2014, p. 10).

Articula-se negação de dado histórico com naturalização do autoritarismo. Um equívoco duplo: de um lado, a hipótese de uma conduta antidemocrática enraizada parece não aceitar o elemento de resistência social, que é uma constante ao longo da história política brasileira (GOHN, 2001), e de outro lado, a existência da Operação Condor comprovou que existiu uma organização militar extraoficial entre países do Cone Sul.³ Ao inferir que as manifestações culturais havidas entre o

3 Segundo apurou a argentina Melissa Stalman (2016, p. 454, tradução nossa), pesquisadora da Operação Condor, após a análise de documentos dos regimes militares dos países do Cone Sul: “Após os sucessivos golpes de estado na região - Paraguai em 1955, Brasil em 1964, Argentina em 1966, Uruguai e Chile em 1973 e novamente Argentina em 1976 - as práticas de coordenação se aceleraram cada vez.”

golpe e o AI-5 não seriam possíveis em uma ditadura, Villa propõe, de maneira enviesada, o não reconhecimento dos movimentos de resistência. Com isso, auxilia a interpretação de que a ditadura assim o foi porque não poderia ter resistência, uma nova roupagem para a defesa de negação do outro.

Ao fim e ao cabo, os oprimidos tornam-se, magicamente, ao mesmo tempo, os criadores da opressão e os “atrasados”, os subdesenvolvidos que não sabem o melhor modo de superá-la. Aqui, e nos outros livros citados, a violência simbólica se manifesta como um ato quase desesperado de produção da indiferença, de tentativa de encaixotar novamente os males espalhados na caixa de Pandora das desigualdades raciais e políticas.⁴

VIOLÊNCIA E DISPUTA NAS FALAS SOBRE A DITADURA

Sabemos que após a ditadura militar, em 1985, o governo Sarney não se dedicou a estabelecer regras mínimas para reflexões públicas sobre o tormento que havia passado a sociedade brasileira. Ao contrário, a derrota da Emenda Dante de Oliveira, que provocaria a realização imediata de eleições diretas à sucessão de João Batista Figueiredo, sinalizou o que o tempo tratou de confirmar: rigorosamente, não haveria justiça de transição no país (SILVA FILHO, 2016) e o discurso em torno da “ameaça comunista” não restaria esclarecido e ficaria à espera do melhor momento para ser reutilizado, se fosse o caso. Com a garantia de uma passagem “tranquila”, com uma sucessão negociada, instaurou-se um silêncio de Estado pelos mesmos grupos dominantes.

4 Nesse caminho, nos acompanha Zizek (2016, Pos. 1180): “Então por que, atualmente, esse medo da superaproximação do Outro como sujeito de desejo? Por que a necessidade de descafeinar o Outro, de privar ele ou ela da substância de sua matéria-prima de *jouissance*? Suspeito que se trate de uma reação à desintegração das barreiras simbólicas protetoras que mantinham os outros a uma distância adequada.”

Se tomarmos como paradigma a Argentina, lá a sociedade aprendeu a tratar a ditadura de 1976 a 1983 como “Estado terrorista” e suas condutas como “terrorismo de Estado” (DUHALDE, 2014). Por aqui, houve quem fizesse pouco caso dos efeitos da ditadura no Brasil, principalmente por meio da privação aparentemente voluntária da fala: como não se falava do assunto, parecia ser coisa desimportante. Neste sentido, a aprovação da Lei de Anistia em 1979, que impôs perdão aos repressores oficiais, veio a calhar. O antagonismo e a resistência sucumbiram por muitos anos a essa cômoda e indisfarçada quietude quanto ao que produziu a ditadura civil-militar e suas sequelas nos corpos, nas mentes e nas políticas em geral.

As Comissões de mortos e desaparecidos, de anistia, e de memória e verdade, criadas por leis e agasalhadas pelos direitos humanos com objetivos de revelar os efeitos da ditadura também foram cercadas por certa indiferença. Seus resultados não foram divulgados por empresas de comunicação, afora algumas exceções, como o caso das valas clandestinas no cemitério de Perus, em São Paulo. Já a Comissão Nacional da Verdade provocou ruídos, mesmo em meio a críticas por não ter feito o suficiente (assim disseram grupos democráticos de esquerda) ou por mentir (segundo apoiadores da ditadura). Foram muitas as comissões de memória criadas pelo país,⁵ e a postura silente já não tinha tanto espaço.⁶

5 No campo da esquerda, o esforço de revelar memórias políticas tem sido feito com muita intensidade. Neste sentido, registrem-se os Grupos Tortura Nunca Mais sediados nos Estados, assim como os Comitês da Verdade. Mais recentemente, há campanhas que apoiam investigações sobre o papel colaborativo de empresas e empresários aos crimes de lesa humanidade cometidos pela ditadura. A criação de comissões de memória e verdade nas mais diversas instituições públicas e entidades dos movimentos sociais auxiliaram no combate ao silêncio. Para uma abordagem geral, e em especial sobre a resistência em revelar memórias, *cf* Souza Junior e demais autores (2015).

6 Curiosamente, em 01 de abril de 2019, o protesto político dos ativistas contrários à volta da ditadura e que reivindicam a revelação das memórias daqueles tempos sombrios foi marcado, na Bahia, pela tática da “Marcha do Silêncio”, tal como feito em outros lugares e países, *cf*. Marcha (2019).

Durante a votação do impeachment⁷ da presidenta Dilma Rousseff, o então deputado federal Jair Bolsonaro homenageou publicamente um militar que se tornou conhecido pela selvageria nos atos de tortura contra presos políticos. Curiosamente, aquele ato também serviu para quebrar o sossego dos articuladores dessa engenhosa violência simbólica. Afinal, a direita brasileira nunca teve desejos de dizer a todos o que pensa da ditadura e das suas vantagens econômicas e saudades políticas. E aí, então, um extremista de direita assume a admiração pela violência que, durante a campanha eleitoral de 2018, foi acompanhada por manifestações de apoio nessa mesma lembrança. Camisas foram feitas com o perfil do militar torturador, já falecido, e que foi o único condenado pelo judiciário brasileiro pelos atos que promoveu (TARTUCE, 2014).

O antagonismo, portanto, foi posto à mesa. Quando o ministro Dias Tóffoli expôs a sua conclusão sobre o que ocorreu em 31 de março de 1964, situando o evento não como golpe ou revolução, mas como movimento, ele, como presidente do STF, parece ter querido escamotear o esforço pela memória e reforçar um desejo invisível, institucional e autoritário pelo esquecimento. Ele poderia ter proferido palavras mais simples, e talvez não tenha o feito em razão da assistência da palestra, formada por acadêmicos de Direito. Talvez seu desejo fosse mesmo dizer “deixem isso pra lá, já passou, foi um movimento que aconteceu e que não vale a pena rever”. Paradoxalmente, ao somar a sua palestra ao resultado da eleição presidencial de 2018, e ao que disse o deputado Bolsonaro, em 2016, e o presidente Bolsonaro, em março de 2019, chegamos a um tensionamento quanto à memória, uma disputa que permitiria a seguinte questão: teria sido um golpe ou um movimento, expressão remasterizada do que os militares chamavam “revolução”? Se recorrermos à norma que descortinou o golpe civil-

⁷ Explicitamente caracterizado como golpe parlamentar. Neste sentido, *cf.* Proner, Cidadino, Tenenbaum, Ramos Filho, (2016).

-militar, as expressões aparecem como sinônimas. O Ato Institucional n. 01 (AI-1), de 9 de abril de 1964, diz em seu início: “A *revolução* se distingue de *outros movimentos* armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação” (grifo nosso). Trocando em miúdos, afirmar que foi um “movimento” é reafirmar que foi “revolução”, e negar que foi golpe. O membro do STF, sem que a sociedade o solicitasse através de processos judiciais que deve apreciar, se pronunciou em favor da versão militar e contrariou o espírito da Constituição que, como presidente do Supremo, deve defender acima de tudo, até de deus e de satã.

O ministro pareceu acompanhar o processo de “naturalização”, aquele examinado por Bourdieu, para dizer ao público que o golpe não foi golpe. Um ato sutil de violência simbólica contra a sociedade: o Estado, na pessoa do chefe do Poder Judiciário, disse o que a Constituição não diz. E, àquela altura, o fez com o conhecimento histórico de que os ministros do Supremo Hermes Lima, Victor Nunes Leal e Evandro Lins e Silva foram cassados compulsoriamente durante a ditadura em 1969, dias após a edição do AI-5, pela vontade dos militares, e que aquele foi um recado velado ao judiciário, que deveria obedecer à vontade da “revolução”. O ato assinado pelo ditador Costa e Silva, em 28 de dezembro de 1968, que iniciou o procedimento de cassação, foi explícito:

É conhecida a ação desenvolvida por alguns Ministros da mais alta Córte da Justiça do país, quer por vinculações e comportamentos, mesmo de natureza política, anteriores à Revolução, quer por manifestações em votos proferidos nesse Tribunal, sistemática e infundadamente contra os princípios e os fins da mesma Revolução [...]. (RECONDO, 2018, p. 159).

Tomamos de empréstimo a leitura de Slavoj Žižek (2016, Pos. 1121), para observar que a postura de Dias Tóffoli poderia se enquar-

drar na hipótese de esquecimento como “negação fetichista” e falar ao público: “Sei, mas recuso-me a assumir inteiramente as consequências desse saber, pelo que posso continuar a agir como se não soubesse”.

A violência não física, mas visível, que cassou os ministros impôs-se ao judiciário sob a forma de ato administrativo do Estado e de intencionalidade política indiscutível. Não houve agressão física, mas uma mensagem, que se concretizou com o afastamento compulsório seguido de aposentadoria de três juizes da mais alta Corte, e daí se seguiram outros atos similares pelo Brasil afora. Ao afirmar que se tratou de “movimento”, o ministro manejou significantes para que a “naturalização” realizada com base no esquecimento de fatos pretéritos que marcaram o autoritarismo continuasse no esquecimento ou caísse na produção da indiferença, como discutido anteriormente. Mas a sua fala seria anacrônica ou seria uma reação a antagonismos que já ali se manifestavam diante da perspectiva da vitória eleitoral de Jair Bolsonaro? Afinal, a resistência da sociedade ao golpe parlamentar de 2016 promoveu também questionamentos ao judiciário e revelou certo temor pelos destinos desse poder que deveria ser o mais racional da república.

No episódio da cassação dos ministros, o caráter do tribunal como instituição que deve aceitar as ordens do soberano foi explicitamente colocado. O tempo e o silêncio foram consolidando uma impressão “natural” de que o judiciário naquele tempo não era diferente do que se formou após a redemocratização. Esse constrangimento velado foi denunciado por Eugenio Raúl Zaffaroni, ex-membro da Corte Suprema de Justiça da Argentina, em texto que lhe garantiu o *The Stockholm Prize in Criminology* (2012, p. 31, nota 14, tradução nossa):

O modelo inquisitorial, no qual todas as funções processuais estão concentradas no ‘tribunal’, porque este não é imparcial, mas sempre para ‘o bem’, faz com que deixem de

ser juízes e se tornem policiais. Em um sentido moderno, os inquisidores não eram juízes, nem eram membros dos tribunais políticos ‘especiais’, como os *Volksgericht* nazistas. Os tribunais dos estados absolutos são sempre tribunais policiais, órgãos administrativos por sua dependência e parcialidade. Um estado policial - sociologicamente falando - é um estado no qual as agências policiais operam sem limitações, seja a Gestapo, a KGB ou o serviço de inteligência de qualquer ditadura. Na melhor das hipóteses, esses ‘tribunais’ seriam meros controles internos da administração. Aqueles que exerciam a magistratura nas ditaduras latino-americanas não eram propriamente juízes, embora os regimes constitucionais se viram forçados a reconhecer o valor de suas sentenças por razões de ordem pública elementar.

Mesmo em cenário tão sombrio, durante a ditadura civil-militar brasileira houve resistência dos opositores diante dos tribunais. Foram muitos os casos em que os chamados “terroristas”, e seus familiares, denunciaram as violências físicas. Além disso, a violência simbólica consistia em um difícil desafio dos ditos “comunistas”, assim chamados por não concordarem com a “democracia” defendida pelos militares, mesmo que fossem deputados, vereadores ou prefeitos eleitos pelo voto popular. A propaganda favorável ao “movimento revolucionário” não teve concorrência e cumpriu um papel de sustentação ideológica relevante, cujos efeitos são sentidos até hoje.

Neste passo, é necessário que tomemos cuidado nas interpretações elaboradas por aqueles que falam e escrevem como supostos representantes de uma opinião pública, como os especialistas convocados pela Rede Globo, ou por autoridades, como um ministro do STF. Esse rigor é justificado para que possamos alcançar, ao mesmo tempo, uma análise descontaminada e descolonizada dos interesses dos grupos dominantes, de modo a descolar dos oprimidos as etiquetas que encobrem a violência simbólica, e garantir espaço às resistências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem nomear a expressão como “violência simbólica”, Walter Benjamin demonstra a força da sutileza entre poder e direito através de uma figura insuspeita, o contrato, e por aí marca a potência de uma violência invisível com força de legitimidade ao tratar deste instrumento caro aos liberais:

[...] não haverá, para a resolução de conflitos de interesses entre humanos, outros meios que não os violentos? A pergunta leva-nos sobretudo a constatar que uma solução totalmente não violenta de conflitos nunca poderá desembocar num contrato jurídico. Por mais pacífico que tenha sido o clima que levou as partes a firmá-lo, um contrato desse tipo pode acabar sempre por conduzir à violência, porque concede a cada uma delas o direito de reclamar o recurso a alguma forma de violência contra a outra, no caso de esta violar o contrato. E não é só isso: a própria origem de todo contrato aponta para a violência, tal como o seu desfecho. Enquanto poder que institui o Direito, esta não precisa estar diretamente presente nele, mas está nele representada desde que o poder que garante o contrato jurídico tenha, por seu lado, origem violenta, ainda que não tenha sido aplicada legalmente no contrato com recurso à violência. (BENJAMIN, 2016, p. 70).⁸

8 Uma leitura possível da questão a partir de Shakespeare (2007), em *O Mercador de Veneza*, o contrato firmado entre o cristão Antônio e o judeu Shylock nos ajuda a situar o uso da violência “permitida”: Shylock queria executar o descumprimento do contrato com a punção de um músculo (violência física) do inadimplente Antônio, mas esse desejo foi deslegitimado pelo jurista, que por isso puniu o executor constringendo-o a mudar de religião (violência simbólica). Benjamin, no texto transcrito, encontra-se com o que Bourdieu elaborou como violência simbólica, no contrato, enquanto intrínseca ao direito e legitimada pelo Estado.

Assim, são múltiplas as faces da violência simbólica. Elas se fazem mostrar especialmente para grupos vulneráveis que são assolados cotidianamente por diversos mecanismos de violência bem mais materiais. Esse acréscimo discursivo à cotidiana violência material tem uma razão clara. Em diversos momentos, há resistência aos mecanismos implementados, nem sempre a população aceita pacificamente o que a elas é imposto. A violência simbólica assume o papel, nesse contexto, de subjugar, rotular, classificar, desqualificar, criminalizar, silenciar aqueles que reagem. No próprio texto adotado, notam-se ecos do discurso de resistência, daqueles que buscam desestabilizar o discurso dominante da violência.

Nos momentos mais recentes da política brasileira, a produção da indiferença já não parece ter surtido o efeito desejado. Os grupos dominantes, então, sentem a necessidade de levantar ainda mais a voz, e estabelecem novos ciclos de produção da diferença: criminalização de sem-terra e sem teto, criminalização de grupos de esquerda, desqualificação de movimentos feministas, desqualificação de professores e intelectuais críticos, depreciação da cultura, rotulação de movimentos LGBTs como promíscuos, criminalização das populações em favelas, guetização de movimentos negros e indígenas; tudo isso em contraposição a novo enaltecimento da ação violenta da polícia, de incentivo a posse de armas por fazendeiros e cidadãos urbanos, de cultos religiosos à “família” contra a “degeneração”, de rememoração laudatória da ditadura militar, entre outras ações. Processos que dão ensejo e sustentação a diversas ações físicas de constrangimento, aprisionamento e morte da população pobre, comunidades rurais e indígenas, de ataques a homossexuais, de criminalização de políticas de esquerda; tudo isso em articulação com ações “técnicas” de nova rodada de políticas econômicas neoliberais e desapropriadoras da maior parte da população. Aí se inserem discursos e condutas que desautorizam o outro e sua fala, e procuram manejar a sociedade de maneira a manter

as desigualdades e anular críticas e resistências. A violência simbólica, enfim, se faz no contexto de uma disputa “material” mais ampla, e lida com as ações e reações (no campo material e discursivo) que essa disputa enseja.

REFERÊNCIAS

- BARROS, José D'Assunção. *Igualdade e diferença: construções históricas e imaginárias em torno da desigualdade humana*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Hucitec, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Tradução Maria Ferreira. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 3. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BOCCHINI, Bruno. Toffoli diz que militares fizeram “movimento” e não golpe em 1964. *Agência Brasil*, São Paulo, 01 out. 2018. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/toffoli-diz-que-militares-fizeram-movimento-e-nao-golpe-em-1964>. Acesso em: 04 abr. 2019.
- DREIFUSS, René Armand. *1964 - A conquista do Estado: ação política, poder e golpe de classe*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.
- DUHALDE, Eduardo Luis. *El Estado Terrorista argentino*. Buenos Aires: Colihue, 2014.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 3. ed. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, v. 1.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. 2. ed. Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, v. 2.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais – A construção da cidadania dos brasileiros*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

MARCHA do silêncio homenageia mortos e desaparecidos baianos durante a Ditadura Militar. *APUB Sindicato*, Salvador, 28 mar. 2019. Disponível em: <http://apub.org.br/?p=26845>. Acesso em: 07 maio 2019.

MAGNOLI, Demétrio. *Uma gota de sangue: história do pensamento racial*. São Paulo: Contexto, 2009.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro Primeiro: O processo de produção do capital. Tomo 2. Tradução Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança Lisboa: Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MOREIRA, Raquel Ribeiro. A designação de violência em dicionários de língua. *Fragmentum – Laboratório Corpus, UFSM*, n. 33, abr./jun. 2012.

MONTEIRO, Tânia. Bolsonaro estimula celebração do golpe militar de 1964; general pedem prudência. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 25 mar. 2019. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,bolsonaro-estimula-celebracao-do-golpe-militar-de-1964-generais-pedem-prudencia,70002766930>. Acesso em: 04 abr. 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PRONER, Carol; CITTADINO, Gisele; TENENBAUM, Marcio; RAMOS FILHO, Wilson (org.). *A resistência ao golpe de 2016*. São Paulo: Canal 6, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e modernidade-racionalidade. In: BONILLA, Heraclio (org.). *Os conquistados: 1492 e a população indígena das Américas*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Hucitec, 2006.

- RECONDO, Felipe. *Tanques e togas: o STF e a ditadura militar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RIBEIRO, Darcy. Um ministro agride os índios. *Ensaios de Opinião*, n. 9, 1978.
- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Ed. 34, 2007.
- SOUZA JUNIOR, José Geraldo de *et al.*, (org.). *O Direito achado na rua: introdução crítica à justiça de transição na América Latina*. Brasília, DF: UnB, 2015. v. 7.
- SCHWARCZ, Lilia Mortiz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SHAKESPEARE, William. *O mercador de Veneza*. São Paulo: Coleção L&PM Pocket, 2007.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira. *Justiça de transição*. Da ditadura civil-militar ao debate justransicional. São Paulo: Livraria do Advogado, 2016.
- SOMBRA, Laurenio Leite. O escândalo da política brasileira: o sentido da desigualdade. *Revista Ideação*, v. 32, jul./dez. 2015.
- SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma compreensão política da modernidade periférica*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012
- SCORCE, Carol. Historiador citado por toffoli rejeita chamar ditadura de 'movimento'. *Carta Capital*, 01 out. 2018. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/historiador-citado-por-toffoli-diz-que-e-errado-chamar-ditadura-de-movimento-de-64/>. Acesso em: 04 abr. 2019.
- STALMAN, Melisa. El Cono Sur de las dictaduras, los eslabonamientos nacionales en el interior de la Operación Cóndor y las particularidades del caso argentino. In: ÁGUILA, Gabriela; GARAÑO, Santiago; SCATIZZA, Pablo, (Org.). *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina: Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2016. Disponível em: <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/63>. Acesso em: 21 out. 2019.
- TARTUCE, Flávio. STJ reconhece responsabilidade civil do coronel Ustra por torturas praticadas na ditadura militar. *Jus Brasil*, 2014. Disponível em: <https://flaviotartuce.jusbrasil.com.br/noticias/156580775/stj-reconhece->

responsabilidade-civil-do-coronel-ustra-por-torturas-praticadas-na-ditadura-militar. Acesso em: 04 abr. 2019.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERBITSKY, Horacio; BOHOSLAVSKY, Juan Pablo (org.). *Cuentas pendientes: Los cómplices económicos de la ditadura*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.

VILLA, Marco Antônio. *Ditadura à Brasileira - 1964-1985: a democracia golpeada à esquerda e à direita*. São Paulo: LeYa, 2014.

WEBER, Max. A política como vocação. In: WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*. 18. ed. Tradução Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. *Crímenes de massa*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Maio, 2012.

ZIZEK, Slavoj. *Violência - seis reflexões laterais*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

Diferença, diversidade, reconhecimento e territórios tradicionais

Paulo Rosa Torres

Cristina Maria Macêdo de Alencar

INTRODUÇÃO

A ideia de escrever e discutir os territórios tradicionais, considerando os aspectos enunciados no título do presente artigo, remete à noção de que a sociedade brasileira tem em sua composição pluralidade étnica e cultural resultante da interação de europeus, indígenas, africanos e outros povos que aqui aportaram, ao longo da história brasileira, sob processo colonizador de dominação para formação do mundo tanto em termos de processos materiais quanto culturais. No sentido de estudos étnicos, Maldonado-Torres (2016) explicita implicações entre formação intelectual e constituição do mundo, e demonstra que:

[...] a universidade ocidental e as disciplinas acadêmicas não só refletem a formação do mundo dividido pela linha secular entre o chamado religioso e o âmbito público e do Estado-nação, senão que também refletem o que pode ser chamado – seguindo W. E. B. Du Bois – uma ‘linha de cor’, também de larga duração, entre o mundo europeu tipicamente aludido pela categoria de humanitas e pelas humanidades e o mundo de comunidades colonizadas e desumanizadas tipicamente aludidas com o conceito de anthropos. (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 76).

Essa abordagem que é transdisciplinar ajuda a entender a necessidade de se distinguir os significados de diferença e diversidade aplicados ao caso brasileiro, no sentido de reconhecer nas relações sociais brasileiras a existência de sociedade plural em sua formação histórica e contemporânea. Ademais, pela transdisciplinaridade que constitui o pensamento complexo, a discussão aprofundada dessas categorias poderia levar a outras, tais como, complexidade e visibilidade/invisibilidade.

Quando essa discussão avança do plano teórico requer que seja assumido o processo colonizador como desumanizante, pelo Estado, das populações colonizadas, para que se enfrente no plano da discussão prática, aqui representada pelos povos e comunidades tradicionais, a contribuição cultural dos povos originários e daqueles trazidos como escravizados africanos em suas lutas históricas por liberdade e manutenção de suas religiões, culturas e tradições. Territorializados, os africanos crescem às suas lutas aquelas relativas à manutenção e também retomada de seus territórios, como espaços de garantia da sobrevivência, principalmente cultivando a terra e a defesa, no passado, contra os ataques das forças governamentais e exploradores de riquezas naturais e minerais que viam indígenas e quilombolas como empecilhos aos seus propósitos.

Embora já não seja cabível assumir em políticas governamentais a condição de não humanos para as comunidades tradicionais, contemporaneamente, pouco mudou, uma vez que o agronegócio, as mineradoras, as hidroelétricas e os projetos de energia eólica, são responsáveis pela promoção de conflitos que têm como alvo predileto territórios tradicionais. Os deslocamentos populacionais decorrentes de apropriação privada da natureza por grandes capitais, reeditam as lutas por manutenção e retomada de territórios em análogos processos de diáspora.

A luta por reconhecimento se aprofunda como Questão Agrária em que a propriedade privada da terra, historicamente concentrada, repercute no avanço do capital sobre os territórios tradicionais provocando conflitos, com violências generalizadas que vão de ameaças ao extermínio, da eliminação individual às chacinas.

É nessa perspectiva que se busca compreender a complexidade da existência e dos movimentos sociais por reconhecimento e garantia de seus territórios tradicionais como continuidade história. Pretendeu-se, neste artigo, mediante diálogo entre os conceitos de diferença, diversidade, invisibilidade, e quilombos tanto como concepção quanto como processo sócio-histórico, identificar implicações que expressam as questões da terra e do território. A opção por este diálogo supõe a intertemporalidade do existir e do compreender em que o conhecimento do passado ilumina o presente e vice-versa.

Como processo metodológico, adotou-se a pesquisa bibliográfica norteada pelo entendimento da diversidade na formação da sociedade brasileira que produz particularidades, mesmo em processos supostamente gerais, como a existência de quilombos no enfrentamento da escravização de africanos e, contemporaneamente, das configurações de territórios das comunidades tradicionais dos remanescentes de quilombos. Constatou-se que a noção de diversidade, intimamente ligada à ideia do outro, de diferenciação, de alteridade, não está visível

para o Estado brasileiro uma vez que, historicamente seus órgãos vêm negando o reconhecimento necessário às comunidades tradicionais e, por conseguinte, a titulação dos respectivos territórios.

DIFERENÇA E IGUALDADE

Tomando-se como marco temporal inicial a Revolução Francesa de 1789, com seu lema Igualdade, Fraternidade, Legalidade, os estados contemporâneos estabelecem em suas constituições o princípio da igualdade jurídica, com o qual pretendem dizer que todos os cidadãos são iguais. No caso do Estado brasileiro, a Constituição de 1988, nos artigos 1º ao 4º propugna como fundamentos a

[...] cidadania e a dignidade da pessoa humana. Promete construir uma sociedade livre, justa e solidária, erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais a promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Para, no art. 5º, estabelecer que “[...]. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.” A referência à cidadania remete à ideia que ela contribuiu para a universalização de direitos para “membros de determinada comunidade política”, assim como “alicerçou a própria consolidação do Estado-nação.” (LAVALLE, 2003, p. 88). Nessa universalização, a cidadania “torna” todos iguais, encobrendo as diferenças reais existentes. Tal situação, no dizer de José D’Assunção Barros, é imaginária, sem correspondência na vida real, em suas palavras:

Nas democracias modernas desenvolveu-se o imaginário – nem sempre correspondente às situações concretas e efetivas – de que certas diferenças não devem gerar desigualdade. Nesse caso, considera-se que devem ser tratadas com igualdade as diferenças de cor, sexo ou religião. (BARROS, 2016, p. 33).

Essa igualdade formal ou jurídica esconde a complexidade da sociedade brasileira e sua diversidade, encobrindo, também, as diferenças existentes. Quando essas diferenças dizem respeito à etnia e a modos de vida fora do padrão jurídico referenciado pela semelhança, a exemplo de povos e comunidades tradicionais, essa complexidade aumenta, sobretudo, quando se trata de perceber as diferenças relativas às populações remanescentes de quilombos. Neste sentido, Barros chama a atenção para as “diferenças raciais” ou “diferenças de cor”. Segundo este autor,

[...]. A questão mais complexa refere-se talvez às chamadas ‘diferenças raciais’, ou então às ‘diferenças de cor’ [...] diferenças construídas não apenas pelos sistemas de pensamento e de percepção da diversidade humana, mas sobretudo ao nível dos sistemas sociais e políticos, ora a serviço dos processos de dominação, ora como embasamento para as lutas de resistências. (BARROS, 2016, p. 28).

Ao tratar do mesmo tema, a professora Avtar Brah, da Universidade de Londres, levanta questões, como:

Como a diferença designa o outro? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado com o diferente? Qual é a natureza das atribuições

que são levadas em conta para caracterizar um grupo como diferente? Como as fronteiras da diferença são construídas, mantidas ou dissipadas? (BRAH, 2006, p. 359).

Para dar respostas a essas questões, a autora acrescenta:

Questões como essas levantam uma problemática mais geral sobre a diferença como categoria analítica. Eu sugeriria quatro maneiras como a diferença pode ser conceituada: diferença como experiência, diferença como relação social, diferença como subjetividade e diferença como identidade. (BRAH, 2006, p. 359).

Das quatro maneiras de conceituação de diferença apontadas pela autora, a que tem maior nexos com o tema deste trabalho é a que trata da “diferença como reação social”, em que ela afirma: “à maneira como a diferença é construída e organizada em relações sistemáticas através de discursos econômicos, culturais e políticos e práticas institucionais.” (BRAH, 2006, p. 362), ressalta, ainda, o papel do coletivo e da comunidade, “quando trata das genealogias históricas e de sua experiência coletiva.” (BRAH, 2006, p. 362). Em seguida, a autora expõe seu conceito de diferença na perspectiva da relação social:

De fato, diferença e comunalidade são signos relacionais, entretecendo narrativas de diferença com aquelas de um passado e destinos compartilhados. Em outras palavras, o conceito de ‘diferença como relação social’ sublinha a articulação historicamente variável de micro e macro regimes de poder, dentro dos quais modos de diferenciação tais como gênero, classe ou racismo são instituídos em termos de formações estruturadas. (BRAH, 2006, p. 362-363).

Oportuno ressaltar que a construção da diferença referida por Brah, também, é afirmada por Barros, para o qual “as diferenças são essências construídas (e em construção)”, conclui que:

Mesmo que uma determinada diferença possua um núcleo que pareça formado por elementos naturais (uma cor, um sexo, uma faixa etária), tudo o que se elabora socialmente em torno, e que passa a ser vivido individualmente por cada um, como se natural fosse, é inevitavelmente uma construção. (BARROS, 2016, p. 29-30).

Um olhar sobre a história social brasileira, evidencia que a igualdade jurídica proclamada pelas constituições imperial e republicanas não foram, nem são suficientes para impedir que essa diferença construída ao longo do tempo produzisse a imensa desigualdade econômica e social, além de alimentar o preconceito contra parcelas da população que fogem à categoria de semelhante, assim como é o reconhecimento de que a “diferença entre igualdade formal e substantiva é cada vez mais reconhecida.” (WICOMB, 2017, p. 349). De outro lado, a diferença como relação social possibilitou a afirmação de segmentos da população que querem ser reconhecidos com suas opções étnicas, religiosas e sexuais, o que na situação dos povos e comunidades tradicionais significou, autoidentificação e luta por reconhecimento e titulação de seus territórios.

DIVERSIDADE E COMUNIDADES TRADICIONAIS

A noção de diversidade está intimamente ligada à ideia do outro, de diferenciação, de alteridade. Essas dimensões, aparentemente claras em um país de formação pluriétnica, não são tão visíveis para o Estado brasileiro, uma vez que historicamente seus órgãos vêm negando o

reconhecimento necessário às comunidades tradicionais e, por conseguinte, reconhecimento e titulação dos respectivos territórios. Assim, ao negar a existência, por extensão, se está negando a diversidade histórica, étnica e cultural desses povos. Por outro lado, admitir a diversidade implica em reconhecer a possibilidade da existência de territórios com certa autonomia dentro do território oficial do estado, o que leva à questão da própria soberania nacional e rompe com a ideologia territorial (LITTLE, 2002), segundo à qual o território é uno e indivisível, não é admitida a existência de outros territórios no mesmo espaço físico. Talvez por isso mesmo, a concepção de diversidade, contemporaneamente, não seja tão simples, ou melhor, seja mais complexa do que se pensa diante de uma “inteligência cega”, que “destrói os conjuntos e as totalidades, isola todos os seus objetos do seu meio ambiente”, uma vez que “metodologia dominante produz um obscurantismo acrescido, já que não há mais associação entre os elementos disjuntos do saber, não há possibilidade de registrá-los e de refleti-los.” (MORIN, 2015, p. 12).

Se de um lado a diversidade étnica é uma realidade admitida e que “deve ser preservada.” (UNESCO, 2002), e que, “as culturas são ‘patrimônio da humanidade’ significa considerar a diversidade um traço compartilhado por todos, que deveríamos cultivar e respeitar.” (ORTIZ, 2015, p. 34). Por outro lado, não é o que acontece em relação às questões no meio rural que envolvem os camponeses brasileiros em particular, as comunidades remanescentes de quilombos, onde os conflitos são permanentes e que têm apenas 10% de seus territórios regularizados o que revela a importância de discussão da questão agrária a partir dos territórios das comunidades remanescentes de quilombos, tendo como referência a diversidade étnica e cultural e a importância de seu reconhecimento.

Pensar a diversidade na perspectiva étnica, significa tratar a questão considerando todo o processo histórico de formação da sociedade brasileira nesses cinco séculos, entendendo-se a importância dos po-

vos indígenas e de escravizados vindos da África e aqui nascidos, dos quilombos, dos seus atuais remanescentes e sua existência no século XXI, considerando que a escravatura foi oficialmente extinta final no século XIX, a 13 de maio de 1888. Essa linha de pensamento leva ao reconhecimento de que a história não é apenas constituída pelo presente, mas guarda estreita relação entre passado e presente, numa relação em que “o conhecimento do presente requer o conhecimento do passado que, por sua vez, requer o conhecimento do presente.” (MORIN, 2010, p. 13), na perspectiva de construir o futuro (MORIN, 2010). Tal compreensão deveria levar à percepção que durante os mais de 300 anos de escravidão, no Brasil, nunca deixou de haver resistência, sobretudo, em forma quilombos, que não acabaram com o fim da escravatura oficial em 13 de maio 1888, uma vez que seus remanescentes sobrevivem até o presente em forma de comunidades tradicionais que lutam pela regularização de seus territórios como garantia de sobrevivência no presente e no futuro. É o passado reconstruindo o presente e projetando o futuro. Entretanto, os conflitos constantes como resultado dessa luta demonstram a complexidade das questões que permeiam povos e comunidades tradicionais, seus territórios e o Estado brasileiro, o que remete mais uma vez a Edgar Morin quando afirma que “[...] erro, ignorância e cegueira progridem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos.” (MORIN, 2015, p. 9), impedindo o reconhecimento da existência de povos e comunidades tradicionais.

Nesse sentido, para tentar entender tais questões, verifica-se a necessidade de compreender a diversidade, para que seja possível admitir a existência de outros povos dentro do mesmo território hegemonicamente controlado por uma cultura branca europeia, admitindo-se a existência de diversidade étnica, cultural, religiosa, social, econômica, entre outros. Por outro lado, admitir essa diversidade e a garantia de direitos dela decorrentes exige aprofundamento maior, por entender que a classe hegemônica afeita ao controle político e ideológico do Estado,

dos meios de produção e comunicação, não está disposta a essa compreensão, o que leva ao entendimento de que a questão não é tão simples como pode parecer e exige a necessidade de atentar para sua complexidade. Assim, é necessário compreender a diversidade da formação da sociedade brasileira e sua extensão e aplicação à questão agrária, sobretudo, à questão quilombola, no que diz respeito aos territórios ocupados por comunidades tradicionais dos remanescentes de quilombos.

Com efeito, para Ortiz (2015, p. 22),

A antropologia nos ensina que a noção de diversidade se encontra intimamente associada à ideia do Outro. Debruçando-se sobre as sociedades ditas primitivas, os antropólogos do final do século XIX queriam compreender um tipo de organização social radicalmente distinta daquela que conheciam. Relações de parentesco, crenças mágicas, mitos encontravam-se a tal ponto distantes das concepções existentes que alguns autores indagavam sobre a existência de uma ‘mente primitiva’, ‘mentalidade pré-lógica’, cujo funcionamento escapava aos padrões do pensamento ocidental.

Se a antropologia trata a diversidade associando à ideia do outro, estabelecendo uma relação de alteridade, para o mesmo autor:

Por fim, a sociologia nos mostra que as sociedades modernas são marcadas pela diferenciação. Por isso os autores de século XIX se interessam pela divisão do trabalho: essa é chave para explicar o contraste entre a cidade e o campo, o comércio e a indústria, assim como a cooperação entre os indivíduos vivendo em sociedade. Existe, portanto, um processo de separação e de especialização que se acentua ao longo do tempo (ORTIZ, 2015, p. 23).

Admitir a diversidade étnica e os direitos dela resultantes é romper com a ideia totalizante e hegemônica de um povo sobre outro, dentro do mesmo Estado. Recorre-se novamente a Ortiz (2015, p. 9), que afirma:

Paradoxalmente, no momento em que determinada situação histórica aproxima a todos, o universal, como categoria política e filosófica, perde em densidade e em convencimento. Ressurge, assim, o debate antigo, mas que agora se reveste de formas distintas: o relativismo. Ele está associado às reivindicações identitárias, ao aos direitos indígenas, valorizando a diversidade cultural como traço essencial das sociedades humanas. Vivemos uma mudança de humor dos tempos. As qualidades positivas, antes atribuídas ao universal, deslocam-se para o ‘pluralismo’ da diversidade.

A diversidade em relação aos remanescentes de quilombos – quilombolas – começou a ser construída logo após a chegada dos primeiros escravizados africanos, quando se inicia o processo de colonização do solo brasileiro, após três décadas de desinteresse da Coroa Portuguesa, que não viu, no Brasil, a possibilidade de lucro imediato. Nesse período, acontece apenas a exploração dos recursos naturais, sobretudo, do pau-brasil, cuja empreitada maior coube a Fernando de Noronha, com quem Portugal assinou contrato para sua exploração, em 1501 (LARANJEIRA, 1975). Passados 30 anos da “descoberta” portuguesa, inicia-se a colonização propriamente dita, uma vez que a partir de 1530, “Portugal passou a estabelecer uma política de ocupação sistemática do território, forçado, principalmente pela perspectiva de perder as novas terras aos franceses.” (FERES, 1990, p. 22), estabelecendo aqui uma “autêntica Colônia de Exploração [...] um empreendimento colonial mercantil, baseado no trabalho escravo e no grande latifúndio.” (COSTA, 1988, p. 15), ou sendo marcada pela “monocul-

tura, trabalho escravo, latifúndio.” (FERES, 1990, p. 34). Essa tríade perpassará todo o período colonial e quase todo o período imperial (1889), mas também paralelamente, vão surgindo os quilombos como formas de resistência e, após, seus remanescentes, até o reconhecimento constitucional, em 1988. Por sua vez, ao abordarem a questão, Reis e Gomes (1996, p. 9) afirmam que:

A escravidão de africanos nas Américas consumiu cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres arrancados de suas terras [...]. Para o Brasil, estima-se que vieram perto de 40% dos escravos africanos [...]. Foram os africanos e seus descendentes que constituíram a força de trabalho principal nos mais de trezentos anos de escravidão.

DIVERSIDADE E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS

As “comunidades remanescentes de quilombos”, assim cunhadas no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição de 1988, ocupam territórios onde garantem sua produção e reprodução, lutando bravamente para neles permanecerem, diante da constante ameaça e da violência perpetrada por fazendeiros, por mineradoras, pelo agronegócio, reflorestadoras e outros. Tais territórios tradicionais se diferenciam de outros territórios pela concepção e destinação que lhes são dadas. Essa diferenciação pode ser compreendida a partir dos conceitos abaixo de território, territorialidade, território tradicional, quilombo e remanescentes de quilombo.

Território

O “território” pode ser conceituado de várias perspectivas. Assim, no entendimento de Marcelo Lopes de Souza, que o conceitua como “[...]”

fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder [...] o território é essencialmente um instrumento de exercício de poder: quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como?” (SOUZA, 2013, p. 89; SOUZA, 1995, p. 78-79). Ou seja, para o autor, independentemente das relações sociais, o território será determinado por quem ou aquele que detém o poder.

