

Débora Ferrazzo, Ivone Fernandes Morcilo Lixa, Lucas Machado Fagundes
(Organizadores)

TEORIA CRÍTICA E HUMANISMO JURÍDICO

O Pensamento de Antonio Carlos Wolkmer



Tomo II



Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispal
Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Universidade do Extremo Sul Catarinense

O mês de abril de 2022 foi emblemático: pela comemoração dos 70 anos do destacado Professor Antonio Carlos Wolkmer e pelos 30 anos da defesa de sua tese de doutorado. Esses dois eventos tão importantes não poderiam passar despercebidos, então decidimos organizar uma homenagem. Encaminhamos convites a pesquisadoras e pesquisadores para que se juntassem a nós e as respostas vieram de toda parte. As autoras e os autores que participam desta obra prontamente enviaram seus textos, demonstrando o quão ansiado era esse reconhecimento aos feitos de nosso Mestre.

Apresentamos neste livro, textos provenientes de diversos países, perspectivas teóricas e muitas histórias. Redigidos em duas línguas, toda essa diversidade está unida por um fio condutor: a influência que Antonio Carlos Wolkmer exerceu e exerce tão fortemente sobre o pensamento jurídico crítico, não apenas brasileiro, mas também latino-americano e até mesmo além. Todos os textos dialogam com a obra e com os principais temas da rica trajetória do nosso homenageado, que procuramos ilustrar em quatro grandes momentos que se sucederam dialeticamente na produção teórica de Wolkmer: o Pluralismo Jurídico, a História do Direito, a Teoria Crítica – em especial, a crítica jurídica – e finalmente, o constitucionalismo latino-americano, em que se destacam os direitos da natureza e o Buen Vivir. Em torno desses quatro temas orbitam os artigos desta obra que são agora apresentados.

Acreditamos que a leitura será para você, tão profícua e encantadora quanto foi para nós!



9 786078 645435

TEORIA CRÍTICA E HUMANISMO JURÍDICO
O Pensamento de Antonio Carlos Wolkmer

Tomo II



COLECCION
PENSAMIENTO CRÍTICO
DEL DERECHO

Débora Ferrazzo
Ivone Fernandes Morcilo Lixa
Lucas Machado Fagundes
(Organizadores)

TEORIA CRÍTICA E HUMANISMO JURÍDICO O pensamento de Antonio Carlos Wolkmer

Tomo II



Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát
Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí
Programa de pós-graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense
Aguascalientes / San Luis Potosí / Criciúma
2022

Ferrazzo, Débora (Org.)

Teoría crítica e humanismo jurídico. O pensamento de Antonio Carlos Wolkmer/ Ivone Fernandes Morcilo Lixa (Org.), 1ª ed. Aguascalientes-San Luis Potosí-Criciúma: CE-NEJUS-UASLP-UNESC, 2022. 399 p.: 15x21 cm.

ISBN OBRA COMPLETA: 978-607-8645-41-1.

ISBN TOMO II: 978-607-8645-43-5.

1. Teoría crítica. 2. Derecho. 3. Derechos humanos. I. Machado Fagundes, Lucas, org., II. Título.

Primera edición, 2022

Colección Pensamiento crítico del derecho

© Derechos reservados por

Débora Ferrazzo, Ivone Fernandes Morcilo Lixa y Lucas Machado Fagundes (Coordinadores)

© Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A.C.

Colón #443, Barrio de Triana,
20240, Aguascalientes, Ags., México

© Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Álvaro Obregón #64, Centro
78000, San Luis Potosí, S.L.P., México

© Universidade do Extremo Sul Catarinense

Av. Universitária, 1105
Bairro Universitário
CEP 88806-000, Criciúma, Santa Catarina, Brasil

ISBN OBRA COMPLETA: 978-607-8645-41-1.

ISBN TOMO II: 978-607-8645-43-5.

Esta publicación fue aprobada a través de un proceso de dos dictámenes, a doble ciego, de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, A.C., con el objetivo de garantizar su calidad y pertinencia en la contribución a la generación y aplicación del conocimiento.

*Obra dedicada ao professor Dr. Antonio Carlos Wolkmer,
uma homenagem à sua brilhante trajetória como docente e pes-
quisador jurídico.*

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a tod(a)s o(a)s colegas que atenderam ao chamado para contribuir com um texto a esta homenagem ao querido professor Antonio Carlos Wolkmer.

Também o agradecimento ao CENEJUS que aceitou publicar a obra e à Universidade Autônoma de San Luis Potosí.

Igualmente o agradecimento à Universidade do Extremo Sul Catarinense pelo apoio na publicação.

Caminante no hay camino, se hace camino al andar.

Antonio Machado

SUMÁRIO

TOMO I

Apresentação	15
Poema em prosa a Antonio Carlos Wolkmer José Isaac Pilati	26
Antonio Carlos Wolkmer: Una vida comprometida con la justicia social y en favor de los excluidos desde la coherencia académica y epistémica David Sánchez Rubio	28
Filosofía de la liberación: Un pensamiento para fundamentar el derecho alternativo y el pluralismo jurídico... y para construir una amistad Jesus Antonio de la Torre Rangel	39
Filosofia da libertação, crítica jurídica e pluralismo: Uma justificação filosófica descolonial Celso Luiz Ludwig	47
Un nuevo paradigma del derecho: Pluralismo jurídico y filosofía de la liberación Alejandro Rosillo Martínez	62
El sistema de satisfactores/realizadores históricos (pluralidad), el sistema de necesidades/capacidades transculturales (comunidad): un aporte para el pluralismo jurídico crítico emancipador de A. Carlos Wolkmer Antonio Salamanca Serrano	100
Antonio Carlos Wolkmer: Uma trajetória que faz história Ivone Fernandes Morcilo Lixa, Débora Ferrazzo y Lucas Machado Fagundes	127

Humanismo jurídico, pluralismo e emancipação social: Reflexões em torno de dois modelos teóricos convergentes Eduardo C. B. Bittar	146
Pluralismo jurídico, institucionalidad estatal democrática y reforma de la enseñanza de la historia del derecho Eric Eduardo Palma, María Francisca Elgueta	173
A interculturalidade e o pluralismo jurídico como categorias necessárias para “ruptura” do conhecimento jurídico colonial Raquel Fabiana Lopes Sparemberger	196
Translegalidade e pluralismo jurídico: Uma crítica à compreensão colonial sobre a difusão e a constituição dos sistemas jurídicos Fernanda Frizzo Bragato	225
O discurso de James Monroe em 1823 e seus reflexos contemporâneos sobre os povos latino-americanos: Uma revisão histórico-crítica Daniel Raizer Fiamoncini, Débora Ferrazzo	244
El Cacique Carampangui y la justicia de la guerra indígena Eric Eduardo Palma	277
Sobre las “leyes estúpidas”: ¿Expresión de la falta de cultura histórica para el derecho? (A partir de un video de Oobah Butler en YouTube) Ricardo Rabinovich-Berkman	304
Reflexiones críticas alrededor de la categoría Estado de Derecho Solange Delannoy, Adriana Mack	323

Reseña de Wolkmer, Antonio Carlos, <i>Teoría Crítica del Derecho desde América Latina</i>, Akal, 2017	371
Marcelo Raffin	

TOMO II

“Anotações para uma leitura acerca de possíveis violações sobre direitos culturais no ensino superior brasileiro: Celebrando a iniciação filosófica ‘Wolkmeriana’ rumo ao estudo da Teoria crítica frankfurtiana”	391
Ney Alves de Arruda	
Hacia una epistemología del pensamiento jurídico crítico	439
Mylai Burgos Matamoros	
Contribuições e desafios para o pensamento crítico dos direitos humanos	468
Manuel Eugenio Gándara Carballido	
La lucha por la vida en Nuestra América: Una defensa del pluralismo jurídico	495
Alma Guadalupe Melgarito Rocha, María José Balderrama Trenti	
Crisis del Constitucionalismo: Entre la regulación y la anomia: homenaje al profesor Antonio Carlos Wolkmer	515
Maria Jose Fariñas Dulce	
La teoría crítica del derecho y el pluralismo jurídico en Antonio Carlos Wolkmer, desde una perspectiva intercultural	528
Juan Carlos Abreu y Abreu	
A educação jurídica diante do Novo Constitucionalismo Latino-Americano	545
Maria Aparecida Lucca Caovilla, Antonio Carlos Wolkmer	

A diferença e seus diabos: Uma abordagem crítica da igualdade moderna na literatura de Eduardo Galeano Doglas Cesar Lucas, André Leonardo Copetti Santos	565
Los pueblos nasa y misak y su resistencia desde el pluralismo jurídico crítico en Colombia Nicole Velasco Cano, Jairo Vladimir Llano Franco	615
Derechos humanos y la protesta social en Colombia Hernando León Londoño Berrío, Juan Esteban Jaramillo Giraldo	637
Pluralismo jurídico e constitucionalismo Samuel Mânica Radaelli	675
Comunidades nómicas y ecológica de liberación. Notas sobre un marco comprensivo del pluralismo jurídico en conflictos socioambientales Alejandro Medici	697
Aproximações à alternativa andina do “vivir bien/buen vivir” Daniela Mesquita Leutchuk De Cademartori, Sergio Urquhart De Cademartori	717
Francisco y Evangelio socioambiental Álvaro Sánchez Bravo	749
Sobre os autores	770

Anotações para uma leitura acerca de possíveis violações sobre direitos culturais no ensino superior brasileiro: Celebrando a iniciação filosófica ‘Wolkmeriana’ rumo ao estudo da Teoria crítica frankfurtiana

Ney Alves de Arruda

Este trabalho no formato de artigo científico (não sem uma indistigável influência estilística do ensaio frankfurtiano¹) pretende – à luz dos estudos primordiais acerca da teoria crítica promovidos pelo ilustre jusfilósofo Antonio Carlos Wolkmer, cujo pensamento de sua cátedra, nos filiamos como verdadeira escola filosófica brasileira – a qual, nos inspirou e guiou como profunda orientação em busca de estudos refinados tematizando então, conceitos críticos produzidos por Herbert Marcuse & Theodor Adorno, nesta oportunidade, para analisar determinados tópicos referentes aos sujeitos partícipes da práxis educacional no âmbito do ensino superior em nosso país, tendo como pano de fundo alguns padrões de conduta legislados sobre direitos culturais, e assim examinar a possibilidade da incidência ou vestígios de aporias e antagonismos vividos no domínio desse específico contexto recortado da sociedade.