Numa compreensão mais ampla sobre território, o professor Sílvio Bandeira de Mello atribui ao território “relações socioeconômicas, culturais e políticas, historicamente desenvolvidas e contextualmente especializadas, incluindo sua perspectiva ambiental; apresentam grande diversidade, com fortes características identitárias e isto envolvendo diferentes escalas” (SILVA; SILVA, 2006, p. 148). Em seguida, o mesmo autor afirma que “os territórios possuem conflitos de interesse, mas tendem, potencialmente, a implementar laços de coesão e solidariedade [...] valorizando formas organizacionais sociais, institucionalmente territorializadas.” (SILVA; SILVA, 2006, p. 149).

Assim, mesmo para os geógrafos, o conceito de território na atualidade é mais amplo que espaço físico, indo além de ser um dos elementos do estado, pois abrange além do espaço físico, as relações sociais, socioeconômicas, culturais e políticas, além das características identitárias, se aproximando dos conceitos descritos a seguir.

Territórios tradicionais e territorialidade

Com a promulgação da Constituição Federal, em 1988, após 21 anos de ditadura militar, e, posteriormente, com a emissão da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), os segmentos da sociedade que eram tratados como “minorias”, passam a ter maior visibilidade e denominação apropriada. De igual forma, as terras que ocupam também vão receber tratamento jurídico, social e antropológico específico, uma vez que passam a ser tratados como territórios

tradicionais. Esse tratamento vai ser coadunado com outro vocábulo que é a territorialidade.

Nessa linha de pensamento, vários autores vão tratar as duas expressões, demonstrando a pertinência dos termos, assim como a necessidade de seu reconhecimento, conforme abaixo apresentado, a partir das reflexões dos professores da Universidade de Brasília, Paul Elliot Little, e Universidade Federal do Amazonas, Alfredo Wagner Berno de Almeida.

Segundo o primeiro,

[...]. Até recentemente, a diversidade fundiária do Brasil foi pouco conhecida no país e, mais ainda, pouco reconhecida oficialmente pelo Estado brasileiro. [...] A questão fundiária no Brasil vai além do tema da redistribuição e se torna uma problemática centrada nos processos de ocupação e afirmação territorial, os quais remetem, dentro do marco legal do Estado, às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Essa mudança de enfoque não surge de um mero interesse acadêmico, mas radica também em mudanças no cenário político do país ocorrido nos últimos vinte anos. (LITTLE, 2002, p. 5).

Para Alfredo Wagner Almeida,

[...]. A partir da ratificação pelo Brasil da Convenção 169 da OIT, em 2003, tem-se maior abrangência do reconhecimento de 'terras tradicionalmente ocupadas', que funcionam como sinonímia com a noção de 'territórios tradicionais', compreendendo além de indígenas e quilombolas, as comunidades de fundos de pasto e de faxinais e também seringueiros, ribeirinhos, quebradeiras de coco-babaça, castanheiras, pescadores artesanais, caiçaras, ciganos e pomeranos. (ALMEIDA, 2006, p. 26-27).

Assim é que o conceito de território tradicional é aquele que está além da Geografia física, uma vez que “vinculam-se a uma variedade de dimensões, tais como: dimensão física, dimensão econômica, dimensão simbólica, dimensão sociopolítica.” (ALBAGLI, 2004, p. 27). No dizer de Haesbaert (2005), o território é, ao mesmo tempo, “funcional e simbólico”, porque nele se realizam “funções” quanto se produz “significados”. Pelo exposto pelos dois autores, pode-se chegar ao conceito de territorialidade dito por Haesbaert, segundo o qual,

[...] além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está ‘intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar’. (HAESBAERT, 2005, p. 676).

Por sua vez, Milton Santos e Maria Laura Silveira, ao conceituarem território e territorialidade, assim se expressam:

Por território entende-se geralmente a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra territorialidade como sinônimo de pertencer aquilo que nos pertence [...] esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência de Estado. Assim, essa ideia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos é privilégio do homem (SANTOS; SILVEIRA, 2006, p. 19).

Quilombos

A união de escravos fugidos tem vários significados, pois tanto existiram na África, quanto no Brasil, diante da multiplicidade de povos que foram escravizados naquele país e outros tantos que para aqui vieram. Para efeito do presente trabalho, adotar-se-á a palavra quilombo, por ser a mais usada pelos próprios remanescentes e pelos estudiosos da temática.

Assim é que, já no século XVIII, a Coroa Portuguesa, através do Conselho Ultramarino de 1740, definiu quilombo como “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nelles.” (LEITE, 2000, p. 336).

Para Clóvis Moura, o quilombo significa resistência e combate contra a escravidão. Segundo este autor, era uma “[...] Unidade básica de resistência do escravo. Elemento de desgaste do regime servil. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Era reação organizada de combate a uma forma de trabalho contra o qual se voltava o próprio sujeito que o sustentava.” (MOURA, 1988, p. 103).

Já a autora Kátia Mattoso amplia a concepção de quilombos para afirmar que eles eram esconderijos, pacíficos, resistentes, lutadores contra o regime escravista, religioso etc. Nas palavras da autora,

[...]. Um quilombo é um esconderijo de escravos fugidos. É preciso distingui-lo dos verdadeiros movimentos insurrecionais organizados contra o poder branco. O quilombo quer paz, somente recorre à violência se atacado, se descoberto pela polícia ou pelo exército que tentam destruí-lo, ou se isto for indispensável à sua sobrevivência. Quilombos e mocambos são constantes na paisagem brasileira desde o século XVI. Reação contra o sistema escravista? Retorno à prática da vida africana ao longo da dominação dos senhores? Protesto contra as condições impostas aos escravos,

mais do que contra o próprio sistema, espaço livre para a celebração religiosa? Os quilombos são tudo isso ao mesmo tempo. (MATTOSO, 1990, p. 158-159).

Segundo Ilka Boaventura Leite, “em diversas situações, índios e negros, por vezes aliados, lutaram – desde o início da ocupação e exploração do continente – contra os vários procedimentos de expropriação de seus corpos, bens e direitos.” (LEITE, 2000, p. 334). Mais adiante, em seu texto, completa a autora “[...]. Os negros, diferentemente dos índios – considerados como ‘da terra’ – enfrentaram muitos questionamentos sobre a legitimidade de apropriarem-se de um lugar, cujo espaço pudesse ser organizado conforme suas condições, valores e práticas culturais.” (LEITE, 2000, p. 334). Essas condições estão previstas nos artigos 215 e 216, da Constituição Federal. Consta do art. 215 que:

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Já o art. 216 da Constituição Federal estabelece que:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver.

Entretanto, a situação fática está longe de tornar realidade os dispositivos constitucionais, uma vez que são perpetrados constantemente violências físicas e institucionais contra quilombolas, com ataques aos seus territórios, além ações judiciais e legislativas no sentido torna sem efeito esses e outros instrumentos jurídicos, tais como, Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), contra o Decreto n. 4.887/2003 e Emendas Constitucionais contra os artigos 231 da CF e 68, do ADCT.

Em que pese isso, ontem e hoje, esses povos resistem e continuam lutando por seus direitos, o que levou o professor Sílvio Humberto, em sua tese de doutoramento a afirmar que sempre houve resistência escrava e que “[...]. A província da Bahia foi palco de várias revoltas e insurreições de diversas matizes contra a coroa portuguesa e a ordem escravocrata, todas duramente reprimidas tanto pela coroa portuguesa como pelas autoridades brasileiras” (CUNHA, 2004, p. 55). Mesmo essas duras repressões não foram capazes de silenciar essas comunidades, reitera-se.

Para o professor Ubiratan Castro Araújo, além das revoltas havia uma luta concreta para a mudança do modelo escravocrata. Araújo afirma que:

No entanto, ao longo de todas estas revoltas, é possível recompor uma pauta de reivindicações que terminam por configurar uma espécie de programa de caráter urbano e popular, alternativo ao modelo escravidão – império – açúcar. As quatro linhas fortes eram a emancipação dos escravos, autonomia política da província, diversificação da economia de exportação e a abertura da fronteira para a pequena propriedade. (ARAÚJO, 1987, p. 81).

Como se evidencia, os africanos trazidos para o Brasil e aqui escravizados jamais aceitaram tal condição e sempre resistiram, fugindo, revoltando-se, saqueando fazendas, matando seus algozes e, na maio-

ria das vezes se organizando em quilombos para, de forma organizada preservarem sobrevivência e a vida e, dentro da própria diversidade interna, também lutar no plano institucional.

Remanescentes de quilombos

Conforme Mapa de “terras quilombolas titulados e em processo no INCRA”, da Comissão Pró-Índio de São Paulo, verifica-se que há requerimentos de titulação de remanescentes de quilombos nos Estados da Bahia (293), Goiás (27), Maranhão (377), Mato Grosso (73), Mato Grosso do Sul (18), Minas Gerais (229), Paraná (38), Piauí (61), Rondônia (5), Tocantins (33) (CPI-SP, 2017). Em outras palavras, em que pese a grande incidência de escravização na área litorânea, também vão ser encontrados quilombos e seus remanescentes em regiões do interior, diante do surgimento de fazendas de gado, mineração, exploração florestal, extrativismo etc. Contemporaneamente, se discute a existência de quilombos e mesmo seus remanescentes. Embora a expressão e a posterior regulamentação ocorram no âmbito jurídico, percebe-se que o direito positivado não dá conta de resolver a questão, sendo necessário contribuições da antropologia, da sociologia, da etnologia, da economia, entre outras, para que o significado de remanescentes de quilombos possa emergir com clareza. O texto abaixo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) é elucidativo, nesse sentido:

Contemporaneamente, portanto, o termo não se refere a resquícios ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídas a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção de seus modos de vida característicos

num determinado lugar. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar filiação ou exclusão. (ABA, 1997, p. 81-82).

É importante aqui reafirmar que remanescentes de quilombos não são “resíduos ou resquícios arqueológicos [...] ou de comprovação biológica” como querem alguns. Com a recepção da Convenção 169/89, da OIT, está em vigor o princípio da auto-atribuição, conforme consta do Decreto n. 4887/2003, ao estabelecer que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnicos- raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, 2003).

Referido Decreto n. 4887/2003 foi objeto da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI 3239/2004), junto ao Supremo Tribunal Federal (STF), ajuizada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), depois Democratas (DEM), sob a legação de que a matéria nele tratada só poderia ser feita através de lei, que as desapropriações de propriedades onde incidem comunidades remanescentes de quilombos oneram o INCRA e que a auto-identificação não poderia gerar direito por ser unilateral. 14 anos depois, em 2018, o STF declarou constitucional o Decreto 4887/2003, garantindo a regularidade dos títulos já emitidos e a legalidade dos processos em curso.

Reconhecimento

Existe uma imensa dificuldade de grande parte da população brasileira admitir a diferença e a diversidade, por acreditar numa suposta “democracia racial”. Essa dificuldade nega a diferença no aspecto positivo, valorizando seus aspectos culturais e tradicionais, mas também, nega a diferença no aspecto negativo ao tratar o “diferente” com preconceito que transparece no aspecto étnico, econômico e social.

Ademais, a presunção de igualdade, anunciada na Constituição Federal e alimentada por parte da população, encobre não apenas a diferença e a diversidade, mas também impede o reconhecimento da existência de parte dessa mesma população com suas peculiaridades e modos de vida. Ao se imaginar que todos são iguais, sem levar em conta as diferenças, alimenta-se a desigualdade e a necessidade da luta por reconhecimento, o que levou Fraser a afirmar que “demandas por ‘reconhecimento da diferença’ dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, ‘raça’, gênero e sexualidade”. (FRASER, 2006, p. 231). Essas lutas são cada vez mais frequentes uma vez que o “[...]. Desconhecimento ou falta de reconhecimento pode infligir danos, pode ser uma forma de opressão, aprisionar alguém em um enganador, distorcido e reduzido modo de ser.” (TAYLOR, 2018, p. 34).

No caso das comunidades remanescentes de quilombos, verifica-se que no plano constitucional e legislativo, em que pese todos os ataques sofridos, houve um reconhecimento institucional quanto à cultura, religião, tradições e territorial. Entretanto, isso não impediu, nem impede, que ele não se efetive, uma vez que, conforme Honneth, o “[...] ato de reconhecimento é, em certa medida, incompleto enquanto ele não resulta em modos de comportamento que também tragam efetivamente à expressão os valores articulados.” (HONNETH, 2018, p. 1), acrescentando o autor que:

[...] a primeira fonte de sua realização consiste ela mesma no terreno de medidas e, providências institucionais. Quando novos modos de reconhecimento generalizado são implementados socialmente, determinações de direito precisam ser alteradas, outras formas de representação política têm de ser estabelecidas, redistribuições materiais têm de ser efetuadas. (HONNETH, 2018, p. 14).

Nancy Fraser identifica a falta de reconhecimento à questão racial e ao racismo, afirmando que a “[...]. A ‘raça’ como gênero, é um modo bivalente de coletividade. Por um lado, ela se assemelha à classe, sendo um princípio estrutural da economia política [...]. Neste aspecto, a ‘raça’ estrutura a divisão capitalista do trabalho”. (FRASER, 2006, p. 235-236), a autora conclui que:

A divisão racial contemporânea do trabalho remunerado faz parte do legado histórico do colonialismo e da escravidão, que elaborou categorizações raciais para justificar formas novas e brutais de apropriação e exploração, constituído efetivamente os ‘negros’ como casta econômico-política. [...] O resultado é uma estrutura econômico política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pela ‘raça’. (FRASER, 2006, p. 235-236).

Os ataques perpetrados contra os direitos quilombolas nas esferas administrativas e judiciais, além das violências físicas e assassinatos sofridos por remanescentes de quilombos, agravados pelos ataques dos últimos governos às políticas públicas que beneficiam essas pessoas e coletivos devem levar à reflexão quanto ao racismo e preconceito como motivador dessas reações e ações, que simbolizam a falta de reconhecimento desses grupos autores.

Por outro lado, o reconhecimento será efetivo, quando, segundo Axel Honnet, quando ela fizer justiça a essa nova situação:

[...]. Uma forma modificada de reconhecimento social só será crível quando, não somente ela for racional sob uma perspectiva valorativa mas também preencher o pré-requisito de fazer justiça à nova peculiaridade de valor do ponto de vista material – alguma coisa no mundo físico dos modos de comportamento ou dados institucionais tem de ter sido modificada para que o interpelado possa ficar efetivamente convencido de que ele é reconhecido de uma nova maneira. (HONNETH, 2018, p. 14).

Para Nancy Fraser, essa justiça se realizará quando houver o combate a pelo menos duas formas de injustiça, a econômica e a cultural. A primeira “[...] que radica estrutura econômico-política da sociedade.” (FRASER, 2006, p. 232). Segundo esta autora:

Para ajudar a esclarecer esta situação e as perspectivas políticas que ela apresenta, proponho distinguir analiticamente duas maneiras muito genéricas de compreender a injustiça. A primeira delas é a injustiça econômica, que se radica na estrutura econômico-política da sociedade. Seus exemplos incluem a exploração (ser expropriado do fruto do próprio trabalho em benefício de outros); a marginalização econômica (ser obrigado a um trabalho indesejável e mal pago, como também não ter acesso a trabalho remunerado); e a privação (não ter acesso a um padrão de vida material adequado). (FRASER, 2006, p. 232).

Para a mesma autora, injustiça “[...] se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação.” (FRASER, 2006, p. 232). Em suas palavras:

A segunda maneira de compreender a injustiça é cultural ou simbólica. Aqui a injustiça se radica nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Seus exemplos incluem a dominação cultural (ser submetido a padrões de interpretação e comunicação associados a outra cultura, alheios e/ou hostis à sua própria); o ocultamento (tornar-se invisível por efeito das práticas comunicativas, interpretativas e representacionais autorizadas da própria cultura); e o desrespeito (ser difamado ou desqualificado rotineiramente nas representações culturais públicas estereotipadas e/ou nas interações da vida cotidiana). (FRASER, 2006, p. 232).

O reconhecimento da existência de remanescentes de quilombos significa admitir a diversidade e fazer justiça efetiva, que extrapola a igualdade formal, uma vez que, no caso brasileiro se está diante de um país indiscutivelmente pluriétnico, em que povos e comunidades tradicionais são portadores de história, cultura, tradição, religião e modo de vida de vínculo com a terra onde esta não é simplesmente “meio de produção” ou de “renda”, mas a garantia de produção e reprodução da vida, em uma relação de pertencimento.

Considerações finais

Durante os mais de 300 anos de escravidão no Brasil, nunca deixou de haver resistência, sobretudo, em forma de quilombos, que não acabaram com o fim da escravatura oficial, em 13 de maio 1888, uma vez que seus remanescentes sobrevivem até o presente em forma de comunidades tradicionais que lutam pela regularização de seus territórios como garantia de sobrevivência no presente e no futuro. É o passado reconstruindo o presente e projetando o futuro. Entretanto, os conflitos constantes como resultado dessa luta demonstram uma enorme

distância entre o que a legislação dispõe e as ações concretas para a efetivação dos direitos nela estabelecidos.

Entretanto, para que esses direitos sejam efetivados, necessário se torna a exata compreensão de categorias de análise, como: diferença, diversidade e reconhecimento. Admitir a diferença, não como maneira de exclusão, mas de inclusão respeitando suas peculiaridades. Admitir a diversidade, entendendo-se a possibilidade da existência de outros povos dentro do mesmo território, hegemonicamente controlado por uma cultura branca europeia, admitindo-se a existência de uma imensa diversidade étnica, cultural, religiosa, social, econômica, entre outros. Por outro lado, admitir essa diversidade e a garantia de direitos dela decorrentes exige aprofundamento maior, por entender que a classe hegemônica afeita ao controle político e ideológico do Estado, dos meios de produção e comunicação, não está disposta a essa compreensão, o que leva ao entendimento de que a questão não é tão simples como pode parecer e exige a necessidade de atentar para sua complexidade.

Assim, é preciso compreender a diversidade da sociedade brasileira e sua extensão e aplicação à questão agrária, sobretudo, no que diz respeito aos territórios ocupados pelas comunidades tradicionais dos remanescentes de quilombos. Ou seja, a noção de diversidade, está intimamente ligada à ideia do outro, de diferenciação, de alteridade. Essas dimensões, aparentemente claras em um país de formação pluriétnica, não são tão visíveis para o Estado brasileiro, uma vez que historicamente seus órgãos vêm negando o reconhecimento necessário às comunidades tradicionais e, por conseguinte, reconhecimento e titulação dos respectivos territórios. Desse modo, ao negar a existência, por extensão, se está negando a diversidade histórica, étnica e cultural desses povos. Por outro lado, admitir a diversidade implica em reconhecer a possibilidade da existência de territórios com certa autonomia dentro do território oficial do estado.

Talvez por isso mesmo, a concepção de diversidade, contemporaneamente, não seja tão simples, e o reconhecimento da diferença, seja ainda difícil, o que fica evidente com as comunidades remanescentes de quilombos, onde os conflitos são permanentes e que têm apenas 10% de seus territórios regularizados.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ARRUTI, José Maurício. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. *Manas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, out. 1997. Disponível em: www.academia.edu/1578604. Acesso em: 02 maio 2017.

ASSY, Bethânia; FERES JUINIOR, João. Reconhecimento. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (org.). *Dicionário de filosofia do direito*. São Leopoldo: Unisinos; Rio de Janeiro: Renovar, 2006. Disponível em: www.academia.edu/38583585/Reconhecimento. Acesso em: 02 maio 2017.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Comunidades Negras Rurais: Documento Dirigido à Fundação Cultural Palmares. Regulamentação de Terras de Negros no Brasil*. Florianópolis: UFSC, 1997.

BARROS, José D’Assunção. *Igualdade e diferença: construções históricas e imaginárias em torno da desigualdade humana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Niterói, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006. Disponível em: www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf. Acesso em: 12 jan. 2019.

DIREITOS ameaçados: orçamento do Inca inviabiliza terras quilombolas. *Comissão Pró-Índio de São Paulo*, São Paulo, jun. 2017. Disponível em: <http://comissao.proindio.blogspot.com.br/2017/06>. Acesso em: 02 jun. 2017.

FRASER, Nancy. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas. Tradução: Júlio Assis Simões. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14-15, p. 231-239, 2006. Disponível em: www.revista.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50109154229. Acesso em: 10 dez. 2018.

GUEDES, André Dumans. Lutas por Terra e Território, Desterritorialização e Território como forma social. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos Regionais*, Recife, v. 18, n. 1, jan./abr. 2016.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HONNETH, Axel. Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder. Tradução: Ricardo Crissiuma. *Revista Fevereiro*, n. 7, 2018. Disponível em: www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09. Acesso em: 19 jun. 2018.

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Florianópolis, v. 4, n. 2, 2000.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UnB, 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. Tradução de Joaze Bernardino-Costa. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

MATTOSO, Katia de Queiros. *Ser escravo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MOURA, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

NASCIMENTO, Flaviane Ribeiro. No agreste das mulheres: a alforria no cotidiano da escravidão feminina (Feira de Santana, 1850-1888). *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, São Paulo, n. 42, jun. 2010. Disponível em: www.historica.arquivoestado.sp.gov.br. Acesso em: 03 jun. 2018.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. *Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SILVA, Silvio Bandeira de Mello; SILVA, Barbara-Christine Nentwig. *Estudos sobre Globalização, território e Bahia*. 2. ed. Salvador: UFBA, 2006.

SOUZA, Marcelo Lopes. *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

TAYLOR, Charles. Política de reconhecimento. Tradução: Deborah C. Biet de Oliveira e Marcus V. X. de Oliveira. *In: DE OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier; DANNER, Leno Francisco, CEI, Vitor; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Direitos humanos às beiras do abismo: Interlocuções entre Direito, Filosofia e Arte*. Vila Velha: Praia Editora, 2018. p. 34-82. Disponível em: www.academia.edu/38053286/Política_do_Reconhecimento_de_Charles_Taylor. Acesso em: 02 fev. 2019.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. De redes a territórios: o Império colonial português. *In: II SEMINÁRIO INTERNACIONAL SETED-ANTE*. 2015, Santiago. *Estado, Território e Desenvolvimento: "A Governança dos Territórios"*, Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, 2015.

WICOMB, Wilmien. A complexidade da diferença, ética e a lei. *Kinesis*, v. 9, n. 20, jul. 2017. Disponível em: www.marlia.unesp.br/home/revistaseletronicas/kinesis/19_traducaoedilene leite.pdf. Acesso em: 10 out. 2018.

Política urbana em disputa: dimensões e contradições

*Liana Silva de Viveiros e Oliveira
Adriana Nogueira Vieira Lima*

DIMENSÕES DA POLÍTICA URBANA EM DISPUTA

Escrever sobre a questão urbana nos tempos sombrios e indefinidos como esses que vivenciamos é tarefa desafiadora. Ao mesmo tempo é instigante e indeclinável, diante dos impasses e incertezas impostos pela conjuntura de uma crise cuja natureza ainda precisa ser problematizada. Como tarefa central, colocamos o exame da política urbana nessa conjuntura, trazendo reflexões sobre algumas das muitas, tensas e embaçadas questões urbanas atuais. Mesmo com o olhar lançado a partir do Brasil, como o que nos propomos, são inúmeras e complexas as

questões a desafiar o pensamento sobre o urbano e as cidades na atualidade, por isso, indagar sobre a existência de uma “questão urbana”, colocar-se como síntese dos problemas urbanos do nosso tempo nos parece um exercício intelectual pouco promissor. Dentre essas muitas questões, vamos nos ater às tensões envolvidas na construção (e desconstrução) da política urbana brasileira como institucionalidade e como práxis social.

Exploramos, então, três perspectivas: a da política urbana institucional, entendida como orientação normativa e programática do estado na regulação, orientação e indução de processos urbanos e intervenções nas cidades; a da política urbana dos habitantes que incorpora uma prática social de produção do espaço e da cidade nas dimensões do concebido, do percebido e do vivido (LEFEBVRE, 2013) e inscreve-se como política cultural (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2001) e aquela reportada ao que chamamos de política urbana corporativa que procura se impor na criação de condições para a mercantilização da cidade e tem expressão no urbanismo corporativo (FERNANDES, 2013). Essas dimensões, obviamente, encontram-se imbricadas e apresentam reduzida e muito relativa autonomia no processo de produção da cidade.

Por esse quadro analítico, são discutidos processos sociais, políticos e culturais na política urbana capazes de revelar elementos de uma possível crise orgânica, na concepção de Gramsci (2012), expressa na perda de consenso da classe dominante, ou seja, da condição de dirigente, com acionamentos de recursos de coerção. Para Gramsci (2012, p. 187), a crise se instala porque “o velho morre e o novo não pode nascer” no descompasso entre superestrutura e estrutura. O uso da força e a manifestação de “fenômenos patológicos” alcançam as mais diversas esferas da vida social e, no campo da política urbana, entendida aqui como cultura política de fazer cidade, muito além da noção corrente de política pública ou ação governamental, muitas são as evidências dessa crise. Essa compreensão de política urbana

descolada do senso comum atrelado às funções governamentais, coloca a perspectiva de “construção de legitimidade da política urbana contra-hegemônica que adentra a esfera do Estado e o transforma e se transforma no processo de legitimação, inclusive pelo recurso ao imperativo da legalidade.” (VIVEIROS, 2018, p. 377). Nos embaraços transitivos entre as três dimensões da política urbana são destacados os elementos de tensão na disputa pelo direito à cidade.

Para a abordagem da política urbana institucional recuperamos alguns elementos fundamentais na sua constituição como política pública associados às lutas pela reforma urbana e pelo direito à cidade. Essas lutas adentraram arenas de disputas nas esferas da institucionalidade do estado, alimentada na experiência de produção da cidade que nos ensinou o jogo combinado de fazer cidade e fazer política, inclusive na construção da política pública. Isso explica em parte por que a política urbana brasileira é avaliada como uma das mais avançadas do mundo e ainda, a liderança de representações da sociedade civil brasileiras no ativismo transnacional pelo direito à cidade (VIVEIROS, 2018). Esse reconhecimento do avanço é relativizado (e diminuído) no discurso que delimita as conquistas à dimensão legal-normativa, presente até mesmo no campo progressista, entre militantes vinculados às lutas pela reforma urbana e pelo direito à cidade, intelectuais e urbanistas.

O direito à cidade está no centro da agenda de luta e resistência para o que aqui chamamos de política urbana dos habitantes, em referência à concepção lefebvriana desse direito. Essa agenda é ampla e agrega uma infinidade de expectativas, das mais arrojadas e libertárias, às mais pragmáticas de garantia de expressão material de direitos já consagrados em pactos internacionais e no ordenamento jurídico brasileiro. O direito à cidade transita entre a perspectiva mais radical, presente na obra de Lefebvre, de confrontar o direito dos habitantes urbanos de produzir, usufruir e transformar a cidade segundo suas

expectativas, com o direito de propriedade; e aquela que concebe esse direito nos marcos do Estado liberal-democrático e tende a colocar a ação política nos limites das garantias legais (PURCELL, 2013).

Essa dimensão da política urbana reporta-se, assim, à práxis da sociedade urbana na construção dessa utopia de cidade no seu movimento dialético de transformação. O urbano, nessa dinâmica, pode encontrar as condições para florescer e ensejar a consciência crítica das relações que inscreve (LEFEBVRE, 1999) e dar vazão a um projeto maior de sociedade e de cidade como expressão de práticas espaciais contra-hegemônicas. É, portanto, nas contradições da dinâmica de produção do espaço hegemônica, fomentadora de desigualdade e injustiças sociais que esse urbano pode emergir e subverter essa lógica.

O que aqui chamamos de política urbana corporativa diz respeito a processos urbanos e inúmeros arranjos de captura da dimensão coletiva e pública da cidade, acionados no sentido da mercantilização da cidade e da vida urbana. Esses processos não ocorrem sem resistência, sendo por isso importante trazer à análise alguns dos embates entre o urbanismo corporativo e o direito à cidade. Em perspectiva teórica e em grande medida exploratória, são abordadas algumas questões pouco discutidas no campo do urbanismo e do planejamento urbano e ainda mais distantes do universo jurídico que teima em não reconhecer o direito urbanístico como vertente importante e estratégica em um Brasil (e mundo) predominantemente urbano. O urbanismo corporativo tem um *modus operandi* específico na sua relação com o Estado, inclusive com o ordenamento jurídico-urbanístico, e é permeado por conflitos, eclodidos quando o direito à cidade embaraça os seus caminhos (VIVEIROS, 2018), evidenciando processos, agentes envolvidos e as agendas da resistência.

O nosso olhar dirige-se aos modos e formas de produção do urbanismo corporativo e como se relaciona com outras formas de produção (e reprodução) urbana, abordando as suas incursões nos espaços das

favelas, nas áreas centrais e no campo, invadido pela chamada urbanização difusa ou dispersa, antes na periferia das cidades e, hoje, presente nas áreas rurais em empreendimentos imobiliários especulativos. Restrições legais interpostas pela política urbana não têm configurado obstáculos ao avanço do capital imobiliário nesses espaços, mas produzem tensões quando sustentadas na resistência das comunidades e movimentos sociais articulados com assessorias técnicas e jurídicas.

O entrelaçamento das três dimensões da política urbana permite evidenciar formas atuais de desconstituição do público e do comum na vida urbana e ao mesmo tempo identificar meios de resistência. Os processos de deslegitimação de espaços historicamente construídos para a organização das lutas sociais como o partido, as entidades associativas, os movimentos e outros, e para as manifestações e ações disruptivas populares, como os espaços públicos, as ocupações e os territórios populares apresentam-se como estratégias de banimento da *polis*. De forma igualmente explícita são extintos os espaços de participação social na estrutura do estado como os conselhos de políticas e conferências e subtraídos direitos como estratégias de esvaziamento da *civitas*.

Ao nosso ver, a abordagem trazida revela, diante da sua complexidade, muitas questões, que, diga-se de passagem, não pretendemos esgotar ou fechar, ao contrário, abrir questões é nos colocar diante da premência de uma imaginação urbanística, tal como propôs Wright Mills, em 1959, para a sociologia, anunciando a sua promessa de ruptura com a tradição positivista (MILLS, 1972). Um desafio aceito como modesto contributivo para o enfrentamento das questões urbanas do nosso tempo e na tarefa coletiva de amalgamar conhecimento e imaginação na perspectiva de conquista do direito à cidade. Refletir sobre a nossa práxis de política urbana torna-se ainda mais importante frente aos desafios apresentados na atual conjuntura, cujas alterações regressivas solapam e destroem com tal fúria valores, direitos, ideias

que instigam o tensionamento da própria noção de crise, diante da densidade dos conteúdos e temporalidades inscritas.

POLÍTICA URBANA INSTITUCIONAL

O tempo da construção de uma política pública é longo e envolve disputas e tensões de construção de hegemonia, no sentido gramsciano, mas o tempo da desconstrução é rápido e devastador; é, antes de tudo, imbuído de um sentido autoritário, como observamos nos processos atuais de “desconstitucionalização” e “desdemocratização do país” (SOUSA JÚNIOR, 2019). Reflexão complexa, implícita na discussão proposta e de necessário aprofundamento, diante do desmonte da política urbana no período recente, processo que, como sabemos, não é isolado de um processo maior de destituição do público e afronta à democracia. Esse quadro institucional regressivo na política urbana e as incertezas colocadas pelo contexto de retração da esfera democrática sinalizam porque essas questões são estratégicas e relevantes para alimentar a discussão teórica e instigar a nossa práxis na ação social e principalmente na política.

A compreensão dos retrocessos da política urbana passa necessariamente pelo delineamento do seu percurso, dilatado ao longo de décadas e marcado pelo atravessamento de contextos institucionais díspares e regimes políticos distintos. Os seus elementos centrais emergiram a público, pela primeira vez, no Seminário de Habitação e Reforma Urbana, promovido em 1963 pelo Instituto dos Arquitetos do Brasil (IAB). Nesse evento, temas como crise habitacional e propriedade e uso do solo urbano, que ainda hoje integram os desafios da Reforma Urbana foram debatidos. Essa primeira tentativa de construção institucional da política urbana foi sobrestada pelo golpe militar de 1964, que teve como um dos seus corolários, a restrição das liberdades civis e direitos políticos. Desse modo, ainda que o regime

ditatorial não fosse capaz de sufocar toda e qualquer ação política, as suas manifestações ocorriam de forma tímida e estavam interdidas em florescer na esfera pública.

A partir do final da década de 1970, período marcado pelos primeiros sinais de enfraquecimento da ditadura militar, os sujeitos coletivos de direitos, no dizer de Sousa Júnior (2011), vivenciaram experiências de tomada da rua, enquanto política de reivindicação e produção de direitos, portanto, a rua passa a ser o lugar privilegiado do movimento e da desordem que vive, informa, surpreende e engendra uma outra ordem, uma vez que “na rua, e por esse espaço, um grupo (a própria cidade) se manifesta, aparece, apropria-se dos lugares, realiza um tempo-espaço apropriado.” (LEFEBVRE, 1999, p. 29). Desse modo, a rua se configurava como a intersecção de encontros de múltiplas formas de apropriação da cidade e práticas de reconstrução do regime democrático e também como ponto de partida para diversas escalas e instâncias nacionais e internacionais de construção do direito à cidade, entendido enquanto “direito à vida urbana, condição de um humanismo e de uma democracia renovados.” (LEFEBVRE, 1991).

Nesse percurso, o Movimento Nacional de Reforma Urbana, coletivo construído por movimentos sociais, acadêmicos e outras entidades e de grande importância na construção da política urbana brasileira, elegeu como uma das suas estratégias de ação política, a aposta no uso contra-hegemônico do Direito, apresentando uma proposta popular da Reforma Urbana, subscrita por 131 mil eleitores brasileiros, pautada por uma ampla agenda de reivindicações populares que perpassava a ampliação do acesso à terra urbana e reconhecimento dos territórios populares, abertura de esferas públicas participativas e combate a especulação imobiliária. Apesar da ampla mobilização, a correlação de forças políticas não permitiu que os processos produzissem as alterações substantivas reivindicadas, sendo promovida uma transição pactuada do regime ditatorial para abertura democrática. Essa opção política,

calcada no reformismo gradual, foi traduzida nos termos em que se deu a inscrição do Capítulo da Política Urbana na Constituição Federal.

O texto constitucional representou um acordo com o princípio de divisão de poder político e um pacto fundador e legitimador de uma ação prática racionalmente transformadora (CANOTILHO, 1998). Como lastro de sustentação e legitimação operou-se a redefinição da relação entre Estado-sociedade, através da reconceituação dos termos do exercício da soberania que passa a ser exercida também através de formas diretas de participação social. No campo específico da Política Urbana, a função social da propriedade e da cidade se constituiu como princípio fundante. A funcionalização do direito à propriedade e à cidade, vinculada a produção de justiça social, tornou-se um balizador da intervenção do Estado na propriedade urbana e um imperativo aos proprietários privados que passam a ter o exercício do direito de propriedade condicionado à garantia do “bem estar dos habitantes da cidade”. Inscreve, portanto, como destinatário do bem estar da cidade, os segmentos historicamente excluídos, a exemplo de mulheres, sem teto, moradores dos territórios populares, povos e comunidades tradicionais, negros e negras, pessoas com deficiência, população LGBT, população de rua e outros.

A Constituição Federal de 1988 promove, dessa forma, um descolamento do direito-poder para o direito função, ou seja, o texto constitucional busca superar a aparente contradição entre o direito-poder de alguém que está autorizado a excluir do território desse poder todas as outras pessoas (*erga omnes*, dimensão quantitativa) e um poder-dever de somente exercer aquele direito-poder sob a condição de incluir o interesse e, ou, os direitos alheios (dimensão qualitativa). (ALFONSIN, 2013, p. 10).

No que pesem os avanços em torno da construção do princípio da função social da cidade e da propriedade, o contexto político de reformismo gradual levou a uma vitória apenas parcial dos setores populares, na medida em que a aplicabilidade desses princípios esteve condicionada à edição de lei federal e elaboração de Planos Diretores municipais. Desse modo, a partir da Constituição Federal de 1988, podemos perceber a profusão de leis, decretos e resoluções relacionados à regulação do espaço urbano, formando uma nova arquitetura jurídica para intervenção nas cidades brasileiras. Dentre as normas editadas, merece destaque a Lei Federal n. 10.257, de 10 de julho de 2001, denominada Estatuto da Cidade, cujas normas jurídicas nela contidas ganham uma densidade de justiça social e possibilidade de alargamento democrático, na medida em que busca instrumentalizar os princípios jurídicos constitucionais, notadamente no que concerne à função social da propriedade e da cidade. Com base nesses pressupostos, o Estatuto da Cidade dispõe sobre instrumentos concernentes à gestão democrática, combate à especulação imobiliária, captação de mais valia fundiária e reconhecimento dos territórios populares, através de diversas formas de titulação e urbanização.

Como não poderia deixar de ser, a implantação da política urbana no Brasil, vem revelando um forte campo de disputa em torno de concepções de cidade. A partir da promulgação do Estatuto da Cidade e da criação do Ministério das Cidades, em 2003, por exemplo, houve uma ampla abertura de esferas democráticas, materializadas em um sistema de gestão democrática, envolvendo a criação de conselhos nacionais e locais, conferências e planos diretores participativos; estudos de impacto de vizinhança. Na perspectiva de fazer cumprir a função social da propriedade compareceram como medidas a destinação de bens públicos para programas de habitação de interesse social; demarcação de áreas da cidade como zonas especiais de interesse social (ZEIS), tensionando a regularização de territórios populares e sua permanência em áreas de valorização imobiliária.

No percurso da implementação da Política Urbana, é possível apontar uma paulatina retração dos princípios fundantes da Reforma Urbana, sendo forjadas inclusive convergências entre interesses opostos e até mesmo contraditórios. Podemos apontar, como evidência, o Programa Habitacional Minha Casa Minha Vida, cuja formulação contou com uma forte participação dos setores do mercado imobiliário, operou a perda de centralidade do Sistema Nacional de Habitação de Interesse Social e a retração das suas instâncias participativas, além de atribuir condição de destaque à dimensão da propriedade privada na política habitacional e fomentar a expansão periférica das cidades.

Aos poucos, pode ser observado o fortalecimento da aplicação dos instrumentos que tendem a ampliar o protagonismo das grandes corporações imobiliárias na produção da cidade, demonstrando correlação de forças extremamente desigual e a concretização da tendência de captura da ordem urbanística pelo mercado imobiliário. Essa possibilidade já se desenhava na ocasião da promulgação do Estatuto da Cidade, como avaliado por Bassul (2004, p. 133): “em certo momento o que parecia uma ameaça ao setor empresarial passou a ser gradativamente percebido, e aproveitado, como oportunidade de mercado.”

Esboçada aqui, em poucas linhas, essa construção institucional da política urbana brasileira, considerada uma das mais avançadas do mundo, tem longo percurso e, conforme pontuado por Viveiros (2018, p. 61), “compõe uma história combinada de luta corpo a corpo pela moradia e pelo acesso à cidade e de inserção em espaços institucionais para garantir direitos que, no tempo, tiveram pesos e formatos distintos.” É inegável a sua força na sustentação de muitas lutas urbanas e na ancoragem da ação do estado no campo em governos progressistas. Também são inúmeras as suas fragilidades, mais evidentes no atual contexto de investidas contundentes no sentido da sua destruição nas dimensões normativa, programática, material e cultural-simbólica.

POLÍTICA URBANA DOS HABITANTES

A presença dos habitantes na cidade é marcada por acessos assimétricos, apropriações e recriações do espaço urbano, que levam no dizer de Santos (2009), à produção de zonas urbanas opacas, onde vivem os pobres da cidade. Ainda conforme o autor, esses pobres, por serem “diferentes”, abrem um debate inédito, às vezes silencioso, às vezes ruidoso, com a população e as coisas já presentes, aumentando a diversidade socioespacial manifestada através da produção da materialidade em bairros contrastantes, tanto pelas formas de trabalho, como de vida.

Essa existência contrastante e segregada, própria de um sistema operador de desigualdades, nutre polarizações que enquadram esses espaços como ilegais, informais, desordenados, irregulares, clandestinos, qualitativos que buscam legitimar um repertório e um conjunto de ações ambíguas, dúbias, incertas, vacilantes e carregadas de discricionariedade que, longe de reconhecer o direito à permanência, se comporta como um ato de tolerância e permissividade pelo Estado. Desse modo, tais indeterminações são os mecanismos por meio dos quais se constrói a situação de permanente transitoriedade, a existência de um vasto território de reserva, capaz de ser capturado “no momento certo” (ROLNIK, 2015, p. 174).

Por outro lado, essa prática cotidiana de fazer cidade no limiar de zonas de direito e não direitos nutre os seus habitantes de experiência vivida que envolvem processos mútuos de aprendizagens, criando um enredo constitutivo de microespaços de solidariedade e uma cultura de vizinhança. Conforme Santos (2013), essa prática espacial se realiza segundo níveis mais baixos de técnica, de capital e de organização, levando a formas típicas de criação, que se constituem como força e se realiza, através de uma integração orgânica com o território dos pobres e o seu conteúdo humano. Conforme o que Lima (2019, p. 260) conceitua como “Direito Autoconstruído”, singular e substantivo nos

seus contextos de produção de direitos; flexível; legitimado pelos moradores nas suas relações e pactos de reciprocidade/solidariedade e poroso, “fruto de saberes apropriados, recriados e adaptados” complementares e conflitivos, inclusive na relação com o Estado.

A partir dessas práticas sociais construídas organicamente nos territórios populares e a partir deles, é criada uma ordenação socio-política que se coloca em constante movimento e ação, a qual aqui estamos reportando à política urbana dos habitantes. Essa política faz com que os habitantes se movam todo o tempo, em fluxos e contra fluxos, desafiando a ordem urbana, ainda quando dela façam parte. Por sua vez, os acessos assimétricos à cidade impõem aos habitantes a subverter a condição de consumidores inertes e pacíficos da (na) cidade, levando-os a autoconstruírem coletivamente os seus territórios. Nessa tessitura, marcada por práticas políticas, experiências sociais e autoprodução de direitos, os habitantes se fortalecem, enquanto “sujeitos coletivos de direito” (SOUSA JÚNIOR, 2011), sendo desenvolvidos novos tipos de agenciamentos sociais e subjetividades que impulsionam irrupções e insurgências em direção ao Direito à Cidade e criação de novas esferas públicas (HOLSTON, 2013).

Esse processo de mobilização permanente, ainda quando não está posto em regime de visibilidade, possui uma maleabilidade dos termos, o que contribui para tornar a sua captura mais difícil pelo urbanismo corporativo. Assim, esses repertórios e práticas podem ser acionados em instâncias e escalas de participação diferenciadas, permitindo que os habitantes recuem e reapareçam, através de inserções institucionais, ocupações ou simplesmente reativando diversas formas de protestos, afirmando a rua como local privilegiado de produção de direitos.

A agenda dos habitantes, constituída enquanto horizonte utópico, segue a trilha lefebvriana, pela qual a sociedade urbana ainda não existe enquanto realização plena, ou seja, ela existe por estar inscrita enquanto possibilidade de construção de algo radicalmente diferente,

o que leva a possibilidade contínua de reinvenção das agendas e pautas urbanas. Potencialmente, questiona e confronta o espaço concebido enquanto representação do espaço idealizado pela classe dominante

Se a década de 1980 foi marcada preponderantemente por um movimento da rua para institucionalidade (embora a rua estivesse sempre presente), há uma expectativa (mais do que tendência) da inversão do fluxo, agregando outras estratégias e táticas, na medida em que, como pares oponentes, a ordem e a transgressão, a opressão e a liberdade apresentam-se conviventes nas suas contradições. Assim, o momento é propício para insurgências e para resgatar o conceito de direito proposto por Roberto Lyra Filho (1986, p. 286), ou seja, um direito desordenador, porque se materializa, por meio de uma “incesante des-ordenação das estruturas sociais, transformando a ‘engenharia’ do status quo” que se realiza fora, acima e até contra o conjunto de leis, produto de lutas sociais e cuja eficácia se mede na práxis.

POLÍTICA URBANA CORPORATIVA

Operações jurídicas da política urbana corporativa

O urbanismo corporativo não prescinde da mediação do Estado nos processos de produção das cidades brasileiras. Há um forte entrelaçamento com o aparato estatal que repercute diretamente na composição do campo jurídico institucional e na forma como esse é acionado. Como não poderia deixar de ser, a política urbana institucionalizada é tensionada pelas corporações imobiliárias, cujo *modus operandi* é metamorfoseado no tempo e no espaço e diante das correlações de força colocadas.

A partir do pacto político fundador, demarcado temporalmente pela promulgação da Constituição Federal de 1988, e sobretudo pela promulgação do Estatuto da Cidade, a disputa em torno da produção

da política urbana institucional foi paulatinamente levando ao fortalecimento e aprimoramento de instrumentos jurídicos que apenas haviam sido anunciados no Estatuto da Cidade, mas que à época já se configuravam como horizonte promissor para construção da política urbana corporativa.

O instituto da parceria público-privada (PPP) é um exemplo que representa bem esse processo. A partir da promulgação da Lei n. 11.079, de 2004, o instrumento vem assumindo um forte protagonismo na produção e formas de gestão das cidades brasileiras, foi acionado pelas três esferas do governo, independentemente da sua coloração ideológica e partidária. Ao longo dos anos que sucederam a sua aprovação, as parcerias público-privada foram sendo aprimoradas e associadas a outros institutos, buscando criar equações mais atrativas e seguras aos investidores.

Desse modo, as equações da PPP são norteadas por arranjos financeiros que secundarizam ou ignoram o interesse público, as dimensões socioambientais e os processos de vulnerabilidade social. Ainda que não se possa definir um modelo legal operativo, visto que é da sua própria essência a flexibilidade dos seus termos, o seu *modus operandi* inclui práticas desconstitutivas de direitos, retração da participação e controle social das políticas e produção de normas que promovem o protagonismo dos agentes privados. Nesses arranjos, a exceção é a regra impondo a lógica da “cidade de exceção” que se conforma como “democracia direta do capital” (VAINER, 2011). Norma, nesses casos, apresenta-se mais como forma adaptável para agregar um conteúdo substantivo negociado, ao mesmo tempo, interior e exterior à própria norma. É uma legalidade desprovida de legitimidade social que contém uma imponderável legalidade, cuja emergência ocorre *ad hoc* e segundo parâmetros casuísticos e seletivos.

O marco regulatório das PPPs, formulado a partir de uma condensação de expertises que envolveram as agências de cooperação

multilaterais, bancos internacionais e consultorias locais põe em cheque a efetividade da aplicabilidade dos princípios constitucionais da função social da propriedade e das próprias diretrizes na política urbana. O próprio processo de elaboração do marco regulatório das PPPs, seguido pela maioria dos estados da federação, passou ao largo das instâncias de participação social instauradas para a discussão da política urbana, no Brasil.

Operação mais recente volta-se ao arranjo jurídico para o remodelamento dos conceitos que gravitam em torno dos institutos jurídicos da posse e propriedade, envolve a promulgação das leis federais n. 13.465, de 2017 (conversão da Medida Provisória n. 759/2016) e n. 13.813, de 2019, da Medida Provisória em tramitação n. 881, de 2019, e da proposta de Emenda Constitucional n. 80, de 2019. Em apertada síntese, esse arranjo jurídico busca promover a “intervenção mínima e excepcional do Estado sobre o exercício de atividades econômicas” (BRASIL, 2019c); ampliação das fronteiras para atuação do capital imobiliário, através da titulação em territórios populares, sob a forma da propriedade plena individual (BRASIL, 2017); alienação em massa dos bens públicos e privatização dos espaços comuns (BRASIL, 2017, 2019b); e o esvaziamento do conceito constitucional do princípio da função social da propriedade (BRASIL, 2019a).

Do ponto de vista discursivo, como pode ser visto nas mensagens que acompanharam as propostas remetidas para apreciação do legislativo, esse arranjo normativo é norteado por valores orientados pelas práticas do setor privado, a exemplo dos princípios da eficiência e economicidade e anuncia uma narrativa sustentada na ideia de ineficiência do Estado, na necessidade de desburocratização, na “retirada por completo do vínculo público sobre terra”, no “favorecimento do mercado imobiliário” e na “atração de capitais estrangeiros” (BRASIL, 2017, 2019a, 2019b, 2019c).

A Lei Federal n. 13.465, de 2017, ao instituir normas gerais e procedimentos aplicáveis à regularização fundiária urbana e rural e criar condições de alienação dos bens públicos da União, impulsionou a desconstituição de espaços públicos e comuns, já anunciada pela “Carta ao Brasil- Medida Provisória n. 759/2016: a desconstrução da Regularização Fundiária no Brasil”, assinada por mais de 90 entidades (CARTA AO BRASIL, 2016). Após dois anos da sua vigência, estudos apontam a concretização da trama para efetivar a privatização de bens de uso comum do povo e os procedimentos adotados para que as transgressões à ordem constitucional estejam sendo legalizadas no campo e na cidade.¹ Esse processo tende ainda a se agravar, na medida em que a recente Lei Federal n. 13.813, de 2019, instituiu descontos para alienação dos bens públicos e autorizou a transferência de 3,8 mil imóveis do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) para o patrimônio da União, sendo que muitos desses imóveis encontram-se ocupados por famílias sem-teto em diversos estados do Brasil (BRASIL, 2018).

A intervenção mínima e excepcional do Estado parece ganhar força operativa, com a previsão de delegação da gestão do patrimônio público, outrora tensionada por correlações de forças que permitiam a destinação de imóveis para habitação de interesse social, para instituições financeiras. Assim, a Lei Federal n. 13.813, de 2019, autoriza a União a contratar instituição financeira para prestar serviços de estruturação e gestão dos seus ativos imobiliários e fundos de investimento.

A desfuncionalização da propriedade fica ainda mais evidenciada na proposta da Emenda Constitucional n. 80, de 2019, que busca alterar os artigos 182 e 186 da Constituição Federal, os quais tratam, respectivamente, da função social da propriedade urbana e rural. Com a

¹ Sobre a regularização fundiária dos condomínios fechados pela Companhia Urbanizadora Nova Capital (NOVACAP) em Brasília e alienação dos bens na Amazônica, ver respectivamente PEREIRA (2018) e BRITO et al., (2019).

proposta, busca-se submeter o enquadramento dos critérios que caracterizam o descumprimento da função social à chancela do poder legislativo ou à autorização prévia do poder judiciário. Fica estabelecida uma contradição interna no sistema constitucional, visto que os parâmetros norteadores do cumprimento da função social da propriedade urbana devem ser estabelecidos de acordo com as diretrizes da política urbana e através de um amplo processo participativo de construção do Plano Diretor. A substituição da esfera pública de participação por uma decisão judicial afronta diretamente o pacto fundador que elegeu o exercício da democracia direta como uma de suas bases norteadoras e viola fortemente o Direito à Cidade, na medida em que “o caráter democrático de um regime é discernido em relação à sua atitude para com a cidade, para com as liberdades urbanas, para com a realidade urbana, e, por conseguinte, para com a segregação.” (LEFEBVRE, 1991, p. 95).

A retração da esfera pública não configura um fato isolado, mas espelha um ódio à democracia característico dos regimes de governo que flertam com fascismo. Como pode ser visto, através do Decreto n. 9.759, de 11 de abril de 2019, houve a extinção ou limitação dos órgãos colegiados de participação social, incluindo os conselhos federais, fóruns, grupos, criados para promover a formulação e controle das políticas públicas, dentre eles, o Conselho das Cidades. O ato do executivo que promoveu a supressão de canais de diálogos, embora justificado na necessidade de contenção de gastos, deixa nítida a intenção de promover o fechamento de esferas públicas, nas quais visões confrontantes possam se expressar. Mais do que isso, a extinção dos meios de participação e controle social e introdução de mecanismos de repressão e censura acionados envolvem todas essas expressões da política urbana corporativa em brumas de obscurantismo, cada vez mais densas.

Como podemos constatar, a legalidade cria as suas próprias lacunas e contradições e, nessa operação, as condições para a produção e reprodução de ilegalidades e aprofundamento das desigualdades.

Edésio Fernandes (2006, p. 126-127) destaca o papel que o Direito tem cumprido historicamente na reprodução das desigualdades sociais e, especificamente, na política urbana, promove a “criação de laços perversos entre planejamento, gestão e desenvolvimento urbano [...]”, levando à incorporação, modificação e supressão dos elementos estruturantes que guiaram a construção da Política Urbana.

A “derruba” como expressão da política urbana corporativa nas cidades

É comum em alguns contextos, o uso da palavra “derruba” pelos moradores em ações de reintegração de posse, ora reportada ao agente executor (“Chegou a Derruba!”), ora ao ato despossessório em si (“Foi feita a derruba.”). É um fantasma a perseguir as famílias submetidas a condições de vulnerabilidade social e insegurança da posse nas cidades. Aqui ampliamos o sentido para a “derruba”, utilizando a palavra como síntese de inúmeras práticas acionadas para remover os obstáculos colocados no caminho do urbanismo corporativo e deslegitimar o preceito constitucional da função social da propriedade. Remoções de ocupações de famílias sem teto, demolição de edificações e estruturas de valor cultural, desmatamentos, incêndios criminosos, alterações normativas casuísticas são alguns exemplos de ações legitimadas pelo estado para desobstruir as incursões do mercado imobiliário nas cidades brasileiras.

Não faltam exemplos de situações que, apesar da resistência, acabam por se concretizar sob a base de uma legalidade ancorada na inviolabilidade da propriedade privada no sentido mais absoluto do termo. O recurso à “derruba” variou no tempo, tanto na forma quanto na escala da ação do estado, sendo mais ou menos recorrente, mais ou menos violenta a depender do sentido atribuído à propriedade privada pelos governos, do reconhecimento ou não da sua

função social, do grau de consolidação da ocupação e das condições de resistência das comunidades.

No contexto atual, a “derruba” é operada como política pública, realizada nas dimensões simbólica e material, com forte acionamento da esfera jurídica. Uma das dimensões mais perversas dessa operação é a deslegitimação e criminalização das formas históricas de produção da cidade associadas a processos combinados de ocupação-autoconstrução. Essas formas se revelam e se afirmam como solução de moradia para a maioria da população brasileira e conformaram o que Holston (2013) chama de uma cidadania insurgente, contraposta aos mecanismos de produção de uma cidadania diferencial. Os meios acionados são diversificados e vão desde a reintegração de posse sem garantias quanto ao exercício do direito à moradia, à política de regularização fundiária ancorada no direito de propriedade, confrontando a luta histórica assentada na perspectiva da segurança da posse.

Os espaços públicos, na mesma engrenagem do urbanismo corporativo, são regulados e controlados no seu uso e apropriações, muitas vezes com violência. Esquemas de controle são acionados e passam pela especialização e indução de formas de uso com a oferta de equipamentos voltados ao consumo do tempo – academias, pistas de skate, de patins etc. e ao consumo de produtos e serviços – bares, restaurantes, feiras etc.; pelos aparatos de vigilância – câmeras de segurança e bedéis das guardas municipais, respaldados na imposição de contraditórios e seletivos regramentos a bem da “ordem pública”. É a condição de espaço público como lugar da expressão e do encontro ou propriamente como espaço onde a vida urbana exerce a sua plenitude que se encontra ameaçada. Mas, nesse mesmo espaço público, o encontro, a arte, o protesto e a festa acontecem, e, nesse tensionamento com a lógica hegemônica, os agentes sociais reivindicam e afirmam a cidade como bem coletivo e público.

Alguns espaços das cidades são especialmente cobiçados na lógica da política urbana corporativa, como os centros antigos das cidades, perversa e destrutivamente abandonados por longo período, assim como as favelas posicionadas em áreas valorizadas pelo capital imobiliário, deslegitimadas na sua condição de produção cultural significativa. Os inúmeros exemplos de despossessão ocorrido durante os eventos esportivos, no Brasil, são apenas amostras das operações do capital imobiliário nas cidades, hoje, incluem novos agentes e complexos arranjos econômicos e financeiros.

No período mais recente, o campo não tem escapado e já são numerosos os condomínios fechados, grande parte de caráter especulativo, pretensamente autônomos, implantados em zonas rurais, configurando novas fronteiras da perdulária urbanização difusa. Os impactos dessa investida contundente do capital imobiliário no campo, na implantação de “bairros” e condomínios fechados de vários tipos, que alcança hoje não apenas as regiões metropolitanas, merece atenção, sobretudo, quanto à reorganização do espaço rural, relação com a cidade, incluindo mobilidade, preço da terra, gentrificação, dentre outros.

Todos esses processos demandam a transposição dos limites normativos à expansão e diversificação das formas de acumulação privada. A partir de 2016, com a assunção de governos de direita no Brasil, a política urbana passou a ser operada em um contexto de correção de forças fortemente desfavorável ao campo da Reforma Urbana, pondo em cheque não apenas os princípios constitucionais e as diretrizes da política urbana, mas o próprio pacto social nas suas facetas incluídas-excludentes, que permitia, ainda que de forma desigual, tensionar o Direito à Cidade. Nessa fase, opera-se a “derruba” de forma rápida, brutal e silenciadora. Embora não consiga congelar todas as reações sociais, expressas em diversas escalas e instâncias, a velocidade e intensidade dificultam a reação, sobretudo após a diminuição ou obstrução das arenas de disputa. Os ataques vêm sendo direcionados, so-

bretudo, à promoção da homogeneização das formas de acesso à terra, esvaziamento do conteúdo do princípio da função social da propriedade e retração da esfera pública.

NOTAS PARA INSTIGAR A IMAGINAÇÃO URBANÍSTICA

O olhar crítico para a construção e implementação da política urbana nos termos da sua institucionalidade e efetividade normativa, frente aos seus princípios e investimentos afetivos e políticos realizados, embora importante e necessário no sentido de revisão das nossas apostas e crenças, não nos parece caminho mais promissor para a imaginação urbanística. O sentido aqui atribuído à política urbana como esfera constitutiva da relação entre sociedade civil e estado na produção da cidade e como cultura política de produzir cidade (VIVEIROS, 2018), muito além da restritiva concepção atribuída como ação estatal, pode ampliar a perspectiva de reflexão e ação. Essa abordagem evoca e reivindica a política e o urbano na condição de centralidade na produção da cidade, expressos na política urbana como *práxis* da sociedade urbana na defesa do direito à cidade, pois, como afirma Lefebvre (1991, p. 115), somente “a força social capaz de se investir a si mesma no urbano, no decorrer de uma longa experiência política, pode se encarregar da realização do programa referente à sociedade urbana.” (LEFEBVRE, 1991, p. 115).

Muitas são as armadilhas postas na inscrição do direito à cidade nos marcos normativos, sendo uma das mais evidentes o risco de se tomar a lei pelo direito. Embora seja inegável a importância da Lei n. 10.257/2001 - Estatuto da Cidade, a história mostra os seus limites, na aplicação seletiva dos instrumentos, na complexidade das suas disposições e na fragilidade do controle social. Nos coloca tam-

bém algumas questões: onde reside a sua substância? Por que a defendemos, apesar das práticas reprodutoras de injustiças, desigualdades e despossessões implementadas sob seus auspícios?

Uma das conquistas importantes dos esforços coletivos de construção da Política Urbana brasileira foi sem dúvida a sua institucionalização. Entretanto, essa é apenas uma das faces dessa história de longo curso das lutas pelo direito à cidade, marcada por incursões nas instâncias estatais e lutas de rua, com atribuição de pesos distintos frente à conjunturas mais ou menos abertas ao encaminhamento das pautas pelos agentes sociais engajados na sua construção. O que há de mais representativo nessa história é justamente a sua aderência a uma prática social contra-hegemônica de produção do espaço, nem sempre trazida pelos agentes sociais engajados nessas lutas urbanas, como substância para a construção da consciência crítica e tensionamento de suas próprias escolhas estratégicas e táticas. Construir a imaginação urbanística pressupõe o mergulho profundo nessa história de contradições e superações.

É justamente no exercício da práxis cotidiana de construção da presença indesejada na cidade, que se observa, através da autogestão de habitação de interesse social, nos mutirões de batida de laje nos becos e vielas, das comunidades do bem viver, nos saraus literários da periferia, nas ocupações e nos espaços públicos a possibilidade de escavar a contraface da “derruba”, da “derrocada” da Política Urbana. Por mais extensa que seja a ação do urbanismo corporativo sobre a cidade, ela é incapaz de penetrar em todos os labirintos das “zonas opacas”, capturando e colonizando toda a produção disseminada dos vagalumes, nos termos acionados por Didi Huberman (2011), que sobrevivem e operam gestos de resistência e insurgência contra-hegemônicos em direção ao Direito à Cidade.

A velocidade e intensidade como se opera a destruição da política urbana, em todas as dimensões aqui abordadas, promovendo o alarga-

mento das fronteiras urbanas para atuação do urbanismo corporativo e formas autoritárias de gestão, afronta o Direito à Cidade e também o próprio contrato social, nos termos da democracia liberal, na qual o Estado de Direito está assentado, visto que esses novos arranjos e operações promovem uma voraz desconstituição dos direitos urbanos que emergiram das ruas. O abandono dos termos essenciais do pacto político fundador e a retração do Estado, enquanto ente mediador das relações sociais, legitima o retorno as ruas, espaço por excelência legítimo para expressões instituintes em direção ao Direito à Cidade.

É indiscutível o caráter estratégico das lutas urbanas e a premissa de se construir uma estratégia para lidar com algumas faces perversas da “derruba” da política urbana brasileira, nas quais podemos enxergar os poros abertos da sua vulnerabilidade e as próprias fragilidades orgânicas dos agentes sociais na sua construção. Inexiste, entretanto, trilha certa e tampouco única no caminhar de reflexão, experimentação e ação, dado que esse projeto de uma sociedade urbana transformada somente se constrói na práxis dos agentes sociais em disputa pelo direito à cidade, com suas posições no jogo de forças e diferentes recursos de poder (VIVEIROS, 2018). Como fica evidenciado nas interfaces e contradições entre as três dimensões da política urbana consideradas, não existe um estado apartado da sociedade civil, assim como não tem ausência de estado na cidade, ao contrário, nos contextos de precariedade urbanística e vulnerabilidade social a presença é tanto forte, quanto constrangedora.

As dimensões da política urbana problematizadas conformam-se na *práxis* de produção da cidade em processos combinados e contraditórios de mútua constituição entre estado e sociedade civil. Inscrevem, ainda, os limites conjunturais da prática social e espacial e se alteram em relações de complementaridades e conflitos, com reduzida autonomia de cada uma delas. É, possivelmente, na compreensão do

espaço como prática social espacial e significante, conforme aponta Lefebvre (2013), e das contradições implícitas que podemos encontrar caminhos frutíferos para a afirmação do Direito à Cidade. Mesmo considerando as adversidades, sempre há fissuras e fragilidades postas à mostra nas próprias contradições da ordem urbana hegemônica capazes de atizar a nossa imaginação urbanística.

REFERÊNCIAS

ALFONSIN, Jacques. *Das Legalidades injustas às (i)legalidades justas: Estudos Sobre Direito*. Armazém digital, Porto Alegre, 2013.

ALVAREZ, Sônia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução: o cultural e político na América Latina. In: ALVAREZ, Sônia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BRASIL. Lei n. 13.465, de 11 de julho de 2017. Dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal [...]. *Planalto*, Brasília, DF, 11 jul. 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13465.htm. Acesso em: 01 maio 2019.

BRASIL. Lei n. 13.813, de 9 de abril de 2019. Dispõe sobre a transferência de imóveis do Fundo do Regime Geral de Previdência Social para a União. *Planalto*, Brasília, DF, 09 abr. 2019a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Lei/L13813.htm. Acesso em: 01 maio 2019.

BRASIL. Decreto n. 9.759, 11 de abril de 2019. Extingue e estabelece diretrizes, regras e limitações para colegiados da administração pública federal. *Planalto*, Brasília, DF, 11 abr. 2019b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D9759.htm. Acesso em: 01 maio 2019.

BRASIL. Medida Provisória n. 881, de 30 de abril de 2019. Institui a Declaração de Direitos de Liberdade Econômica, estabelece garantias de livre mercado, análise de impacto regulatório, e dá outras providências. *Planalto*, Brasília, DF, 30 abr. 2019c. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv881.htm. Acesso em: 01 maio 2019.

BASSUL, José Roberto. *Estatuto da Cidade: quem ganhou? quem perdeu?* 2004. 167 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

BRITO, Brenda et al. Stimulus for land grabbing and deforestation in the Brazilian Amazon. *Environmental Research Letters. IOP SCIENCE*, 2019. Disponível em: <https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/ab1e24/pdf>. Acesso em: 01 maio 2019.

CANOTILHO, Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1998.

CARTA ao Brasil – Medida Provisória n. 759/2016: a desconstrução da Regularização Fundiária no Brasil. *Terra de Direitos*, 08 ago. 2017. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/carta-ao-brasil-medida-provisoria-n-7592016-a-desconstrucao-da-regularizacao-fundiaria-no-brasil/22571>. Acesso em: 01 maio de 2019.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução: Georges Didi-Huberman e Vera Casa Nova. Revisão: Márcia Arbex Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FERNANDES, Ana. *Decifra-me ou te devoro: urbanismo corporativo, cidade-fragmento e dilemas da prática do Urbanismo no Brasil*. In: GONZALES, Suely F. N.;

FERNANDES, Edésio. Direito e gestão na construção da cidade democrática no Brasil. In: BRANDÃO, Carlos Antônio (Org.). *As cidades da Cidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 123-140.

FRANCISCONI, Jorge Guilherme; PAVIANI, Aldo (org.). *Planejamento e urbanismo na atualidade brasileira: objeto teoria prática*. São Paulo; Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.,

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. v. 3.

HOLSTON, James. *Cidadania Insurgente: Disjunções da democracia e da modernidade no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LEFEBVRE, Henri. *Revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Tradução: Emilio Martínez. Madri: Capitan Swing, 2013.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. São Paulo: Editora Moraes Ltda, 1991.

LIMA, Adriana Nogueira Vieira. *Do direito autoconstruído ao direito à cidade: porosidades, conflitos e insurgências em Saramandaia*. Salvador: EDUFBA, 2019.

LYRA FILHO, Roberto. Desordem e processo. In: LYRA, Doreodó Araujo (Org.). *Desordem e processo: estudos sobre o direito em homenagem a Roberto Lyra Filho*. Porto Alegre: SAFE, 1986.

MILLS, Wright. *A imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

PEREIRA, Flavia Pedrosa. As terras rurais da União no Distrito Federal sob a ótica da Lei n. 13.465/2017. In: [...] SEMINÁRIO NACIONAL SOBRE URBANIZAÇÃO DE FAVELAS, 3., 2018, Salvador. *Anais [...]*, Salvador, 2018.

PURCELL, Mark. Possible Worlds: Henri Lefebvre and the Right to the City. *Journal Of Urban Affairs*, v. 36, n. 1, p. 141-154, 2013.

ROLNIK, Raquel. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.

SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção*. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. Audiência Pública sobre a Liberdade de Cátedra. Comissão de Legislação Participativa da Câmara dos Deputados. Kokay Audiência proposta pela Deputada Federal Érika. Brasília, 06 jun. 2019. Vídeo (129min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CV2csolc9VI&feature=youtu.be>. Acesso em: 01 jun. 2019.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. *O direito como liberdade*. Porto Alegre: SAFE, 2011.

VAINER, Carlos. Cidade de Exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro. *Heinrich Boll Stiftung*, Rio de Janeiro, 10 ago. 2011. Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2011/08/10/cidade-de-excecao-reflexoes-partir-do-rio-de-janeiro>. Acesso em: 25 jun. 2019.

VIVEIROS, Liana. *Práxis de Política Urbana no Brasil: Movimentos e Articulações Nacionais e Internacionais na Construção do Direito à Cidade*. 2018. 407 f. Tese (Doutorado em Arquitetura e urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

O direito do trabalho em tempos sombrios

Renata Queiroz Dutra

Murilo Carvalho Sampaio Oliveira

Carlos Eduardo Soares de Freitas

QUESTÃO

As abordagens do direito que partem da premissa da divisão da sociedade em classes sociais, que se confrontam a partir dos fenômenos da exploração do trabalho e da valorização do capital, necessariamente tocam o fenômeno da regulação do trabalho. Marcado pela tensão entre a legitimação da exploração do trabalho humano e a imposição de limites ao mesmo processo exploratório, o direito do trabalho faz morada na contradição entre a função conservadora do direito burguês e a possibilidade colocada no horizonte pelos trabalhadores quando esgarçam o sistema jurídico para nele se colocarem como sujeitos.

As transformações recentes do mundo do trabalho, indissociáveis das novas formas de reprodução capitalista (notadamente a financeirização da economia) e das novas tecnologias amparam-se essencialmente naquilo que Dardot e Laval (2016) denominaram de “nova razão do mundo”: a racionalidade neoliberal.

É a partir dessa forma individualista e privatística de conceber as relações sociais que o direito do trabalho será tensionado a ceder a mecanismos de flexibilidade que desprotegem os sujeitos que vivem do trabalho, a ponto de conformar frações da classe trabalhadora exatamente a partir de sua insegurança social – como o que se denomina de “precariado” – até o limite extremo de descaracterizar os sujeitos que trabalham enquanto trabalhadores, a partir do falseamento de uma condição de empresários ou empreendedores, como tem-se visto a partir das novas tecnologias representadas por aplicativos de transportes, entregas, entre outros.

Este texto parte de uma reflexão ampla sobre a situação das relações de trabalho e os debates teóricos atuais, a partir de figuras emblemáticas e representativas como o precariado, o escravo contemporâneo, o terceirizado e o assalariado digital, para compreender as alterações mais recentes na regulação do trabalho em um contexto mundial e seus efeitos. Propõe-se, assim, a examinar os aspectos essenciais da reforma trabalhista brasileira como meio de precarização, e o significado da defesa do direito do trabalho como resistência democrática da sociedade.

Diante desse cenário, questiona-se a que serve o direito do trabalho?

AS NOVAS FACES DO MUNDO DO TRABALHO: DO PRECARIADO AO TRABALHADOR-EMPRESA

Compreende-se precariado como parte da classe trabalhadora brasileira, cujas condições de vida e trabalho se definem pela acentuação

da precariedade, na linha da interpretação de Ruy Braga (2012), que neste debate serve como principal referência conceitual. Nessa chave, Braga afirma a precariedade como condição constitutiva da relação salarial e não como uma condição externa a ela. Trata-a como dimensão intrínseca do processo de mercantilização do trabalho e, assim, localiza o precariado “no coração do modo de produção capitalista e não como um subproduto da crise do modo de desenvolvimento fordista.” (BRAGA, 2012, p. 18).

Nesse sentido, não se cogita da existência de uma nova classe social, como propõe Standing (2013), tampouco se coloca como relevante uma delimitação desse coletivo de trabalhadores estritamente a um grupo jovem/adulto dotado de elevada escolaridade, como sugere Giovanni Alves (2013), muito embora, as contribuições de ambos os autores, a respeito das características e propensões desse grupo sejam valiosas para a compreensão de seus aspectos identitários (uma identidade, em verdade, forjada pela negação).

Para Guy Standing (2013), o precariado consistiria num grupo socioeconômico distinto, com características de classe *sui generis*. Seriam pessoas marcadas pelo estabelecimento de relações de confiança mínimas com o capital e com o Estado, o que as diferenciaria do coletivo dos assalariados em geral. Não haveria para o precariado as garantias de trabalho fornecidas em troca de subordinação e eventual lealdade que constituem bases clássicas do Estado de Bem-Estar Social. Tampouco haveria relações de barganha baseadas na confiança. O *status* de provisoriidade dessa força de trabalho também seria, para Standing (2013), uma característica significativa do grupo, aliada à precariedade de sua renda, cujo padrão seria inferior ao dos demais grupos de trabalhadores.

O autor indica sete formas de garantias relacionadas ao trabalho das quais o precariado seria desprovido, revelando-se, portanto, um grupo definido pela sua carência de uma proteção social efetiva do pon-

to de vista do trabalho. Seriam características do precariado a ausência das garantias de mercado de trabalho (oportunidades e compromisso governamental com o “pleno emprego”); de vínculo empregatício (“proteção contra a dispensa arbitrária, regulamentação sobre contratação e demissão, imposição de custos aos empregadores por aderirem às regras”); de segurança no emprego (“capacidade e oportunidade de manter um nicho de emprego”); segurança no trabalho (saúde do trabalhador); garantia de reprodução de habilidade (qualificação profissional); segurança de renda; e garantia de representação (voz coletiva, sindicatos independentes, direito de greve) (STANDING, 2013).

Outro fato marcante desse grupo seria a ausência de uma identidade baseada no trabalho:

[...] quando estão empregados ocupam empregos desprovidos de carreira e sem tradições de memória social, ou seja, não sentem que pertencem a uma comunidade ocupacional imersa em práticas estáveis, códigos de ética e normas de comportamento, reciprocidade e fraternidade. (STANDING, 2013, p. 31).

Essa condição agrava o quadro de precarização social com o desconforto da insegurança, a qual não comporta uma perspectiva razoável de fuga. Além desses caracteres profissionais, Standing (2013), também, aponta circunstâncias sociais que têm empurrado sujeitos específicos para esse grupo: entre eles se incluem mulheres, jovens, minorias étnicas e pessoas com deficiências de um modo geral, que compõem, ao lado de imigrantes, idosos e egressos do sistema penitenciário.

A abordagem de Standing é interessante na medida em que a conformação do precariado, para o autor, resulta especialmente definida pela forma como a regulação social do trabalho recai sobre esses sujeitos que, submetidos ao novo movimento do capitalismo flexível,

resultam especialmente vulneráveis em relação à afirmação de identidades pelo trabalho, à segurança social, à articulação em redes de solidariedade e à fruição de retornos materiais decorrentes do trabalho.

A partir da privação das sete garantias, há convergência entre a perspectiva do autor inglês e o enquadramento realizado por Ruy Braga, que, colhendo características semelhantes, identifica como um segmento representativo do precariado brasileiro as atendentes de telemarketing, o que é reforçado pela identificação do perfil desses trabalhadores, composto de jovens, mulheres e, predominantemente, negros.

As carências protetivas apontadas por Standing, além das características mais gerais quanto ao tempo de permanência no trabalho e à precariedade da renda auferida pelo trabalho, marcam a situação dos teleatendentes de forma clara, por meio dos baixos salários, da alta rotatividade no emprego, das condições de trabalho hostis, do distanciamento em relação aos sindicatos organizados, da conformação de gênero, raça e idade do grupo envolvido (BRAGA, 2012).

Embora as condições de insegurança e desproteção não possam, em sua totalidade, ser atribuídas ao ordenamento jurídico, essa categoria, na prática, amarga os sete níveis de desproteção, na medida em que mesmo as prescrições protetivas que formalmente alcançam acabam sendo violadas reiteradamente, sem que tais violações ensejem respostas estatais eficientes e capazes de transformar a organização do trabalho no setor.¹ Diga-se, por oportuno, que algumas situações efetivamente não são acobertadas pelo direito do trabalho brasileiro, a exemplo da inexistência de garantia contra a ruptura arbitrária do vínculo do emprego, mas, por outro lado, é fato que há proteções à saúde do trabalhador, as quais são largamente descumpridas pelos empregadores. A forma como a regulação do trabalho se

¹ Nesse sentido, relevantes os resultados da pesquisa empreendida por Renata Dutra (2018).

efetiva na realidade das relações de produção (a qual não raramente se distancia das proteções prescritas nas normas jurídicas abstratas), portanto, revela-se como constitutiva do precariado.

Aos trabalhadores de telemarketing, somam-se outras categorias que se enquadram como típico precariado. Assim são os trabalhadores de salões de beleza e todos aqueles que labutam em atividades na fronteira da legalidade, como os entregadores de serviços por aplicativos. Braga (2012, p. 16) entende que o precariado seria formado por uma parcela do proletariado “espremida entre a permanente ameaça de exclusão social e o incremento da exploração econômica”, correspondendo ao que Marx denominou de “superpopulação relativa”, parcela do proletariado inconfundível com o lumpemproletariado ou com a população pauperizada (BRAGA, 2012, p. 18).

No mesmo sentido, Ruy Braga e Ricardo Antunes já haviam estabelecido, em 2009, uma relação entre a categoria dos teleatendentes no Brasil com o proletariado ao denominá-los, em razão da peculiaridade do trabalho de conteúdo informacional, porém extremamente alienado e submetido a novos modelos gerenciais, que permitiriam falar de uma nova condição proletária, de “infoproletários” (ANTUNES; BRAGA, 2009).

Para Ruy Braga, não é possível construir a noção de precariado em antagonismo a uma classe trabalhadora fordista que experimentou a plenitude da cidadania oferecida pelo estado de bem-estar social e moldes europeus se esta consiste em uma experiência estranha à realidade histórica da classe trabalhadora brasileira. Neste sentido, não se pode confundir precariado com os desfiliaados, de que trata Robert Castel (1998).

Braga aponta, em sua pesquisa, a existência de um precariado como parte inerente da classe operária brasileira, exemplificando com experiências de um precariado migrante no período inicial da industrialização brasileira, assim como com a experiência de um precariado fordista no contexto metalúrgico e, atualizando essa categoria aos

anos 1990 em diante, com um precariado pós-fordista, representado sobremaneira pelas teleatendentes.

A consideração do precariado como uma categoria que atravessa a história do país, entretanto, não significa dizer que ele não será delimitado e conceituado a partir das peculiaridades do momento presente. Identificar o precariado relacionalmente com outros segmentos de trabalhadores que, mesmo sob a égide do fordismo, não usufruíram de uma proteção social plena, significa localizar essas perspectivas relacionais no contexto brasileiro. Entretanto, sem dúvida que o precariado dos anos 2000 em diante acumula, além dessa trajetória histórica de exclusão, que é inerente à classe trabalhadora brasileira, as particularidades de submissão a um novo modo de ser do capitalismo e de estratégias de gestão pautadas na flexibilidade e na individuação, que sobrecarregam essa nova figura com os pesos contraditórios da instabilidade e da alta assunção de responsabilidade,² individualmente, pelo seu desempenho profissional e cidadão. Aliam-se a isso as particulares questões da dificuldade de organização sindical e de outras formas de coletividade nessa fase do capitalismo e o modo com que essas dificuldades se agregam à questão geracional identificada no setor.

Em síntese, o atual precariado, em relação às outras experiências precárias vividas na história do trabalho brasileiro, acumula ranços e veicula rupturas. Os ranços dizem respeito aos vícios e às tendências de concentração da nossa economia, os problemas institucionais de efetivação do direito e a ausência de uma rede de proteção social eficiente. As rupturas se representam contraditoriamente pelas novas formas de gestão e organização do trabalho, pelo discurso neoliberal

2 Segundo Boltanski: "não existe uma infinidade de soluções para 'controlar o incontrolável': a única solução é, de fato, que as pessoas se autocontrolem – o que consiste em deslocar a coerção externa dos dispositivos organizacionais para a interioridade das pessoas – e que as forças de controle por elas exercidas sejam coerentes com um projeto geral da empresa." (BOLTANSKI, 2009, p. 110).

e seus impactos na regulação, mas também pelo novo horizonte de direitos aberto pela Constituição de 1988.