1 SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 83 Diz o autor sobre o estilo fundamental de escrever: “Não podemos deixar de lembrar também que sua recusa a reduzir o pensar filosófico a uma modalidade dos ‘trunfos’ levou-o a escrever uma obra que também se opôs à tradicional forma sistemática de apresentação de ideias. Em vez do sistema, Adorno elegeu o ensaio e os fragmentos como suas formas privilegiadas de expressão.”.

1. O revelador marco teórico de Wolkmer e sua influência para o desenvolvimento de pesquisas em teoria crítica da sociedade

Poucos docentes com quem tivemos contato como aluno, em nossas vidas acadêmicas de graduação, mestrado e doutorado, possuem a capacidade de sensibilizar para uma vivência consciente e engajada em prol de uma interpretação progressista da humanidade, como tem o professor Dr. Antonio Carlos Wolkmer! Desde nossa primeira disciplina em 1995, no Centro de Pós-Graduação em Direito da UFSC, sob sua firme condução, conhecemos a honesta serenidade de suas palavras, o rigor técnico de seus ensinamentos, a verdade cativante de suas constatações, a argúcia de sua crítica e a magnífica escrita científica de suas publicações. Com efeito, seu esplêndido e legítimo agir comunicativo nos inspirou ao aprofundamento de estudos da teoria crítica de matriz frankfurtiana, incorporando-a como linha de pesquisa científica profissional como professor de ensino superior, atividades cadastradas com constância em sucessivos projetos de investigação na Pró-Reitoria de Pesquisa da UFMT.

Já em sua tese de doutoramento publicada à época de nossos pioneiros contatos acadêmicos, tornou-se elucidador a leitura desse trabalho científico, em especial, quando o mestre Wolkmer explica que:

[...] Theodor Adorno e Mar Horkheimer, radicalizando a crítica à racionalização como coisificação, são unânimes em reconhecer que a sociedade burguesa e sua cultura iluminista, com sua técnica e ciência, produziram um desencantamento do mundo que, em vez de conduzirem a liberdade e autonomia dos homens, favoreceram o domínio de uma razão instrumental opressora, totalitária e subjugadora [...]. Nessa linha de pensamento, merece ainda ser lembrada a contribuição de Herbert Marcuse, em cujos inúmeros tex-

tos crítico-filosóficos encontramos uma profunda denúncia contra a ideologia da sociedade industrial, caracterizada por ser repressiva e destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas. (WOLKMER, 1994, pp. 246-247)

A contundência da hermenêutica filosófica de Wolkmer aponta o totalitarismo do capital e sua racionalidade tecnológica cuja competência produtiva cria na sociedade apenas alienação e conformismo.

Seguidamente, Wolkmer publica o relato de uma original pesquisa de alto valor técnico e desvelador da cultura jurídica num sistema crítico de repercussão internacional inventariando e discutindo sobre correntes e movimentos de crítica ao direito no ocidente. Ao fundamentar as origens filosóficas da teoria crítica, ensina que: “a crise da filosofia tradicional e do saber dogmático, bem como a mudança dos paradigmas valorativos, determinam a emergência de parâmetros alternativos de racionalidade que buscam interpretar a historicidade do homem emancipado, numa nova ordem social configurada. Entre as inúmeras propostas metodológicas atuais que tratam de repensar e fundamentar temas da filosofia e das ciências humanas está a chamada Teoria Crítica. A articulação de uma teoria crítica, como categoria e fundamento de legitimação, representada no pós-guerra pela Escola de Frankfurt, encontra toda sua inspiração numa tradição idealista que remonta ao criticismo kantiano, passando pela dialética hegeliana e culminando na reinterpretação do materialismo histórico marxista.” (WOLKMER, 1995, p. 15). De fato, a reação originária da Teoria Crítica se deveu a insurgência de uma cultura liberal-burguesa comprometida com o capital que racionalizou o mundo de forma instrumental e positiva trazendo repressão à humanidade, acarretando a coisificação do homem.

Na continuidade de suas notáveis investigações, o sublime jusfilósofo em comento apresenta seu excepcional estudo sobre a

história jurídica especificamente brasileira, a partir de uma fundamentação crítica alinhada ao conceito de Nova História, momento em que consolida o saber frankfurtiano como um dos cinco eventos epistemológicos de renovação crítica na historiografia do Direito. Demarca Wolkmer que “é a proposta de uma teoria crítica de inspiração neomarxista-freudiana, representada pela Escola de Frankfurt e tendo como ideólogos T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse e J. Habermas. A grande contribuição da escola alemã é propor uma filosofia histórico-social que possibilite a mudança da sociedade a partir da constituição de um novo tipo de homem” (WOLKMER, 1998, pp. 18-19)

Destarte, a partir da excelência desse triplo approach científico wolkmeriano, se despertou o interesse pelo estudo da Escola de Frankfurt, no sentido da tomada de consciência, do possível combate à alienação, do estudo da ideologia liberal-burguesa positivista, da pesquisa de fatores repressivos da sociedade. Neste esforço teórico em comemoração ao brioso educador Antonio Carlos Wolkmer, apresentamos em sua homenagem um recorte de percurso investigativo crítico-filosófico com base em Adorno e Marcuse, conforme a seguir demonstrado.

2. Aproximações de um conceito crítico-filosófico de cultura e possíveis reflexos na educação superior

Cultura, entre tantas possibilidades hermenêuticas, poderia ser entendida também como múltiplas manifestações do tecido social de uma dada região ou território (LARAIA, 1999, p. 46)². Um determinado conjunto de grupos sociais pode exteriorizar uma cultura via de sua própria realidade (habitat, práxis familiares, usos). Fatores como idade, escolaridade, profissões, renda, podem ajudar a

² O autor estudioso do tema no capítulo dedicado ao desenvolvimento do conceito de cultura analisa que: “o homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquirida pelas numerosas gerações que o antecederam.” (p. 46).

caracterizar o conceito de cultura a partir de crenças, idioma, vestimenta, manifestações artísticas, meios de comunicação de massa. Quando falamos de cultura no ensino superior se quer expressar determinadas reflexões sobre algumas práticas e usos que integram um fazer educacional. Alerta-se “prima face” que não alimentamos a menor pretensão de esgotar o tema. Dessa forma, tendo em vista uma mirada acerca de certas orientações normativas sobre o tema dos direitos culturais, com o auxílio da filosofia crítica meditaremos sobre o potencial de análise do conceito de cultura na esfera do ensino superior.

O filósofo alemão Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno escreveu o ensaio “Crítica cultural e sociedade” originalmente em 1949 (ESCUELA, 2015)³. Esse texto apresenta uma riqueza extraordinária como ferramenta para cogitações de uma filosofia militante sobre alguns fatores relacionados à cultura. Inicialmente Adorno investiga sobre os críticos de arte e cultura, com o progredir da argumentação o ensaio vai marchando firmemente para uma ampla leitura sobre cultura produzida pela sociedade, a qual nos interessa para os objetivos buscados neste trabalho.

Adorno pondera sobre o sentido de cultura, a qual surge quando esta deixa de ser objetivada por decisões dos detentores do capital digital, predador, apátrida. Ele escreve que: “tão logo a cultura se congela em ‘bens culturais’ e na sua repugnante racionalização filosófica, os chamados ‘valores culturais’, pecam contra a sua *raison d’être*. Na destilação desses ‘valores’ — termo no qual ecoa, não por acaso, a linguagem da troca de mercadorias — a cultura se entrega às determinações do mercado” (ADORNO, 2016, p. 81). Sendo certo que uma manifestação possível de cultura, é também aquela que se apresenta em nossos dias, isto é, a cultura na forma

3 A professora da Universidad de La Laguna (Tenerife) pontua que em 1949, após o longo exílio da 2.ª Guerra, houve o “regreso [de Adorno] a Alemania. Es nombrado director del Instituto de Investigación. [Así como si dá la] reconstrucción alemana e inicio de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética.” (p. 17)

de produtos (por ele chamado de bens), e é justamente nesse momento que a cultura se objetiva, se aliena e sucumbe se transformando em mercadoria.

Outra visão que vamos instrumentalizar neste trabalho é a do filósofo germânico Herbert Marcuse, em seu ensaio “Comentários para uma redefinição de cultura”, publicado em 1965. Nesse mesmo ano, este texto sai em Cambridge na versão em língua inglesa e também em alemão em Frankfurt. O fator temporal entre a criação dos dois ensaios (verdadeiras “pedreiras filosóficas” para interpretação), de maneira alguma, causa qualquer disfunção na análise pretendida do binômio cultura e sociedade. Os dois textos constituem balizas significativas na melhor tradição da Teoria Crítica da Sociedade. Marcuse assume uma postura crítica talvez mais reconciliatória do que a (digamos) “cítica” vertente da análise de Adorno sobre o binômio temático cultura – sociedade, o que não retira o excepcional mérito deste filósofo. E assim, é admissível que Marcuse oferte um contraponto em grau de excelência para o nosso diálogo acerca do tema proposto juntamente com Adorno.