Ao entregar valor às peculiaridades da classe trabalhadora brasileira, buscando identificar em sua composição segmentos que ostentam condições de insegurança e de vulnerabilidade aptos a se destacarem no contexto político, a opção conceitual de Braga parece oferecer maior acuidade à análise do fenômeno. Isso porque, por meio dessa conceitualização contextualizada nos percalços do capitalismo periférico, da industrialização tardia e da formação de uma classe trabalhadora que, ao tempo em que forjada pela edição de um estatuto jurídico forte em 1943, consentâneo com o momento internacional de afirmação de direitos sociais (Constituição Mexicana, Tratado de Versailles, etc.), o fez sem que essa promessa de cidadania se concretizasse no plano da realidade (CARDOSO, 2010). A proposta teórica de Braga viabiliza o exame do fenômeno da regulação do trabalho dos instáveis e precários brasileiros sem que esquemas conceituais abstratos e eurocêtricos obnubilem a realidade examinada.

A análise de Braga converge em grande medida com a perspectiva adotada por Paul Singer e André Singer, que amparam suas leituras econômicas a respeito do país na existência permanente de um subproletariado que, em 1976, correspondia a nada menos que 48% da população economicamente ativa contra 28% de proletários (CARDOSO, 2010). Esse subproletariado atravessou a história do trabalho, no país, e hoje é integrado pela significativa população jovem e nordestina que vivenciou um recente momento de inclusão e a ampliação do seu horizonte de expectativas em relação à intervenção estatal em favor da redução de desigualdades, mas sem grandes rupturas estruturais, converge com a análise de Braga e com o especial olhar destinado aos teletendentes brasileiros, extensíveis a outras tantas categorias com a radicalização do processo de desconstrução de direitos e garantias

trabalhistas vivenciado no país desde o golpe parlamentar de 2016 (PRONER et al., 2016).

Importante confrontar uma elaboração de Jessé de Souza e que se aproxima significativamente do precariado, segundo descrito por Braga, embora com leituras bem diversas das predisposições políticas desse segmento. Souza produz construção abstrata semelhante à de Standing ao propor o grupo que intitula “Batalhadores Brasileiros”, que ascenderia em relação a outro grupo específico estudado pelo mesmo autor, “a ralé brasileira” (SOUZA, 2009), e que seria representativa de uma nova classe trabalhadora, distinta da classe trabalhadora fordista. O conceito de Jessé, todavia, passa por uma compreensão de classe muito peculiar, que não se subsumiria à renda, mas que envolveria um capital imaterial (visão de mundo, comportamentos e atitudes), que implicaria relações sociais que configuram possibilidades de ascensão. Em sua perspectiva, os batalhadores brasileiros seriam sujeitos que se destacaram da “ralé” em razão de esforços pessoais extraordinários, que compreenderiam uma especial capacidade de resistir ao cansaço de trabalhar e estudar ou de acumular empregos, além de uma crença peculiar em si mesmos e no trabalho. Sujeitos que ingressaram jovens no mercado de trabalho, dividindo a escolarização com a experiência de trabalhar e que internalizariam de um modo peculiar os novos valores do capitalismo como disciplina, autocontrole e pensamento prospectivo. O sociólogo identifica a formalidade precária dos trabalhadores de *call center* nesse coletivo.

Nesse passo, embora suponha um destacamento de classe e sobrevalorize supostas aptidões pessoais desses trabalhadores ao se agruparem, o olhar de Jessé de Souza, apresenta alguma convergência quanto ao retrato de um novo grupo de trabalhadores ocupando posições sóciopolíticas peculiares na estrutura de classes brasileira, da qual a pesquisa de Jessé não se descola.

É importante relevar que o destacado interesse de intelectuais brasileiros pelas mobilizações sociais que se denominou “Manifestações de Junho de 2013”,³ insurgências urbanas deflagradas concomitantemente em diversas capitais e cidades, relacionadas inicialmente à elevação dos preços do transporte urbano, mas cuja pauta reivindicatória rapidamente foi ampliada em prol de outras agendas relativas ao direito à cidade, às políticas para a juventude e a um inconformismo generalizado com a condução da vida pública brasileira, está imbricado com um crescente interesse pelo precariado, uma vez que o levantamento sociológico, inicialmente realizado, induz à conclusão de que o segmento mais importante a ir às ruas naquela oportunidade teria sido nosso jovem precariado.

Nesse sentido, as preocupações com a conformação desse segmento social pelos processos de regulação e pelas opções políticas por determinados modelos de desenvolvimento se aliam à compreensão de que essa parcela da classe trabalhadora está “presente ao seu próprio fazer-se”, na leitura de Thompson (2011, p. 9), formulando sua relação histórica de modo dialético e sendo capaz de questionar e transformar os lugares que lhe são destinados pela conjuntura socioeconômica.⁴

A compreensão de regulação ora adotada pressupõe a dinâmica concreta das interações entre os sujeitos dentro de um espaço geográfico determinado, margeado pelas relações econômicas específicas bem como pelas relações de dominação e insurgência especificadas entre agentes econômicos, sujeitos sociais e entes estatais, o que, portanto, passa por uma compreensão detida e local dos esquemas econômicos, da estrutura social e da construção peculiar da cidadania no Brasil (DUTRA, 2018).

3 A exemplo de Ricardo Antunes, em “O privilégio da servidão”, e Armando Boito, em “Reforma e crise política no Brasil”.

4 Neste sentido, é interessante a reflexão proposta no trabalho de Pedro Nicolli (2015).

PRECARIEDADE, REFORMA TRABALHISTA E UBERIZAÇÃO: DE VOLTA AO PASSADO

Analisada a figura emblemática do precariado, o passo seguinte é perceber a precarização como objeto da regulação jurídica das relações do trabalho no país, e como se legaliza um meio de exploração excessiva, que tende a tornar a caracterização elaborada por Ruy Braga como uma constante para o típico trabalhador legalmente contratado. Nesse sentido, as novas formas de contratação, o estabelecimento da flexibilização das jornadas, a terceirização e a fragilização das organizações coletivas dos trabalhadores são as raízes objetivas dessa construção social.

O cenário do mundo do trabalho brasileiro, a despeito do crescimento do assalariamento formal na primeira década do século XXI e retorno à crise a partir de 2015, continua heterogêneo, e flertando com a precariedade do assalariamento sem registro. Mesmo no período de crescimento econômico e criação de novos empregos (2006-2014), o marco regulatório para a venda da força de trabalho ainda não se aplicava de modo hegemônico ao conjunto dos trabalhadores. Neste particular, o padrão pós-fordista e uberizado muito se assemelha com o passado: perduram a instabilidade e a incerteza, sob a dependência do capital.

Nos seus primórdios, a industrialização capitalista foi produtora de uma condição miserável de vida, pior do que a indigência, porque incidente sobre um número bem maior de pessoas. “Essa indigência que não é devida à ausência de trabalho mas, sim, à nova organização do trabalho, isto é, ao trabalho ‘liberado’. É filha da industrialização.” (CASTEL, 1998, p. 286). Tratava-se de um primeiro pauperismo, que forjou o contexto da questão social.

Justamente aquele contexto inicial da industrialização é demarcado pela precariedade do trabalho. Robert Castel, neste sentido, afirma que

“A instabilidade do trabalho, a ausência de qualificação, as alternâncias de emprego e não-emprego, os desempregos caracterizam a condição geral da classe operária nascente [...]” (CASTEL, 1998, p. 286). As práticas do presente podem, então, ser, de alguma maneira, reconhecidas como retorno ao pauperismo inicial do capitalismo, no qual prevalecia a intensa exploração do trabalho humano com poucos ou mesmo sem limites pelo sistema jurídico. Victor Leonardi e Foot Hardman (1982, p. 96), assim, registram aquela quadra histórica no Brasil:

Por volta de 1853, a Fábrica Todos os Santos pagava salários diários somente a mestre e contramestres; os operários não-qualificados recebiam apenas comida, uniforme e bônus, ao final do ano, variável em função da qualidade do serviço e do comportamento. Somente em 1866 surgiram referências ao pagamento de salários a todos os operários de uma fábrica têxtil.

O cenário da atualidade, justificador da reforma trabalhista de 2017, construiu ideologicamente uma questão social às avessas, pois o artificial clamor social é aquele de autonomia, flexibilidade e colaboração, ou seja, uma contínua desconstrução do direito do trabalho (SILVA, 2018). Em nome da proteção da empresa e em promoção da competitividade, foi realizada a mais ampla alteração da legislação trabalhista nacional, com mais de cem modificações perpetradas pelas Leis n. 13.429/2017, 13.467/2017 e pela expirada MP 808/2017.

As regras e institutos incorporaram a precariedade dentro da legalidade, além de flexibilizar ou mesmo eliminar diversas regras protetivas. Assim, não se tem uma precarização contra a norma, mas uma norma que, em si, contém a precarização, seja como regra nortear as relações de trabalho, seja como orientação aos empregadores.

Com a Lei n. 13.467/2017, os teletrabalhadores são afastados, a priori, do regime de jornada de trabalho (Art. 62, III, da CLT)

e assumem os custos dos equipamentos e demais despesas para o trabalho (Art. 75-D da CLT). Certos empregados, com salário razoável, são autorizados a negociar os direitos previstos em lei (Art. 444, parágrafo único, da CLT) como se fossem, os próprios trabalhadores, equiparados a sindicatos. Tenta-se validar o trabalho autônomo apenas pela previsão formal de contrato de autônomo (Art. 442-B da CLT). Cria-se a figura do intermitente que não tem direito a um salário mínimo mensal e que arca com os riscos empresariais da falta de demanda, mas que, caso falte à convocação feita pelo patrão, pagaria multa àquele (Art. 452-A e seus §§).

Em paralelo, a reforma trabalhista amplia para todas as atividades a terceirização, prevendo a contratação de trabalhadores via pessoa jurídica (Art. 5-C da Lei n. 6.019/1974). A nova legislação escancara que seria lícita a quarteirização, pois o §1º do Art. 4-A da Lei n. 6.019, com a redação dada pela Lei n. 13.429, indica que a empresa prestadora poderia subcontratar. Esse alargamento da terceirização é um típico exemplo do que se quer ter de volta a experiência da intermediação de mão de obra via “gato”, que ainda inspira as atuais terceirizações.

O expediente de intermediação, antigamente denominado de “chefe de bando”, somente tem de novo a denominação. O antigo chefe de bando ou o atual “gato”, normalmente trabalhador mais experiente, assume uma posição intermediária entre o empreendedor da terra que lhe paga a empreitada e os trabalhadores que contrata, remunera e fiscaliza na execução da empreita. Esta empreitada é intrinsecamente mais benéfica ao empreendedor da terra, servindo para seu enriquecimento e o do titular da terra, por se tratar de expediente de externalização. Karl Marx (2006, p. 805) conclui a esse respeito que: “Para o arrendatário, é o método mais inteligente para reduzir a quantidade de pessoas que emprega e, apesar disso, ter sempre disponíveis braços extras para trabalho extra, obtendo trabalho com a menor quantidade possível de dinheiro [...]”

As consequências desta intermediação de mão de obra são demasiadamente conhecidas: baixos salários, risco de inadimplemento pelo intermediador, dificuldades na responsabilização do tomador. Realiza-se uma intensa exploração da mão de obra pelo tomador a partir de uma relação indireta. Ou seja, a empresa recebe trabalho, mas não é diretamente responsável por este, sendo esta a premissa central de defesa das grandes empresas brasileiras beneficiárias do labor dos cerca de 40.000 mil trabalhadores brasileiros na situação de trabalho análogo ao de escravo ou degradante, que foram libertados nos últimos 16 anos, conforme notícia do Ministério do Trabalho e Emprego. Defendem-se os beneficiários do trabalho escravo ou degradante asseverando que não eram empregadores, mas apenas tomadores dos serviços dos escravos contemporâneos, que são trabalhadores que se situam em escala diferenciada daqueles caracterizados como precariado, muito embora com pontuais aproximações.

Em verdade, tais situações pretéritas, presentes e provavelmente futuras sinalizam que o capital nunca aceitou, irresignadamente, os limites sociais impostos pelo Estado. Karl Marx (2006) narrou diversas práticas de fraude à lei em 1845. Atualmente, prossegue-se o trabalho sem registro, com horas extras não pagas e outras séries de inadimplementos a direitos trabalhistas e previdenciários. Apesar de ser obrigação legal, o direito do trabalho, sempre que possível, tende a ser sonogado pelo capital, por ser obstativo à extração de riqueza no trabalho, e por atuar como custo na produção capitalista. Exatamente por contestar, parcialmente, a racionalidade da máxima extração de lucro, a legislação trabalhista tem propensão, conforme as circunstâncias da situação concreta, a ser descumprida.

Como reforço a essa inefetividade do direito do trabalho, os momentos de crise econômica vivenciados no capitalismo ocidental têm servido como oportunidades de fortalecimento de um ultraliberalismo, graças à hegemonia que esta racionalidade alcançou sobre

Estados, burocracias, poderes, partidos, sociedade civil e indivíduos. Tal racionalidade promove uma subjetivação do trabalhador como “homem-empresa” (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 6), ou seja, empresa de si mesmo em competição com os demais no mercado de trabalho e, assim, disposto a sujeitar-se a constantes avaliações, numa naturalização da subserviência e uma assimilação interna da disciplina.

Pela lógica deste Estado, mínimo para realizar os direitos sociais e, antagonicamente, máximo, no discurso da promoção da segurança pública e seu seletivo sistema de justiça criminal, o direito do trabalho deveria ser reformulado para incorporar as novas razões empresariais e concorrenciais, eliminando-se o seu caráter protecionista e glorificando a autonomia individual como se o contrato de emprego se desse entre contratantes em situação equânime.

Diga-se que o modelo ideal de trabalhador para essa proposta ultraliberal não seria apenas caracterizado por uma pouco esclarecedora multifuncionalidade, mas por um viés individual que busca sucesso e enriquecimento sem, contudo, que lhe sejam asseguradas as bases materiais mínimas para a subsistência. Esse indivíduo contraditório é cercado por um cenário ideológico de interesse do Capital: ele aceita trabalhar da forma como lhe impõem, mesmo que isso lhe custe a saúde, e ao entregar-se à teologia da prosperidade, crê-se como alguém que tudo pode, desde que homologado pela palavra do pastor ou do patrão.

Este cenário ideológico pauta-se no contexto de crise econômica que impõe, como única saída, a criação de “empregos sem direitos”. Justamente a possibilidade de “opção” do trabalhador pelo regime protegido ou pelo regime sem proteção colocaria em xeque-mate o direito do trabalho: para o assalariado que vive apenas da sua força de trabalho, as possibilidades de real manifestação de vontade são tragadas pela necessidade.

Pela necessidade individual e pelo temor do desemprego que assola milhões, o próprio trabalhador, acossado pela ideologia, será impelido

a aderir ao regime sem direitos, pois a manifestação real de liberdade pressupõe a existência de condições econômicas que viabilizem escolhas. Todas essas medidas desprotetivas do trabalhador estão a transformar o direito do trabalho em uma versão suave do antigo Direito Civil, isso porque sua premissa central é a autonomia da vontade em negação à disparidade econômica entre o empregado e empregador.

De modo paralelo e concomitante com a destruição endógena ao direito do trabalho, percebe-se a consolidação de um grande e crescente contingente de trabalhadores que vivem a laborar por meio de tecnologias disruptivas, especialmente as plataformas digitais de trabalho, envoltos numa aparência de autonomia, em contraste com a ideia clássica de empregado hierarquicamente subordinado, mas com notória hipossuficiência econômica.

Justamente nesse segundo campo de problemas trabalhistas, a proliferação das plataformas digitais de trabalho vem corroendo as configurações do direito do trabalho. O velho dilema trabalhista fundante retorna como tragédia: milhões de trabalhadores vendem sua força de trabalho, inclusive em extensas jornadas, em troca de poucas remunerações, enquanto milhões de reais são apropriados pelos donos de plataformas eletrônicas, tudo sob a forma jurídica de “parceria” numa relação de trabalho autônomo.

Com o advento das plataformas de comunicação, o padrão do trabalho precário se reproduz agora articulado com a tecnologia, em particular com o algoritmo, envolto no falso discurso de economia do compartilhamento. Apesar das propagandas de conexão, envolvimento com a comunidade local e do uso compartilhado (“o que é seu, é meu”), os modelos de empresas de plataforma, tal como a Uber e o Airbnb, têm sido casos de sucesso empresarial e econômico justamente por se situar num campo de atividade não regulada. Tom Slee sintetiza:

Comece com trocas informais (dando carona a um amigo, emprestando uma furadeira, executando algumas tarefas para o vizinho) e use a força conectora da internet para dar escala a isso, de modo que nós como indivíduos possamos contar cada vez mais uns com os outros e menos com corporações distantes, sem rosto. Cada troca ajuda alguém a fazer uma graninha e ajuda alguém a economizar um tempinho: como não gostar? Participando desse movimento, nós ajudamos a construir nossa comunidade, em vez de sermos consumidores passivos e materialistas [...]. (SLEE, 2017, p. 22).

Os trabalhadores destas plataformas são postos, no prisma formal-contratual, na posição jurídica de parceiros autônomos. São tidos como livres para se ativar ou desativar no horário de sua escolha, contudo por ganharem tão pouco são impelidos sempre a trabalhar o máximo da jornada fisicamente possível. Curioso que na condição de autônomos, não têm autonomia para fixar o preço de seu trabalho, recusar clientes ou mesmo avaliar seu parceiro, a plataforma eletrônica. Ademais, o preço baixo impele o reiterado desejo/necessidade de estar disponível para mais dias e muito mais horas de trabalho (OITAVEN; CARELLI, 2018, p. 37).

As circunstâncias fáticas dos trabalhadores de plataformas eletrônicas afastam-se da clássica situação de subordinação jurídica, embora seja relativamente fácil a visualização de um poder fiscalizatório e disciplinar, numa subordinação algorítmica (TEODORO, 2019) e escancaram uma clara condição de hipossuficiência, bem expressa nos baixos salários e longas jornadas.

Agrava ainda mais essa situação de precariedade, a transferência dos riscos da atividade para os trabalhadores, os quais são responsáveis, nos casos de aplicativos de entrega, pela aquisição e manutenção dos veículos, despesas de combustível, impostos sobre o veículo, seguro por acidente, além de outros, sofrendo ainda os riscos e custo

econômico da ociosidade, visto que estão disponíveis para trabalhar e não receber pelo tempo à disposição. O trabalho por aplicativo, nesta conjuntura de desregulação, é a intensificação associada à tecnologia da precariedade e da evidente hipossuficiência do trabalhador (OLIVEIRA, 2019).

Por isso, todo o processo de precarização nada mais é do que mais uma estratégia do capitalismo que, sem freios políticos ou legais, e com um forte apelo ideológico, retorna às práticas de extração de valor no trabalho humano, ou seja, um resgate da mais-valia absoluta. O precariado, os escravos contemporâneos e os trabalhadores de aplicativos são os paradigmas mais notáveis desse quadro. Novas formas e renovados discursos para o que sempre se fez, a exemplo das formas precárias de trabalho do pré-capitalismo. Reitere-se que, no caso dos países periféricos, a questão se agrava, pois se precariza um mundo do trabalho historicamente frágil. Nestas nações, a sociedade salarial não se completou, de modo a tornar hegemônico o padrão de assalariamento formal. Entretanto, são retomadas práticas de precarização de um mercado de trabalho que já era precário. No bojo de flexibilidade, o trabalho informal se apresenta como uma estratégia funcional, conjunta com o assalariamento formal, para geração de valor, justamente porque inserida e coordenada nos sistemas produtivos descentralizados.

Apesar das roupagens jurídicas e simbólicas contemporâneas, a sociedade prossegue dividida entre proprietários e não proprietários de meios de produção, o que não impede a identificação de uma classe intermediária. Isto porque esta divisão é fundante para a conformação de uma civilização capitalista e seus laços ocultos de dependência. Ora, o trabalhador – aquele não proprietário – continua a vender trabalho e não mercadoria, mesmo que labore fora do local físico da empresa através de recursos do teletrabalho ou mesmo que não precise mais se reportar diariamente a um gerente ou encarregado. O grau de determinação do resultado estabelecido pela descentralização produtiva é tão

intenso que ao tempo em que exige um certo produto (obra) também estabelece, implicitamente, seu modo de fazê-lo, relegando ao prestador certa flexibilidade apenas no horário de execução de serviços.

Todavia, a mesma flexibilidade de horários, em grande medida, joga contra o trabalhador, uma vez que a demanda de quantidade do produto/serviço, normalmente alta, exige sempre mais trabalho (ROSSO, 2008), agora sem o limite legal máximo de jornada de trabalho, eis que é o próprio trabalhador seu capataz e a remuneração por produção protagoniza o papel de fiscal do desempenho. A tônica da eficiência econômica orquestrada na acumulação flexível rearranja as formas de prestação de serviços na tentativa de reduzir o campo de empregos formais dentro da empresa principal.

Enfim, a inovação tecnológica vem transformando severamente o arranjo das formas de trabalho, embora perdue a estrutura econômica capitalista, haja vista que o discurso de “economia do compartilhamento” não combina com as reais práticas. As inovações, sempre bem-vindas, devem propiciar concomitantemente vantagens aos envolvidos, sob pena de se tornarem expedientes criativos da conhecida exploração do homem pelo homem. O direito do trabalho vem seguindo com pouca incidência sobre as plataformas digitais, as quais estabelecem condições fáticas da atividade numa zona cinzenta, na qual a dimensão clássica da subordinação jurídica é de difícil visualização, embora seja cristalina a manifestação de um poder fiscalizatório, terceirizado ao usuário, e também um poder punitivo de um escondido patrão.

Por outro lado, a condição hipossuficiente deste trabalhador por aplicativos é evidente nas circunstâncias gerais do seu trabalho. Há aí uma dependência econômica sobressalente nesses trabalhadores, o que caracterizaria a justificativa ontológica e histórica para a proteção social enquanto empregados.

Nesta pauta da precariedade, o capitalismo e sua proposta de direito do trabalho mínimo perdem seu efeito civilizador. Ao impor

maior extração de riqueza sem correspondência de direitos e proteção social ou mesmo uma tutela mínima, o clássico liberalismo alija o trabalhador da condição de cidadão e de sujeito de direitos, inclusive com evidentes prejuízos ao mercado consumidor que, cada vez mais, terá menos poder aquisitivo.

RESISTÊNCIAS E DEMOCRACIA

Os trabalhadores sofrem, contemporaneamente, os efeitos não apenas de uma crise econômica do sistema capitalista. Há uma mudança estrutural em curso, que afeta não só a relação entre o trabalhador e quem o contrata, mas a sua própria forma de viver. Isso não é novidade no mundo do trabalho, como narrou Engels desde as mudanças provocadas pela revolução industrial nas vidas de obreiros ingleses e irlandeses no século XIX (2010), ou como nos conta Richard Sennett sobre os costumes dos trabalhadores norte-americanos no final do século XX (1999). O desafio é, portanto, compreender o que se passa hoje, a partir dos vários elementos que moldam a regulação dos direitos trabalhistas e previdenciários, e examinar as contradições desse cenário em uma perspectiva de resistência dos trabalhadores.

Uma questão implícita à análise, que merece um enfrentamento adequado para a compreensão proposta, é refletir – diante do precariado, do escravo contemporâneo, do assalariado digital, e do terceirizado, considerando estas as formas emblemáticas da exploração à base da mais-valia absoluta – sobre a hipótese de o trabalhador aceitar submeter-se a essas relações. Afastando a necessidade que lhe impõe essa degradação, a questão certamente incômoda se revela como uma das contradições do contexto até aqui examinado. Assim, como encarar o suposto interesse do indivíduo em trabalhar em condições precárias sem remuneração digna?

A hipótese mais plausível é de que esse trabalhador se convenceu do discurso do explorador da sua força de trabalho, mesmo havendo interesses contrários entre eles. É possível que o convencimento tenha se constituído a partir de ideologia contínua e insistente, que lhe alcançaria por diferentes meios e fontes. Como exemplos, aparentes “verdades” são expostas, como a que identifica como mais empregável a pessoa que aceita trabalhar em múltiplas funções; ou que a exigência de metas individuais ou em grupos dentro das empresas promoveria maior produtividade; ou que o Brasil possui um excesso de obrigações trabalhistas, o que encareceria os custos de produção e impediria uma melhor competitividade no cenário internacional. Há campanhas difusas que apresentam o trabalhador ideal como aquele que pode realizar quaisquer tarefas, desde que tenha força de vontade para isso.⁵ Essas construções imaginárias invocam um tipo de trabalhador obediente e desinteressado em dividir com seus colegas os desafios laborais e da vida. A superação das dificuldades e o alcance do sucesso dependeriam do indivíduo, e a coletividade, nessa fantasia, não o ajudaria. Essa ilusão é fomentada por discursos religiosos adeptos à teologia da prosperidade e da riqueza individuais.⁶

Esse cenário induziria o trabalhador a acreditar que um contrato que lhe é materialmente desvantajoso se torne uma oportunidade para forjá-lo como um próspero cidadão. Com isso, seus ouvidos ficariam moucos aos apelos sindicais e de organizações coletivas trabalhistas. No

5 Nesse sentido, *cf.* Alves (2011).

6 Não se trata de fenômeno recente. Ao analisar a exploração colonial, Franz Fanon trata do papel dos valores que cercam os explorados: “Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai a filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de leais serviços, o amos estimulado da harmonia e da prudência, formas estéticas do respeito pela ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem.” (FANON, 1979, p. 28).

entanto, como diz Dejours (1999, p. 31), “a organização do trabalho é inteiramente atravessada por contradições”, e a aceitação do trabalhador ao discurso patronal em defesa da produção e indiferente aos seus interesses, é também escamoteado pelo próprio obreiro. Até porque a palavra da empresa que contrata o trabalhador engana-o para que ele produza intensamente, pois dura pouco a promessa de retribuição. Então, o trabalhador não será bem remunerado e também não será reconhecido pelo patrão como aquele que se entrega à produção, e esse não reconhecimento pelo superior provoca efeitos (DEJOURS, 1999).

Assim, uma primeira reflexão em torno do enfrentamento do trabalhador em face da posição ocupada como máximo explorado, se daria sobre a sua própria condição de sujeito, ao reconhecer o poder dessas fantasias que promovem sua subjugação, e negá-las. Mas a exigência para que ele assuma uma postura individual de enfrentamento à ideologia pode resultar ineficiente. Por outro lado, a identificação da sua situação com a de outros trabalhadores em mesmas condições poderia, neste caso, auxiliar na tomada de consciência de modo a deixar de sujeitar-se a trabalhos ultrajantes. São muitos os exemplos históricos de identidades coletivas no mundo do trabalho que promovem mudanças de posturas no indivíduo, a ponto dele se reconhecer como parte de um grupo ou de uma classe, com interesses comuns.

Hardman e Leonardi (1982) indicam as inúmeras mobilizações coletivas no Brasil, antes da instituição de normas trabalhistas, quando ainda eram ilegais as organizações dos trabalhadores. Este mesmo esforço é compreendido por Maria da Glória Gohn (2001).

No Brasil, o sindicato foi a figura que mais e melhor incorporou a defesa dos direitos e garantias individuais e coletivas dos trabalhadores a partir do século XX. Mesmo antes de haver previsão legal, os trabalhadores já se organizavam por interesses políticos, sociais e econômicos em torno de entidades que eles próprios sustentavam. A persistência da classe trabalhadora em fundar, filiar-se e manter seus

sindicatos revela uma opção pela insistência de lutas as mais variadas, representada não apenas em reivindicações gerais e variadas ao patronato, mas também o cuidado com as condições de trabalho no cotidiano.

A crise do sindicalismo compõe o cenário de precarização do trabalho assistido no mundo (DRUCK, 2011), como crise decorrente, em grande medida, do aprofundamento do individualismo e da resignificação do papel do sindicato e das negociações coletivas pelo próprio sistema capitalista. O sindicalismo se viu recuar a respectivas meramente defensivas diante das ofensivas do capital a partir da reestruturação produtiva pós-fordista.⁷ Essa crise cria embaraços à representatividade e tem peculiaridades históricas em cada país (a estrutura sindical marcada pela unicidade e as recentes imbricações entre institucionalidade estatal e sindicalismo conformam o caso brasileiro⁸).

Pesquisas recentes revelam que, sobretudo, em relação ao precariado, as formas de resistência mais frequentes têm ocorrido às margens do movimento sindical organizado, que se distanciou do espaço-tempo dos locais de trabalho (BRAGA, 2017; DUTRA, 2018). Contra essa realidade, que não alcança todas as entidades sindicais, nem se opera de modo uniforme, alguns sindicatos têm buscado, por exemplo, se reinventar, se ocupando pautas antes invisibilizadas, como a questão de gênero, a questão racial, a questão LGBT, bem como da fiscalização de práticas de assédio dos prepostos patronais nos ambientes de trabalho, entre outras medidas.

7 O fenômeno, que é mundial, é bem desenhado pela socióloga Daniele Linhart, com as epígrafes da obra “A desmedida do capital”. A autora cita, sequencialmente, duas palavras de ordem expressadas pelo movimento social francês em momentos históricos diversos: 1968 e 2006. Enquanto na primeira o movimento clamava prospectiva e utopicamente “Seja realista, exija o impossível”, na segunda, mais atual, o apelo desesperado é apenas “Garanta seu emprego” (LINHART, 2009).

8 Por todos, cf. Boito Junior (2003), p. 319-333.

Portanto, a forma institucional de representação coletiva perpassou dificuldades impostas pelo Estado e pela burguesia, nas mais variadas conjunturas políticas, e tem enfrentado desafios para garantir legitimidade junto às categorias representadas. Com isso não se deixa de reconhecer que os sindicatos persistem ainda como disponíveis para o confronto, embora outras formas organizativas de resistências se articulem às margens do sindicalismo.

A despeito do cenário crítico, em uma sociedade em que o precariado, o terceirizado e o assalariado digital crescem em presença, os sindicatos ainda compõem na cena pública como a forma institucional mais inspiradora. Basta observar que os movimentos de resistência aos processos de reforma trabalhista e reforma da previdência no país, que se materializaram em três grandes greves gerais, tiveram por articuladoras as centrais sindicais.

Não por outra razão, a precarização provocada e administrada pela política ultraliberal também teve como alvo a destruição dessas entidades. A Lei n. 13.467/17, as novas regras da terceirização e de contribuição sindical promoveram a fragilização financeira das entidades e o esvaziamento parcial das negociações coletivas de trabalho. Se o ambiente precarizado e o desemprego enfraquecem o movimento sindical, a situação ficou ainda pior com as normas que afetaram a sua atuação. Mas mesmo empobrecidos, os sindicatos não foram superados por organizações paralelas ou de outro tipo. Ao menos é o que demonstram duas mobilizações recentes que ganharam importância política no país: a dos condutores de Uber e a dos caminhoneiros. Ambas as categorias possuem associações que mantêm os traços do sindicalismo.

Ao atingir os sindicatos, a reforma trabalhista de 2017 e outras normas seguintes cumprem o papel político de enfraquecer a classe trabalhadora em geral. Assim o fazendo, o conjunto de alterações viabiliza que a precarização se torne norma, e que ilegalidades antes re-

clamadas por sindicatos passem a ser atos patronais lícitos e regulares. Como dito anteriormente, é como se o precariado se transformasse no modelo legal para as relações de trabalho. Essa ofensiva contra os sindicatos levanta a suspeita que o movimento sindical ainda funcionava como garantidor de direitos e freio para excessos na exploração da força do trabalho. Em uma perspectiva mais ampla, embora dentro de seus limites, o sindicato protegia vidas dos trabalhadores, pela defesa de regras rígidas na saúde do trabalhador, pela pressão exercida sobre as empresas e pela politização cotidiana dos trabalhadores, que, em muitos casos, aprenderam a dizer não ao empregador em situações extremas situações do cotidiano laboral, como diante da imposição patronal para a realização de atividades perigosas.

O contexto de tendência para o predomínio de trabalhos precários combinados a desempregos e queda do poderio dos sindicatos é muito desvantajoso para a constituição de resistências prolongadas em defesa dos direitos trabalhistas e previdenciários. Em um cenário de despotismo político acentuado, como o inaugurado com o golpe de 2016, a perspectiva é de aprofundamento do que já se encontra precário no mundo do trabalho. No entanto, alguns dados podem apontar saídas sob a forma de resistências a esse quadro acima descrito. Conforme pesquisa de Sadi Dal Rosso, há maior exploração, em termos de quantidade de horas trabalhadas sob o manto da flexibilização entre jovens, negros e mulheres, com menor potencial exploratório entre homens brancos e adultos. Essa informação indica questão relevante em termos de expectativa de identificação entre explorados. Neste sentido:

A flexibilização despoja os trabalhadores e trabalhadoras de direitos já conquistados do trabalho. Em razão dessas condições estruturais de trabalho flexível, a resistência surge como componente intrínseco à flexibilização. Formas de resistência individual e coletivas, greves e movimentos sociais vol-

tam-se contra a acumulação flexível e o esforço exigido pelo trabalho, alienação, a parcelização, a burocratização, à bestificação e a heteronomia na decisão. (ROSSO, 2017, p. 274).

Trata-se de situação concreta que provoca nos tradicionais dirigentes de entidades de trabalhadores a assunção de posturas políticas mais amplas e diversificadas, com ânimo para organizações que atinjam e mobilizem um maior número de explorados, identificados não apenas com a exploração como trabalhador ou trabalhadora, mas como explorados e exploradas pela cor da pele, pela orientação sexual, pela idade, pelas origens territoriais, e outras variações sociais.

Um aspecto relevante chama a atenção: nos governos de Michel Temer e de Jair Bolsonaro, as medidas impostas à sociedade e as sinalizações políticas provocaram desvantagens exatamente àqueles setores mais afetados pela precarização no mundo do trabalho. As propostas emblemáticas são a reforma trabalhista e a PEC 06/2019, que altera profundamente os direitos previdenciários. A PEC prevê a obrigação dos jovens trabalharem bem mais que as gerações anteriores o fizeram para ter acesso à aposentadoria (DIEESE, 2019). Aos que trabalham desde muito cedo, há sinais de que as condições não tencionam para melhorias,⁹ e aos trabalhadores negros, o desemprego é o destino com maior possibilidade.¹⁰ Mesmo em questões não vinculadas diretamente ao mundo do trabalho, escolhas do governo Bolsonaro têm objetivos indubitáveis, como é o caso da norma que flexibiliza o uso de armas, em um cenário marcado pelo massacre de

9 “Fiscalização vê aumento de piores formas de trabalho infantil em 2019: O grupo especial de fiscalização do governo federal que verifica denúncias de trabalho escravo retirou 27 crianças e adolescentes do trabalho escravo ou de atividades relacionadas na Lista de Piores Formas de Trabalho Infantil do início do ano até agora. A quantidade já é próxima do total que foi encontrado em todo o ano passado (28) não apenas pelo grupo especial, mas por toda fiscalização no Brasil.” (SAKAMOTO, 2019).

10 *Ibid.*

jovens negros (MOVIMENTO, 2019), ou do absoluto predomínio masculino na direção da sua administração, como que justificando uma imaginária superioridade masculina, que justificaria remunerações maiores em favor dos homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As medidas de ambos os governos, portanto, não apenas aprofundam a precarização, mas a colocam como regra, como uma nova e bizarra positivação do direito do trabalho, acompanhada por um discurso justificador perverso, pautado na indiferença ao outro (isto é, o trabalhador) através da negação dos seus direitos (individuais e coletivos). A promessa dos administradores do Estado é garantir maior acumulação de riquezas aos capitalistas a partir da legitimação da excessiva exploração da força de trabalho. Nesse caminho, altera-se a norma para legalizar, viabilizar e consolidar o precariado, o trabalho escravo contemporâneo, a terceirização, o assalariado digital, o trabalho infantil, a jornada de trabalho ilimitada, as diferenças salariais das mulheres e dos negros, as discriminações em geral, a desregulamentação da saúde do trabalhador, tudo sem as pressões sindicais. Nesse sentido, os promotores e beneficiários da exploração apropriam-se da política,¹¹ amarrando-a aos seus interesses.¹² Para isso, é fundamental que sejam silenciados os opositores da precarização, forjando um falso consenso em torno da sua necessidade.¹³

11 No sentido elaborado por Jacques Rancière (2014).

12 São conhecidas as históricas pressões exercidas pela Confederação Nacional da Indústria (CNI) no parlamento brasileiro para reduzir direitos dos trabalhadores.

13 Neste sentido, nota-se a aproximação dos discursos ideológicos em diferentes contextos marcados por variados graus de despotismo político: do ditador Castelo Branco ao anunciar o FGTS em 1966, do governo Fernando Henrique Cardoso em sua batalha contra o Custo Brasil (FREITAS, 2003), do governo Michel Temer ao defender a reforma trabalhista contra o desemprego, e do governo Bolsonaro, para quem o trabalhador deve optar entre desemprego ou emprego sem direitos.

A resistência ao projeto pautado na exploração excessiva parte da valorização das coletividades dos explorados, em movimentos, sindicatos e mobilizações, respeitadas as diversidades da composição das trabalhadoras e dos trabalhadores. Nesse passo, as garantias e os direitos individuais e coletivos trabalhistas demandam ambiente político democrático e distanciamento de condutas autoritárias. A construção do direito do trabalho como equilíbrio civilizatório entre as classes sociais tem previsão constitucional e deve seguir como norteador para o desenvolvimento social. Se a política passa a ser apropriada por interesses privados com tendências à desconstrução do direito do trabalho, esse equilíbrio é colocado em risco, assim como a própria democracia.

Enfim, se o direito do trabalho, como direitos dos trabalhadores, serve à democracia, o seu oposto, isto é, o direito do trabalho precário, como destruição aos direitos trabalhistas, se constitui em barbárie, no sentido de negação à democracia. O direito do trabalho comparece à sociedade como meio para a exposição de contradições sociais e de lutas de interesses que se confrontam, que, em tempos sombrios, se traduz em conflitos e desafios civilizatórios.

REFERÊNCIAS

ALVES, Giovanni. *Dimensões da precarização do trabalho*. Marília: Projeto Editorial Praxis, 2013.

ALVES, Giovanni. O que é o precariado?. *Blog da Editora Boitempo*, 22 jul. 2013. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2013/07/22/o-que-e-o-precariado/>. Acesso em: 03 set. 2015.

ANTUNES, Ricardo. *O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*. São Paulo: Boitempo, 2018.

ANTUNES, Ricardo; BRAGA, Ruy. *Infoproletários*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BOITO JUNIOR, Armando. *Reforma e crise política no Brasil: Os conflitos de classe nos governos do PT*. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: Editora Unesp, 2018.

BOITO JUNIOR, Armando. A crise do sindicalismo. In: RAMALHO, José Ricardo; SANTANA, Marco Aurélio (org.). *Além da fábrica: trabalhadores, sindicados e a nova questão social*. São Paulo: Editora Boitempo, 2003.

BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

BRAGA, Ruy. *A rebeldia do precariado: trabalho e neoliberalismo no sul global*. São Paulo: Boitempo, 2017.

BRAGA, Ruy. *A política do precariado: do populismo à hegemonia lulista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

CARDOSO, Adalberto Moreira. *A construção da sociedade do trabalho no Brasil: uma investigação sobre a persistência secular das desigualdades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CAVALCANTE, Sávio. Polêmicas na definição marxista do proletariado: trabalho produtivo e a divisão dos trabalhos intelectual e manual. V COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS - UNICAMP, 2007, Campinas. *Comunicações GT4 sessão 1*. Campinas: UNICAMP, 2007. Disponível em: http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt4/sessao1/Savio_Cavalcante.pdf. Acesso em: 03 set. 2015.

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

DEJOURS, Christophe. *Conferências brasileiras: identidade, reconhecimento e transgressão no trabalho*. São Paulo: EAESP/FGV, 1999.

DIEESE. Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Econômicos. Impacto da PEC 06/2019 sobre os aposentados e pensionistas. *Nota Técnica*, São Paulo, n. 206, maio 2019. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/notatecnica/2019/notaTec206previdenciaAposentadoPensionista.html>. Acesso em: 30 jul. 2019.

DRUCK, Graça. Trabalho, precarização e resistências: novos e velhos desafios? *Cadernos CRH*, Salvador, v. 24, n. 1, p. 37-57, 2011.

DUTRA, Renata Queiroz. *Trabalho, regulação e cidadania: a dialética da regulação social do trabalho*. São Paulo: LTr, 2018.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREITAS, Carlos Eduardo Soares de. A regulamentação das relações de trabalho no governo Fernando Henrique Cardoso. In: FERREIRA, Mário César; ROSSO, Sadi Dal. (org.). *A regulação social do trabalho*. Brasília: Paralelo 15, 2003.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: A construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Editora Loyola, 2001.

HARDMAN, Foot; LEONARDI, Victor. *História da indústria e do trabalho no Brasil*. São Paulo: Editora Ática, 1982.

LINHART, Daniele. *A desmedida do capital*. São Paulo: Editora Boitempo, 2009.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 24. ed. Livro I. Tradução: Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. v. 1.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. 24. ed. Livro I. Tradução: Reginaldo Sant'anna. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. v. 2.

MOVIMENTO negro pede rejeição do pacote anticrime do governo. *Senado notícias*, 12 jun. 2019. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2019/06/12/movimento-negro-pede-rejeicao-do-pacote-anticrime-do-governo>. Acesso em: 30 jul. 2019.

NICOLLI, Pedro Augusto Gravatá. *O sujeito trabalhador e o Direito Internacional Social: a aplicação ampliada das normas da Organização Internacional do Trabalho*. 2015. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

OITAVEN, Juliana; CARELLI, Rodrigo; CASAGRANDE, Cássio Luís. *Empresas de transporte, plataformas digitais e a relação de emprego: um estudo do trabalho subordinado sob aplicativos*. Brasília, DF: Ministério Público do Trabalho, 2018.

OLIVEIRA, Murilo. *Relação de Emprego, Dependência Econômica e Subordinação Jurídica: revistando conceitos*. 2. ed. Juruá, 2019.

PRONER, Carol; CITTADINO, Gisele; TENENBAUM, Marcio; RAMOS FILHO, Wilson (org.). *A resistência ao golpe de 2016*. São Paulo: Canal 6, 2016.

- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ROSSO, Sadi Dal. *Mais trabalho! A intensificação do labor na sociedade contemporânea*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ROSSO, Sadi Dal. *O ardil da flexibilidade: os trabalhadores e a teoria do valor*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- SAKAMOTO, Leonardo. Fiscalização vê aumento de piores formas de trabalho infantil em 2019. *Blog do Sakamoto*, 12 jun. 2019. <https://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2019/05/16/racismo-estrutural-desemprego-entre-negros-e-maior-que-a-media-nacional/>. Acesso em: 30 jul. 2019.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- SILVA, Sayonara Grillo. O Brasil das Reformas Trabalhistas: Insegurança, Instabilidade e Precariedade. In: SILVA, Sayonara Grillo; EMERIQUE, Lilian; BARISON, Thiago (org.). *Reformas Institucionais de Austeridade, Democracia e Relações de Trabalho*. São Paulo: LTr, 2018.
- SINGER, André. *Os sentidos do Lulismo: reforma conceitual e pacto conservador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SLEE, Tom. *Uberização: a nova onda do trabalho precarizado*. São Paulo: Elfante, 2017.
- SOUZA, Jessé de. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- SOUZA, Jessé de. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- STANDING, Guy. *O precariado: a nova classe perigosa*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.
- TEODORO, Maria Cecília Máximo; DA SILVA, Thais Claudia D'Afonseca; ANTONIETA, Maria. Disrupção, economia compartilhada e o fenômeno Uber. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, Belo Horizonte, v. 20, n. 39, p. 1-30, abr. 2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/14661/0>. Acesso em: 07 fev. 2019.
- THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa*. São Paulo: Paz e Terra, 2011. v. 1.

PARA ALÉM
DOS ESCOMBROS
PARTE III

Hacia una visión decolonial de los derechos humanos

Mario Ruiz Sotelo

*Todas las naciones del mundo son
hombres, y de cada uno de ellos es
una no más la definición*

Bartolomé de Las Casas

INTRODUCCIÓN

Los derechos humanos se han convertido en herramienta indispensable para ejercer la crítica. Para cuestionar un orden político, para pensar en liberarse de regímenes opresores, para legitimar un movimiento de protesta. Cuando hablamos de ellos es inevitable remitirnos a la famosa “Declaración Universal de los Derechos Humanos” firmada en la ONU el 10 de diciembre de 1948 como parte de los acuerdos que ponían fin a una larga guerra entre las potencias mundiales, todas con ambiciones imperialistas, que comenzó en 1914 y tuvo una tregua de apenas poco más de veinte años.

El documento, por lo mismo, también puede verse simplemente como parte del pacto de no agresión entre los principales poderes del mundo; como un acuerdo surgido entre los propagadores de lo que llamamos *cultura occidental*, tras la que esconden sus intenciones colonialistas. ¿Qué son pues los derechos humanos? ¿Una herramienta de los débiles o de los poderosos? ¿Una imposición o un instrumento de liberación? El presente ensayo, por supuesto, no pretende resolver tal problemática, pero tiene la intención de al menos contribuir de alguna manera a trazar respuestas a una vieja discusión, decantándose por el uso de tales derechos como elemento valioso, indispensable para ejercer la crítica hacia el ejercicio del poder (político, económico, cultural) convertido en dominación. En ese sentido, la hipótesis que manejaremos radica en que los hoy llamados derechos humanos, entendidos en su carácter mundial, válido para todos los pueblos, nace con la modernidad misma, o mejor, con la crítica al dominio que ejerció el discurso de colonización-modernización, es decir, occidentalizador, desde su momento primordial. Nacen, pues, de la crítica a la razón colonial, específicamente en América, por lo que debemos situar su origen necesariamente en el siglo XVI y de forma ineludible a partir del reconocimiento de los afectados, esto es, de los pueblos indio y afroamericano. Es así que nos remitiremos a diversos discursos y personajes que deben ser recuperados en la idea fundacional de los derechos humanos y no como meros antecedentes. En nuestro análisis haremos uso principalmente de los conceptos aportados por la filosofía de la liberación y el pensamiento decolonial, las cuales, como veremos, nos permitirán observar a los derechos humanos no como una creación de los ganadores de las grandes guerras, no como un articulado predeterminado, no como un producto que le debemos al ánimo occidentalizador, sino como un instrumento articulado por aquellos que lucharon y luchan contra viejas y nuevas formas del colonialismo moderno.

LA IRRUPCIÓN DE AMÉRICA Y LA VISIÓN EUROCÉNTRICA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Antes de América no existía el mundo. Lo que se llamaba “mundo” no era sino una visión limitada, parcial, provinciana, de lo que después llamamos así. El mundo no era sino un mundo de mundos relativamente inconexos, incapaces de dimensionar la mundialidad potencial que yacía en ellos. Es así que, si queremos hablar de un elemento que compete a todos los seres humanos por igual, lo aconsejable es situarse específicamente en la historia de América. Y es pertinente hacerlo particularmente en el tema de los derechos humanos, ordenamiento que tiene por carácter fundamental justamente el principio de ser facultad de todos y cada uno de los seres humanos que habitamos el planeta. En nuestro planteamiento debemos señalar, contra la teoría eurocéntrica dominante, que la idea moderna de los derechos humanos se funda específicamente en la realidad surgida a partir de la irrupción de América y en diferentes momentos de su historia. Eso implica, por supuesto, que, antes de situarlos en una ontología, hay que considerarlos a partir de un cierto tiempo; y más, en función de una determinada praxis política. Que los derechos humanos han jugado justamente un papel disruptor, crítico del derecho vigente al que han cuestionado y rebasado, generando lo que ahora es al menos una serie de elementos éticos con abierta pretensión de universalidad.

Por supuesto, es imposible obviar que el término *derechos humanos* es acuñado en el siglo XX. No lo es, sin embargo, su significado, su contenido, la idea de los mismos, que ha generado hipótesis diversas para explicar su origen. De entre ellas, destaca particularmente la que habla de tres generaciones de derechos humanos, propuesta por el checo Karel Vasak, del Instituto Internacional del Derechos Humanos de Estrasburgo, Francia, hacia 1979. Su planteamiento es tan divulgado hoy en día que bien puede considerarse poco menos que

una historia oficial de los derechos humanos. Según la misma, la primera generación agrupa los derechos de carácter individual en el ámbito político y civil y se remontan básicamente a los formulados en las “Cartas de los Derechos de Virginia” (1776), la “Carta de los Derechos de los Estados Unidos” (1789) y sobre todo la famosa “Carta de los Derechos del Hombre y el Ciudadano” de Francia, en 1789. La segunda generación se remite a los derechos económicos, sociales y culturales, como vivienda, educación y salud, y que tiene su hito en la situación posterior a la llamada Primera Guerra Mundial. En la tercera generación se habla del principio de solidaridad en el nivel planetario y se relacionan con la paz y la conservación del medio ambiente, todo ello particularmente referido a la situación generada durante la Guerra Fría (IDOLPE, 201-?). A manera de ejemplo, la Comisión Nacional de Derechos Humanos de México, organismo central de la materia en México, toma como base la señalada división generacional y profundiza su sentido eurocéntrico cuando explica su historia. Es así cuando advierte: “Los derechos individuales tienen como fundamento, por un lado, la destrucción de las bases que sustentaban el complejo de los derechos medievales y, por el otro, el nacimiento de nuevos supuestos de índole ideal y social, principalmente frente o en contra de la consolidación del poder del emperador y de la iglesia” (MEXICO, 200-?), tras lo cual podemos sacar por conclusión que los derechos humanos nacen de manera exclusiva a partir de las luchas sociales intra-europeas, mismas que son la única fuente de las ideas libertarias. En el resto del mundo lo propio es copiarlos para poder vivir como ellos. Vistos así, los derechos humanos no son en realidad sino parte del mismo colonialismo que, como suele ocurrir, se presenta como liberador y se supone debiera asumirse como parte de una alegre fatalidad intrínseca en el movimiento de la historia, como podría plantearlo Hegel.

La propuesta que presentamos, pues, va en sentido totalmente diferente al de la corriente dominante. En tal lógica debemos decir pri-

mero que, en el ámbito de la fundamentación, para hablar de derechos humanos se requiere, a manera de prerrequisito, manejar una base teórica sobre tres aspectos primordiales:

a) una fundamentación antropológica en la que tenga cabida una idea de lo que se ha llamado condición humana común;

b) una idea del derecho que, como consecuencia de la señalada fundamentación antropológica, impele a su generalización;

c) una idea de universalidad, es decir, de concebir al mundo en sentido global aceptando su diversidad étnico-racial.

De este modo, los derechos humanos implican una concepción del ser humano con igual dignidad en todas las latitudes, independientemente de la cultura; en consecuencia, todos los seres humanos deben tener ciertos derechos que les son comunes; y esos derechos deben ser válidos para todos los grupos que forman el orbe. Pero todo ello, según veremos, tiene por fuente primordial las luchas políticas contra la colonización europea que tuvieron lugar en América desde el propio inicio de la Modernidad, como señalamos a continuación.

DERECHOS HUMANOS Y MODERNIDAD

Ahora bien, ¿desde cuándo podemos hablar de derechos humanos? Es evidente, en efecto, que la idea de derechos humanos es necesariamente moderna, pero lo es en un sentido diferente al planteamiento hegemónico antes descrito. Es cierto que es factible encontrar en diferentes tradiciones filosóficas propias de lo que llamamos *Occidente* la idea de un “derecho natural” que podemos hallar lo mismo en la tradición grecorromana que en la medieval, pero en ellas su idea de humanidad está restringida por cierta circunstancia histórica específica: hasta antes del proceso desencadenado en 1492 no se tenía una idea cabal de la globalidad del mundo y menos de la diversidad de grupos que conforman la humanidad, por lo que la idea del derecho y de la

propia condición humana estaba necesariamente circunscrita por tal horizonte de significación. 1492, es decir, el inicio de la Modernidad, generó, entre otras cosas, la capacidad para entender al ser humano globalmente, por lo que la idea del ser humano, del derecho y de la universalidad del mundo van a resignificarse para todos los grupos humanos que conforman la humanidad. El planteamiento de los derechos humanos se convertirá entonces en una respuesta moderna a este horizonte inédito en el que la irrupción de América es sencillamente el ingrediente protagónico.

Siendo así, el primer problema que debió resolverse es el de la condición antropológica, y dentro de ella la idea de aquello que los seres humanos tenían en común para que pudiera hablarse de que todos podemos tener los mismos derechos a nivel global desde el momento de nacer, es decir, como derecho natural. El problema no era fácil de resolver, pues justo la Modernidad hizo descubrir a la humanidad la existencia de grupos étnico-raciales muy diversos, sobre los cuales podía haber la duda en torno a su grado de humanidad y, en consecuencia, a los derechos que podían tener de forma inherente. Ahora bien, debemos señalar que, como consecuencia que fueron los europeos quienes estuvieron al frente del principio modernizador, que a su vez era colonizador y consecuentemente, globalizador, es en su tradición filosófica que se genera la discusión en torno a los fundamentos de los derechos naturales. No es otra la razón: no es que su filosofía tenga mayor capacidad que las demás, sino que fue ella la que enfrentó la circunstancia que estamos aludiendo. Los europeos, particularmente, los portugueses, desde mediados del siglo XV, tuvieron contacto por primera vez con pueblos de África del sur, mientras que los españoles se enfrentaron con los pueblos de lo que llamaron las Indias o América, también hasta entonces desconocidos para ellos. En ambos casos la relación de los grupos europeos, ya para los africanos o para los indoamericanos, fue de subordinación, de sujeción, de dominio,

de colonización. Para eso, les inventaron un ser: los llamaron *negros* o *índios*,¹ concepciones que provenían de la subjetividad eurocéntrica y que fue acaso la principal arma con la que colonizaron el imaginario de los pueblos invadidos, pues con ella hicieron que los propios pueblos agredidos aceptaran una idea que los inferiorizaba a fin de aceptar la sujeción que se les imponía.

Tras esa calificación había una idea que los concebía como grupos con una condición humana inferior, es decir, que no gozaban de una racionalidad plena, que eran una especie de *no ser*,² y, en consecuencia, no participaban de los mismos derechos naturales que los colonizadores. Éstos, por supuesto, estaban en la condición política para ser quienes asignaban los derechos, desde una posición de violencia militar y simbólica de matriz eurocéntrica, indispensable para entender la naturaleza del dominio moderno. Todo ello lo podemos documentar de manera germinal lo mismo en las “Capitulaciones de Santa Fe”, emitidas en 1492, como en las bulas de Alejandro VI, en 1493, así como en el “Tratado de Tordesillas”, en 1494. Tales nociones encontraron apoyo académico lo mismo en la Universidad de París que en la propia Escuela de Salamanca. De hecho, la idea de la inferioridad racial permanecería viva en la vida académica de Occidente pasando por el admirado movimiento de la Ilustración hasta muy entrado el siglo XX, lo cual debe hacernos al menos dudar sobre el origen netamente europeo de la idea de los derechos humanos, pues, como hemos dicho, la aceptación de una condición antropológica común es un requisito teórico indispensable.

1 En esa dirección está el planteamiento de Quijano en “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2010).

2 En el sentido que lo plantea Fanon (1973, p. 153): “la existencia de los bantúes se sitúa en el plano del no-ser, de lo imponderable”.

LA CRÍTICA A LA CONDICIÓN COLONIAL Y LA INVENCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Es en ese sentido que en principio podemos aceptar la idea primigenia de los derechos humanos como surgida del derecho natural, donde se plantean los derechos que son comunes a todos los seres humanos y se adquieren de manera innata, aunque tal idea es necesariamente superada por la lógica política de los derechos humanos como derechos históricos, como veremos más adelante. Ahora bien, para plantear que hay derechos comunes, que son universales, antes es necesario demostrar la condición común de todos los seres humanos, noción que, como hemos dicho, adquiere una dimensión inédita a partir del nacimiento del mundo moderno, es decir, desde 1492. En efecto, la visión moderna del mundo implicaba el conocimiento de pueblos numerosos, desconocidos, las “infinitas gentes” de las que hablan varios de los cronistas de la época. Reconocer que esas poblaciones, esos grupos étnico-raciales podían ser acreedores a derechos comunes no era sencillo de argumentar y demostrar. Pero ese era y sigue siendo el gran desafío de lo que hoy llamamos derechos humanos.

De ese modo, si revisamos a los autores de entonces, encontraremos, en efecto, que tal planteamiento igualitario efectivamente se formuló, lo cual no podía hacerse sino a partir de una crítica profunda de la realidad dominante a principios del siglo XVI. Para entonces, cabe recordarlo, ya la colonización española iniciada por Colón había hecho estragos terribles en el Caribe; ya habían muerto decenas de miles producto de la guerra y la explotación ejercida por un capitalismo tan incipiente como salvaje, así como por las enfermedades generadas por ambas. Pero sobre todo, y eso es indispensable recordarlo, ya habían resistido los pueblos invadidos en rechazo de tal imposición. Seguramente basado en todo ello, los dominicos que incursionaron en la isla llamada por los españoles precisamente *La Española* (originalmente

Haití, nombre que recuperaría parcialmente siglos después), cuestionaron el orden establecido, hacia diciembre de 1511, en términos por demás contundentes, cuando el fraile Antonio de Montesino (1475-1540) señaló.

¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? [...] ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? (LAS CASAS, 1995c, p. 441-442).³

Es imposible dejar de recordar este texto, porque ahí se funda el movimiento crítico que edificaría una nueva manera de pensar. Montesino hizo evidente que el proceso ideológico propio del colonialismo moderno ya había sido puesto en marcha y su centro radicaba en la hipótesis propia de la antropología filosófica que consideraba a unos humanos inferiores a otros. En consecuencia, los colonizadores españoles se habían interpretado como superiores, y por eso, con derechos sobre los conquistados, cuya inferioridad consideraron insuperable. A partir de tal consideración, se estaba perpetrando una masacre, un genocidio nunca antes visto, observación crítica que tenía como requisito situarse en el lugar de quienes estaban ya en condición de víctimas y que, sin embargo, permanecían invisibilizados en el discurso dominante, y por los mismo, eran suprimibles. La respuesta más fuerte a tal cuestionamiento sería dada por Bartolomé de Las Casas (1484-1566) en una obra prolífica construida durante poco más de 50 años. La razón por la que tanto Montesino como Las Casas pudieron realizar tan profunda crítica quizá podamos hallarla en la tradición del

3 *Cit. pos.* Bartolomé de Las Casas, quien recuperó en sermón de Montesino en su "Historia de las Indias".

pensamiento semita que permite el descubrimiento del Otro, el excluido,⁴ a diferencia del discurso colonizador, construido sobre la base de los principios grecorromanos, para el que la exclusión y destrucción del diferente, del “bárbaro”, que tiene una condición inferior, del *no ser*, es moralmente legítima y políticamente necesaria para posibilitar la expansión “civilizadora”.

Tras haber sido encomendero varios años, Las Casas entendió que los pueblos indoamericanos sometidos tenían una dignidad humana análoga a la de los europeos y, en consecuencia, que tal sometimiento era intrínsecamente injusto. En ese sentido, las reflexiones de Antón de Montesino y Bartolomé de Las Casas deben ser valoradas como las primeras que, en efecto, argumentaron los derechos naturales bajo la premisa de que todos los seres humanos tenían características que los hacían fundamentalmente iguales, y que todos debían poseer derechos comunes. De hecho, particularmente el planteamiento lascasiano expone explícitamente su pretensión de universalidad. Es así que construye afirmaciones desafiantes donde se afirma sin cortapisas el reconocimiento de la igualdad sustancial que caracteriza a todo el género humano:

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno de ellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores [...] y se mueven por los objetos dellos; todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño. (LAS CASAS, 1995b, p. 396-397, cursivas mías).

4 La filosofía semita tiene una naturaleza diferente a la helénica. Así lo demuestra Enrique Dussel (1969), entre otros textos en “El humanismo semita”.

Las Casas desmantela el concepto de esclavitud por naturaleza de origen aristotélico, lo que implicaba reconocer la condición de posibilidad de establecer derechos naturales auténticamente universales. En la primera premisa del señalamiento, Las Casas se lanza contra el principal argumento filosófico que legitimaba las empresas de dominación colonial desde la época grecorromana: el de la idea de los grados de humanidad, el de la barbarie por naturaleza, el de la superioridad insuperable de unos grupos con respecto de otros.⁵ Esta *ontología de la desigualdad* busca ser superada por un planteamiento que fundamenta una antropología filosófica en la que las diferencias que hacen hablar de barbarie pasan al rubro de lo contingente, mientras que las semejanzas se ubican en el plano de lo sustantivo. Nótese, además, que habla en primer lugar de las naciones, y en segundo de cada uno de sus integrantes, es decir, de los sujetos colectivos y de los sujetos singulares. Eso significa que los derechos que se desprendan en consecuencia de su afirmación, serán necesariamente los mismos para todos. Estamos, pues, ante la formulación base que pretende universalizar los derechos entonces llamados naturales y que hoy equivalen a los derechos humanos. Baste para corroborar lo anterior que comparemos el argumento de Las Casas con el Artículo 1 de la “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, de 1948: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse frateralmente los unos con los otros”. Son evidentes, como hemos dicho, la necesidad de hacer coincidir el elemento de igualdad antropológica con el de la universalidad, justo la preocupación filosófica que hemos advertido en Las Casas.

Y es en este momento que la noción de derecho natural comenzó a ser subsumida por la idea de los derechos humanos, obviamente, sin

5 El tema, cf. Ruiz (2010).

ese nombre. En tal sentido, es factible recuperar el planteamiento de Enrique Dussel:

Los ‘derechos humanos’ no pueden ser contabilizados *a priori*, como lo pretendía un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, se estructuran históricamente como ‘derechos vigentes’ y son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los ‘nuevos’ movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de la dignidad negada. No puede haber *a priori*, al comienzo de la historia, una ‘lista’ de los derechos humanos. (DUSSEL, 2001, p. 151).

La idea del derecho natural vigente había sido forjada sobre la base del mundo pre-moderno, y al momento de la forja del colonialismo moderno, excluyó del mismo a los pueblos afro e indoamericanos, considerándolos, como hemos dicho, un *no ser* humano pleno. En ese sentido, Las Casas buscó destruir ese *a priori* desde de una visión mundial moderna inédita, en la que, a partir de la resistencia de los pueblos colonizados, negados en su racionalidad, demandó un nuevo derecho que, por lo mismo, ya era *a posteriori*, necesitado de ser reformado. Es así que no obsta que el propio Las Casas les siga llamando derechos naturales; son derechos totalmente diferentes a los concebidos con antelación; son derechos históricos, que, por lo mismo, debe considerarse ya como derechos humanos.

Debe subrayarse, pos si hubiera duda, que inequívocamente Las Casas está incluyendo también a los pueblos africanos. Es cierto que en un principio, hacia 1516, como era común en los colonizadores, Las Casas promovió la esclavitud africana, pero también los es que, como ninguno de ellos, se percató públicamente de su error, pidió perdón y condenó abiertamente la esclavitud en África y la necesidad de que fueran incluidos en la noción universalista que se estaba

construyendo. Indica al respecto: “[...] el clérigo Las Casas [dice sobre sí mismo], no advirtiendo la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios.” (LAS CASAS, 1995a, p. 177). Tras lo anterior, quedaba claro que los principios con los que construía su idea de universalidad implicaban el reconocimiento de las diversidades como parte consustancial de la misma. No es una universalidad impuesta, monolítica, sino una descubierta, plural, diversa. Muy lejos del planteamiento, también universalista, del imperio romano que estaba replicando el imperio español, en donde lo universal es identificado exclusivamente con la tradición occidental.

Siguiendo esa lógica, Las Casas, transita a los derechos civiles y políticos y habla explícitamente de que todos los pueblos tienen el mismo derecho a elegir sus gobernantes, para lo cual apunta implícitamente a los indoamericanos y los africanos:

Todos los infieles, de cualquiera secta o religión que sean, o por cualesquiera pecados que tengan cuanto al derecho natural y divino y al que llaman derecho de gentes, justamente tienen y poseen señorío sobre sus cosas que sin perjuicio de otro adquirieron. Y también con la misma justicia poseen sus principados, reinos, estados, dignidades, jurisdicciones y señoríos. (LAS CASAS, 1992a, p. 35).

Como puede apreciarse, la argumentación que da Las Casas ya implica la consideración de que todos los pueblos del mundo tienen derechos en común, lo cual tenía como prerrequisito la consabida superación antropológica de la consideración aristotélica, según la cual, la condición humana propiamente dicha era de un cierto sector de la comunidad griega, pues dividía al mundo en civilizados y bárbaros,

interpretación defendida por los imperialistas españoles encabezados por Juan Ginés de Sepúlveda. Dada, pues, su visión antropológica, fray Bartolomé habla ya de la construcción de un derecho novedoso que implica la aceptación de los derechos políticos para todos los pueblos, lo cual significa que sus culturas tienen una validez que debe ser respetada, lo mismo que sus gobernantes. Es una clara ruptura con el helenocentrismo e incluso, con el cristiano-centrismo. Todos los gobernantes son iguales en dignidad porque todos los pueblos los son también. Eso significa, por supuesto, la condena a las intervenciones coloniales de unos pueblos sobre otros, cuyas guerras no deberán considerarse justas, a diferencia de las que puedan hacer los pueblos para defenderse de una invasión esgrimida con un argumento civilizador, incluso bajo el pretexto de la cristianización.

Como ya se había prefigurado, Las Casas considera los derechos colectivos, pero también incluye los derechos subjetivos:

[...] *deben ser convocados todos y cada uno*, y deben prestar su consentimiento tanto los poderosos, esto es, los reyes y señores [...] como los particulares y gente sencilla (*quam parvos et singulus*) y *todos y cada uno (omnes et singuli) deben prestar su consentimiento*. En caso contrario, nada de cuanto se haga en contra tendrá fuerza jurídica. Y esto es así aunque todos con la anuencia del pueblo y el consentimiento de la ciudad, tomasen una decisión que perjudicase a una sola persona no convocada y que no hubiese prestado su consentimiento. *Se trata pues, de un negocio común a todos, tanto a la mayoría como a cada uno en particular*, en el que, sobre todo, está en juego el bien de la libertad. (LAS CASAS, 1992, p. 201, cursivas mías).

Las Casas promueve no sólo el reconocimiento de todos los pueblos, pensando particularmente en los que padecían la colonización,

sino que, considerando las divisiones sociales presentes en cada pueblo, debían reconocerse los derechos de los sujetos singulares, incluso los más marginados. De hecho, su planteamiento guarda de nueva cuenta un estrecho lazo semántico con la “Declaración” de 1948, cuando en su punto 21 señala:

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto (ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, 1948).

Por lo visto, los derechos políticos no nacen de una “segunda generación” de los derechos humanos solicitados desde las demandas de la burguesía europea para impugnar el absolutismo; se originan para demandar que los pueblos colonizados elijan a sus autoridades, como lo hacían antes de que fueran invadidos por los que posteriormente, como parte del lenguaje colonialista, argumentarán que les van a otorgar derechos que en realidad antes les quitaron. Así pues, podemos decir que las premisas teóricas que sustentan los derechos humanos tienen en Las Casas no sólo un antecedente, sino a un auténtico fundador. Su postulado, queda claro, no nace de una mera discusión filosófica académica, sino de la lucha política contra el colonialismo. Su punto de partida, de gestación del derecho, son los pueblos originarios de América y los afroamericanos por ser éstos las visibles víctimas del proceso de colonización-modernización emprendido. Siguiendo la fi-

losofía de la liberación, podemos decir que en ellos radica el principio *analéctico*, es decir, la necesidad de negar la negación del sistema dominante así como provocar la afirmación de su exterioridad (DUSSEL, 2011, p. 238-241). Tales planteamientos tienen como punto de partida la resistencia que practicaron desde el despojo y la colonización iniciada por Cristóbal Colón, por lo cual deben considerarse como la fuente misma de la propuesta de los derechos humanos como necesidad de superar la ontología de la desigualdad situada en el fundamento del proceso de colonización-modernización.

LA LUCHA CONTRA LA COLONIALIDAD DEL PODER DESDE LOS PUEBLOS EXCLUIDOS

Hemos subrayado que los derechos humanos desde el siglo XVI no pueden entenderse sino como producto de una lucha política de los excluidos por una nueva idea del derecho que contenga derechos inéditos. Veremos a continuación algunos ejemplos representativos con los que podremos entender mejor el proceso del que hablamos.

a) Felipe Guaman Poma: hacia un mundo de naciones iguales y soberanas.

La demanda por los derechos políticos no abandonó jamás a los pueblos latinoamericanos. Muestra de ello son los planteamientos que el quechua Felipe Guaman Poma (1534-1615) elabora en su “Nueva Cronica y Buen Gobierno” con la clara intención de refutar las crónicas escritas por los conquistadores españoles y presentar al monarca Felipe III una versión alternativa, que sería verdadera en función de las otras, justo porque expresaría la verdad negada de los pueblos sometidos, por lo que podemos decir que tiene una construcción *analéctica*. Es en tal sentido que hace un señalamiento donde expresa su noción de universalidad de los derechos que maneja:

Que habéis de considerar que todo el mundo es de Dios, y así Castilla es de los españoles y las Indias de los indios, y Guinea es de los negros, que cada una de estos son legítimos propietarios [...] porque un español al otro español, aunque sea judío o moro son españoles, que no se entremete a otra nación sino que son españoles de Castilla (GUAMAN, 2005, p. 755).

Como se ve, para Guaman el mundo está dividido en naciones soberanas, cada una con el derecho de tener a sus gobernantes, incluidas las africanas, que pone en plano de igualdad respecto de las de América, es decir, las Indias y Europa.⁶ No es un dato menor, pues en su afirmación, en realidad está haciendo una crítica, un extrañamiento, porque es evidente que los indios no gobiernan en las Indias ni los *negros* en África. Y es claro, en consecuencia, que lo justo, lo que debe hacerse, es respetar el derecho de los pueblos a gobernarse a sí mismos, porque ha de aceptarse que existe una base antropológica común que convierte en absurdo el que se den derechos a unos pueblos sobre otros. Lo sabe Guaman Poma porque pertenece a la tradición de pensamiento americano crítico de la condición colonial, pero no puede saberlo, por ejemplo, un contemporáneo europeo suyo como Thomas Hobbes, para quien lo americano linda con la barbarie, el llamado “estado de naturaleza”.⁷ Son derechos políticos irrenunciables, derechos que sin embargo no son respetados, por lo que implícitamente se acepta la necesidad de cambiar el orden de cosas, es decir, de forjar movimientos sociales que hagan respetar esos derechos, los que hoy llamamos derechos humanos.

6 Como lo ha señalado Rolena Adorno, Guaman Poma debió tener a la mano el “Tratado de las doce dudas” de Bartolomé de Las Casas, *cf.* ADORNO, 1991, p. 40, a quien no cita debido a que sus textos estaban prohibidos en ese momento, bajo el virreinato de Francisco de Toledo.

7 Así lo plantea *cf.* Hobbes (1996), p. 103-104.

b) Túpac Amaru II: su crítica a la condición colonial.

Como queda claro, los principios lascasianos que implicaban la idea de los derechos humanos se integraron en el imaginario de los sectores subalternos, pero no fueron asumidos por el común de las academias, que se resistían a eliminar la justificación del equivocismo antropológico para apuntalar el colonialismo moderno. Es así que la lucha contra éste, es decir, en favor de la igualdad sustancial del ser humano, requirió la organización de los pueblos afectados y su manifestación de protesta de diversas formas, entre ellas, por supuesto, la vía armada, que, como hemos visto, podía ser defendida como vía legítima, como una guerra justa.

Tras esa idea del derecho dominante, justificadora de la colonialidad, fundadora de la Modernidad, surgieron los movimientos armados anticolonialistas en América demandando la independencia. Contra lo que suele pensarse, esto no inició como obra de los españoles americanos, los criollos, ni necesariamente surgió a partir de la Revolución Francesa, sin que ello niegue la obvia influencia que en su momento despertó. El primer movimiento de gran impacto en ese sentido fue la rebelión encabezada por el quechua José Gabriel Condorcanqui, “Túpac Amaru II” (1738-1781), descendiente directo de los antiguos incas, quien en 1781 – huelga decirlo, 8 años antes del movimiento francés- se alzó bajo la consigna de impugnar las diferencias de rango étnico que sostenían la sociedad colonial hispanoamericana. Es así que, entre otras cosas, señala en una carta al visitador Areche, cuando explica los motivos de su levantamiento: “Los hacendados, viéndonos peores que esclavos, nos tratan tan mal, haciéndonos trabajar desde las dos de la mañana hasta que al anochecer aparecen las estrellas, sin más sueldo que dos reales por día”.⁸ Es en esa lógica que promueve el

⁸ Carta-alegato de Túpac Amaru al visitador Areche, 5 de marzo de 1781, en “Testimonios, cartas y manifiestos indígenas” (1992).

desmantelamiento de las relaciones de explotación propias del capitalismo colonial, entre ellas la libertad de los esclavos afroamericanos, convirtiéndose así en el primer movimiento anticolonial en hacerlo (LEWIN, 1973, p. 68). Debe añadirse que su esposa Micaela Bastidas actuó como auténtica co-directora del movimiento, lo cual significaba en alguna forma la aceptación de la participación política de la mujer. Su movimiento fue el primero también que incardinó la necesidad de la Independencia política de España con el desmantelamiento de las relaciones coloniales de poder, principios que, como hemos visto, formaban parte ya del imaginario crítico de los pueblos latinoamericanos. Por lo dicho, se trata de la primera insurrección que perfila una legislación descolonizada donde se hable, justamente, de igualdad de derechos.

c) El antagonismo Revolución francesa-Revolución haitiana: el triunfo de la alteridad negra.

Podemos saltar entonces al otro gran hito de la Modernidad: la Revolución Francesa, símbolo de liberación y considerada el inicio de la Edad Contemporánea. Justamente en los albores del movimiento fue que se emitió la famosa “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, el 26 de agosto de 1789, considerada regularmente como el momento fundacional de los derechos humanos, de su “primera generación”, aunque deben subrayarse también sus limitaciones, como su obvio carácter burgués, pues dicha clase era la protagonista del levantamiento. Además, su orientación era groseramente patriarcal, como lo denunció la revolucionaria Olympe de Gouges, quien hizo ver que los derechos postulados eran exclusivos del varón, por lo que en 1791 proclamó la “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, donde pedía que se igualaran derechos de varones y mujeres. El resultado de su protesta, como era de esperarse, fue la condena a morir en la guillotina, en 1793, siendo sus reclamos absolutamente ignorados.

A lo anterior debe añadirse que el documento de 1789 tampoco tocó el colonialismo ni necesariamente la esclavitud. La principal prueba de ello es la Revolución Haitiana. En efecto, contra lo que suele creerse, la abolición de la esclavitud y la lucha contra el colonialismo en el país caribeño no fue producto de la Revolución Francesa, sino de la lucha contra ésta, es decir, contra quienes condujeron el movimiento hecho gobierno a través de la Asamblea Nacional Francesa.⁹ Fue necesario que surgiera, a partir de 1791, un complejo movimiento revolucionario antiesclavista, cuyo principal conductor fue Toussaint L'Ouverture (1743-1803). En él los haitianos fueron consiguiendo posiciones poco a poco frente a sus pares franceses, hasta lograr que la Convención, presidida por Robespierre, decretara la abolición de la esclavitud el 4 de febrero de 1794. En esa sesión debe destacarse el discurso de Georges-Jaques Danton (1759-1794), quien exhibió las limitaciones del movimiento francés de manera contundente:

Pero hoy proclamamos a la faz del universo, y las generaciones futuras hallarán su gloria en este decreto, en el que declaramos la libertad universal. Habíamos deshonrado nuestra gloria truncando nuestros trabajos. *Los grandes principios desarrollados por el virtuoso Las Casas habían sido desconocidos.* Nosotros trabajamos por las generaciones futuras, lancemos la libertad en las colonias. (BEUCHOT, 1994, p. 11, cursivas mías).

Se trata quizá del ejercicio de autocrítica más importante surgido del pensamiento ilustrado europeo. Danton destaca la pretensión de universalidad de los ideales revolucionarios franceses, mismos que tenían el claro defecto de mantener intocado el colonialismo y conse-

⁹ El tema se trata con mayor amplitud en "Haití: espacio simbólico de liberación", cf. Ruiz (2016).

cuentemente, la esclavitud. Para corregir el camino había que recurrir nada menos que a Bartolomé de Las Casas, quien implícitamente es reconocido como el fundador de los principios antiesclavistas y anticolonialistas. En otros términos, podríamos plantearlo así: Danton reconoció que los derechos humanos se originaron en la lucha anticolonialista americana, no en el movimiento revolucionario francés; que, a fin de cuentas, debieron aceptarlos, y eso no fue sino a partir de otra lucha anticolonialista americana, en este caso afrocaribeña. El colonialismo es, a fin de cuentas, una deshonra para los colonizadores. La lección que Danton pidió fuera aprendida, todavía no lo es. Acaso por ello fue condenado a la guillotina apenas dos meses después de pronunciar su histórico discurso.

El movimiento de Toussaint L'Overture no cesó; por el contrario, fue creciendo y liberando a la isla de los invasores españoles e ingleses, al tiempo que, en mayo de 1801, consiguió emitir la "Constitución de Santo Domingo", donde la isla es reconocida como parte autónoma de Francia, y advierte: "Art. 3. No pueden existir esclavos en este territorio. La servidumbre queda para siempre abolida. Todos los hombres en Haití nacen, viven y mueren libres y franceses" (RUIZ, 2016, p. 246). No obstante, desoyendo a Danton, otro gran líder revolucionario francés, Napoleón Bonaparte, reestableció abiertamente la trata de esclavos en mayo de 1802, lo cual hizo explotar a los revolucionarios haitianos contra los franceses, agregando ahora a sus demandas antiesclavistas y anticolonialistas la de la independencia respecto de Francia. La importancia económica de Haití era tal que Napoleón decidió concentrar todas sus fuerzas para retenerla, al grado de poner al frente del ejército invasor al General Emmanuel Leclerc, su cuñado, con 25 mil hombres. Las fuerzas napoleónicas lograron capturar a L'Overture apenas en junio, pero no derrotaron al movimiento, que sería comandado por Jean-Jaques Dessalines, quien conseguiría la sorprendente victoria en noviembre de 1803. Es así que Haití procla-

mó su independencia tras un movimiento bélico que evocó la lucha de David contra Goliat, tras el cual emitió una inédita constitución que lo convirtió en el primer Estado que declara abolida la esclavitud de todos sus integrantes. En ella podemos leer:

En presencia del Ser Supremo, ante el cual todos los mortales son iguales [...] Ante la creación entera, cuyos hijos desposeídos hemos sido durante tanto tiempo y tan injustamente considerados [...] Art. 2: La esclavitud queda abolida para siempre [...] Art. 12: Ninguna persona blanca, de cualquier nacionalidad, pondrá pie en este territorio con el título de amo o propietario [...] Art. 14: Todas las distinciones de color desaparecerán necesariamente entre los hijos de una y la misma familia [...] Los haitianos serán conocidos de ahora en más por la denominación genérica de Negros (GRÜNER, 2010, p. 571-572).