Nesse sentido é que Herbert Marcuse empreende apropriada distinção, sendo que inicialmente cultura se caracteriza como: “trabalho intelectual, ócio, reino da liberdade [da criação meditativa], Espírito (Geist) [universal], pensamento não operacional [mas sim: gerativo, criativo]” (MARCUSE, 1998, p. 156). Enquanto que civilização está ligada ao “trabalho material [físico, braçal], reino da necessidade [dinheiro], Natureza [administrada], pensamento operacional [tecnificado – primazia da racionalidade instrumental, onde a ciência e a técnica se configuram como ideologia de dominação]” (MARCUSE, 1998, p. 156). Temos que, em Marcuse a cultura está assinalada como reflexão, meditação e realização do humano na liberdade espiritual de criar.

Devemos considerar a procedência do pensamento de Theodor Adorno, no entanto ele sempre foi muito mais intenso com suas palavras e ensinamentos. Na leitura dele, vivemos sob os aus-

pícios de uma cultura totalmente “aburguesada” que não se revitaliza, ou segundo Adorno: “...da sempre renovada produção da mesmice, da prestação de serviços ao cliente como serviço ao manipulador” (ADORNO, 2016, p. 83). Ou seja, uma cultura abastada e banalizada que custa a se constituir ou reinstituir incorporando novas concepções. Já Herbert Marcuse parece não perder as esperanças nos seres inteligentes quando pretende definir cultura como: “um processo de humanização (Humanisierung) caracterizado pelo esforço coletivo para conservar a vida humana, para pacificar a luta pela existência ou mantê-la dentro de limites controláveis, para consolidar uma organização produtiva da sociedade, para desenvolver as capacidades intelectuais dos homens e para diminuir e sublimar a agressão, a violência e a miséria” (MARCUSE, 1998, p. 156). Eis que se apresenta um viés mais otimista para com a humanidade acerca do que seja cultura.

Verificamos Adorno como que em busca de um conteúdo de confiança sobre a cultura que somente se revela pela via de uma racionalidade dialética. Escreve Theodor: “a cultura só é verdadeira quando implicitamente crítica, e o espírito que se esquece disso vinga-se de si mesmo nos críticos que ele próprio cria. A crítica é um elemento inalienável da cultura, repleta de contradições e, apesar de toda sua inverdade, ainda é tão verdadeira quanto não-verdadeira é a cultura” (MARCUSE, 1998, p. 156). Sem olvidar desse alerta adorniano sobre uma dualidade da cultura, vemos Marcuse procurando uma certa composição quando nos fala de que a cultura “se relaciona a uma dimensão superior da autonomia e da realização (Erfüllung) humana, enquanto civilização indica o reino da necessidade (Reich der Notwendigkeit) do trabalho e do comportamento socialmente necessários, dentro do qual o homem não é efetivamente ele mesmo, nem está em seu próprio elemento, mas sim submetido à heteronomia, às condições e às necessidades (Bedürfnissen) exteriores” (ADORNO, 2016, p. 83).

Trata-se de refletir sobre determinados aspectos do conceito crítico de cultura que nos leva a pensar nas incertezas propostas por Adorno, como também apreciar as sugestões de Marcuse rumo à dimensão criativa de reencantamento do mundo pela capacidade de independência espiritual para produção de valores e bens que tragam virtudes e concretizações ao ser humano.

3. Breve incursão sobre os direitos culturais no Brasil e seus ecos no ensino superior

Em um percurso sobre o tratamento normativo outorgado aos direitos culturais, julgamos ser importante destacar o conteúdo legislado na Carta Magna de 1988, na qual se encontra no capítulo segundo que trata das atribuições da União, o art. 23 que estatui a União, Estados, Distrito Federal e Municípios determinadas competências, dentre as quais destacamos via da Emenda Constitucional de número 85 do ano de 2015, o inciso V que entrelaça a necessidade de proporcionar o acesso social a uma dualidade indissociável para a formação da sociedade brasileira, entre outras complementares de relevância como a pesquisa e a inovação (BRASIL, 2021). Esse par coeso é composto pela cultura e educação. Percebe-se aqui que o legislador constitucional estabeleceu um vínculo de comunicabilidade entre a educação e a cultura como as duas funções estratégicas do Estado. O conjunto dos saberes e valores que integram o fator da cultura pode ser interpretado como um dos conteúdos essenciais a ser transmitido pela educação.

Igualmente e na sequência o art. 24 da aludida Carta Política Nacional volta a frisar o tema, desta feita estabelecendo a competência legislativa concorrente entre os já mencionados entes da República, retornando o legislador a insistir, agora no inciso IX (também reformado pela E.C. n.º 85/2015), de que há de se legislar sobre educação, cultura, ensino, tecnologia, pesquisa e desporto. Este último elemento não nos interessa prontamente no recor-

te teórico-prático, escopo do presente trabalho, porém verifica-se uma nova proximidade, imediatamente entre o elemento do ensino como instrumento da educação para possível transmissão de cultura.

Outro destaque que queremos anotar por força de nosso empenho investigativo neste trabalho encontra-se sobre o capítulo terceiro da Constituição Federal notadamente sobre a seção primeira que trata em específico da educação. Ali temos a colher um componente normatizado no art. 205 quando ficou constituído que a educação como dever do Estado visará ao “pleno desenvolvimento da pessoa” com vistas ao exercício da cidadania e qualificação para o trabalho.

Corroborando com tal assertiva constitucional o art. 206 estabelece princípios com os quais o ensino será ministrado. Dentro de nossa perspectiva interessa-nos registrar o inciso segundo que trabalha a situação de “liberdade para ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber”. Conjuntura esta que dialoga com o inciso terceiro que orienta como vetor moral do ensino o “pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas”, com base na conduta instituída no inciso sexto que determina a “gestão democrática do ensino público” (como se as universidades privadas não dessem obediência também a esse preceito constitucional). Coroando tal postura o legislador constituinte ainda motiva que tudo ocorra sob os auspícios do inciso sétimo que pretende a “garantia de padrão de qualidade”.

Seguidamente tem-se o art. 207 que comanda estarem as universidades brasileiras sob o gozo de “autonomia didático-científica”, sendo que as mesmas seguirão regimento o indissolúvel compromisso entre o ensino, a pesquisa e a extensão. Da letra da ordem constitucional ainda deve-se destacar o art. 208 em que se determina que o Estado efetivará a educação buscando atingir o inciso quinto que objetiva o “acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística”.

Sabidamente a Norma Maior da Nação ainda outorga aos professores universitários uma autonomia para o exercício de seu labor em sala de aula com o fito de ensinar (e pesquisar) buscando os patamares mais abrangentes da educação (MORAES, 2017)⁴. De sorte que essa pretendida educação se nutra pelo verdadeiro sentimento de universalidade, ou seja, sem omissões estratégicas para atender gostos particularizados. Que fosse a educação no olhar constitucional, um veículo transmissor de cultura de tudo que a humanidade já constituiu como saberes, conhecimentos, valores no processo civilizatório a que chegamos.

Outro momento da normatividade constitucional da República é o título VIII que institui a Ordem Social, vindo em seu capítulo III versar sobre a Educação, Cultura e Desporto, para tratamento específico na seção II, ofertar um recorte particular sobre a questão da Cultura. Ali se encontra o art. 215 o qual determina que o Estado deva garantir o exercício pleno dos direitos culturais via do acesso às fontes da cultura nacional, dessa forma valorizando a difusão de manifestações culturais (BRASIL, 2021). Como se pode destacar este comando legal da Constituição Federal notabiliza a ideia de acesso e propagação de conteúdos culturais. Ora, não se pode esquecer o normatizado nos artigos 23, 24, 205, 206 e 207 os quais guardam uma sintonia hermenêutica conjunta com o tematizado art. 215, e desta forma um dos meios de entrada, isto é, de ingresso e transmissão de cultura, com certeza pode ser entendido como sendo o ensino para favorecer a educação universalista.

O referido art. 215 da Constituição Federal em comento, por intermédio da Emenda Constitucional de número 48 do ano de 2005 recebeu dois incisos importantes para o raciocínio argumen-

4 O jurista em apreço tece considerações sobre o tema: “O argumento aqui trazido em defesa da fundamentalidade do direito à cultura está atrelado ao fato de que o mais importante direito de participação social do homem se dá através da liberdade. Tal conexão se dá quando se considera que a plenitude da expressão do conhecimento e das virtudes humanas se desenvolve nas atividades culturais e, em consequência disso, a irrazoabilidade na restrição dos direitos culturais corresponde à indevida restrição do direito à liberdade.”

tativo que queremos propor. Dessa forma, o inciso II registra a normatividade da ideia de promover a difusão de bens culturais. Bem ainda o inciso IV alude à necessidade de democratizar o acesso aos bens de cultura. Clara está a intenção normativa constitucional no sentido de descentralizar a fruição de valores que se estabelecem com grau de representatividade no cenário da cultura nacional.

Mas o que poderia ser cultura a ser transmitida pela educação no âmbito do tecido constitucional? A resposta a essa questão possivelmente guardaria referência e harmonia com o inteiro teor normatizado no art. 216 que celebra o conceito de patrimônio cultural outorgando-lhe duas galas: uma de natureza material, isto é, os bens culturais físicos, palpáveis que se encontram listados no inciso III como os bens artísticos, científicos e tecnológicos. A natureza material dos bens culturais alcança também o inciso IV que registra documentos, objetos e obras que guardem valor artístico, como também cultural.

Numa outra dimensão coirmã estão os bens de natureza imaterial espelhados nos incisos I e II do artigo 216, que cuida de instituir como bem cultural as formas de expressão da cultura, os modos de criar, as atitudes de fazer, os costumes de viver (COSTA, 2008).⁵ Concentrando esforços exegéticos para o nosso fim colimado, poderíamos entender provisoriamente que cultura transmitida pela educação universitária, inclusive e especificamente via do ensino superior contempla valores culturais materiais.

Tais valores culturais corpóreos poderiam ser aceitos como sendo obras publicadas que são objeto de difusão universalista em

⁵ O pesquisador ao aludir ao filósofo alemão escreve sobre cultura: “Para Adorno a relação entre cultura e natureza sempre foi tratada, equivocadamente, com antagonismo, sendo que a primeira despeja todo seu potencial domínio sobre a outra de tal forma que o ser humano enxerga as forças naturais como algo que lhe é exterior, interiorizando em si uma violência destrutiva capaz de incidir na realidade de forma imediata. Ainda assim, ante esse diagnóstico, o intelectual da Escola de Frankfurt lembra que, em sua origem semântica, a palavra cultura remete ao cuidado com a natureza, o que é diferente de exterminá-la por completo da vida do planeta Terra.” (p. 24)

sala de aula em cursos de graduação e pós-graduação, documentos científicos (artigos, monografias, dissertações, teses) que expressam determinadas quantidades de substâncias elegidas de uma cultura superior pelos mestres colimando o pleno desenvolvimento da pessoa. Recortes temáticos preferidos dos docentes, os quais são vivenciados em sala de aula (buscando os mais altos níveis de ensino e formação), tematizados na condução das disciplinas por professores e recepcionados por alunos nas universidades. Sendo que o fator cultural imaterial se encontra nos modos de vivenciar as obras, nas formas de fazer – vale dizer, de realizar a interpretação de conteúdos previamente selecionados com base num pluralismo de ideias, a partir dos documentos culturais que compõem o mosaico multicultural da formação educacional superior. Tudo isso representa, em nosso entendimento, o ideal normatizado pela Constituição Federal da República do Brasil.

Já com referência à Lei n.º 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que fixou as diretrizes e bases para a educação nacional no Brasil, tem-se no art. 3.º, inciso II que o ensino será ministrado com fundamento, entre outros na liberdade de divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber. Isso sempre numa visão que favoreça o pluralismo de ideias, valor contido no inciso III do mesmo artigo. Nessa dinâmica normativa vem o art. 12 que legisla sobre os estabelecimentos de ensino que deverão, segundo o inciso I, elaborar e executar sua proposta pedagógica (BRASIL, 1996).

Curiosamente o subseqüente art. 13 da Lei Federal (que distribui seus efeitos também para o ensino superior), em comento determina no inciso I que os professores deverão participar da elaboração da proposta pedagógica do estabelecimento de ensino. E no inciso V fica estabelecido que os docentes devam participar integralmente dos períodos dedicados ao planejamento das atividades pedagógicas preparatórias do ano acadêmico. Mais adiante está o art. 43 que normatiza os objetivos da educação superior. No primeiro inciso surge o comando de estimular a criação cultural e o

desenvolvimento do pensamento reflexivo. Em harmonia encontra-se tal entendimento com o inciso terceiro que prevê a criação e difusão da cultura, para, desse modo, desenvolver o entendimento do homem e do meio em que vive.

O artigo 43 avança delimitando quais são os escopos da educação superior quando em seu inciso IV comanda instituindo a necessidade da divulgação de conhecimentos culturais que constituem patrimônio da humanidade. E segue o versátil art. 43, desta feita em seu inciso V fixando que a educação superior deverá suscitar o desejo permanente de aperfeiçoamento cultural procurando integrar os conhecimentos que vão sendo adquiridos numa estrutura intelectual sistematizadora do conhecimento de cada geração.

A nuclearidade do comando normativo em tela da Lei de Diretrizes e Base da Educação é inquestionável. Para cimentar esta leitura segue a força irradiadora do art. 43 que ainda determina no inciso sexto que a educação superior deverá estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais. Assim como também determina o inciso sétimo acerca da necessidade de promover a extensão, aberta à participação da população, visando à difusão das conquistas e benefícios resultantes da criação cultural geradas na instituição.

O valor jurídico deste diploma legal, como verdadeira bússola de orientação educacional brasileira, em se tratando do ensino superior ainda destaca a essencialidade do pensamento do legislador pátrio quando verificamos que o art. 45 fixa que a educação superior será ministrada em instituições de ensino mediante variados graus de abrangência. Além disso, o art. 52 define que as universidades brasileiras são instituições pluridisciplinares de formação e, como tal, devem prezar pelo cultivo do saber humano, caracterizando-se, como prevê o inciso primeiro pela produção intelectual institucionalizada mediante o estudo sistemático dos temas e problemas mais relevantes, tanto do ponto de vista científico e cultural, quanto regional e nacional.

Como fica patente a Lei de Diretrizes e Bases da Educação no Brasil guarda notável ressonância com os ditames constitucionalizados pela Carta Magna Nacional.

Outra esfera normativa que é digna de destaque para cimentar esta pequena incursão sobre os direitos culturais no Brasil e sua possível violação na dimensão do ensino superior encontra-se nas Resoluções do Conselho Federal do Ministério da Educação da República do Brasil. Por exemplo, a Resolução n.º 1, de 30 de maio de 2012 Estabelece Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos (BRASIL, 2012). Mas se poderia indagar: por que tal resolução? Eis que em tal documento normativo, no que se refere ao seu artigo segundo de redação aprovada está estabelecido que a educação guarda concreta conectividade com os Direitos Humanos, como sendo um eixo fundamental materializado pelo direito à educação. No parágrafo primeiro deste artigo, se estabelece que os Direitos Humanos, internacionalmente reconhecidos como um conjunto de direitos civis são também direitos culturais.

Na sequência o art. 3.º da Resolução n.º 01/2012 determina que a educação tem como finalidade promover a educação para a mudança e a transformação social, tendo como princípios em seu inciso terceiro o reconhecimento e valorização das diferenças e das diversidades, bem ainda no inciso VI aparece a transversalidade, vivência e globalidade como valores que inspiram a educação com fundamento em direitos culturais.

É nítida a construção normativa desta resolução do Conselho Federal de Educação em orientar que o ensino voltado para os direitos culturais faz parte do repertório jurídico dos direitos humanos. E assim seu artigo quatro em seus incisos determina que a educação sob esse norte seja um processo sistemático e multidimensional, inspirador de uma formação integral dos sujeitos de direitos, articulando-se por dimensões como a apreensão de conhecimentos historicamente construídos, afirmando valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos direitos. Além da for-

mação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, cultural e político. Isso a partir do desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos contextualizados.

Inegável que esta Resolução do Conselho Federal de Educação ao tratar dos direitos humanos também normatiza a questão dos direitos culturais, cuja dimensão versada no ensino superior, segundo seu artigo sétimo, primará pela transversalidade, como um conteúdo específico de uma das disciplinas já existentes no currículo escolar ou de maneira mista, ou seja, combinando transversalidade e disciplinaridade. Dessa forma fica assentada a riqueza do tratamento dos direitos culturais como integrante dos direitos humanos na formação educacional a ser ofertada pelo ensino superior brasileiro.

Para encerrar provisoriamente este intertítulo acerca de legislações que contribuem para a reflexão sobre o alcance dos direitos culturais e posterior estudo sobre probabilidades de suas violações chamamos a colação o Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais que foi adotado pela XXI Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 19 de dezembro de 1966 e ingressou com força de lei no direito brasileiro por força do Decreto n.o 591, de 06 de julho de 1992 (BRASIL, 1992). Pois bem, no artigo 15 deste pacto internacional os Estados Partes reconhecem a cada indivíduo o direito de participar da vida cultural e desfrutar do processo científico e suas aplicações. Para tanto os Estados Partes adotarão com a finalidade de assegurar o pleno exercício desse direito a inclusão de medidas necessárias ao desenvolvimento e à difusão da ciência e da cultura (NAÇÕES UNIDAS, 2008)⁶. Como se vê o Pacto internacional sobre direitos eco-

6 O informe das Nações Unidas na edição em língua portuguesa esclarece que: “os direitos econômicos, sociais e culturais destinam-se a garantir a proteção da pessoa humana na sua plenitude, com base na perspectiva de que as pessoas podem gozar simultaneamente direitos, liberdades e justiça social.” (p. 06).

nômicos, sociais e culturais está em harmonia com a letra da ordem constitucional, lei de diretrizes e bases da educação, resolução do Conselho Federal de Educação no sentido de demonstrar que os direitos culturais estão encartados nos processos de ensino da educação superior nacional, a partir de um amplo espectro de atuação de múltiplos fatores que universalizam os direitos culturais no ensino universitário brasileiro.

4. Sobre uma sociedade do conhecimento: repercussões do tema sobre a comunidade acadêmico-científica da universidade nacional

Quando pensamos nos desafios que perduram sobre o edificar de uma legítima cultura formativa e esclarecedora a ser concretada pela academia nacional recordamos a soberba tentativa de preponderância de um saber dogmático pretensamente científico em sua totalidade e seus fitos de dominação e supremacia discursiva sobre a contribuição do conhecimento epistemológico de natureza zetética (de âmbito crítico-dialético) (FERRAZ JR, 1994)⁷. Como se o saber científico das áreas tecnológicas do conhecimento manuseado nas comunidades acadêmicas subsistisse de forma autônoma assumindo assim uma postura de pragmática dominante e universal. Theodor Adorno já na década de quarenta meditava acerca de uma crescente racionalidade egocêntrica, seletiva, inópia e obstada, quando escreve: “o crítico da cultura não é capaz de compreender que a reificação da própria vida repousa não em um excesso, mas em uma escassez de esclarecimento, e que as mutilações infligidas à humanidade pela racionalidade particularista contemporânea são estigmas da irracionalidade total” (ADORNO, 2016, p. 84).