Es así que en un documento constitucional se hace una declaración con tintes antropológicos de vital importancia: los miembros de todas las razas del mundo son iguales en su condición. La declaración la hacen los desposeídos, es decir, los negros, los esclavizados, quienes declaran explícitamente que en adelante “las personas blancas”, es decir, los europeos, no podrán comportarse como amos. No se trata solamente de un triunfo político, sino de un manifiesto que clama la necesidad de reconocer los derechos de todos los pueblos, en la idea que los pueblos marginados, esclavizados, tenían que considerarse en plano de igualdad con respecto a los colonizadores, que son precisamente “los blancos”, esto es, los que habían hecho del discurso civilizador el pretexto ideal para desposeer a aquellos que dominaron por siglos bajo el supuesto de que tenían una condición humana inferior.

Como puede apreciarse, la declaración haitiana está en sintonía plena con el pensamiento anticolonialista latinoamericano y no sólo

no está en continuidad con el pensamiento revolucionario francés, sino en oposición al mismo. Bien podemos decir que nos lega la primera Constitución *decolonial*, forjada desde el pueblo afrocaribeño que manifiesta abiertamente su conciencia de marginado y explotado por el colonialismo de los franceses, pero más aún, de los europeos en general, porque advierten que su situación es compartida por otros pueblos, dado que piensan en términos globales. Denuncian la división racial del trabajo, la colonialidad del poder, constituyente del colonialismo moderno, a tal grado que entienden que no puede ser abolido sino por una nueva constitución que prohíba tal forma de trabajo, es decir, que *descolonice* las relaciones de poder.

Finalmente, en el texto se aprecia un ánimo por *des-racializar* las relaciones de poder, por concebir a la sociedad, al mundo, de otra manera. Que todos los haitianos sean denominados “Negros” implicaba una honda reivindicación del excluido por el proceso modernizador-colonizador. En el fondo está diciendo: “En Haití los blancos son negros”, en espera que, fuera de Haití, “los negros sean blancos”; es decir, que todos sean iguales. La igualdad racial surgida en Haití en un postulado esencial de la unidad del género humano y así dismantelar el planteamiento que pretendió justificar los genocidios que se perpetraron como sacrificio para concretar el proceso de globalización de la cultura occidental.

No obstante la importancia del triunfo haitiano, la lección no fue asumida, al menos por las academias dominantes, por los estudios antropológicos que se resistían a acatar las evidencias de la igualdad racial. Entre los estudios sobre el tema en el siglo XIX destaca el “Ensayo sobre la desigualdad de las razas” (1855), del antropólogo francés Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), que insistía en la superioridad de la raza blanca, particularmente en su versión aria. Desde América Latina, un hijo de la Revolución haitiana, Anténor Firmin (1850-1911), formuló la más importante crítica al trabajo de Gobineau a partir de

un estudio detallado sobre el tema, en el que exhibe cómo han sido negados los logros de los pueblos de la llamada raza negra, como por ejemplo su importancia en la construcción de las civilizaciones egipcia y griega, es decir, en los fundamentos de la propia cultura occidental. En otros términos, Firmin exhibe la *fetichización* de la cultura occidental, presentada como autogenerada por un grupo racial específico, necesitado de tal premisa para argumentar su supuesta superioridad. Del mismo modo, descubre que no hay tal cosa como una imparcialidad en los estudios sobre el tema, sino algo así como una *colonialidad científica*, una *colonialidad del saber* que tiene por origen justamente, el colonialismo moderno:

[...] una de las causas de error que actúa con más fuerza sobre la inteligencia de los filósofos y antropólogos que sostienen la tesis de la desigualdad de las razas es la influencia de las aspiraciones invasoras y usurpadoras de la política europea; *aspiraciones cuyo espíritu de dominación y fe orgullosa en la superioridad del hombre caucásico son la principal fuente* (FIRMIN, 2013, p. 474).

El racismo es en realidad la superficie que delata toda una visión del mundo. Recoge el dominio de la cultura occidental moderna como dogma de fe que en realidad busca preservar las relaciones de poder que descansan en el colonialismo, en la usurpación de los derechos de los *no blancos* por los que sí lo son. En ocultar, en negar el ser de unos para totalizar el ser de los otros. En perpetuar la ontología de la desigualdad que había sido denunciada por el pensamiento anticolonialista, descalificado durante siglos por la cultura dominante, por la filosofía dominante, que se presenta como la filosofía sin más. Es en esa lógica que Firmin concluye:

La igualdad de las razas [...] implica una consagración definitiva y superior de la igualdad de todas clases sociales en todos los pueblos del mundo, pues le otorga al principio moral, que es lo más importante sobre las demás consideraciones, un carácter de universalidad que refuerza y consolida su autoridad. (FIRMIN, 2013, p. 536, cursivas mías).

Firmin sabía que la ausencia de consenso científico sobre la igualdad de razas era en realidad un asunto moral, pues tras la idea de la diferencia descansaba la justificación de la dominación. La tranquilidad del mundo entero radicaba en apuntalar el principio de unidad indiscutible del género humano, algo que, como hemos visto, era un principio sostenido por la filosofía latinoamericana desde el siglo XVI y que a fines del XIX el antropólogo haitiano pretendía reforzar a partir de una ciencia descolonizada. La igualdad de razas era necesaria para reconocer todos los derechos para todos los pueblos, los derechos humanos postergados por los intereses que conllevaba el proceso de modernización. La advertencia estuvo ahí, pero no se le hizo caso. Y vino la catástrofe. Una más.

1948: LA ASUNCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS POR LAS POTENCIAS COLONIZADORAS

Entre las causas de la llamada Segunda Guerra Mundial debe reconocerse justamente el mito de la desigualdad de las razas. El mito que permitió a las grandes potencias occidentales legitimar sus empresas colonizadoras con el argumento de la modernización. La “Declaración de los Derechos Humanos” de 1948 es en cierta forma el reconocimiento de esa causalidad y la decisión de romper ese viejo mito, atacado, como hemos visto, desde siglos antes por el pensamiento crítico,

descolonizador, latinoamericano. La *Declaración*, en efecto, puede verse como parte del armisticio entre las potencias ganadoras y perdedoras, pero incluso así tiene un significado profundo. Implica el reconocimiento de que tras la idea de la desigualdad racial se hallaba la ideología justificadora del colonialismo, por lo que, una vez desmantelada, debía renunciarse a tal práctica; los países colonizados debían ser liberados; todos los miembros de un estado, independientemente de su origen étnico-racial, debían gozar de los mismos derechos.

Un diagnóstico señero al respecto se encuentra en el célebre prólogo que Jean Paul Sartre hace a “Los condenados de la tierra”, de Franz Fanon (1961), donde con fina ironía reconoce la idea de la bipartición del mundo presente en el mundo moderno dominante:

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado [...] Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces, amarillas y negras, seguían hablando de *nuestro humanismo*, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad. (FANON, 1987, p. 7, cursivas mías).

El horizonte de significación dominante en Occidente era, a mediados de siglo XX, el del mundo dividido no en países desarrollados y subdesarrollados, sino en humanos y sub-humanos, es decir, “indígenas”; entre civilizados y bárbaros; entre los “blancos” y los que no son, muy en la lógica del mundo helénico, postulado una y otra vez como el modelo a seguir. Y en este punto, no hay duda, se siguió al dedillo. Como hemos visto, las ideas de igualdad ilustradas se aplicaban sólo a los iguales, entre varones con dinero. Su filo crítico fue por demás superficial. El colonialismo era la cara oculta de la Modernidad, misma que precisaba la dicha sub-humanización para llevarse a cabo; para

despojar a los pueblos de sus propiedades y forjar el tipo de propiedad que precisaba el capitalismo. Según el filósofo francés, la sacudida provocada por las guerras, particularmente en su segunda parte, habrían terminado con esa visión del mundo, y entre líneas puede advertirse la presencia innovadora de los derechos humanos, producto de “nuestro humanismo”, es decir, del europeo, del Occidental. Y en eso se equivoca profundamente Sartre, exhibiendo con candidez su perspectiva eurocéntrica. Fue justamente su humanismo eurocéntrico de raíz helénica, justificadora de la esclavitud, el que estuvo detrás del proceso de colonización. El que les impidió por siglos ver al Otro como su semejante. Su “inhumanidad” se fundaba en su propio humanismo. Como hemos dicho, los pueblos marginados por el proceso de colonización-modernización alzaron su praxis anticolonial desde tiempos de Colón y fue a partir de ellos que se forjó un humanismo diferente del europeo, crítico, alternativo, analéctico, no eurocéntrico, universal, pluriverso, forjador, como hemos demostrado, de la idea primigenia de los derechos humanos.

Lo cierto es que fue hasta después de la llamada Segunda Guerra Mundial que el mundo moderno dominante aceptó la idea de los derechos humanos. ¿Por qué lo hizo? Quizá la mejor respuesta al respecto la dio el martiniqués Aimé Césaire (1913-2008) en una conocida reflexión:

Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre

blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora solo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África. Y este es el gran reproche que yo le hago al pseudohumanismo: haber socavado demasiado tiempo los derechos del hombre; haber tenido de ellos, y tener todavía, una concepción estrecha y parcelaria, incompleta y parcial; y, a fin de cuentas, sórdidamente racista. (CÉSAIRE, 2006, p. 15-16).

En efecto, la idea de los derechos humanos gestados por las potencias colonialistas modernas contemporáneas es digna de sospecha. En realidad se trata, como hemos dicho, de dos ideas de derechos humanos, del humanismo, enfrentadas desde el inicio de la Modernidad. Por siglos, el humanismo analéctico, universalista, desde la exterioridad, latinoamericano, denunció al humanismo eurocéntrico y siempre fue ignorado. Hasta que, como señala Cesaire, tuvieron en su suelo, entre su gente, entre los *blancos*, lo que éstos habían practicado con otros pueblos como parte de la normalidad civilizatoria. Con todo, bien puede plantearse que, a fin de cuentas, se trata de un triunfo de la idea de los derechos humanos surgida desde la lucha anticolonial. No parece casualidad que a partir de entonces surgieran los movimientos de liberación nacional en Asia, África y América; que la sociedad francesa se haya manifestado abiertamente contra el colonialismo en Argelia; que en los Estados Unidos Rosa Parks y Martin Luther King exhibieran el profundo racismo que habitaba el país, autoproclamado entonces vanguardia del “mundo libre”.

Es así que los derechos humanos precisan ser limpiados del fantasma colonialista; deben proclamarse como derechos fundados en principios decoloniales, porque se originan precisamente en los pueblos que resistieron las ideologías que pretendieron deshumanizarlos, en los que aceptaron la pluralidad del mundo y no pretendieron imponer su parcialidad como universalidad.

CONCLUSIONES

Los derechos humanos no son resultado de un arreglo entre potencias ganadoras en una lucha entre imperios. Tampoco vienen de una prodigiosa revolución burguesa. Por el contrario, surgen de los pueblos despojados de sus propiedades, de la deshumanización de sus habitantes, de la esclavización que precisaba el incipiente capitalismo. De la resistencia a todo ello. No nacen en Occidente, sino del proceso de occidentalización; no en los países del centro, sino en los de la periferia. Vienen de los pueblos indoamericanos y africanos, pues a partir de la conciencia de su exterioridad, de la globalidad que representaban, del exterminio al que estaban siendo sometidos fue que hubo de irrumpir el pensamiento crítico que produjo lo que hoy llamamos derechos humanos.

Las historias de los derechos humanos generalmente aceptadas, como las que hablan de las tres generaciones de derechos humanos, concentran su confección en movimientos europeos. Es decir, es una historia eurocéntrica y en el fondo, colonialista. Pretenden situar el modelo modernizador como el único capaz de generar ideas libertarias, al patrón de occidentalización como única alternativa para quienes se encuentran fuera de él. Ignoran, consciente e inconscientemente, los movimientos populares surgidos en oposición al colonialismo, a la marginación racista, antieslavista, y explícita o implícitamente, anticapitalista. Pero es justo ahí donde en realidad tales derechos encuentran su verdadera razón de ser. Si los derechos humanos no apuntan a la descolonización, no son en realidad derechos humanos.

Los derechos humanos nacieron como crítica al genocidio de los pueblos indoamericanos, a comienzos del siglo XVI. El provocado por el proceso de colonización, de modernización. La misma que generaría un nuevo genocidio a mediados del siglo XX, pero esta vez, en las metrópolis. El primer proceso suele negarse, mientras el segundo no

deja de recordarse. Esa actitud no hace sino exhibir los resabios de colonialidad en la concepción de los derechos humanos. Por el contrario, como hemos visto, la defensa de los mismos no puede sino radicar en la exterioridad construida desde la fundación misma de la Modernidad, que inevitablemente, produce víctimas en el centro y la periferia. La visión decolonial de los derechos humanos permite, pues, apreciarlos en su verdadera radicalidad. En la perspectiva de una concepción del ser humano que aprenda a igualarlo en sus diferencias.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Rolena; GUAMAN, Poma. *Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1991.
- BEUCHOT, Mauricio. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.
- DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: FCE, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.
- FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1987.
- FANON, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- GUAMAN, Felipe Poma de Ayala. *Nueva coronica y buen gobierno*. México: FCE, 2005. v. 3.
- GRÜNER, Eduardo. *La Oscuridad y las Luces*. Edhasa: Barcelona, 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. México: FCE, 1996.
- IDOLPE, Victoria. Las tres generaciones de los Derechos Humanos. *Lifeder*, [201-?]. Disponible en: <https://www.lifeder.com/tres-generaciones-derechos-humanos/>. Consultada el: 15 ago. 2019.

- LAS CASAS, Bartolomé de. *Tratado de las doce dudas*. Madrid: Alianza, 1992a.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *De thesauris*. Madrid: Alianza, 1992b.
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias. México: FCE, 1995a. v. 1.*
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias. México: FCE, 1995b. v. 2.*
- LAS CASAS, Bartolomé de. *Historia de las Indias. México: FCE, 1995c. v. 3.*
- FIRMIN, Anténor. *Igualdad de las razas humanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2013.
- LEWIN, Boleslao. *Túpac Amaru*. Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
- LIENHARD, Martín (Selección, prólogo, notas). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- MÉXICO. Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Colima. Los derechos humanos en la Edad Moderna. *Comisión Nacional de Derechos Humanos, Estado de Colima*, [200-?]. Disponible en: http://stj.col.gob.mx/dh/descargables/pdf_seccion/historia_2_2_3.pdf. Consultado el: 15 ago. 2019.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. La Declaración Universal de Derechos Humanos. *Naciones Unidas*, 10 dic. 1948. Disponible en: <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>. Consultada el: 16 ago. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Cholonautas*, 2010. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf>. Consultado el: 10 mayo 2019.
- RUIZ SOTELO, Mario. *Crítica de la Razón Imperial: La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas*. México: Siglo XXI, 2010.
- RUIZ SOTELO, Mario. Haití, espacio simbólico de liberación. In: GANDARILLA, José (Org.). *La crítica al margen*. México: Akal, 2016.

Bem viver: o reencontro da utopia

*Mariana Rodrigues Veras
Celso Antonio Favero*

INTRODUÇÃO

As utopias são fenômenos históricos que nascem da indignação de grupos sociais em situações ultrajantes ou distópicas. Elas envolvem, além dessa tomada de consciência dessas situações, ao amadurecerem, estratégias para o seu enfrentamento e a crença de que outros mundos são possíveis. Nos tempos modernos e na Europa, três foram os principais momentos de criação de grandes utopias: o Renascimento (séculos XV e XVI), com o surgimento das chamadas “utopias literárias” de Thomas More (*Utopia*), Francis Bacon (*Nova Atlântida*) e Tommaso Campanella (*A Cidade do Sol*); o tempo dos impactos da Revolução Francesa e do industria-

lismo (primeira metade do século XIX), com o surgimento do Socialismo Utópico de Robert Owen (*Nova Visão da Sociedade; Livro do Novo Mundo Moral*), Saint-Simon (*O Sistema Industrial*), Charles Fourier (*O Novo Mundo Industrial e Societário*) e Pierre-Joseph Proudhon; finalmente, o longo século XX, do capitalismo liberal e “democrático”, que iniciou já na segunda metade do século XIX, com as utopias enredadas no Socialismo Científico (Karl Marx e Friedrich Engels) e no próprio liberalismo (a utopia do livre mercado).

Na América Latina, igualmente, a história das utopias envolve três períodos, que dialogam com os europeus: o cristão-social, nos séculos XV-XVI, cujos eventos mais significativos se vinculam aos nomes do padre Bartolomé de Las Casas, do bispo Vasco de Quiroga e das Reduções Jesuíticas del Guairá, na Bacia do Prata, e cujas fontes são, em grande medida, as das utopias literárias europeias; o da difusão do socialismo utópico, confundindo-se, na região, com a consolidação de Estados Nacionais independentes, e cujas figuras mais importantes foram Flora Tristan, Esteban Echeverría, Jean Baptista Tandonnet, Giuseppe Garibaldi, Sebastião Arcos, Francisco Bilbao e José Inácio de Abreu e Lima; finalmente, o período do socialismo científico e da revolução armada, com os seus movimentos revolucionários, no século XX, e do seu embate com o liberalismo.

As utopias, nos três períodos, lá e aqui, foram temas da literatura, da história, da filosofia e da sociologia. Mas, em todos os casos, elas refletiam questões sociais e induziam sentimentos de indignação, revolta e sonho. O primeiro volume da utopia de Thomas Morus, por exemplo, contém, talvez, a primeira crítica mais contundente contra a aristocracia nascente, identificada com a promoção de misérias e injustiças que afetavam principalmente os camponeses. Só no segundo volume, Morus apresentou a utopia como uma saída daquela situação. Campanella, na “Cidade do Sol”, colocou em evidência as tensões provocadas pela Contrarreforma e as suas repercussões nos proces-

sos de colonização no Novo Mundo. Ou seja, as utopias, em todas as suas formas de expressão, remetem sempre a determinadas leituras da realidade social, que é identificada como um mal, e a lutas e sonhos. Nesses termos, a história das utopias identifica-se com a história da indignação e da luta contra a injustiça; ela reencontra, também, a história das distopias.

Desde o Renascimento, passou-se a entender que as utopias são geradas por dois princípios distintos: “1) a partir de uma experiência histórica, como metáfora [...], e 2) a partir de uma Ideia, de uma construção abstrata que desce do Céu para a Terra.” (BERRIEL, 2005, p. 4). A fonte das utopias (e das distopias) localiza-se, portanto, no além de gêneros literários e de discursos políticos, apesar de se manifestarem neles (CHAUÍ, 2016, p. 29). Elas nascem da indignação social contra sistemas de iniquidades e são transformadas em mentalidades e condutas sociais capazes de abalarem as ordens vigentes, como salientou Mannheim (1972, p. 216). Toda revolução foi, em certa medida, o exercitar de utopias. Elas encarnam determinados modos de sentir o mundo vivido (indignação), engendram leituras e dão origem a projetos capazes de produzirem rupturas na ordem estabelecida e de engendrarem novos mundos. Não nascem, portanto, no centro e do alto das sociedades, mas nas suas fronteiras, lá onde a iniquidade se confunde com a mais plena desumanização, para proclamarem o contrário dessas situações: que os desumanizados são humanos.

Em Ernst Bloch, como em Mannheim e, igualmente, em Deleuze e Guattari, a ideia de utopia decorre da própria concepção de ser humano. O ser humano é, afirma Bloch, um ser sonhador, insubmisso, inconformado, rebelde contra a sua insuficiência e contra a escassez, detentor de uma consciência antecipatória e de uma vontade utópica.

O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é constantemente remodelado. Ele está constantemente a frente, topando com limites que já não são mais limites; tomando consciência deles, ele os ultrapassa. (BLOCH, 2005, p. 243).

A esperança identifica-se, no ser humano, como o fio que conecta tudo (o ser aí com a consciência da sua insuficiência, a realidade atual com o vir-a-ser) e que estrutura a práxis “que leva ao que necessariamente se busca” (BLOCH, 2005, p. 17). Além de estabelecer conexões, ela se realiza num olhar para o que-ainda-não-veio-a-ser, envolvendo, desse modo, o que Bloch denomina uma “função utópica”:

[...] a única [...] digna de permanecer, uma função transcendente sem transcendência. Seu esteio e correlato é o processo que ainda não resultou no seu conteúdo mais imanente, o qual está sempre a caminho de se realizar - logo, o qual existe, ele próprio, em esperança e em intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como algo que ainda-não-se-tornou-bom. (BLOCH, 2005, p. 144).

Em todo tempo, como é próprio da história social, as utopias se batem com o que se denominou “os realismos” ou com as distopias, que são outros modos de proclamar o fim das utopias: “a distopia nasceu da utopia”, como a contrapartida dialética, e “há em toda utopia um elemento distópico, expresso ou tópico, e vice-versa” (BERRIEL, 2005, p. 4), assim como a utopia nasceu da distopia. O autor afirma, ainda: “a utopia pode ser distópica se não forem compartilhados os pressupostos essenciais”, assim como “a distopia, que revela o medo da opressão totalizante, pode ser vista como o oposto especular da própria utopia” (BERRIEL, 2005, p. 4). Todo ser, inclusive a utopia,

carrega dentro de si o seu contrário, com o qual trava uma luta permanente de vida e morte.

Do ponto de vista social, enquanto a utopia se expressa como o bem que virá e como a denúncia do mal, a distopia é a identificação do próprio mal, o anúncio do sombrio que é (naturalizado) e que permanecerá (desdobramento da presentidade). Numa sociedade, onde impera a iniquidade, a distopia se realiza como um “colocar-se em continuidade com o processo histórico”, o que acaba “ampliando e formalizando as tendências negativas operantes no presente” (BERRIEL, 2005, p. 6); ou, como a proclamação do “pesadelo como se fosse uma boa nova” (BERRIEL, 2005, p. 10). Mas, do mesmo modo que a utopia, a distopia nasce das contradições do social e como forma de contenção ou de “superação” de conflitos:

Mantenho a sensação de que o espírito de derrota que vem tomando conta de alguns setores de lutadores progressistas e democráticos na América Latina e no Caribe é gerado pelos meios de notícias multinacionais, com o intuito de criar o caldo de cultivo para a penetração de sua ideia de ‘fim da história’, e cujo objetivo mais importante e estratégico é o de criar as condições de aceitação da ideia de que luta anti-imperialista não tem sentido, e que o momento que se vive serve de base para a consolidação dos Estados Unidos como amo continental. (GELFENSTEIN, 2019).

Neste ensaio, discorreremos sobre as utopias nesse nosso tempo sombrio. Alguns as denominam utopias pós-socialistas; para outros, são apenas distopias; ou utopias. O fato é que acentua-se, hoje, no mundo, entre os jovens e os não mais muito jovens, o esvaimento da esperança transformada no medo do futuro. Submersos na “sociedade das urgências”, da fluidez e da presentidade, com a própria economia e as razões de suas urgências se tornando razões de Estado e razões

da vida, não há mais lugar para utopias; elas se esgotam, do mesmo modo que a religião, para Marx, no suspiro do oprimido. Visitando as brechas do tempo, no passado, e as margens da sociedade, do hoje, buscamos descobrir expressões da “função utópica”, que, mais do que suspiros dos oprimidos, sejam capazes de projetarem o que “ainda-não-se-tornou-bom” (BLOCH, 2005), e, principalmente, de formarem movimentos construtores desses novos mundos possíveis.

Para a escritura do ensaio, num primeiro momento, fizemos breve resgate do problema das utopias, na sua complexidade, situando-o na história: onde nascem, através de quem, como se socializam, o que favorece a sua emergência e que futuros são por elas vislumbrados? Em seguida, concentramos o olhar na América Latina e na sua história, com a finalidade de reencontrarmos, nesses contextos, rastilhos de utopias: o que o passado nos diz, na região, para o presente? O foco principal, em todo o percurso, fixa-se, no entanto, já no terceiro momento do trabalho, no Bem Viver, aqui identificado como uma das utopias do nosso tempo na América Latina. O que é o Bem Viver, onde ele se reencontra com as raízes históricas da região e que potencialidades e virtualidades ele expressa? Para melhor traduzirmos este momento, demos atenção especial a uma das suas muitas experiências na região, a que é realizada pela Teia dos Povos.

DISTOPIAS EM DISPUTA

Segundo dados do Relatório publicado pela Oxfam às vésperas do Fórum Econômico Mundial em Davos, na Suíça, em 2018 (SUPER-RICOS..., 2018), os 1% mais ricos do mundo ficaram, em 2017, com 82% de toda a riqueza gerada naquele ano, e apenas 42 bilionários concentraram um quantidade de dinheiro equivalente à da metade mais pobre da população mundial. Esta é apenas uma das faces desse cenário distópico. Em 2018, conforme Relatório da FAO sobre o estado da segurança

alimentar e da nutrição no mundo, 821 milhões de pessoas no planeta passaram fome; e cerca de 113 milhões viveram em estado de desnutrição aguda (SUPERRICOS, 2018). Enquanto isso, setores crescentes das sociedades, em todo o mundo, são transformados em refugiados/refugos nas suas próprias terras ou em terras estrangeiras.¹

Essa destituição da humanidade de mais de um bilhão de pessoas, hoje, no planeta, resulta da combinação de um conjunto de estratégias econômicas, políticas, sociais, culturais e religiosas, materiais e simbólicas, que acabam naturalizando estes cenários identificados sob diferentes designações, tais como sociedade de consumo (BAUMAN, 2008; HOBBSAWM, 1996; SANTOS, 2007) e sociedade de risco (BECK, 2002), ou, simplesmente, globalização. Impõem-se e normalizam-se, nesses contextos, condições autodestrutivas de existência, resultando, ainda, em outros mal-estares, além da destituição da humanidade de humanos, a exemplo dos ecológicos (WARAT, 2004) e das novas formas de colonialismos (QUIJANO, 2000).

Em Leticia Cangane (2018), essa naturalização e normalização de sistemas distópicos é representada por um sinal invertido: a distopia é coisa boa, é utopia. Ao invés de causar indignação e de contribuir para uma leitura crítica do nosso mundo, essa literatura distópica oferece “leituras que valem a pena” e “que vão te fazer amar mais as distopias”. É uma literatura que propõe tramas envolventes e feitas para “amantes de distopias”, principalmente jovens e adolescentes. No texto, para a autora, o termo distopia remete a: “[...] evento apocalíptico, governo autoritário, sociedade reorganizada e protagonista revolucionário. A fórmula da distopia é conhecida, sucesso na certa – e nós amamos.” (CANGANE, 2018).

1 Se contabilizarmos, com estas, as populações em situação de refugiadas em seus próprios países, essas cifras serão muitas vezes maiores. Sobre “refugiados nas suas próprias terras”, cf. Arendt (2013).

A distopia é para ser amada, buscada. Ela não é um mal (moral) e não envolve questões sociais: é natural e uma “condição humana” a ser perseguida e vivida. A presentidade, enquanto distopia e característica do nosso tempo, é a vida no limiar, no limbo ou no entre dois mundo que se repelem e não se miram. Distopia, como a utopia, nessas circunstâncias, não remetem a um pós, mas a um entre, do mesmo modo que ocorre com relação à pós-verdade, por exemplo: ela não está para além da verdade, mas no vazio entre verdade e não verdade que não se reconhecem.²

Não há, no entanto, apenas uma distopia no cenário. Há inúmeras, pequenas e grandes. Em nome de um realismo e de um presentismo exacerbados (HARTOG, 2014), abriu-se, atualmente, um campo de disputa entre distopias, proclamadas como puros resultados da evolução natural da realidade. A literatura (fantástica e realista), a ficção científica, o cinema e os jogos eletrônicos são os principais canais de produção e de veiculação dessas expressões. Todas elas são concebidas como se fossem destituídas de caráter social e histórico, são absolutas, de modo que, aos indivíduos e grupos sociais, só resta aceitá-las. Elas, como que, apenas surgem e impõem-se. Mas, se há distopias, há utopias. Desenhamos, a seguir, um breve panorama desse cenário e da crítica às distopias.

Utopias e distopias — um campo e muitas tensões

Na revista “Morus - Utopia e Renascimento”,³ diversos temas relacionados com a utopia tornaram-se objetos de estudo ao longo de seus

2 Sobre a pós-verdade, cf. D’Ancona (2018). O autor define a pós-verdade como uma afronta à própria humanidade: “há uma voz interior em nós que resiste às mentiras, ainda que essa voz tenha sido atenuada.” (D’ANCONA, 2018, p. 17).

3 A Revista foi criada em 2004 por Carlos Berriel e por seu grupo de estudos (Renascimento e Utopia). O seu endereço é a Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e ela já conta com 12 volumes publicados.

15 anos de existência, tais como: a distinção entre utopia e distopia (BERIEL, 2005; SUVIN, 2015a; SUVIN, 2015b), as relações entre utopia e revolução,⁴ as utopias do feminismo (FERNANDES, OLIVEIRA; RIBEIRO, 2017), as utopias indígenas (SOUZA FILHO, 2009) e a utopia como gênero literário (PRÉVOST, 2015).⁵ Faz parte de sua linha editorial da Revista o entendimento de que o Renascimento foi o nascedouro das grandes utopias modernas;⁶ que a definição de utopia foi ali reelaborada, assumindo caráter histórico-social; e que as utopias são expressões das contradições sociais. A utopia “não é o produto de um delírio”, mas nasce da necessidade de combater injustiças sociais (BERRIEL, 2005, p. 7); ou do aprofundamento de contradições sociais que podem conduzir a rupturas com relação à totalidade da sociedade existente e simular novas sociedades (BLOCH, 2005; CHAÚÍ, 2016).

É nesse quadro que, por exemplo, Evanir Pavloski busca distinguir “utopia/revolução de distopia/totalitarismo” (PAVLOSKI, 2017, p. 117). Inspirando-se em Eugene Zamiatin e no seu romance “Nós” (1983), o autor afirma que a utopia, além de ser “ponto de chegada”, é “forma de caminhar” (práxis) e modo de “questionar as irregularidades do caminho”, identificando-se com a revolução: nela, “o germe da revolução está sempre buscando espaço para medrar” (PAVLOSKI, 2017, p. 118). A utopia é sempre e necessariamente um horizonte aberto. Mas é, ao mesmo tempo, um modo de apreender (viver) o presente e de caminhar na direção desse horizonte.

Segundo Pavloski, Zamiatin, ao examinar a sua convivência com a Revolução Russa, constatou, nela, a existência de um processo que

4 Ver, principalmente, o dossiê do número 12, com o título “Revolução e Utopia: conceitos em confronto”, da *Revista Morus* (2017).

5 O dossiê central do número 2, da Revista, é dedicado inteiramente a esta temática.

6 Não significando, com isso, desconhecer as utopias da antiguidade greco-romana e de povos ao redor do mundo.

conduzia à extinção desse horizonte em nome da presentidade, o que a transformava em distopia: “ao extinguir o idealismo utópico com sua realização, a utopia se transforma, de certa forma, em distopia” (ZAMIATIN, 1983, p. 166); ele constatava que o que nascera como Revolução, transformara-se em totalitarismo, na medida em que passara a desmanchar as ideias de que “não existe uma revolução final”, que “as revoluções são infinitas” (ZAMIATIN, 1983, p. 166) e que o campo das utopias confunde-se com o das distopias. A revolução situa-se no plano da “imanência, movimento infinito, sobrevoos absolutos”, conectado “com o que há de real aqui e agora”, relançando “novas lutas sempre que a precedente é traída” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 143).

Um novo tempo para as distopias

As utopias estão mortas: viva o realismo! Tornou-se comum, hoje, proclamar que o real é o que está ali, que ele se dá a si mesmo, como fato que independe de sentidos que se possa atribuir-lhe; que ele se confunde com o mundo, um mundo todo integrado; e que realidade é uma categoria socialmente vazia, de modo que a diversidade e a contradição seriam distorções do real. No realismo, não há espaço para utopias, que são concebidas como puras fantasias.

Mas, apesar dessas certezas, entre os “realistas”, há, sempre, divergências, o que demonstra que o “escrever o real” é, necessariamente, um “escrever sobre o real”; que, hoje, estamos diante de projetos realistas/distópicos em disputa, incluindo os do anarcocapitalismo⁷; e que, nesse realismo, há lugar até para as “retrotopias”, o chamado pela “volta para o futuro” e a “reabilitação do modelo tribal de comunidade” (BAUMAN, 2017, p. 14); “a negação da negação da utopia.” (BAUMAN, 2017, p. 13).

⁷ Sobre o anarcocapitalismo, cf.: Soto (2014); Rothbard, (2012). Para uma leitura crítica cf. Pai (2017).

O realismo impõe-se, no entanto, como a proclamação última da verdade. Em 1999, Russel Jacoby publicou “The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy” (JACOBY, 1999, 2001). Para o autor, desde 1955 (que ele considera o ano do começo do fim da utopia), a utopia (a crença de que o futuro pode superar radicalmente o presente) foi engolida e substituída pela simples imposição da dura realidade. Como consequência, a apatia – a submissão dos indivíduos ao escorrer natural da vida da presentidade – generalizou-se na sociedade, particularmente entre os jovens. A queda do muro de Berlim, em 1989, e a vitória da chamada “democracia liberal capitalista”, em consequência, além da imposição da “convicção” de que o capitalismo identifica-se com a realização da natureza humana, tornaram-se sinais suficientes do esgotamento da crença utópica e da submissão à realidade. Nesse sentido, o realismo – a ausência de utopia – impõe-se como um modo de dizer a distopia.

Nosso Futuro Pós-Humano (2003), de Francis Fukuyama, publicado nos Estados Unidos, em 1982, coloca em evidência o atual cenário de disputas entre distopias, e, dessa forma, de realismo. No livro, uma espécie de desdobramento do *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley, Fukuyama propõe a seguinte tese:

O que a raça humana é hoje é o produto de um processo evolucionário que vem prosseguindo por milhões de anos, um processo que com alguma sorte se estenderá muito no futuro. Não há características humanas fixas, exceto por uma capacidade geral de escolher o que queremos ser, de nos modificar de acordo com nossos desejos. (FUKUYAMA, 2003, p. 20).

Em seguida, o autor prossegue:

Quem pode nos dizer que ser humano e ter dignidade significa nos aferrar a um conjunto de reações emocionais que

são o subproduto accidental de nossa história revolucionária? [...]. Em vez de tomar essas características e dizer que elas são a base da ‘dignidade humana’, por que não aceitamos simplesmente nosso destino como criaturas que modificam a si mesmas? (FUKUYAMA, 2003, p. 20).

Fukuyama conclui dizendo que o objetivo do livro é demonstrar “[...] que Huxley estava certo, que a ameaça mais relevante suscitada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade de ela vir a alterar a natureza humana e, desse modo, transferir-nos para um estágio ‘pós-humano’ da história.” (FUKUYAMA, 2003, p. 20-21). Embora pareça condenar esse diagnóstico devido às “consequências malignas para a democracia liberal e a natureza da própria política” que ele envolve, o autor deixa-se seduzir pelo fatalismo: “[...] por que não aceitamos simplesmente nosso destino como criaturas que modificam a si mesmas [...]” e que operam, inclusive, sobre as bases do que seria a “[...] dignidade humana?” (FUKUYAMA, 2003, p. 20).

Fukuyama se rende ao poder do fatalismo consagrado em outro livro seu, *O Fim da História e o Último Homem* (1992), que proclama a ideia de que, hoje, não há mais nada que se possa fazer diante da inexorabilidade do fluxo permanente do mesmo. Como toda outra distopia, também nesta, a presentidade emerge como o mal (pesadelo) inevitável (fatalidade) e como a expressão (a escrita) da própria condição (natureza) humana.⁸

No mesmo livro, em seu início, Fukuyama faz referência a outro romance, “1984”, de George Orwell, que, segundo o autor, “tratava do que hoje chamamos de Tecnologia da Informação, que era “cru-

8 Sobre a confusão entre o ser e o dizer do ser: em discurso pronunciado na Câmara dos Deputados, em Brasília, no dia 14 de Maio de 2019, o Deputado Federal Luiz Philippe de Orleans e Bragança afirmava que a escravidão faz parte da própria condição humana, cf. *Escravidão...*, (2019).

cial para o vasto império totalitário que fora erigido sobre a Oceania” (FUKUYAMA, 2003, p. 17). Ensaia-se, naquele romance, segundo Fukuyama, a previsão de uma outra distopia (além daquela baseada na biotecnologia, de Huxley: a tecnologia da informação). No entanto, segundo o autor,

[...] com pelo menos meio século separando-nos da publicação desses livros, podemos ver que [...] as previsões políticas do primeiro livro, 1984, estavam completamente erradas. [...]. Exatamente cinco anos depois de 1984, numa série de eventos sensacionais que antes teriam parecido ficção científica política, a União Soviética e seu império desmoronaram e a ameaça totalitária que Orwell evocara tão vividamente desapareceu. (FUKUYAMA, 2003, p. 18).

É possível que Fukuyama não tenha percebido indícios já presentes naquele momento do significado dos avanços no campo das tecnologias. Na apresentação do seu livro, Fernanda Bruno (e outros), embora concentrem a análise das Tecnopolíticas como “um estratégico território de disputas entre uma grande diversidade de forças e atores”, não deixam de perceber que, nessa disputa, de um lado, se situam as forças produtoras do que se pode denominar uma distopia tecnológica, baseada no “uso de algoritmos” e na “hipertrofia do modelo de ‘capitalismo de vigilância’.” (BRUNO et al., 2018, p. 17-18). Ricardo Carnevali (2019), em reportagem publicada em Carta Maior, avançando nesse mesmo caminho, desenha um cenário que aponta as guerras tecnológicas atuais como as grandes indutoras de novas distopias.

Recentemente, fomos despertados por um novo livro nesse campo de discussões: *Utopía para realistas. A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras*, de Rutger Bregman (2017). O autor consegue, com esta publicação, organizar todo um campo de estudos sobre a utopia, com autores espalhados por todos

os continentes. Para Bregman, os realistas também produzem utopias. Ele afirma, no entanto, que é grande a distância entre a estreiteza da “utopia realista” e a largueza da utopia de “esos soñadores cándidos”. Como “soñadores cándidos”, o autor cita Bartolomé de Las Casas, Robert Owen e o filósofo John Stuart Mill, dentre outros, cujos sonhos (cândidos) teriam sido, respectivamente, as crenças na igualdade entre colonizadores e nativos da América, na emancipação dos trabalhadores ingleses e na igualdade entre as mulheres e os homens.

Para Bregman, nas últimas décadas, submetidos a mais pura fluidez e a quase absoluta presentidade, e não havendo mais lugar para a história, a utopia foi quase totalmente aniquilada. Nesse cenário, ele pergunta: por que deveríamos dar dinheiro grátis para todo o mundo, já que, conforme os cálculos mais realistas, o custo financeiro para manter os pobres no estado de pobreza é maior que o custo de tirá-los da pobreza? Para sustentar a sua tese,⁹ Bregman cita resultados de estudos, realizados por pesquisadores da Universidade de Manchester (Reino Unido), demonstrando que a transferência de dinheiro público e a implantação de programas de renda mínima têm uma série de impactos positivos, dentre os quais a redução dos gastos públicos. Ele conclui dizendo que, na história, todas as grandes conquistas civilizatórias foram inicialmente gestadas como utopias. Mas o que Bregman faz no seu trabalho é “domesticar” a utopia, torná-la realista, fazê-la perder o seu suposto caráter ingênuo (cândido) e recolocá-la no escorregar permanente da presentidade.

9 Esta tese - do direito à renda básica - tem como fontes principais a obra de Karl Polanyi (1980) e Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght (2006, 2018). No Brasil, um dos principais defensores da renda básica é o ex-senador Eduardo Suplicy, autor de publicações como: “Renda Básica de Cidadania: a resposta dada pelo vento” (2006) e “Renda de Cidadania: a saída é pela porta” (2002). Atualmente, está em processo de estruturação, no Brasil, uma organização com a finalidade de aprofundar a luta em defesa do direito à renda básica de cidadania.