7 Interessante abordagem sobre os “enfoques zetético e dogmático” do autor com destaque ao zetético no sentido de conceitos, premissas e princípios em situação de hipóteses problematizantes e não posturas inquestionáveis, diretivas e absolutas como no enfoque dogmático-científico, conforme pp. 39 e ss.

Sem dúvida, assiste razão a Adorno e como permanece atual esse texto! Passadas seis décadas, Theodor Wiesengrund segue denunciando com eficácia contundente a insuficiência de explicações produzidas por uma racionalidade que demonstra certo descomprometimento com a emancipação da humanidade. Herbert Marcuse por sua vez, pensa na cultura que os seres humanos lograram erigir. Diz ele que: “a cultura superior ainda existe. É mais acessível do que nunca. É lida, vista e ouvida por mais pessoas do que jamais o fora; porém a sociedade bloqueou há muito tempo os domínios espirituais dentro dos quais essa cultura poderia ser entendida em seu conteúdo cognitivo e em sua verdade determinada” (MARCUSE, 1998, p. 159-160). De fato, os meios de comunicação ampliaram a exposição a uma cultura maximizada no século XXI. As bibliotecas dos grandes centros universitários, por exemplo, dotam-se de modernas coleções tanto impressas como digitais. Mas suspeita-se que a comunidade arrefeceu em parte seus interesses de desenvolvimento espiritual, pois tudo que interessa agora é a agressão cultural de ingressar o quanto antes no mercado de trabalho, pouco importando se houve algum fruir íntegro e formativo do que os grandes mestres e seus imortais clássicos tenham a ensinar, não só a técnica frígida, mas acerca da cultura acumulada em incontáveis gerações de estudiosos por sua criatividade na construção do pensar humano.

Por isso mesmo, talvez asilar a cultura acriticamente na totalidade de seu viés tecnológico, positivista, matemático, resulte por afastar-se de seu conteúdo de renovação. Theodor Ludwig registra que: “o tradicionalismo cultural e o terror dos novos déspotas russos [soviéticos (x) norte-americanos na Guerra Fria] possuem o mesmo sentido. O fato de que ambos afirmam seu compromisso com a cultura como um todo, ao mesmo tempo que proscurem todas as formas de consciência não ajustadas, não é algo menos ideológico do que a atitude da crítica que se limita a denunciar diante do seu tribunal uma cultura desorientada, ou responsabilizar

seu alegado negativismo pelo que há de nefasto. Aceitar a cultura como um todo já é retirar-lhe o fermento de sua própria verdade: a negação” (ADORNO, 2016, p. 92). Aqui o dilema apresentado por Adorno à comunidade acadêmica (desde os tempos da Guerra Fria), poderia ser entendido como acolher a possível visão da violência de um fracasso do arquétipo de cultura tecnicista preponderante ou resistir e reler a cultura (em nosso marco de exame: a cultura educacional) do jeito que ela se apresenta reconhecendo suas distorções e admissíveis resultantes trágicas futuras.

Nesse diálogo hermenêutico Marcuse corrobora com Adorno criticando o papel de manipulação exercido pela discursividade científica diante da construção do conhecimento pela sociedade. Podemos refletir aqui igualmente sobre os saberes que a comunidade acadêmica tem produzido e estruturado utilizando da ciência como nuclear alocação legitimadora de avanços. Marcuse articula: “uso intencionalmente a terrível expressão ‘organização’ neste contexto, pois a cultura converteu-se num objeto de organização; ‘abstrair’ a cultura da administração que a domina significa primeiramente re- e dê-organizá-la. O papel da ciência, numa cultura estabelecida, não deve ser avaliado somente em consideração às verdades científicas (nada que tenha juízo negaria ou reduziria seu ‘valor’), senão igualmente em consideração a seu efeito (Einwirkung) observável sobre a situação dos homens. A ciência é responsável por esse efeito – e isso não é uma responsabilidade moral e pessoal, mas sim a função dos métodos e dos conceitos científicos mesmos” (MARCUSE, 1998, p. 167). Dessa forma, poderia se averiguar que a discursividade alcunhada e elevada à categoria de científica (de mão única) são como que inamovíveis diante da garantia fornecida por seus procedimentos e noções. Pois, estão como que entranhadas numa modalidade de agressão cultural em desfavor daqueles que não tem capacidade para tolerar a negação de suas próprias e belas verdades construídas, as quais são fontes

quiméricas únicas de segurança espiritual para o exercício do labor científico.

No tocante a essa supremacia do discurso científico autossuficiente (LUZZI, 2016)⁸, este como um brado que alicia e alivia as tensões inaudíveis nas comunidades acadêmicas, a resultante registrável da ilusória manipulação de metodologias e o presunçoso domínio de opiniões é em si, uma manifestação de animosidade cultural. Vem então a potência da intervenção analítica adorniana criticando o que ele chamou de ‘sociedade da aparência’ – isto é, para a nossa módica interpretação –, a comunidade da mera feição, na qual se assemelha à transcendência universal, o saber confiado que gostaria de se mover no sentido de uma compreensão absoluta do todo. Anota Theodor Adorno que: “O processo material de produção se manifesta finalmente como aquilo que era em sua origem, ao lado dos meios de manutenção da vida, na relação de troca: como uma falsa consciência das partes contratantes uma a respeito da outra, como ideologia. Inversamente, contudo, a consciência torna-se cada vez mais um mero momento de transição na montagem do todo. Hoje ‘ideologia’ significa sociedade enquanto aparência. Embora seja mediada pela totalidade, atrás da qual se esconde a dominação do parcial, a ideologia não é redutível pura e simplesmente a um interesse parcial; por isso, de certo modo, está em todas as suas partes à mesma distância do centro” (ADORNO, 2016, p. 95). O fator Ideológico de certeza das resultantes do discurso científico, ao que tudo esta a indicar, detém o poder de moldar consciências, ainda que na comunidade acadêmica existam espíritos dotados de agudeza para perceber que o atalho fácil e sedu-

8 O professor Luzzi desenvolve uma leitura sobre o tema, informando que: “Dunning e Kruger dois psicólogos da Universidade de Cornell estudaram este fenômeno e realizaram experiências até enunciar a sua hipótese conhecida como o efeito Dunning-Kruger. Para eles este fenômeno é um distúrbio cognitivo pelo qual indivíduos que possuem pouco conhecimento sobre um assunto acreditam saber mais que outros mais bem preparados, porém esta própria incompetência os restringe da habilidade de reconhecer os próprios erros. Estas pessoas sofrem de superioridade ilusória.

tor da formação com preponderância técnica possivelmente tenha sido a resultante histórica da concepção predominante de autossuficiência científica opaca e sem consonância.

Marcuse dezesseis anos depois de Theodor Wieselgrund avalia em tom análogo, no sentido de verificar que a cultura superior demonstrou capacidade para denunciar ideologias e antagonismos. Escreve Herbert: “com certeza a cultura superior sempre possuiu, até aqui, um caráter afirmativo, na medida em que estivesse dispensada da fadiga e da miséria daqueles que reproduziam, através de seu trabalho, a sociedade cuja cultura representava – e nessa medida converteu-se em ideologia da sociedade. Porém como ideologia também estava desvinculada da sociedade, e nesta desvinculação era livre para transmitir a contradição, a denúncia e a recusa” (MARCUSE, 1998, p. 158). O filósofo nos aponta para um momento em que o trabalho não alienaria, não contaminaria as rotinas, pelo contrário, o labor que teria potencial de produzir uma cultura livre de mazelas ideológicas. Para os fins hermenêuticos buscados, uma sociedade acadêmica forjada na cultura dos clássicos que detinha operacionalidade para criticar e não sucumbir à racionalidade particularista e ao discurso da autossuficiência.

Theodor Adorno mais uma vez critica a sociedade unificada (“unitarizada” por um infido consenso de interesses materialistas), derivando em nossa análise numa sociedade acadêmica reificada por meio da falsa consciência, a mentira. Dispara avassaladoramente Adorno: “mas a tenebrosa sociedade unitária não tolera mais sequer aqueles momentos relativamente autônomos e distanciados, aos quais outrora se referia à teoria da dependência causal entre superestrutura e infraestrutura. Nessa prisão ao ar livre em que o mundo está se transformando, já nem importa mais o que depende do quê, pois tudo se tornou uno. Todos os fenômenos enrijecem-se em insígnias da dominação absoluta do que existe. Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e

a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio” (ADORNO, 2016, p. 101). De repente na comunidade acadêmica parece ter-se instalado uma traiçoeira consciência da concordância inexistente onde todos se vêem envoltos pela dominação absoluta da via única científica e tecnológica, o embuste que determina o sigilo.

Marcuse nesse ponto se mostra muito atingido pelas promessas feitas às massas que não passaram de um engodo: a falsidade da oferta universal de uma cultura superior. Reclama Herbert que: “a cultura sempre foi privilégio de uma pequena minoria, uma questão de riqueza, de tempo e de feliz coincidência. Para a massa popular prejudicada, os ‘valores superiores’ sempre foram meras palavras ou advertências vazias, ilusões, enganos; quando muito esperanças e esforços que permanecem irrealizáveis” (MARCUSE, 1998, p. 159). Nesta abordagem, uma das faces ocultas da violência cultural se materializa na fantasia ideológica que a comunidade acadêmica necessita seguir apregoando (por razões de legitimidade e sobrevivência) a respeito de virtudes formativas superiores abertas a todos, quando sabemos que esse tipo de alcance está limitado, na medida em que ocorre por intermédio da resolução de pendências pessoais como dedicação empregada, condições materiais mínimas favoráveis e esforço psíquico dos interessados.

5. A classe de docentes investigadores e a cultura superior lesionada

Na trajetória proposta neste trabalho, um importante ponto de ponderação são os docentes, a mola mestra do processo de longa construção de uma cultura superior cultivada pelas comunidades acadêmicas universitárias. Uma expressiva parte dos professores do ensino superior não presta atenção no fato de que a cultura educacional não poderia ser tratada, considerada como produto mercantil meramente decorrente de uma técnica endeusada e obstru-

sa; seria uma atitude política necessária questionar essa visão. Mais uma vez, Theodor Adorno possui uma reminiscência ajustada para a abordagem aqui feita. Analisa ele que: “por força da dinâmica da sociedade, a cultura torna-se crítica cultural. Esta mantém o conceito de cultura, demolindo, porém as suas manifestações contemporâneas como meras mercadorias e meios de emburrecimento. Uma tal consciência crítica permanece submissa à cultura na medida em que, lidando com ela, aparta-se do horror, mas ao mesmo tempo essa consciência crítica também a determina como complemento do horror” (ADORNO, 2016, p. 91). O “emburrecimento” denunciado por Adorno se torna coletivo, na medida em que é feito por opções pessoais (ou impostas por facções) na docência baseados na “liberdade de cátedra” ou na famosa “autonomia” didático-pedagógica quando se recorta o conteúdo programático a partir de interesses e gostos pessoais. E mesmo quando o docente detém competência para tanto: capacidade para desenvolver recortes epistemológicos procedentes. O “emburrecimento” pode ocorrer quando não são demonstradas as variáveis crítico-dialéticas da cultura de cada área de formação, as dualidades conceituais, as dicotomias e antagonismos epistemológicos próprios de cada campo de conhecimento. A verdade é que não basta reproduzir cegamente fragmentos de ciência cristalizada (apenas por segurança pessoal), vez que seria preciso refletir as fraturas discursivas da ciência e seus indícios de ambiguidade, vez que talvez este seja um dos papéis da academia.

Além disso, manifestações contemporâneas de valores universais são negadas. A violação cultural docente se encontraria na possível negativa desviada de valores filosóficos universais que são cerceados, estilhaços escolhidos, lascas pinçadas pela arrogância da escolha em “prol da técnica” do docente que seleciona o que lhe apraz, o que lhe agrada discursar em sala, desprezando tendências teóricas da qual ele ignora, desvale ou simplesmente não gosta ou não guarda afinidade. Entre repetitivas aulas de seu egocêntrico in-

teresse, o docente violenta culturalmente o conteúdo programático clássico e imprescindível de sua disciplina. Marcuse registra que: “a validade histórica de ideias como liberdade, igualdade, justiça, indivíduo, subsistia precisamente em seu conteúdo ainda irrealizado – pois não podiam ser relacionadas com a realidade existente, que não as confirmava nem as poderia confirmar, porque eram negadas precisamente pelo funcionamento daquelas instituições que deveriam realizar essas ideias” (MARCUSE, 1998, p. 161). Assim que, as instituições culturais como as universidades que deveriam prezar pela preservação dessas temáticas de validade universal, simplesmente mantêm uma fiscalização talvez pouco eficaz favorecendo a violência cultural em desfavor de conteúdos clássicos dos cursos superiores, temáticas que são suprimidas tendo em vista a supremacia do discurso da técnica.

Hoje em dia lamentavelmente os educadores são como que reféns de seu público. Em muitos casos são obrigados a adotar intuitivamente posturas de ensino em sala de aula para agradar a plateia, abordando um conteúdo recortado apenas delimitado para satisfazer os interesses de quem somente pensa em ingressar o quanto antes no mercado de trabalho. Adorno apresenta uma reflexão neste sentido, quando afirma: “na era burguesa, a teoria predominante era a ideologia, e a práxis oposicionista se contrapunha imediatamente a ela. Hoje, a rigor, quase não há mais teoria, e a ideologia é como o ruído produzido pelas engrenagens da práxis inexorável. Não se ousa mais pensar nenhuma frase que não inclua gentilmente, em todas as áreas, indicações precisas sobre a quem ela deveria favorecer, o que antigamente era tarefa da polêmica descobrir” (ADORNO, 2016, p. 93). Eis a violência cultural praticada com fundamento em um ensino pós-teórico para suavizar consensos, posturas “tecnificadas” (oriundas da racionalidade particularista) para agradar a coletividade sob interesses de ideários “a priori” científicos. Talvez fosse o momento de os professores de-

baterem mais nas úteis e necessárias reuniões pedagógicas, esse ensino “aburguesado” que emburrece e não emancipa.

Marcuse pontualmente dialoga com Adorno neste debate e o atualiza acerca de qual o papel que a humanidade ainda deseja da ciência, agora mais do que ontem, uma ciência voltada para a manipulação destrutiva. Herbert abaliza que: “hoje, deve ser colocada a questão se a ciência na ‘sociedade afluyente’ deixou de ser um veículo de libertação, se (no caminho da investigação que está a serviço da destruição e da manipulação) não perpetua e intensifica a luta pela existência ao invés de atenuá-la. A tradicional distinção entre ciência e técnica torna-se discutível. Quando as aquisições da matemática e da física teórica satisfazem tão adequadamente às necessidades (Bedürfnisse) da IBM e da Atomic Energy Commission, é tempo de perguntar se tal aplicabilidade não é inerente aos conceitos da ciência mesma” (MARCUSE, 1998, p. 169). Esta é mais uma faceta da violência cultural cometida nas academias universitárias por docentes que não enxergam plenamente essa ciência que somente satisfaz os desejos da indústria na produção de saberes assépticos, que serve para alimentar o poder do Estado. A violência cultural expressa em sistemas educacionais que servem para abastecer os quadros funcionais do Estado com técnicos acríticos, com capacidade limitada de raciocínio dialético em favor do povo; servidores atidos à inteligência dos manuais técnicos dos quais foram submissos para triunfo no ingresso do serviço de elite do Poder Público, as carreiras que são inatacáveis por reformas grosseiras e ilegítimas.

A barbárie se manifesta de várias formas. Evidente que Adorno e Marcuse versam sobre exceções. Mas os docentes soberbamente estão por aí e vivem celebrando a sua própria competência e pretensa autossuficiência, finalizando suas disciplinas antes do tempo regulamentar, o que, porém acabam por promover premiações intelectuais aos seus alunos. Uma presunção idealizada do espírito que pensa estar sob o domínio de seu destino, no controle

da produção de um conhecimento que não esclarece; de uma formação que está limitada porque violenta culturalmente o próprio espírito em formação. Adorno desfere suas palavras dilacerantes: “à atribuição abstrata a um pensamento igualmente administrativo [...] corresponde [ao] fetichismo de um objeto que é cego quanto a sua gênese, que se tomou prerrogativa do especialista. Mas se a consideração obstinadamente imanente ameaça recair no idealismo, na ilusão de um espírito autossuficiente que dispõe sobre si e sobre a realidade, assim também a consideração transcendente corre o risco de esquecer o trabalho do conceito e se contentar com a rotulação prescrita — em geral o termo ‘pequeno-burguês’ — e com o ‘*ucasse*’ vindo do alto” (ADORNO, 2016, p.100). A violência cultural pode mostrar sua face oculta pelo saber técnico-dogmático endeusado e o pensar administrado que, embriagado por sua própria presunção, olvida-se de labutar sobre as epistemologias fundamentais crítico-dialéticas contidas nos clássicos para a busca do ideal do educar pleno e universal.

Marcuse corrobora a linha argumentativa de Adorno quando critica o pensamento positivista preponderante na sociedade, leia-se para os fins colimados, na acadêmica universitária. Situação esta que impõe limitações à liberdade de traçar destinos pelo homem e, conseqüentemente inflige presumíveis insuficiências intelectuais “inofensivas” aos alunos. Herbert elucubra que: “o pensamento positivista e behaviorista, hoje dominante, serve muito frequentemente para cortar a raiz da autodeterminação no espírito do homem — uma autodeterminação que significa hoje (como no passado) a desvinculação crítica do universo dado da experiência. Sem essa crítica da experiência, o estudante é privado do método e dos instrumentos intelectuais que o habilitam a compreender sua sociedade e a cultura desta como um todo na continuidade histórica, na qual realiza esta sociedade, que desfigura ou nega suas próprias possibilidades e promessas” (MARCUSE, 1998, p. 166). Veja-se a força da revelação filosófica e a atualidade dessa análise, vez que

a potencial violência cultural dos professores está na escassez de uma educação superior que supra o discente na capacidade de cognição social satisfatória, para além do “saber-fazer” (dos famosos “macetes” da experiência, e do atalho fácil) não em favor da técnica ou do mercado, mas em benefício do esperado esclarecimento pleno da própria sociedade.