Em 2018, o filósofo francês Francis Wolf publicou “Três Utopias Contemporâneas”. Ao contrário do que se verifica nos estudos anteriormente citados, neste, é acentuado o tom crítico do autor: primeiro, o autor identifica as “três utopias contemporâneas” com totalitarismos ou distopias; segundo, ele desloca o campo de disputas entre as utopias da natureza (condição humana), da ciência (biotecnologia) e da economia (distribuição) para a política e a sociedade, abordando-as como projetos políticos forjados nas fronteiras e/ou no centro e no alto das sociedades. Wolf inicia fazendo o resgate das razões pelas quais, nas últimas décadas, deixamos de acreditar na salvação comum da humanidade: o fim do político, a desconfiança com relação ao Bem e a afirmação do primado dos direitos individuais subjetivos. Sustenta-se, hoje, segundo o autor, que todas as utopias passadas conduziram ao desastre, pelo simples fato de possuírem caráter político, e já que política é sinônimo de tirania; sustenta-se, igualmente, que o Bem é simplesmente inatingível (as pessoas querem apenas uma sociedade menos Má); finalmente, que o único sonho de emancipação aceitável tem caráter individual (não comum), e que, nesse sentido, a emancipação só consegue realizar-se em três casos: para uns, quando o homem se tornar um deus (pós-humanista, o para além), para outros, quando ele reafirmar a sua animalidade (animalista, no aquém), e, para os últimos, quando ele se submeter estritamente ao real (cosmopolita). Em síntese, a utopia – ou, melhor, a distopia – só tem chances de realização fora da humanidade.

Situados no aquém do humano, no além do humano, ou enquanto submissos ao real, e sob a exclusividade dos direitos individuais subjetivos, os próprios direitos humanos se reduzirão a direitos individuais, negando-se então qualquer possibilidade de utopia coletiva. Se vivemos juntos apenas por que temos direitos e para termos mais direitos, não temos motivos para imaginarmos uma salvação comum. Em oposição ao Direito que se impõe de cima para baixo e normatiza

objetivamente as relações entre cidadãos, institui-se o império dos direitos subjetivos, impostos de baixo para cima. Os direitos subjetivos são direitos; mas, antes de tudo, são subjetivos, individuais, e não humanos. Produz-se, desse modo, a disjunção do nós e instala-se o fim do humanismo e do próprio cosmopolitismo, que passarão a identificar-se como tentativas de domínio de uns sobre outros (os ideais do nazismo e do fascismo).

Todas essas três utopias estudadas por Wolf possuem as suas filosofias, os seus filósofos, os seus profetas, os seus militantes, visões da humanidade e da ética, e contam com o aporte de volumosos apoios financeiros para a sua difusão. No entanto, elas se distinguem em alguns pontos, que Wolf (2018) assim caracteriza:

- A pós-humanista, herdeira do ideal libertário do gozo, sonha com um novo 'eu', poderoso, triunfante, imortal, pós-humano, gerado por processos de melhoramentos infinitos das capacidades físicas, intelectuais e morais dos seres humanos. Não é o Bem que está no seu horizonte, mas a diminuição do Mal, que se identifica com tudo o que obstrui e limita a ação, o pensamento e a vida individuais: doença, velhice, morte (a animalidade). Para ela, nada é limite, nem a lei, e tudo é possível. O novo ser humano buscará libertar-se do seu corpo deficiente (mamífero, animal) e a alcançar a imortalidade, o direito identificar-se-á com o privilégio de viver melhor, mais, sempre, e a ética será pronunciada na primeira pessoa: eu, eus.

- A animalista, herdeira das grandes esperanças de libertação coletiva inaugurada no século XX sonha com um 'nós' mais largo que o 'nós' humano, preconizando uma comunidade situada aquém da comunidade humana, incluindo todos os animais sensíveis. Ao contrário da pós-humanista (antropocentrada, individualista e egoísta), ela é zococentrada, generosa, altruísta, e transforma o ser humano num

animal. Para ela, todos os seres sensíveis são detentores dos mesmos direitos, e a ética passará a ser pronunciada na segunda pessoa: ele, eles, todos os animais.

- A cosmopolita tem caráter humanista e político e aspira a polis do mundo humano, ao mesmo tempo em que se reduz ao realismo. Enquanto a tradição cosmopolita clássica definia-se em termos de hospitalidade para com os estrangeiros, o novo cosmopolitismo é a abolição de fronteiras; e como a pós-humanista, a cosmopolita tem caráter otimista: aposta no progresso e num futuro radiante da humanidade; e como a animalista, ela é cívica, propondo-se a alargar a comunidade política na direção de uma comunidade moral, mas extensiva apenas aos humanos. O humanismo cosmopolita - com presença garantida em algumas das versões do chamado anarcocapitalismo¹⁰ - não produz o herói (pós-humanista) e nem o carrasco (predador de animais), mas o político identificado com o indivíduo liberal e o direito individual, e a sua ética é pronunciada na terceira pessoa: justiça e cosmopolitismo.

Cada uma dessas três distopias – do mesmo modo que todas as anteriormente identificadas neste texto – têm em comum o discurso da pós-política (do fim do político), da desconfiança com relação ao Bem e da afirmação do primado dos direitos subjetivos. Elas nascem do centro e do alto das sociedades, são antiooperativas, reforçam as ideias de igualdade formal contra a igualdade material e da competição entre os indivíduos, o que acaba contribuindo para o aprofundamento da desigualdade social e da desumanização dos humanos. Elas têm origem nos centros do poder, o contrário do que ocorre com relação às utopias.

¹⁰ Para isso, cf. Instituto Rothbard Brasil (2019). *Liberalismo clássico versus anarcocapitalismo*, cf. Soto, ([200-?]); sobre o Instituto Ludwig von Mises Brasil, cf. Pai (2017).

AS UTOPIAS NA AMÉRICA LATINA

Não são muitos os registros sobre o pensamento ameríndio da América do Sul (DUSSEL, 1994; LÉVI-STRAUSS, 2011; MUNDURUKU, 1996, 2000, 2001, 2005; SASS, 2007);¹¹ e com a invenção da América, esses registros foram estruturalmente contaminados pelo pensamento europeu. O mesmo ocorreu com relação ao pensamento e às experiências que remetem à utopia. Apesar disso, hoje, são cada vez mais notáveis os esforços visando o resgate desse pensamento e a reconstrução da história do continente a partir da história ameríndia, seguindo as pegadas de Dussel:

Pienso, y lo expongo con claridad, que en una ‘historia de las ideas’ el pensamiento amerindiano debe ser su primera época. Ciertamente los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían una producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural.¹² (DUSSEL, 1994, p. 27).

Mesmo após a chegada dos europeus, esses povos continuaram produzindo conhecimentos. Neste ensaio, inseridos neste contexto, pretendemos identificar fontes que contribuam para uma aproximação com a questão da utopia na história na região, o que nos leva ao campo do Bem Viver. Entendemos que é necessário construirmos uma abordagem do Bem Viver que tenha como fonte experiências vividas

11 Ver também: Comim (2019); Meka (2007); México (1993).

12 Penso e logo exponho com clareza, que em uma “história das ideias” o pensamento ameríndio deve ser a sua primeira época. Certamente, os habitantes de nosso continente, antes da chegada dos europeus, tiveram uma certa visão do mundo, possuíam uma produção simbólica com maior ou menor coerência segundo o grau de desenvolvimento cultural. (DUSSEL, 1994, p. 27, tradução nossa).

na região, principalmente pelas populações indígenas, passando pelos três momentos: a utopia cristã-social, o socialismo utópico e o socialismo científico.

A utopia cristã-social dos séculos XV e XVI

Segundo Stelio Cro (1978), a utopia cristã-social foi a expressão maior e o momento mais original do humanismo cristão na América. Este fenômeno teria se manifestado no Novo Mundo em dois momentos:

Num primeiro momento há que distinguir o aspecto receptivo em Cristóvão Colombo e o da elaboração de categorias ideais e conceptuais e, Pedro Mártir de Anglería. A este cronista devemos a elaboração do conceito de ‘bom selvagem’ e a primeira manifestação polêmica contra a atitude de alguns humanistas que se negavam a reconhecer a importância do descobrimento [...]. No segundo momento se elaborou a chamada ‘utopia empírica’ em três experimentos sucessivos: os do Padre Bartolomé de Las Casas, de Vasco de Quiroga, Bispo de Michoalan, e dos Padres Jesuítas com as suas Reduções no Paraguay.¹³ (CRO, 1978, p. 87, tradução nossa)

Nascia, assim, segundo Cro, um novo pensamento sobre a utopia, que articulava termos do debate europeu com uma determinada leitura da realidade ameríndia dando origem ao “bom selvagem”.

13 “En el primer momento hay que distinguir el aspecto receptivo en Cristóbal Colón y el de la elaboración de categorías ideales y conceptuales em Pedro Mártir de Anglería. A este cronista debemos la elaboración del concepto del ‘buen salvaje’ y la primera manifestación polémica contra la actitud de algunos humanistas que se negaban a reconocer la importancia del descubrimiento [...]. En el segundo momento se elabora la que he definido la ‘utopía empírica’ en tres experimentos sucesivos: los del Padre Bartolomé de Las Casas, de Vasco de Quiroga, Obispo de Michoalan, y de los Padres Jesuitas con sus Reducciones en el Paraguay.”

Três diferentes experiências nasceram nesse contexto, vinculadas, sucessivamente, às figuras de Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Vasco de Quiroga (1470-1565) e dos padres jesuítas (República del Guayrá). Las Casas e Quiroga foram, ambos, contemporâneos de Thomas Morus (1478-1535). A experiência dos padres jesuítas ocorreria um pouco mais tarde, entre 1610-1768.

Bartolomé de Las Casas é identificado, na história da América, como o principal difusor de uma “teocracia reformista”, que se materializaria numa monarquia e se tornaria “[...] a melhor demonstração do caráter cristão-social da utopia espanhola [...]. Las Casas combate por um ideal de igualdade inspirado em seu evangelismo radical.”¹⁴ (CRO, 1978, p. 106, tradução nossa).

Em toda a sua obra, Las Casas se batia em nome da superioridade do “homem nu”, o “bom selvagem” do Novo Mundo, em oposição ao homem europeu. Em nome do homem nu, ele desenhou um plano para a criação de um estado utópico, que nunca se teria materializado: “[...] o texto utópico de Las Casas em seu famoso Memorial de Remédios para as Índias, concluído em 1516, no qual Las Casas apresenta um plano completo para a fundação de um estado ideal na América.”¹⁵ (CRO, 1978, p. 108, tradução nossa).

Desse “Memorial” se deprende, igualmente, segundo Cro, a ideia de que “Las Casas queria ter certeza de que os índios fossem tratados como homens livres e com direitos iguais aos dos espanhóis.”¹⁶ (CRO, 1978, p. 110, tradução nossa). Mas, todo o projeto de Las Casas coloca em

14 [...] la mejor demostración del carácter cristiano-social de la utopía española [...]. Las Casas combate por un ideal de igualdad inspirado en su evangelismo radical. (CRO, 1978, p. 106).

15 [...] el texto más utópico de Las Casas es su famoso Memorial de Remedios para las Indias, fechado en 1516, en el que Las Casas presenta un plan completo para la fundación de un estado ideal en América. (CRO, 1978, p. 108).

16 Las Casas quería asegurarse que los indios fuesen tratados como hombres libres y con derechos iguales a los españoles. (CRO, 1978, p. 110).

evidência expressões do pensamento europeu, como os ideais de liberdade e igualdade, e de modo a não perturbar o projeto de expansão do cristianismo.

Vasco de Quiroga elaborou uma “teocracia eletiva”, diferente da “teocracia reformista” de Las Casas, e cujo fundamento utópico estaria pautado na ideia então desenvolvida sobre o Novo Mundo, passando pela leitura feita por Quiroga da utopia de Thomas Morus. “Información em Derecho” é o documento básico para o estudo da obra Quiroga. É lá que ele propõe as bases da sua teocracia e desenha a contraposição entre o Velho e o Novo Mundo (WITEZE JUNIOR, 2017), que o autor assim apresenta:

Não é em vão, mas com muita razão, que este se chama Novo Mundo (e é o Novo Mundo não porque ele se mostrou novo, mas porque o é em gente e em quase tudo, como o foi aquele da idade primeira e de ouro, que, por nossa malícia e grande cobiça de nossa nação, tornou-se de ferro e pior, e, portanto, não se podem bem conformar nossas coisas com as suas, nem adaptar a nossa maneira de leis ou de governo, como se verá adiante mais extensamente, se de novo não se lhes ordenar que conforme com as deste Mundo Novo e de seus naturais, e isto permite que nestes seja fácil o que em nós seria impossível), porque na verdade o é em tudo, e assim em tudo para o remédio do qual se deveriam prover e ordenar as coisas de novo modo, conforme a maneira e condição e complexidades e inclinações e usos e costumes bons de seus naturais, de onde deveria ser tomado por repreensível se, segundo a diversidade e variedade das terras e gentes, se variassem e diversificassem também os estatutos e ordenações humanas! ¹⁷ (QUIROGA, 1985, p. 77-78, tradução nossa).

17 Porque no en vano, sino con mucha causa y razón, éste de acá se llama Nuevo Mundo (y es lo Nuevo Mundo no porque se halló nuevo, sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran

A representação dos ameríndios segue a linha dominante naquele momento, identificando-o, de modo geral, com o bom selvagem:

Eu acredito essa gente de toda esta terra e Novo Mundo, que quase toda é de uma qualidade muito mansa e humilde, tímida e obediente, naturalmente mais conviria que se vestissem e casassem com índole de boa e cristã conversação, que não se espantassem com temores de guerra nem sustos dela, porque de não se fiar de nós nem de nossa má fama e conversação que temos, eles fujam para as montanhas para evitarem danos, que é defesa natural, a que nós chamamos resistência pertinaz e queremos atacá-los. ¹⁸ (QUIROGA, 1985, p. 61-62, tradução nossa).

Neste “Nuevo Mundo”, na década de 1630, Quiroga criou duas colônias, os “Hospitales-Pueblos de Santa Fe”, que resistiram até a década de 670. A sua estrutura era baseada, em termos gerais, nos princípios da Utopia de Thomas Morus, conforme ele mesmo declara e justifica no *Información en Derecho*. O que se ressalta no *Información em Derecho*,

cobdicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor, y por tanto no se pueden bien conformar nuestras cosas con las suyas, ni adaptárseles nuestra manera de leyes ni de gobernación, como adelante más largo se dirá, si de nuevo no se les ordena que conforme con la de este Mundo Nuevo y de sus naturales, y esto hace que en éstos sea fácil lo que en nosotros sería imposible), porque en la verdad lo es en todo, y así en todo para el remedio de él se habían de proveer y ordenar las cosas de nueva manera, conforme a la manera e condición e complexiones e inclinaciones y usos y costumbres buenos de sus naturales, donde no debería ser tenido por reprehensible si, según la diversidad y variedad de las tierras y gente, se variasen y diversificasen también los estatutos y ordenanzas humanas! (QUIROGA, 1985, p. 77-78).

- 18** Yo creo cierto que aquesta gente de toda esta tierra y Nuevo Mundo, que cuasi toda es de una calidad muy mansa y humilde, tímida y obediente, naturalmente más convendría que se atrajesen y cazasen con cebo de buena y cristiana conversación, que no que se espantasen con temores de guerra ni espantos della, porque de no se fiar de nosotros ni de nuestra mala jacilla e conversación que tenemos, les viene el huir y alzarse a los montes por evitar los danos, que es defensa natural, a que nosotros llamamos resistencia pertinaz y queremos hacer ofensa. (QUIROGA, 1985, p. 61-62)

no entanto, é que, na administração dos *pueblos*, foi envolvida a própria população ameríndia:

Assim mesmo, de maneira que cada família tenha seu pai e mãe de família a quem temam e acatem e obedeçam os de cada família aos seus, e que sejam tais de quem recebam exemplo e castigo e doutrina, e deem conta cada qual de sua família e familiares dela que estejam ao seu encargo, e outros que sejam como jurados, a quem todos os de sua jurisdição e paróquia obedeçam e acatem, e com quem se juntem para prover todo o necessário; sobre os quais presidam e haverão de presidir os regedores, de quatro em quatro jurados, a quem caberá essa tarefa; além desses haverá os alcaides ordinários e um tacatecle; todos esses índios eleitos pela ordem que mais largamente estabelece a república, que não será dos piores, senão a melhor das melhores que tenho visto; e sobre todos, um alcaide maior ou corregedor espanhol posto por sua Majestade e esta Real Audiência em seu nome, e para o supremo, esta Real Audiência.¹⁹ (QUIROGA, 1985, p. 206, tradução nossa).

19 Y asimismo, de manera que cada familia tenga su padre e madre de familia a quien teman e acaten e obedezcan los de cada familia a los suyos, e que sean tales de quien reciban ejemplo e castigo e doctrina, e den cuenta cada cual de su familia y familiares della que estén a su cargo, e otros que han de ser como jurados de treinta e treinta familias, que han de ser a cargo de cada uno destos jurados, a quien todos los de su juraderia e parroquia obedezcan e acaten, e con quien se junten a proveer en todo lo necesario; sobre los cuales presidan e han de presidir los regidores, de cuatro en cuatro jurados, que han de ser a cargo de cada uno de los dichos regidores; demás de estos ha de haber dos alcaldes ordinarios e un tacatecle; todos los susodichos indios elegidos por la orden que más largamente pone el parecer de la república, que no será de los peores, sino la mejor de las mejores que yo he visto; e sobre todos, un alcalde mayor o corregidor español puesto por su Majestad y esta Real Audiencia en su nombre, e para lo supremo, esta Real Audiencia en lo temporal. (QUIROGA, 1985, p. 206)

As Colônias criariam as condições – assim acreditava Quiroga – “para que los indios se salven física y moralmente.”²⁰ (CRO, 1978, p 118). O projeto utópico de Quiroga, como o de Las Casas, representa uma ruptura com os modos então ordinários da colonização; mas, ao mesmo tempo, ambos, subordinam as populações indígenas à missão salvadora da qual eles são os protagonistas.

A terceira grande experiência desse período nos leva à denominada “Republica del Guayrá”, ou à “República Cristã do Paraguai”, ou, ainda, à “República Comunista Cristã dos Guaranis”, como a denominou Clovis Lugon (1976), em livro publicado pela primeira vez, em 1949, na França. Essa experiência, diferentemente das duas anteriores, que, praticamente, ficaram no projeto, atravessou mais de um século e meio de existência, ou seja, entre 1610-1768 (FERREIRA JÚNIOR, 2007). A “Historia del Paraguay”, do padre Pedro Francisco Javier de Charlevoix, é adotada por Cro como o roteiro para a apresentação dessa que teria sido a mais importante experiência utópica já desenvolvida nas Américas.

No seu livro, Charlevoix, assim, define a característica principal dessa experiência utópica, segundo Cro (1978, p.127):

[...] coincide com o motivo fundamental das utopias clássicas [...]: a falta do ‘meu’ e do ‘teu’, a ausência de propriedade privada, e, portanto, a ausência de pleitos e processos [...]. Desse modo, os autores desta fundação se servirão dos próprios defeitos dos índios para procurarem o mais precioso bem da sociedade e o exercício das primeiras virtudes cristãs, que é a caridade.²¹

20 Para que os índios se salvem física e moralmente. (CRO, 1978, p 118, tradução nossa).

21 [...] coincide con el motivo fundamental de las utopías clásicas [...]: la falta del ‘mío’ y del ‘tuyo’, la ausencia de propiedad privada y, por lo tanto, la ausencia de pleitos y procesos [...]. De este modo, los autores de esta fundación se sirvieron de los mismos defectos de los indios para procurarles el más precioso bien de la sociedad y el ejercicio de la primera de las virtudes cristianas, que es la caridad. (CRO, 1978, p 127, tradução nossa).

Repetindo o que dissera Quiroga antes deles, para a os jesuitas, “a índole do índio é tal que abraça a fé cristã com fervor.”²² (CRO, 1978, p.125, tradução nossa), o que articula perfeitamente com o discurso da utopia. Charlevoix sugere, inclusive, que, nesse caso, não estaríamos diante de uma simples experiência de realização no gênero da utopia, “[...] senão o melhor de todos do gênero, porque, segundo suas próprias palavras, o mundo não havia conhecido nada igual, ou seja, nada igual às repúblicas cristãs fundadas pelos jesuítas.”²³ (CRO, 1978, p. 125, tradução nossa).

Finalmente, segundo Charlevoix, para obterem a vitória sobre os Guaranis e para o êxito da república, a única arma utilizada pelos jesuítas teria sido a do uso da palavra: “[...] os missionários estavam ‘armados da espada da palavra e com o Evangelho na mão’, e que com essas armas espirituais e religiosas os missionários conseguiram vencer aos índios.”²⁴ (CRO, 1978, p. 125, tradução nossa).

A pesar de esta experiência ter ocorrido tardiamente (1610-1768), ela carrega consigo as mesmas características já notadas nos projetos utópicos anteriores: a contaminação com o pensamento europeu (principalmente, com relação à fé cristã), além da identificação do ameríndio como o bom selvagem e do novo-mundo como o lugar que melhor oferece as condições para a produção da utopia. Não é possível, assim, identificar a existência de uma coincidência do pensamento utópico entre os dois povos. No entanto, como diz Charlevoix, esta teria sido a grande experiência no gênero das utopias.

22 La índole del indio es tal que abraza la fe Cristiana con fervor. (CRO, 1978, p 125).

23 [...] sino el mejor de todos los del género, porque, según sus propias palabras, el mundo no había conocido nada igual, es decir, nada igual a las repúblicas cristianas fundadas por los jesuitas. (CRO, 1978, p 125).

24 [...] los misioneros estaban ‘armados únicamente de la espada de la palabra y con el Evangelio en la mano’, y que con esas armas espirituales y religiosas los misioneros lograron vencer a los indios. (CRO, 1978, p 125).

A utopia no século XIX – o socialismo utópico

Pierre-Luc Abramson, em *Las Utopías Sociales en América Latina en el Siglo XIX* (1999), estuda os processos de difusão do socialismo utópico europeu e as suas relações com as realidades desta região. O livro pode ser considerado um pioneiro no estudo desta temática. Ele parte da ideia de que, desde a época do “descobrimento”, a América Latina tornou-se um espaço por excelência da difusão de utopias, exercendo imenso fascínio sobre os europeus. Este fascínio teria sido reacendido na primeira metade do século XIX, num contexto marcado pelas lutas locais pela independência e pelo surgimento das repúblicas latino-americanas.

Após apresentar os personagens europeus que teriam contribuído para a difusão do socialismo utópico na América Latina – Saint-Simon, Victor Considérant e Michel Chebaliier, Flora Tristán (a meio “criolla”), Proudhon e Fourier –, Abramson estrutura uma análise de alguns movimentos produzidos na região e que, de algum modo, dialogam com este pensamento. Dentre esses movimentos, ele elege para o seu estudo as Jornadas de Bogotá de 1848-1850, a Revolução Chilena, de 1848-1852, a Revolução Pernambucana, de 1848-1850 e as Revoluções do Rio da Prata, entre 1837-1850. Ele estuda, além dessas grandes experiências, outras, de caráter local ou comunitário, que, quase todas, teriam sido impulsionadas por migrantes europeus e tiveram curta duração.

As principais conclusões do autor, após esses estudos, são as seguintes: que a principal característica dessas experiências estaria na tentativa de adaptação do ideário europeu às realidades locais; que elas teriam assimilado, inclusive, influências de tradições indígenas locais; que esse processo de adaptação do pensamento europeu à realidade local resultou na supressão de determinados temas e na criação de outros; que todas essas experiências foram bastante efêmeras. Ferreira (2016), confrontando a tese de Abramson de que a principal característica dessas experiências, estaria na tentativa de adaptação

do ideário europeu às realidades locais, assimilando, inclusive, influências de tradições indígenas locais, afirma que esse ideário “[...] jamais atingiu uma consciência real da diferença existente entre sua experiência limitada à Europa [...] e sua pretensão universalista, exatamente porque havia excluído preliminarmente de sua consideração o mundo subdesenvolvido por ser bárbaro.” (FERREIRA, 2016, p. 25).

Ivone Cecília D’Ávila Gallo, em sua tese de doutorado (2002) e em outras suas publicações, acompanha, até certo ponto, a tese proposta por Abramson, entendendo que, na América Latina, as experiências que dialogaram com o socialismo utópico envolveram acréscimos, adaptações e fusões de propostas oriundas de diferentes pensadores, frequentemente em evidente desacordo com os princípios que nortearam aqueles pensadores (GALLO, 2002). Ela dá seguimento, também, à inquietação manifestada por Charles Mazade, em 1852, que, em escrito publicado pela “*Révue des Deux Mondes*”, fizera “um balanço sobre o inusitado avanço do socialismo na América do Sul” (GALLO, 2009, p. 2). Mazade teria identificado este “inusitado”, segundo Gallo, no

[...] oportunismo de uma elite crioula que, em benefício próprio, adotou certos princípios do socialismo, mesclados sem critério às tendências liberais e nacionalistas, o que teria provocado finalmente como resultado, o caudilhismo e as ditaduras investidas de uma falsa capa de democracia, garantindo o mando do chefe sob uma massa selvagem e analfabeta que ignorante do sentido da liberdade e da igualdade, fiava-se nas lideranças libertadoras como em messias salvadores. (GALLO, 2009, p. 3).

Gallo encontrou em Martí, Bolívar e Echeverría interpretações distintas das de Mazade nesta temática. Martí, por exemplo, pensando na América como unidade, acreditava não haver “contradição entre civilização e barbárie”, e que esta seria “uma ficção inventada sobre

isso pelos tiranos da América que subiram ao poder cultivando o desdém aos povos americanos.” (GALLO, 2009, p. 3). Para Echeverría, a defesa de uma unidade da América estaria baseada “[...] no Novo Cristianismo de Saint Simon e em Lamennais, católico liberal, contra a ditadura Rosas, contra o egoísmo e pela liberdade, igualdade e fraternidade, capazes de superar a ordem hierárquica herdada do colonizador.” (GALLO, 2009, p. 3).

A autora acredita, no entanto, que o socialista Charles Fourier teria sido um dos principais influenciadores na difusão do ideário utópico nas américas. Ele propunha, segundo Gallo, transformar o mundo a partir do estabelecimento de falanstérios, idealizados como organizações comunais produtivas, rurais ou urbanas, de caráter harmônico, descentralizado e autônomo, compreendendo, cada uma delas entre 800 e 1600 pessoas, nas quais cada indivíduo trabalharia de acordo com a sua vocação. Teria havido, segundo Gallo, pelo menos uma experiência no Brasil pautada por esse ideário, em Santa Catarina, o Saí, que foi objeto de estudo na sua tese (2002). Este falanstério – comunidade experimental intencional fourierista – foi criado, em 1841, na península do Saí, em Santa Catarina, por colonos franceses, e resistiu até 1843.

O LONGO SÉCULO XX: O SOCIALISMO COMO UTOPIA

O “Longo século XX” (ARRIGHI, 1996) é o século da hegemonia americana e da Guerra Fria. Duas grandes utopias emergiram nesse contexto: a liberal e a socialista, com a vitória da liberal e a proclamação do “fim da história”. A América Latina não ficou fora desse processo. No livro “A utopia desarmada” (CASTAÑEDA, 1994), o autor apresenta uma introdução crítica à história da esquerda no continente ao longo do século, identificando as estratégias por ela inventadas para fazer

frente aos problemas encontrados. Afirma-se, já na primeira parte do livro, que a estratégia da esquerda esteve centrada nas ideias de revolução armada e socialismo, implicando, desse modo, no rechaço à democracia, considerada um valor burguês. Essa estratégia da esquerda teria encontrado o seu limite em meados do século, primeiro, com a vitória das Ditaduras Militares na América Latina, e, em seguida, com o dismantelamento do ideário socialista e a sua identificação com a ditadura. A queda do muro de Berlim, a derrota sandinista na Nicarágua e os percalços sofridos por Cuba, fecharam este ciclo do primado da ideia de revolução modelada a partir do exemplo da Rússia, da luta armada e do socialismo. Como consequência, a esquerda se transformou num movimento carente de uma grande causa, sendo, novamente, identificada com a antidemocracia, entrando em colapso e dando espaço para o surgimento de uma nova esquerda. Desmanchava-se, com isso, todo um ideário utópico.

Na segunda parte do livro, além de resgatar as ideias que então entraram em circulação, emanadas principalmente das novas esquerdas, o autor apresentou a sua agenda, evidenciando os conceitos de democracia e reforma. A democracia deixava de ser um valor burguês e passava a ser identificada com um determinado modelo de economia de mercado e com a social democracia. Conforme o próprio autor, tendo desaparecido “na prática a sufocante oposição entre socialismo e mercado, a esquerda deve maximizar as diferenças entre as economias modelo de mercado existentes” (CASTAÑEDA, 1994, p. 355). Apostou-se, desde então, na passagem de um modelo preconizado pela “economia individualista e anglo-saxônica” para uma “economia social de mercado, ao estilo europeu” (CASTAÑEDA, 1994, p. 359). A crise fez a esquerda desmanchar-se para refazer-se num novo lugar e descobrir que não havia perdido a sua importância como agente de mudança social. Essa nova esquerda, que se tornou hegemônica nas esquerdas, rompeu, des-

de então, com o ideário da luta armada, e, inclusive, no limite, da luta social, para concentrar-se na disputa política eleitoral.

Um novo cenário apareceria nos anos 1990, marcado, de um lado, pelo avanço do neoliberalismo e das suas reformas estruturais, e, por outro, pelo acirramento da contradição entre o que preconizava o seu discurso (a democracia de mercado) e o crescimento da injustiça e da exclusão social, abrindo espaços para o fortalecimento dessa frente política. Foi nessa brecha que se fortaleceu, na América Latina, a esquerda social-democrática, dando origem a uma pluralidade de atores, projetos e experiências, tais como o “bolivarianismo”, as políticas de renda social básica (Brasil e México) e o reconhecimento constitucional de estados plurinacionais (Bolívia). No plano das utopias e em seu lugar, nas esquerdas e no liberalismo, impôs-se o realismo, a domesticação e a subordinação das utopias ao realismo do anarcocapitalismo e da socialdemocracia.

O BEM VIVER – UMA UTOPIA PARA O NOSSO TEMPO

Todos os povos de todos os tempos produzem as suas utopias: elas são históricas, imanentes aos tempos, envolvendo-os na sua complexidade.

A utopia não se separa do movimento infinito [...]. A palavra empregada pelo utopista Samuel Butler, ‘Erewhon’, não remete somente a ‘No-Where’, ou a parte-Nenhuma, mas a ‘Now-Here’, aqui-agora. O que conta não é a pretensa distinção de um socialismo utópico e de um socialismo científico; são antes os diversos tipos de utopia, dentre os quais a revolução. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 143).

O Bem Viver é uma das utopias do nosso tempo; ele é, igualmente, uma das palavras mais usadas nas referências aos atuais movimentos

sociais indígenas na América Latina. Não é um termo novo, apesar de estar profundamente ambientado no nosso tempo. Como ressalta Quijano, o Bem Viver,

[...] para ser uma realização histórica efetiva, não pode ser senão um complexo de práticas sociais orientadas para a produção e a reprodução democrática e a reprodução democrática de uma sociedade democrática, um outro modo de existência social, com seu próprio e específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos à colonialidade global do poder e à colonialidade/modernidade/eurocentrada.²⁵ (QUIJANO, 2012, p. 46, tradução nossa).

O termo Bem Viver, assim concebido, faz referência a quatro temas fundamentais:

a) a um modo de existência diferente daqueles impostos pela colonialidade do poder e cujas raízes remetem à longa história e aos modos de produzir a vida dos povos indígenas da América Latina;

b) ao debate que se trava hoje no âmbito do novo movimento de sociedade e, principalmente, entre os povos indígenas da América Latina;

c) a um conjunto complexo de práticas sociais desses povos (indígenas), orientadas para a produção e a reprodução democrática de uma sociedade democrática;

d) a um outro horizonte histórico de sentido (utopia) relativamente aos que remetem à colonialidade, à modernidade e ao europeísmo.

Além dessas quatro referências, convém notar que o termo Bem Viver, desde a sua origem, evidencia a ideia de povo, que, por sua vez, remete à filosofia desse povo, a um determinado modo de viver e de

25 “[...] para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada.” (QUIJANO, 2012, p. 46).

produzir a vida e a um horizonte histórico a ser construído. Desse modo, ele rompe com o eurocentrismo, com a modernidade e com a colonialidade do saber, do poder, do ser, da natureza e da própria vida (QUIJANO, 2000); ele rompe, ao mesmo tempo, com os atuais modos de produção de invisibilidades, silenciamentos, emudecimentos e desumanização. Ele não se apresenta, igualmente, considerando as perspectivas futuras, como uma alternativa de desenvolvimento, mas como uma alternativa ao próprio desenvolvimento: “a questão não é simplesmente aceitar um ou outro caminho em direção ao desenvolvimento” (ACOSTA, 2012, p. 199). Acosta ressalta, nesse mesmo sentido, que o Bem viver se propõe como “uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. [...] é parte de uma grande busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas da humanidade pela emancipação da vida.” (ACOSTA, 2012, p. 201).

Bem Viver é uma tradução, em Português, do termo espanhol *Buen Vivir* que, por sua vez, reenvia a conceitos originários, tais como *Sumak Kawsay* (língua kichwa ou Quichwa), *Suma Qamaña* (língua Aymara) e *Teko Porá* (língua Guaraní). Uma tradução mais aproximada desses termos seria, talvez, “viver a plenitude” (SANTAMARÍA, 2017, p. 2970). O termo aparece escrito pela primeira vez já no século XVI, através de Felipe Guamán Poma de Ayala, autodeclarado “descendente da linhagem incaica e cristão”, na “primeira nova crônica e bom governo”, que seria uma tentativa de “descrever, através de um ‘bom governo’, a possibilidade do ‘bem-viver’.” (SUESS, 2010). Nesse escrito, afirma Suess, Ayala denunciava “profeticamente a traição do Evangelho e dos princípios de um bom governo através de inúmeros desenhos e poucas palavras” (SUESS, 2010). Ele registrava, também, no documento, “a complexidade da antiga ordem social incaica”, através da reconstrução da sua história (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 13). Além da denúncia, o documento põe em evidência a incompati-

bilidade radical (e, portanto, a impossibilidade de combinação) entre a tradição incaica e indígena e o sistema colonialista cristão.

Variaram muito, nos distintos povos da região, antes da chegada dos europeus, as formas de organização, os sistemas de relações e os modos de designá-los. Podemos citar como exemplo, nesse contexto, a forma de organização de uma vasta população andina, que “vivia dispersa e cuja identidade se dava pelos laços de parentesco”, o chamado “ayllu” (PORTUGAL, 2009, p. 13). Referindo-se a essa experiência, e tomando como marco os anos 1560-1570, (da instalação das reduções toledanas), Ana Raquel Portugal diz o seguinte: que até esses anos, o termo “ayllu era o símbolo de união de uma família extensa” e espalhada pelos Andes; e que, após esses anos, “os nativos foram reagrupados em assentamentos para servirem de mão de obra de fácil acesso e controle” e que “não foram poucos os casos em que diferentes ayllus terminaram unidos em uma única redução, o que gerou sérios problemas.” (PORTUGAL, 2009, p. 13). Na América, assim como, mais tarde, na África, a intervenção europeia colonizadora violou sistemas tradicionais de solidariedade desses povos para melhor sujeitá-los.

O Bem Viver envolve uma filosofia que tem raízes em diversos desses povos e que remete a um conjunto de princípios fundadores, o que não significa, segundo Santamaría, que ela envolva “una visión unívoca y una verdad absoluta” (SANTAMARÍA, 2017, p. 2973). “Esterman es de los pensadores que sostienen que la fuente para la comprensión del sumak kawsay es la filosofía andina [...] y hay que entender que ‘el sumak kawsay es la voz de los pueblos quechuas para el Buen Vivir.’”²⁶ (SANTAMARÍA, 2017, p. 2972).

Apesar de não comportar “uma visão unívoca e uma verdade absoluta”, Lacerda e Feitosa (2015), recorrendo a Santamaría, entendem

26 Uma visão unívoca e uma verdade absoluta (SANTAMARÍA, 2017, p. 2973). Esterman é dentre os pensadores que sustentam que a fonte para a compreensão do sumak kawsay é a filosofia andina [...] e há que se entender que ‘o sumak kawsay é a voz dos povos quéchuas para o Bem Viver. (SANTAMARÍA, 2017, p. 2972, tradução nossa).

que esta filosofia andina remete a quatro princípios gerais, a relacionalidade, a correspondência, a complementaridade e a reciprocidade, que assim podem ser definidos:

a) relacionalidade: entende-se que “todos os seres estão ligados ontologicamente entre si e com as forças do universo” (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 16), tanto em termos sincrônicos (remete, por exemplo, à ideia de território) quanto diacrônicos (dentre outras, resgata as ideias de povo e de ancestralidade);

b) correspondência: o princípio “revela a concepção de uma ‘correlación mútua y bidireccional’, presente ‘en todo nivel y en todos los aspectos de la vida’”, de modo que “cada elemento corresponde a outro que a ele se contrapõe, e que com ele interage numa referência mútua” (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 16). Os atuais conceitos de diferença e igualdade encontra eco nessa concepção;

c) complementaridade: entende, com isso, que “nenhum ente prescinde da conexão com outro”, o que traz à tona, por exemplo, à questão de gênero (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 16). Este princípio pode ser encontrado em diversos “mitos fundadores” espalhados pelo mundo, segundo o qual o princípio não é um, mas dois, que se completam (no pensamento chinês tradicional, por exemplo, a relação entre Yin e Yang);

d) Reciprocidade: este princípio refere-se às “relaciones religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos; es vigente inclusive más allá de la vida”,²⁷ salientam Lacerda e Feitosa (2015, p. 16), como forma de expressar a ideia de harmonia entre todos os seres.

É, portanto, na solidariedade irrestrita consigo mesmo (na conexão com o seu ancestral), com o seu povo, com o seu território (nas suas dimensões física, biótica e antrópica) e com os povos e grupos so-

27 Relações religiosas, atmosféricas, rituais, econômicas e com os defuntos; é vigente inclusive para além da vida. (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 16, *tradução nossa*).

ciais que, com ele, também partilham sofrimentos, alegrias e sonhos, que se baseia o Bem Viver. Essa solidariedade irrestrita é estratégica e induz a produção de identidades, de sociedades e de relações com a natureza, ao mesmo tempo em que capacita para o enfrentamento das obstruções no processo de produção da solidariedade universal.

Além de uma filosofia, e no seu interior, estes princípios enunciam um modo de viver e de produzir a vida, do que decorre o seu caráter ético. De acordo com Suess (2010), o Bem Viver comporta dois eixos interligados e “sumamente importantes”: ele é para todos – “combate contra uma sociedade de classes e privilégios” – e é para sempre – ele envolve uma “memória histórica”, de modo que envolve não apenas os “sobreviventes e vencedores”, mas também os vencidos, aos quais dá voz e ouvidos. Foi observando este componente ético, pelo menos em certa medida, que foram redigidas as Constituições da Bolívia e do Equador, ao reconhecerem os direitos dos povos como interdependentes (deshierarquiando-os), e, também, ao incorporarem a natureza ao direito constitucional, conforme Eugenio Raúl Zaffaroni (2010), quando afirma que o paradigma do Bem Viver recoloca no cenário uma nova ética, que deve reger tanto a ação do Estado quanto os relacionamentos entre as pessoas.