Uma das características da análise filosófica de Theodor Adorno é o pessimismo crítico como método, não para destruir, mas para alertar as futuras gerações sobre algumas das distorções nas quais caminha a sociedade humana. A dialética adorniana desvela as impurezas culturais provocadas por espíritos embargados, porque estes não percebem as contradições das violências culturais praticadas. Escreve Adorno que: “ao mesmo tempo, no entanto, a crítica imanente não cansa de pôr em evidência que todo espírito, até hoje, encontra-se submetido a uma interdição. Ele não tem o poder de suspender, a partir de si mesmo, as contradições nas quais trabalha. Mesmo a mais radical reflexão quanto ao próprio fracasso é limitada pelo fato de que permanece apenas uma reflexão, sem alterar a existência que testemunha o fracasso do espírito. Por isso a crítica imanente não consegue se confortar com seu conceito. Ela não é vaidosa o suficiente para acreditar que sua imersão no espírito corresponderia imediatamente à libertação de seu cativo, nem é suficientemente ingênua para acreditar que, por força da lógica da coisa, a firme imersão no objeto levaria à verdade, como se o conhecimento subjetivo sobre a má totalidade não se imiscuisse a todo instante, como que vindo de fora, na determinação do objeto” (ADORNO. 2016, p. 99). Aqui a resistente constatação de Adorno se volta para a violência cultural materializada pela frustração provocada na impotência do espírito docente que não consegue se libertar do cárcere provocado por suas próprias convicções profundamente enraizadas de seu limitado objeto de estudo, agora sob o império do discurso científico transformado em “sistema de ideias” para seu eficaz e único predomínio. Oportunidade para o

surgimento e preponderância das denominadas “igrejinhas epistêmicas” onde alguns presbíteros instituem o culto de determinados paradigmas atassalhados, no qual a anuência sabuja é a senha para se ver reconhecido, não sem alimentar o alheamento de trincheiras inócuas entre graduação e pós-graduação.

Herbert Marcuse segue o debate sobre o tema proposto aludindo acerca da passividade dos homens ao poder da dimensão econômica, da perversa submissão antagônica ao fator político científico, por exemplo, no caso dos professores, de um total servilismo a uma produtividade excludente e vazia, pesquisas repetitivas, inovações visivelmente previsíveis de temáticas já exploradas e sem sentido de incontáveis artigos cujo objetivo afoitamente é citar bibliografia (HONORATO, 2017)⁹. Escreve o filósofo: “podemos assinalar uma passividade dos homens frente ao aparato político e econômico onipresente; submissão à sua abundante produtividade e à sua utilização ‘de cima’; uma separação do indivíduo das fontes de poder e de informação que transforma o destinatário em objeto de administração” (MARCUSE, 1998, p. 164). Claramente, vivem-se dias em que na academia, o docente se deixa administrar docilmente e renova a violência cultural da “reprodutibilidade maciça”, da qual é vítima. A ostentação da política totalitária comanda situações atroztes que somente geram descontentamento e frustração irreconciliáveis entre o todo nauseante e a partes malogradas e excluídas.

6. Categoria estudantil e a violação de seus direitos culturais: gerações mutiladas

Na Era Digital o homem padece de lassidão mental. A tecnologia facilitou a existência das últimas gerações originárias do final do sé-

⁹ A jornalista Thainan Honorato entrevistou o prof. Victor Gabriel de Oliveira Rodriguez que lançou um vídeo experimental [e um livro]: “Erro no método das ciências humanas: ensaio como tese”, onde aquele docente discute: “o caminho equivocado que as ciências humanas trilham na elaboração de trabalhos científicos, ao exigirem muitas referências bibliográficas, em detrimento da narração e da qualidade do percurso argumentativo.”

culo XX e do atual XXI. Em tempos de e-book, tablet, “Kindle” (e-Reader) tudo se transformou em saber telemático, ciências digitalizadas, sabedoria nanotecnológica. Conhecimento “prêt-à-porter” pronto para usar, saber decifrado, conhecimento simplificado, mastigado, interpretado, técnica para consumo como um alimento “fast food” apenas para o corpo, a matéria; comida rápida para o intelecto.

Adorno detecta o desejo do consumo dos homens em conflito com a negação desses bens pelo sistema. Ele assinala: “sempre que a crítica cultural se queixa de materialismo, promove a crença de que o pecado é o desejo dos homens por bens de consumo, e não a organização do todo que nega aos homens esses bens: para o crítico da cultura, o pecado é a saciedade, e não a fome” (ADORNO, 2016, p. 85). O desejo do consumo está presente no espírito da humanidade, e estudantes não fogem a essa regra, da necessidade de consumir cultura facilitada, cultura que deve ser “descomplicada” pelo ensino “superior” ágil que não exija em excesso, só simpaticamente oferte borbotões de informação expostos, de preferência, em “power point”. A violação de direitos culturais poderá se manifestar quando essa vertente do consumo é satisfeita como um gozo insaciável. Usufruir a cultura da velocidade do saber, bens culturais explicados, obras e manuais técnicos esquematizados para rápida assimilação. Nada de intensa complexidade que demandaria muito trabalho na decodificação pela leitura monástica, isolada, custosa temporalmente; tudo deve ser prático e projetado para uma compreensão mediante escasso esforço, porque muitas linhas de conhecimento interessam rumo ao cobiçado prêmio final, tudo ao mesmo tempo, agora, imediatamente!

Essa voracidade pelo consumo de informação discutida por Adorno tem objetivos específicos, sentido próprio e alcance calculado. Ninguém estuda para que haja o proveito próprio desinteressado no progresso espiritual e o conhecimento acumulado faça altruisticamente a humanidade prosperar, vez que todo esforço in-

telectual espera uma recompensa, um prêmio final. Marcuse vê um outro lado da cultura desprezado: “a posição privilegiada da cultura, o abismo entre a civilização material e a cultura espiritual, entre a necessidade e a liberdade, também era o abismo que o reino da cultura não-científica deixava subsistir como uma ‘reserva’. Nele, a literatura e a arte podiam alcançar e transmitir verdades que eram negadas e reprimidas na realidade estabelecida ou transpostas nos conceitos e cânones socialmente úteis” (MARCUSE, 1998, p. 159). A transgressão dos direitos culturais tem chances de ocorrer igualmente pela inércia e omissão de quem deveria ser o polo receptor da formação a partir do ensino superior. Algumas frações das diversas classes discentes que frequentam e compõem as comunidades acadêmicas das universidades brasileiras não se interessam mais pelas verdades negadas da literatura e da arte, ou mesmo, a outra face da cultura (BRASIL, 2017)¹⁰ por Marcuse denominada de “não-científica”. Quando o saber técnico se torna objeto de consumo, não há muito espaço para se energizar intelectualmente com valores originários da literatura e das artes. Antagonicamente, sobra tempo para o culto ao corpo promovido pelas atléticas estudantis que, como associações esportivas discentes nas universidades brasileiras, vão ganhando notoriedade social, por vezes, capazes de despertar maior encanto que os próprios cursos em si.

A desilusão que vem chegando aos poucos, e ainda nem se conhece bem todos seus efeitos psíquicos deletérios, enlaça um potencial de se apoderar de mentes e almas, mas o inexorável ocorrerá. O tempo passa, entretanto o glamour academicista falseia a existência danificada! A desesperada busca de uma pós-graduação para aplacar os efeitos frustrativos de uma formação deficiente será experimentada. O tempo passa, gestões terminam e enfim o espírito desenganado vê a violência cultural que sofreu diante da opção mercadológica ofertada por um ensino raso de epistemologias desprovidas de maior complexidade em meio a currículos antigos e in-

10 O art. 215 “caput” da Magna Carta brasileira legisla sobre o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional.

suficientes. Adorno escreve e suas palavras são como balas de uma metralhadora: “o espírito, que percebe que a realidade não se iguala a ele em tudo, mas sim está sujeita a uma dinâmica inconsciente e fatal, é impelido, contra a sua própria vontade, para além da apologia. O fato de que a teoria se transforma em um poder real quando empolga os homens fundamenta-se na objetividade do próprio espírito, que por força do cumprimento de sua função ideológica tem de perder a fé na ideologia. Movido pela incompatibilidade da ideologia com a existência, o espírito, ao expressar o ofuscamento, expressa ao mesmo tempo à tentativa de escapar a ele. Desiludido, o espírito percebe a crueza da mera existência e passa da responsabilidade à crítica” (ADORNO, 2016, p. 90). Duras são as constatações filosóficas de Adorno, sendo que, por vezes, nem o pensamento crítico da autoconsciência sobre essas situações conseguirá constituir forças para surgir, pois tudo se manterá acaçapado pela mantilha do afago, da simpatia e da satisfação de favores e interesses pontuais, de modo que o incômodo não se manifeste e seja sempre repellido, afastado.