O Bem Viver é um movimento de sociedade que articula a resistência (remete a determinados modos de produzir a vida) com a insurgência (um conjunto de ações e uma estratégia) e um projeto por uma nova sociedade (utopia). A resistência se organiza a partir do compartilhamento – entre os povos indígenas da América Latina, e, nos últimos anos, envolvendo outros povos e comunidades tradicionais, a exemplo das comunidades quilombolas, camponesas, ribeirinhas, de fundo e fecho de pasto – de uma determinada cosmovisão. Com o compartilhamento, por um lado, a causa indígena se transforma em causa de um conjunto de populações marginalizadas, urbanas e rurais; por outro, essa mesma causa, que remete às origens e à histó-

ria dos povos indígenas, passa a envolver as origens e a história de outros povos, ganhando, assim, novos conteúdos e novos contornos. Os próprios princípios filosóficos fundadores – relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade – e o sistema ético decorrente são assim reescritos.

Vale a pena ressaltar, ainda, que, situado nesse contexto, o termo resistência carrega um vasto conjunto de significados. Quanto mais largo é o conjunto de povos e comunidades envolvidos, mais complexo se torna o próprio exercício da resistência. Em momentos de crise, como é o de hoje, verifica-se, pelo menos num primeiro momento, a busca do reforço das identidades, o que pode favorecer, não o partilhamento, mas a separação. Tende-se a reforçar, nesses contextos, primeiramente, o eixo da ancestralidade, que se traduz, essencialmente, como diferença e repetição, no sentido atribuído a esses termos por Gilles Deleuze (1988). Enquanto a diferença se desdobra como um arquétipo-demiurgo (um em-si primordial) e como diversidade objetiva e subjetiva, a repetição é a continuidade no descontínuo. O ancestral que está lá na origem estará presente também no hoje, na medida em que os seus tributários (descendentes) estabelecem com ele a conexão e o resgatam produzindo a sua identidade. O exercício da boa resistência para um Bem Viver requer, no entanto, o partilhamento e a convivência, no sentido contido nos princípios filosóficos desse Bem Viver.

A resistência é a ação de postulação da diferença. Primeiro, ela não se identifica com a passividade (com o quedar-se). Segundo, se resistir é o repetir-se (continuidade) enquanto diferente, é, igualmente, uma manifestação de descontinuidade, de ruptura, a base da confrontação. Eis a dialética da diferença. A resistência é uma práxis, uma práxis insurgente. O Bem Viver que (re)nasceu na América Latina no século XVI, com Ayala, estabelece as bases de um confronto diante da colonialidade e do eurocentrismo (SUESS, 2010); ele renasceu, novamente, mais recentemente, como resistência e como insurgência. O Bem Viver como

práxis insurgente se revela, primeiro, no “complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática”; segundo, na afirmação de “complexo de práticas sociais orientadas para a produção e a reprodução democráticas de uma sociedade democrática”; segundo, na afirmação de “um outro modo de existência social”; terceiro, na produção de uma utopia, identificada com ou outro “horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativo à colonialidade global do poder e à colonialidade/modernidade/eurocentrada”²⁸ (QUIJANO, 2012, p. 46, tradução nossa). A práxis da insurgência é, assim, um processo histórico de produção de uma utopia.

A colonialidade não está no passado, do mesmo modo que a utopia não se restringe, no tempo, ao futuro. A colonialidade se reproduz no presente de múltiplas formas e, hegemonicamente, hoje, atrelada à ideia de desenvolvimento, nas suas diversas modalidades, desdobrando-se como colonialidade do poder, do saber, do ser, da natureza e da própria vida (QUIJANO, 2000) e como modo de produção da invisibilidade, do silenciamento e da desumanização de povos e de grupos sociais que são cotidianamente expulsos para as margens da sociedade e/ou simplesmente eliminados.

Essas expressões da colonialidade se refazem no tempo, com faces nem sempre repetidas. Foi publicado no dia cinco de junho de 2019, pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) em conjunto com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), o Atlas da Violência 2019 (IPEA/FBSP, 2019), no Brasil, com dados relativos ao ano 2017. O Atlas revela a existência de um processo de genocídio que foca principalmente nas populações negras do país. Em 2017, segundo o Atlas, houve, no Brasil, 65.602 homicídios, significando o “maior

28 “un otro modo de existencia social”; terceiro, na produção de uma utopia, identificada com um outro “horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativo a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada.”. (QUIJANO, 2012, p. 46).

nível histórico de letalidade violenta intencional no país” (IPEA/FBSP, 2019, p. 5). As principais vítimas nesse verdadeiro genocídio são negros e jovens, moradores de comunidades vulneráveis e pessoas com pouca escolaridade. Do total de assassinatos, revela o Atlas, 75,5% eram negros. O número de jovens assassinados, em 2017, atingiu 35.783, e, destes, os do sexo masculino eram 94,4%. Verifica-se, assim, segundo o Atlas, uma focalização da prática da violência letal contra determinados grupos sociais e em determinados territórios. Esta é uma das faces, a mais cruel, da colonialidade e dos seus modos de expressão e de produção da iniquidade.

A práxis insurgente do Bem Viver revela-se, sempre, como uma práxis estratégica e pedagógica (a pedagogia do território) que envolve uma análise da realidade, uma tomada de decisão em termos de ações e estratégias, o desenvolvimento de práticas econômicas, sociais, políticas e culturais, tudo isso preconizando não a inclusão social, mas a produção de uma utopia assentada numa filosofia e em determinados princípios. Convém ressaltar, no entanto, que, nesse processo, a utopia como solidariedade universal, do mesmo modo que qualquer outro componente do sistema do Bem Viver, não é apenas um vir-a-ser: ela está na origem (nos próprios mitos fundadores), na história, nas práticas e estratégias atuais, e, também, no horizonte. Ela é um se-fazendo permanente. No hoje, ela é ação, mas é, também, uma espiritualidade que se revela como uma mística.

O termo Bem Viver é polissêmico e, inclusive, nas últimas décadas, foi introduzido em Constituições e foi associado a projetos nacionais de desenvolvimento. Além de envolver, já na sua origem, diferentes povos com diferentes histórias e práticas, e além de ter-se tornado polissêmico ao longo da história, ele deu origem, ultimamente, a distintas correntes de pensamento. Alcantara e Sampaio (2017), por exemplo, identificam a existência, hoje, de três correntes ou a três abordagens nesse campo: a indigenista e pachamamista; a

socialista e estadista; e a pós-desenvolvimentista e ecologista. A primeira seria a corrente originária, que destaca a relevância da autodeterminação dos povos indígenas na produção do Bem Viver, além da conexão com a ancestralidade. Líderes indigenistas Kichwas equatorianos, Quechuas peruanos e Aymaras bolivianos, além de alguns intelectuais indigenistas, se situam neste campo (ALCANTARA; SAMPAIO, 2017; KOWII, 2018). Uma das críticas mais contundentes que se faz contra essa abordagem refere-se à concepção e à prática da autonomia: até que ponto, pergunta-se, ela não leva ao isolamento e, assim, ao enfraquecimento dessa estratégia? O ponto forte revela-se, no entanto, e exatamente, na resposta a esta questão. A autonomia não significa isolamento, mas a revelação de um outro projeto de mundo, assentado numa história, numa determinada filosofia e numa práxis transformadora, que compõem os conteúdos para o diálogo na produção da solidariedade universal.

A corrente socialista e estadista, por sua vez, mesmo fazendo referência aos princípios fundadores identificados na primeira corrente, distancia-se dela em diversos pontos. Ela dialoga com o pensamento de origem europeia e colonialista (e com algumas correntes do marxismo) e com as suas organizações, e, nesse sentido, acaba enfatizando a importância da gestão política-estatal do Bem Viver como estratégia para o fortalecimento de uma esfera de equidade social. Esta corrente conseguiu criar espaços nos âmbitos constitucionais, políticos, estatais e governamentais, como ocorreu na Bolívia e do Equador, instalando-se neles. Como resultado, e esta é uma crítica que se faz hoje contra ela, esta perspectiva não tem se mostrado capaz de mediar de maneira satisfatória os anseios das comunidades que elas pretendem representar. Ao institucionalizar-se, o Bem Viver se transforma num espaço do Estado e passa a depender da lógica e da dinâmica do sistema, que é, essencialmente, colonialista, capitalista e liberal. O que se tem verificado no Equador e na Bolívia, é que as questões relativas aos

grupos sociais identificados com o Bem Viver, como a do reconhecimento das identidades, a questão ambiental e a educação são sistematicamente negligenciadas.

A corrente pós-desenvolvimentista e ecologista tem a virtualidade de ampliar as interconexões entre o Bem Viver e os movimentos indígenas, feministas, teológicos, socialistas, e, notadamente, ecologistas. Ela congrega intelectuais progressistas latino-americanos e europeus articulados ao ecologismo e a diversos movimentos sociais (ALCANTARA; SAMPAIO, 2017). Esta abordagem inspira-se em ensinamentos dos povos andinos e amazônicos dando origem a uma proposta que eles supõem ser alternativa não a um determinado modo de desenvolvimento mas ao próprio desenvolvimento, mas que, no final, conforme Alcantara e Sampaio (2017), acaba sempre afirmando o viés da exploração da natureza. O que a distingue é o fato de ela pretender reforçar a perspectiva da promoção de uma vida em equilíbrio entre as pessoas, a comunidade e a natureza, o que seria a busca de uma vida digna na sua plenitude. De acordo com Acosta,

[...] para falar do Bem Viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino e amazônico, empenharam-se em viver harmoniosamente com a Natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida e, inclusive, marginalizada. Foram capazes de resistir, a seu modo, a um colonialismo que dura mais de quinhentos anos, imaginando um futuro distinto que muito poderia contribuir com os grandes debates globais. (ACOSTA, 2015, p. 20).

O autor entende que o mundo aponta, hoje, para a necessidade de ruptura profundas com as visões aprisionadas no economicismo e da sua substituição por outros modos de pensar e de outras formas de organização social e política. É nesse sentido que, segundo Acosta,

[...] o Bem Viver apresenta-se como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida. Não se trata simplesmente de um receituário materializado em alguns artigos constitucionais, como no caso do Equador e da Bolívia. Tampouco é a simples soma de algumas práticas isoladas e, menos ainda, de alguns bons desejos de quem trata de interpretar o Bem Viver à sua maneira. (ACOSTA, 2015, p. 69).

O fato é que, hoje, na América Latina, o termo Bem Viver tem sentidos muito variados, envolve concepções de mundo e de ação no mundo e remete a uma enorme quantidade de experiências em exercícios. Para este ensaio, na sequência, apresentamos de forma bastante sucinta uma experiência que, entendemos, pode ser associada ao termo Bem Viver: a Teia dos Povos.

A teia dos povos para um bem viver

A Teia dos Povos é uma ampla rede de coletivos e organizações que vem sendo construída na Bahia desde 2012, no âmbito do Bem Viver. Ela se auto define como um espaço de articulação e de apoio aos povos com a finalidade de enfrentar problemas estruturais presentes na sociedade, como as questões de raça/etnia (a forte discriminação contra as populações negras e indígenas), de gênero (machismo), religiosa (discriminação contra crenças e religiões não cristãs) e ambiental (território).

Os lugares de encontro da Teia são os espaços de comunidades tradicionais (quilombolas, indígenas, fundos e fecho de pasto, extrativistas, camponesas, agroecologia etc.), de terreiros de Candomblé e Umbanda, de assentamentos e ocupações urbanas e rurais, de movimentos sociais como o Movimento Sem Teto da Bahia (MSTB), o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), o Movimento Sem Terra (MST) e o Movimento Estadual de Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas (CETA), Movi-

mento de Pequenos Agricultores (MPA), Movimento de Pescadores e Pescadoras Artesanais (MPP), grupos vinculados a universidades (docentes, estudantes pesquisadores e profissionais de direito, agroecologia, ciências sociais etc.), organizações sociais de apoio e assessoria, além de muitos outros.

A Teia não quer substituir os coletivos, os movimentos, as comunidades e as organizações; ela quer contribuir para aprofundar a autonomia e a conexão, entre eles na busca da libertação e da emancipação social. Ela é movida por uma pedagogia (do território) e por três Princípios Fundadores, conforme ela mesma indica no seu site (TEIA DOS POVOS, 2019):

A Terra e o Alimento são princípios filosófico e de vida, construídos por meio da solidariedade irrestrita entre os movimentos na defesa da territorialidade e tendo como instrumento a pedagogia do exemplo;

O trabalho e o estudo pavimentam o caminho da liberdade na construção de um novo modo de vida, desconstruindo a herança dos modelos capitalista, racista e patriarcal;

A reafirmação do olhar ancestral na edificação de um novo tempo, contextualizado à nossa forma.

Os princípios contêm, em seus enunciados, o chão de onde partem, as estratégias e os objetivos a que a Teia se propõe. Eles contêm uma leitura do mundo e da vida e encarnam uma nova utopia, a da conexão, que une o passado, o presente e o futuro e que forma a matéria do território. É na solidariedade irrestrita entre a terra (que é, também, a água e o ar) e o alimento (a seiva da vida), entre a matéria física, a matéria viva e a matéria humana, entre o trabalho e o estudo, dando vida à uma pedagogia do território. Os princípios enunciam, desse modo, uma práxis produtora do novo, feita do enlaçamento entre o que foi, o que é e o que será. O termo que conecta essa complexidade é o de

ancestralidade: a solidariedade entre um estar ali (presente), a herança viva e atuante nesse estar e um novo modo de vida (futuro) que se situaria no para além do capitalismo, do racismo e do patriarcalismo. A pedagogia do território e da esperança é a seiva que alimenta esta totalidade complexa fazendo-a movimento.

Desde a sua criação, a Teia já realizou uma série de eventos, como as Jornadas de Agroecologia e Mutirões, pautados por estes princípios. Em todas as suas ações (jornadas, encontros, mutirões etc.), conforme os seus relatos, ela vem procurando articular ações práticas (oficinas, compartilhamento de saberes técnicos e científicos associados a experiência prática, como os plantios) com o estudo, o diálogo e a reflexão, para uma formação visando ao fortalecimento da luta dos povos e a conquista de uma nova vida.

Nos dias 24 a 26 de maio (2019), na Ocupação Manoel Faustino, na periferia de Salvador, foi realizada a Pré-Jornada da Teia dos Povos. Com representação de mais de 30 coletivos, o evento transformou-se em espaço de encontro de uma variada gama de experiências, saberes e projetos, que refletiram claramente esses princípios. Dois pontos chamaram a atenção no desenvolvimento do evento e nos conduzem ao mundo da utopia. O primeiro refere-se ao modo de conceber o tempo e o espaço, que são entendidos como um viver (movimento) de uma unidade que não é uma verdadeira unidade entre o atual viver, o já vivido e o a viver. Não é uma verdadeira unidade porque ela necessita da conexão. As ideias de ancestralidade e de território são as matérias que estruturam esta unidade e este modo de apreender o tempo e o espaço. Mas, para que isso se realize, é necessário o estabelecimento da conexões: resgatar e chamar o ancestral e o território que já estão em cada um, indivíduo, etnia e povo, que fazem viver o presente e que ajudam a construir o futuro. Sem eles, ancestral e território, ficamos desconectados (alienados?) de nós mesmos.

O segundo ponto remete ao modo de conceber a ação social nesse tempo e espaço, que se identifica como o termo agroecologia. A agroecologia não se esgota como modo de produzir. Ela é ação e é solidariedade ou que só se realiza mediante a copresença das dimensões física, biótica e antrópica do mundo, onde o antrópico chama para o cenário os povos da terra, das florestas e das águas. Ao envolver as três dimensões – física, biótica e antrópica – constituindo uma unidade, o próprio humano (antrópico) é, essencialmente, e ao mesmo tempo, biótico e físico. Como alguém proclamava durante o evento: “nós somos os guardiões da terra, das florestas e das águas” e “não podemos envenenar as nossas mães”.

O termo agroecologia chama para si, nesse sentido, a ideia de práxis, de uma práxis emancipatória, libertária, que se traduz, hoje, no resgate do território (terra, água e floresta), na reconexão com a ancestralidade e no enfrentamento do capital para a produção de um futuro que se situe para além do mesmo. Assim, estrategicamente, hoje, dizia um representante de um movimento do campo, “precisamos ultrapassar o que nos marcou nas últimas décadas, quando a nossa luta se materializou como uma luta pela derrubada de cercas”; e outro continuava: “temos que fazer o grande movimento dos povos para irmos para além da legalidade na luta por território contra o capital”. A cerca física é apenas uma expressão da cerca simbólica, que se encarna, principalmente, como cerca legal. Para isso, ele dizia, precisamos “ocupar” e fazer no território ocupado a “autodemarkação”, de modo a nele vigorar a “pedagogia do território”. Para isso, precisamos apostar nos jovens como portadores do ancestral e construtores do futuro.

O tema da diferença emerge como um desdobramento desse modo de conceber a realidade. “O diferente não é o errado”. Somos muitos índios, muitos negros, muitos terreiros, muitas etnias. Cada um é ligado ao seu ancestral, que faz o cada um. A força de cada um está no seu ancestral e no seu território, que ele precisa descobrir, fazer viver nele.

Então, precisamos, primeiro, conectar-nos com a nossa ancestralidade; ao mesmo tempo, precisamos conectar-nos com o território, onde encontramos o diferente. A palavra é conexão. A diferença pode levar para a separação ou para a conexão. Separar é desconectar com o ancestral e com o território. Hoje, vivemos muito desconectados, muito separados, disputando tudo. Cada um quer o seu e não quer a conexão.

Chamou a atenção, durante o evento, primeiro, a nova linguagem que vem sendo produzida, hoje, nesses e por esses movimentos: uma linguagem que resgata as raízes desses povos negros e índios para a elaboração dos atuais modos de viver e para a projeção de um novo horizonte. É uma linguagem plena de vida, seiva do projeto de um novo viver, um Bem Viver. O Bem Viver aparece como liberdade, igualdade e emancipação. A liberdade, ao que parece, e conforme manifestações em conversas no evento, não é a liberdade da autonomia individual do liberalismo e nem a liberdade de um modo de gerenciar um país: é a liberdade social como um modo de vida. A igualdade e a emancipação situam-se nesse mesmo contexto: não se reduzem a uma forma, são modos de vida que resgatam ou reconectam ancestralidade, o território e a conexão nas suas densas complexidades. O que está em disputa nesse novo contexto é, portanto, o próprio sentido da vida, dos sujeitos, das subjetividades, da igualdade, da liberdade e da emancipação, sob a ótica da cultura da ancestralidade, do território e da conexão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio, o objetivo principal era conversarmos sobre o nosso tempo, em diálogo com autores que discutem sobre a utopia, a distopia e o Bem Viver. Entendemos que, considerando o momento que vivemos – do estabelecimento e da consolidação cada dia mais tenebrosa de um tempo sombrio, que implica, inclusive, na perda da esperança com relação ao futuro –, a reflexão sobre essas temáticas se tornou funda-

mental. Ela foi iniciada no grupo de estudos, ao longo do ano passado (2018) e se prolongou durante este ano. Levantamos uma vasta bibliografia relativa às temáticas e, principalmente, vasculhamos na realidade social contemporânea – nas fronteiras do social – em busca de sinais de insurgência com relação aos sistemas de iniquidade que estruturam o nosso tempo, de esperanças e de utopias. Na América Latina, certamente, o Bem Viver é um desses sinais.

No texto, para apresentarmos os resultados dessas reflexões, num primeiro momento, conversamos sobre utopias e distopias e sobre utopias e distopias na história e no presente da América Latina. O avanço do fascismo nesses últimos anos, com o sacrifício de esperanças que nos moveram nas últimas décadas, precárias mas animadoras, e com a imposição do discurso do realismo, as utopias estão em retirada, permanecendo vivas, embora tênues, apenas nas margens das sociedades. O Bem Viver e a Teia dos Povos, como uma experiência em busca do Bem Viver, são algumas das poucas luzes tênues que lusco-fuscam nas margens das sociedades e que permitem manter as esperanças.

REFERÊNCIAS

ABRAMSON, Pierre-Luc. *Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Editora Elefante, 2015.

ACOSTA, Alberto. O Buen Vivir. Uma oportunidade de imaginar outro mundo. *In. Um campeão visto de perto: Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*. Rio de Janeiro: Heinrich Boll Foundation, 2012. p. 198-216. Disponível em: <https://br.boell.org/pt-br/2012/07/16/um-campeao-visto-de-perto-uma-analise-do-modelo-de-desenvolvimento-brasileiro-0>. Acesso em: 05 jun. 2019.

- ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemmer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível?. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 40, p. 231-251, abr. 2017.
- ARENDRT, Hannah. *Nós, os refugiados*. Tradutor: Ricardo Santos. Covilhã: LusoSofia Press, 2013. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah_arendt_nos_os_refugiados.pdf. Acesso em: 23 jun. 2019.
- ARRIGHI, Giovanni. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: UNESP, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. Utopia, distopia e história. *Editorial da MORUS – Utopia e Renascimento*, n. 2, p. 4-10, 2005.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução: Nélio Schneider e Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. 1.
- BREGMAN, Rutger. *Utopia para realistas: A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 horas y un mundo sin fronteras*. Barcelona: Salamandra, 2017.
- BRUNO, Fernanda et al. (org.). *Tecnopolítica da vigilância: perspectivas da margem*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- CANGANE, Letícia. 8 distopias que não são Jogos vorazes ou 1984. *Super Abril*, jul. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/blog/turma-do-fundao/8-distopias-que-nao-sao-jogos-vorazes-ou-1984/>. Acesso em: 01 jun. 2019.
- CARNEVALI, Ricardo. Es la guerra, tecnológica disfrazada de comercial y el problema se llama 5G y la supremacia china. *Carta maior*, 29 maio 2019. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Poder-e-ContraPoder/Es-la-guerra-tecnologica-disfrazada-de-comercial-y-el-problema-se-llama-5G-y-la-supremacia-china/55/44206>. Acesso em: 02 jun. 2019.
- CASTAÑEDA, Jorge. *A utopia desarmada: intrigas, dilemas e promessas da esquerda latino-americana*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CHAUÍ, Marilena. Notas sobre Utopia. In: SOUSA, Cidival Morais de (org.). *Um convite à utopia*. Campina Grande: EDUEPB, 2016. p. 29-45. Disponível em: <http://www.uepb.edu.br/download/ebooks/Um-Convite-a-Utopia.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2019.

COMIM. 2019. Disponível em: <http://comin.org.br/>. Acesso em: 23 jun. 2019.

CRO, Stelio. La utopía Cristiano-social en el Nuevo Mundo. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, Madrid, n. 7, v. 1, p. 87-129, 1978. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI7878110087A>. Acesso em: 02 jun. 2019.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1988. Disponível em: <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/DELEUZE-G.-Diferenca-e-repeticao1.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* Tradução: Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Ed. Nueva America, 1994. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120422095648/HISTORIA.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2019.

ESCRAVIDÃO é parte do ser humano, diz deputado monarquista do PSL. *Carta Capital*, 14 Maio 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/escravidao-e-parte-do-ser-humano-diz-deputado-monarquista-do-psl/amp/>. Acesso em: 02 jun. 2019.

FERNANDES, Luísa Bérgami; OLIVEIRA, Sílvia Amancio de; RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. O papel das mulheres na utopia: Herland, de Charlotte Perkins Gilman, e El país de las mujeres, de Gioconda Belli. *MORUS - Utopia e Renascimento*, n. 12, p. 279-294, 2017.

FERREIRA, John Kennedy. *Do socialismo utópico ao científico na América Latina*: apontamentos sobre o encontro do comunismo Latino Americano e a III Internacional Comunista. 2016. 222 f. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-11032016-141317/pt-br.php>. Acesso em: 02 jun. 2019.

FERREIRA JUNIOR, Amálio (org.). Educação jesuítica no Mundo Colonial Ibérico (1549-1768). *Em Aberto*, Brasília, DF, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira/INEP, v. 21, n. 78, p. 1-172, dez. 2007. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/documents/186968/485895/Educ>

a%C3%A7%C3%A3o+jesu%C3%ADtica+no+mundo+colonial+lb%C3%A9ri
co+%281549-1768%29/618228b9-1180-4087-910a-f9a17ab521ba?version=1.3.
Acesso em: 02 jun. 2019.

FOOD SECURITY INFORMATION NETWORK. Global Report on Food Crises.
Joint Analysis for Better Decisions. *FSIN*, 2019. Disponível em: <http://www.fsinplatform.org/report/global-report-food-crisis-2019/>. Acesso em: 23 jun. 2019.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*. Consequências da Revolução da Biotecnologia. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALLO, Ivone Cecília D'Ávila. Fourierismo na América do Sul. *In*: ANPUH, XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2009, *Anais [...]*. Fortaleza, 2009. Disponível em: <https://docplayer.com.br/12688457-Fourierismo-na-america-do-sul.html>. Acesso em: 02 jun. 2019.

GALLO, Ivone Cecilia d'Avila. *A aurora do socialismo: fourierismo e o falanstério do Sai (1839-1850)*. 2002. 297 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2002. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280276>. Acesso em: 04 jun. 2019.

GELFENSTEIN, Sergio Rodríguez. Para a esquerda, não existe rendição nem derrota. *Carta Maior*, 25 abr. 2019. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Politica/Para-a-esquerda-nao-existe-rendicao-nem-derrota/4/43952>. Acesso em: 26 abr. 2019.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Tradução: Andréa S. de Menezes et al. Belo Horizonte: Autentica, 2014.

HOBBSBAMM, Eric John Earnest. *A era do capital, 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA E FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (org.). *Atlas da Violência 2019*. Brasília: Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA/FBSP, 2019. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/190605_atlas_da_violencia_2019.pdf. Acesso em: 06 jun. 2019.

INSTITUTO ROTH BARD BRASIL. 2019. Artigos sobre o avanço do capitalismo. Disponível em: <http://rothbardbrasil.com/avancaocapitalismo>. Acesso em: 02 jun. 2019.

JACOBY, Russel. *O fim da utopia: política e cultura na era da apatia*. Tradução: Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2001.

JACOBY, Russel. *The end of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books, 1999.

KOWII, Ariruma. El Sumak Kawsay. In: MOSQUERA, Giocanda Herrera (org.). *Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. p. 437-444.

LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. *Interritórios, Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco*, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 15-23, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*. Mitológicas 1. São Paulo: CosacNaify, 2004.

LUGON, Clovis. *A república "comunista" cristã dos guaranis: 1610-1768*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARTINS, José de Souza. A sociedade da urgência. *Valor Econômico - Suplemento Eu & Fim de Semana*, ano 19, n. 961, p. 3, São Paulo, 03 maio 2019.

MÉKA, Huni. *Cantos do Nixi Pae*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio, 2007.

MÉXICO. *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché*. Tradución: Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_pueblos_origenarios/Popol_Vuh.pdf. Acesso em: 02 jun. 2019.

MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. São Paulo: Angra, 2000.

MUNDURUKU, Daniel. *As serpentes que roubam a noite: e outros mitos*. São Paulo: Peiropólis, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. *Os filhos do sangue do céu: e outras histórias indígenas de origem*. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. *História de índios*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.

OXFAM. *Recompensem o trabalho, não a riqueza*. Relatório, 2018. Disponível em: <https://oxfam.org.br/ustiça-social-e-economica/forum-economico-de-dados/recompensem-o-trabalho-não-a-riqueza>. Acesso em 16/05/2018.

PAI, Raphael Almeida Dal. *Instituto Ludwig Von Mises Brasil: os arautos do anarcocapitalismo*. 2017. 226 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação História, Poder e Práticas Sociais, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cândido Rondon, 2017.

PAVLOSKI, Evanir. Da revolução ao totalitarismo: a herança de Nós, de Eugene Zamiatin, para as distopias do século XX. *MORUS – Utopia e Renascimento*, n. 12, p. 115-135, 2017.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: As origens da nossa época*. São Paulo: Campus, 1980.

PORTUGAL, Ana Raquel. *O ayllu andino nas crônicas quinhentistas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

PRÉVOST, André. A utopia: o gênero literário. *MORUS – Utopia e Renascimento*, v. 10, p. 437-447, 2015.

QUIJANO, Anibal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, n. 122, maio 2012. Disponível em: https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS122_A_Quijano_Bienvivir---.pdf. Acesso em: 03 jun. 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems*, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quijano.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2019.

QUIROGA, Vasco de. *Información em Derecho*. Introducción y notas de Carlos Herrejón. México: Secretaría de Educación Pública (SEP) – Dirección General de Publicaciones y Medios de la SEP, 1985. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/PyF_siglo_XVI/Informacion_derecho-Vasco_Quiroga.pdf. Acesso em: 24 jun. 2019.

ROTHBARD, Murray. *A Anatomia do Estado*. Tradução de Tiago Chabert. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises. Brasil, 2012. Disponível em: <http://rothbardbrasil.com/wp-content/uploads/2015/10/A-anatomia-do-estado.pdf>. Acesso em: 23 jun. 2019.

SANTAMARÍA, Ramiro Avila. El sumak kawsay, el Yasuní y los pueblos en aislamiento ¿alternativa al desarrollo capitalista? *Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, v. 08, n. 04, p. 2962-2988, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rdp/v8n4/2179-8966-rdp-8-4-2962.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2019.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

SASS, Walter (org.). *Tákuna Naa Bûh Amteiyam Amkira*: mitos Kanamari. São Leopoldo: Oikos Editora, 2007. Disponível em: <http://comin.org.br/static/arquivos-publicacao/mitos-kanamari-1209141026.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2019.

SOTO, Jesús Huerta de. Liberalismo Clássico versus Anarco-Capitalismo. Tradução: Lourenço Vales, *Jesús Huerta de Soto*, [201-?]. Disponível em: <https://www.jesushuertadesoto.com/articulos/articulos-en-portugues/liberalismo-classico-versus-anarco-capitalismo/>. Acesso em: 23 jun. 2019.

SOUZA FILHO, José Alexandrino de. A utopia tupi, segundo Montaigne. *MORUS - Utopia e Renascimento*, v. 6, p. 117-122, 2009.

SUESS, Paulo. Elementos para a busca do bem-viver - sumak kawsay - para todos e sempre. *CIMI*, 2010. Disponível em: <https://cimi.org.br/2010/12/elementos-para-a-busca-do-bem-viver-sumak-kawsay-para-todos-e-sempre/>. Acesso em: 06 jun. 2019.

SUPER-ricos estão ficando com quase toda riqueza, às custas de bilhões de pessoas. *OXFAM Brasil*, 23 jan. 2018. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/noticias/super-ricos-estao-ficando-com-quase-toda-riqueza-as-custas-de-bilhoes-de-pessoas>. Acesso em: 02 jun. 2019.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda básica de cidadania: a resposta dada pelo vento*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

SUPLICY, Eduardo Matarazzo. *Renda de cidadania: a saída é pela porta*. São Paulo: Cortez, 2002.

SUVIN, Darko. Um breve tratado sobre a Distopia 2001. *MORUS - Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 10, p. 465-487, 2015.

SUVIN, Darko. Reflexões preambulares sobre a Distopia ["Um breve tratado sobre a Distopia 2001"]. *MORUS - Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 10, p. 449-463, 2015.

VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. *Renda Básica de Cidadania: argumentos éticos e econômicos*. Tradução Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VAN PARIJS, Philippe; VANDERBORGHT, Yannick. *Renda Básica: Uma proposta radical para uma sociedade livre e economia sã*. São Paulo: Cortez Editora, 2018.

WARAT, Luis Alberto. Malestares Ecológicos y Ecología Política. In: WARAT, Luis Alberto. *Epistemología e ensino do direito: o sonho acabou*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 127-137.

WITEZE JUNIOR, Geraldo. Como inspirado del Espíritu Santo: Vasco de Quiroga, primeiro intérprete americano da utopia. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 62, p. 535-554, set./dez. 2017. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/issue/view/3616>. Acesso em: 24 jun. 2019.

WOLFF, Francis. *Três utopias contemporâneas*. São Paulo: UNESP, 2018.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. La Naturaleza como persona: Pachamama y Gaia. In: VARGAS, Idón Moisés Chivi (coord.). *Bolivia -Nueva Constitución Política del Estado: conceptos elementales para su desarrollo normativo*. La Paz: Vice Presidencia de la República, 2010. p.109-132. Disponível em: https://issuu.com/vicepresidenciabolivia/docs/ncpe_cepdp. Acesso em: 03 maio 2019.

ZAMIATIN, Eugene. *Nós*. Tradução: Lia Alverga. Rio de Janeiro: Anima, 1983.

Sobre os autores

ADRIANA NOGUEIRA VIEIRA LIMA

Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela UFBA, com estágio sanduiche na École des Hautes Études en Sciences Sociale e pós-doutoranda em Direito pela UnB (bolsista CAPES). Professora de Direito Urbanístico da Universidade Estadual de Feira de Santana. Integra os Grupos de Pesquisa Lugar Comum (FAU-UFBA) e O Direito Achado na Rua (UnB) e coordena o Grupo de Pesquisa Direito Territorialidade e Insurgência (UEFS).
E-mail: adriananvlima@gmail.com

CARLOS EDUARDO SOARES DE FREITAS

Docente na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e na Universidade Federal da Bahia (UFBA), Doutor e Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB), pós-doutorando em Direito na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), líder do Grupo de Pesquisa Relações de trabalho, crítica, política e contemporaneidade (UNEB). Advogado.
E-mail: carlosefreitas3@gmail.com.

CELSO ANTONIO FAVERO

Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Minas Gerais, Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), doutor (PhD) em Sociologia pela Université du Québec à Montréal (UQAM) e professor pleno, com dedicação exclusiva, no Departamento de Ciências Humanas, *Campus I*, Salvador, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa Territórios, Hegemonias, Periferias e Ausências. E-mail: celsofavero@terra.com.br

CLOVES DOS SANTOS ARAÚJO

Mestre em Direito pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Curso de Direito da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Doutorando em Geografia na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Pesquisador do GeografAR no Instituto de Geociência (IGEO) da UFBAe do Grupo Territórios, Hegemonias, Periferias e Ausências (UNEB). E-mail: cloves8@yahoo.com.br

CRISTINA MARIA MACÊDO DE ALENCAR

Doutora em Ciências Sociais do Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. Professora do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social – Universidade Católica do Salvador (UCSal). Líder do Grupo de Pesquisa Desenvolvimento, Sociedade, Natureza (DSN). E-mail: cristina.alencar@ucsal.br

FERNANDO PEDRÃO

Livre Docente em Ciências Econômicas pela Universidade Federal da Bahia, com Doutorado em Ciências Econômicas, ambos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente é diretor científico do Instituto Brasileiro de Políticas Sociais e Econômica (IBRAPSE). Tem extensa experiência como professor universitário e experiência internacional como técnico das Nações Unidas: Economista Sênior e Chefe de área da Divisão de Economia do Banco Internacional de Desenvolvimento (BID). Diretor Internacional de Programas de Cooperação Técnica nas Áreas de Planejamento, Projetos e Políticas Públicas e Planejamento Urbano e Regional, no México e no Equador. Consultor da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) para programas de Desenvolvimento nos países do Caribe, atuando principalmente nos seguintes temas: Desenvolvimento Econômico, Política Econômica Regional, Economia Política, Economia do Ambiente e da Energia. E-mail: fcpedrao@terra.com.br.

GUILHERME COSTA DELGADO

Doutor em Economia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp – SP), pesquisador do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea – Brasília) por 32 anos, ora aposentado e docente de Economia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) por cinco anos. Atualmente assessora movimentos sociais e eclesiais ligados à Questão Agrária. E-mail: guilhermecostadelgado@gmail.com.

LAURENIO LEITE SOMBRA

Docente da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB). Editor da *Revista Ideação* (UEFS). E-mail: lausombra@hotmail.com.

LIANA SILVA DE VIVEIROS E OLIVEIRA

Doutora em Arquitetura e Urbanismo pela UFBA, professora do curso de Arquitetura e Urbanismo e colaboradora do Programa de Pós-graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social da Universidade Católica do Salvador. Integra os Grupos de Pesquisa Lugar Comum (FAU-UFBA) e Gestão Democrática das Cidades (UCSAL) e coordena o Laboratório de Estudos dos Processos Urbanos e do Direito à Cidade - DCidade (UCSal). E-mail: piuviveiros@gmail.com.

MARIANA RODRIGUES VERAS

Docente na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), no Departamento de Ciências Humanas, *Campus I*, Salvador. Doutora em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), membro do Grupo de Estudos e Pesquisa Territórios, Hegemonias, Periferias e Ausências e do Grupo Estado & Constituição.

E-mail: mariana.rodrigues.veras@gmail.com.

MARIO RUIZ SOTELO

Doctor y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM) y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la misma Universidad. Profesor e Investigador de Tiempo Completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la propia Facultad de Filosofía y Letras y Profesor de Asignatura Definitivo en la Facultad de Ciencias Políticas. Su principal línea de investigación es el estudio de la filosofía política latinoamericana. E-mail: mariotzin@gmail.com.

MURILO CARVALHO SAMPAIO OLIVEIRA

Juiz do Trabalho na Bahia e Professor Adjunto da Universidade Federal da Bahia (UFBA) em Direito e Processo do Trabalho. Graduado, especialista e mestre em Direito pela Universidade UFBA e doutor pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), especialista em relações laborais pela Universidad de Castilla-La Mancha na Espanha. Integrante do Grupo de Pesquisa Transformações do Trabalho, Democracia e Proteção Social (Faculdade de Direito - UFBA).

E-mail: murilosampaio@yahoo.com.br.

PAULO ROSA TORRES

Mestre e doutorando em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social na Universidade Católica de Salvador (UCSal). Professor de Direito Agrário da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Professor do Curso de Especialização Direitos Humanos e Contemporaneidades, da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Advogado. E-mail: torres.paulorosa@gmail.com

RENATA QUEIROZ DUTRA

Professora Adjunta de Legislação Social e Direito do Trabalho na Universidade Federal da Bahia – UFBA (Graduação e Pós-Graduação). Doutora (2017) e mestra (2014) em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (UnB). Graduada em Direito pela UFBA (2008). Líder do Grupo de Pesquisa Transformações do Trabalho, Democracia e Proteção Social (Faculdade de Direito – UFBA). Integrante do Grupo de Pesquisa Trabalho, Precarização e Resistências (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFBA). Analista Judiciária do Tribunal Superior do Trabalho. E-mail: renataqdutra@gmail.com.

Formato 16x23 cm utilizando
as fontes Gotham e Georgia.
Impressão na EDUFBA.
Capa e Acabamento na Cian Gráfica.
Papel Alcalino 75 g/m² para o miolo e
Cartão Supremo 300 g/m² para a capa.
Tiragem de 400 exemplares.

Salvador, 2020.

O tema
da utopia e das disto-
pias retornou ao cenário mundial.

No cinema, notadamente em seriados, na arte gráfica, na literatura, na ciência e na política, ele abre espaços, mesmo tímida e lentamente. Em meio ao desespero do desmanche de conquistas civilizatórias de séculos, a utopia está de volta, embora ela sempre tenha estado aí. Ela não chega no embalo das vagas e dos vagalhões das marés. É na contra onda, antípoda às distopias que constituem o cenário quase por inteiro, e em meio aos destroços de um mundo que agoniza, que ela tenta abrir brechas. Este livro pretende ser mais um sopro e candeeiro, sopro e candeeiro que afastam escombros e escombros, que forjam caminhos e põem em marcha; bruxuleante, mas é mais uma luz no horizonte. “Roubaram-nos tanto, que até o medo nos levaram”, gritam os chilenos nestes dias tristes. Roubaram-nos tanto e só nos deixaram ódio e miséria, gritamos nós. Feito nesse tempo sombrio e embalado na contra onda, este livro tem a finalidade de provocar, de chamar à rebeldia: a esperança move-se, ela move.