Marcuse não deixa por menos e segue na sintonia discursiva do colega frankfurtiano. A década e meia que separam a criação dos dois atualíssimos ensaios não quebram o vínculo filosófico entre os textos. Herbert agora reflete sobre as obras superiores da cultura transcendente que são marginalizadas como clássicos “inúteis”. E a violência cultural se tipifica perante a classe discente ante a possibilidade de não estabelecer suas leituras como plano de trabalho na docência do ensino superior. Herbert desfecha raciocínio elucidativo: “as obras que antes se destacavam escandalosamente da realidade existente e estavam contra ela foram neutralizadas como clássicas; com isso já não conservam sua alienação da sociedade alienada. Em filosofia, psicologia e sociologia predomina um pseudo-empirismo que relaciona seus conceitos e métodos com as experiências limitadas e reprimidas dos homens no mundo administrado e reduz conceitos não orientados para o compor-

tamento a confusões metafísicas” (MARCUSE, 1998, p. 161). Alguns segmentos de professores ao longo das décadas, enquanto alunos também foram vítimas dessa negação da leitura dos clássicos. Então, resulta que esse processo alienativo já ocorre de forma tão pacífica a mediocrizar a educação superior por gerações, que ninguém mais se dá conta de suas origens e efeitos.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno é um clássico do século XX que merece ser lido. Ele é um crítico mortal da negação da formação espiritual que hoje ocorre de forma revelada à luz do dia. O pensador alemão se nega a aceitar que a consciência humana seja arrestada e o experimento legítimo e superior do desenvolvimento imaterial da educação não seja completo, multidisciplinar, dotado da densidade necessária para o esclarecimento da humanidade (SÃO PAULO, 1996)¹¹. Theodor escreve com a força de seu pensamento: “mas a própria função das ideologias torna-se manifestamente cada vez mais abstrata. A suspeita dos antigos críticos culturais se confirmou: em um mundo onde a educação é um privilégio e o aprisionamento da consciência impede de toda maneira o acesso das massas à experiência autêntica das formações espirituais, já não importam tanto os conteúdos ideológicos específicos, mas o fato de que simplesmente haja algo preenchendo o vácuo da consciência expropriada e desviando a atenção do segredo conhecido por todos. No contexto de seu efeito social, é talvez menos importante saber quais as doutrinas ideológicas específicas que um filme sugere aos seus espectadores do que o fato de que estes,

11 Nessa publicação se vê o ‘Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966)’, com destaque para a redação do artigo 13.1: “Os Estados Partes do presente Pacto reconhecem o direito de toda pessoa à educação. Concordam em que a educação deverá visar ao pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido de sua dignidade e fortalecer o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais. Concordam ainda em que a educação deverá capacitar todas as pessoas a participar efetivamente de uma sociedade livre, favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e entre todos os grupos raciais, étnicos ou religiosos e promover as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.” – (com nossos grifos). (pp. 174-175).

ao voltar para casa, estão mais interessados nos nomes dos atores e em seus casos amorosos” (ADORNO, 2016, p. 94). Sim, mas o conteúdo ideológico específico importa deverás ao cliente, ao destinatário que fará no ensino superior tudo para que seus objetivos sejam cumpridos. Assim as doutrinas ideológicas específicas serão ofertadas ao sabor da plateia. E aqui surge mais uma outra possível dimensão da violência aos direitos culturais, pois a assistência discente indicará os professores a serem excluídos (BRASIL, 1996)¹². Ora, se o docente não distribui a quantidade de técnica dogmatizada acrítica desejada para o rápido e planejado consumo pela classe discente, então este professor e seus “clássicos” não servem para a pragmática do desejado prêmio a ser alcançado. Os imediatismos (de)formativos assaltaram a academia nacional. As exclusões são endossadas e celebradas pelos alunos que não desejam perda de tempo.

Aqui prestamos nossa sincera homenagem a Herbert Marcuse, o qual foi de certa forma também excluído dos grandes círculos de pesquisa filosófica no Brasil (MAAR, 1997)¹³. Nossa admiração por seu pensamento faz com que caminhemos também no resgate de sua produção, pois igual a Adorno, Marcuse merece ser lido! Ele, nesta quadra de nossa reflexão, nos fala de uma “deslocação” (entendemos como deslocamento + ação) na ciência, do elemento motivador primordial da investigação para um cogito mais “apriorístico” estimulado pelo mercado, que implicou no banimento da capacidade de escolhas e conduziu a comunidade acadêmico-científica como presa da ciência positivada e apática. Herbert escreve que: “a ‘deslocação’ da pesquisa científica do ‘por que’ ao ‘como’, a

12 Esta lei no art. 3.º orienta que: “O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: [...] II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber

13 Maar acerca de um sintoma da exclusão, escreve sobre Marcuse em sua introdução: “Sua obra ainda hoje permanece grandemente obstruída por uma operação voltada a desacreditar a sua contribuição teórica. Como explicar, por exemplo, a ausência de Marcuse no volume dedicado no Brasil à Escola de Frankfurt na prestigiada Coleção Os Pensadores?” – (p. 09).

tradução (Übersetzung) da qualidade em quantidade, a expulsão da subjetividade não-quantificável da ciência – esse método foi a precondição de todo progresso técnico e material conseguido desde a Idade Média. Conduziu os conceitos racionais de homem e natureza e serviu para criar os pressupostos para uma sociedade racional – pressupostos da humanidade (Humanität). Isso foi feito na medida em que aumentava ao mesmo tempo os meios racionais de destruição e domínio, isto é, o meio de impedir a realização efetiva da humanidade. Desde o início, a construção esteve vinculada à destruição, a produtividade ao seu usufruto (Nutzung) repressivo, a libertação à agressão. Essa dupla responsabilidade da ciência não é acidental: a ciência quantificada e a natureza como quantidade matematizável, como universo matemático, são ‘neutras’, acessíveis a qualquer usufruto e transformação e limitadas somente pelas fronteiras do conhecimento científico e da resistência à matéria bruta” (MARCUSE, 1998, pp. 168-169). Esse movimento de transformação da ciência repercutiu e continua produzindo efeitos sobre muitos segmentos da classe discente que jazem seduzidas pelo canto acariciador da técnica. Essa modalidade de ciência viola os próprios direitos culturais da humanidade porque não contribui para sua emancipação, permanece desfrutada pelos estudantes na busca de seu desejo de superação individual. E um dia no futuro, a mesma ciência neutral aprendida na universidade pública será usada para negar os direitos pertencentes a um ser humano.

Seguidamente Adorno nos fala de uma ofensiva à cultura onde se despreza o espírito. Essa meditação é procedente para acautelar as classes discentes acerca da formação superior que possivelmente estejam presenciando e da provável fereza aos seus direitos culturais. Ou mesmo, quem sabe, nem eles estejam querendo muito saber sobre isso. Afinal, o que importa mesmo é a conclusão e o diploma a ser expedido. De fato explana Adorno, não sem uma dose de melancolia, que: “o ataque transcendente à cultura fala geralmente a linguagem da falsa ruptura, a linguagem do ‘homem

natural' (Naturbursche). Ele despreza o espírito: as formações espirituais, apesar de tudo, são feitas pelo homem e servem apenas para encobrir a vida natural. Em nome dessa suposta futilidade, as formações espirituais deixam-se manipular arbitrariamente, sendo utilizadas para fins de dominação” (ADORNO, 2016, p. 97). Seria até conveniente perguntar: quem domina quem? Quem manipula quem, quando interesses são contemplados reciprocamente?

Muitos segmentos discentes podem cooperar para a realização de seus interesses particulares de grupo, incluso chegariam a aniquilar normativas que lhes causassem novas obrigações institucionais? Vestígios de corporativismo seriam detectáveis no ambiente das comunidades acadêmicas? O fisiologismo poderia atender às aspirações planejadas, afinal o galardão final é satisfazer o chamado do mercado de trabalho. A violência aos direitos culturais poderia ser perpetrada hipoteticamente, inclusive pelos alunos contra si mesmos, no afã de se verem possivelmente livres de inovadoras obrigações (BRASIL, 2012)¹⁴. Marcuse aponta que: “o estudante é mais e mais adestrado para compreender e avaliar relações e possibilidades estabelecidas somente em referência às relações e possibilidades estabelecidas: seus pensamentos, suas ideias, seus objetivos são metódica e cientificamente estreitados – não pela lógica, pela experiência nem pelos fatos, senão por uma lógica depurada, por uma experiência mutilada, por fatos incompletos” (MARCUSE, 1998, p. 166). Em dadas situações, o se que poderia talvez sentir em hipótese, seria o aluno praticando a auto-esfacelamento de sua própria formação! Já houve tempo em que acadêmicos ingresavam na universidade de espírito mais aberto querendo estudar em maior profundidade os conhecimentos clássicos. Hoje os discentes parecem se bastar com o discurso fascinante da técnica.

Talvez até ocorra circunstâncias em que estudantes seriam obrigados a analisar uma disciplina por corrente única; estudantes que numa atitude elitista, quem sabe, partissem em fuga da possi-

14 No art. 4.º, tem-se uma dimensão da educação como processo sistemático e multidimensional cujo inciso III determina a: “formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente em níveis cognitivo, social, cultural e político” – (p.02)

bilidade do convívio com a rica experiência em laboratórios sociais das instituições de ensino público, porque buscariam realizar seus estágios profissionais em outros “consultórios”, pretensamente de valor superior para seus próprios currículos; estudantes que seriam condicionados a examinar a técnica apenas voltados para interesses pragmáticos (interesses dilacerados) sem diversidade teórica e seus necessários e múltiplos desdobramentos; estudantes que seriam possivelmente constrangidos em seus direitos culturais de conhecerem correntes, tendências, movimentos e escolas de pensamento, mas que ficariam submetidos a um viés exclusivo de caráter neopositivista acrítico (MEYER-BISCH, 2014)¹⁵; estudantes que sentiriam na pele a ausência de planejamento pedagógico coletivo por omissões praticadas na insistência em, quem sabe, não reunir os docentes, isto como estratégia de manutenção de podres poderes, no qual se agarram ferrenhamente para não compartilhar situações decisórias. Os alunos seriam transgredidos em seus direitos culturais, pois a grande massa dos professores não seria instada a se reunir, e assim não criariam sintonias espirituais capazes de produzir situações pedagógicas comunicativas entre eles no dia a dia de ambientes institucionais como laboratórios e, mesmo a sala de aula (BRASIL, 1996)¹⁶. E mais que isso, as reuniões deixariam de ocorrer para que não se ouça o mal estar da violência cultural de suas próprias condutas totalizantes. Assim o poder ficaria docemente na mão de poucos arcanos que o administrariam ao seu bel prazer. As tarefas institucionais seriam meramente adiadas, pois as notas institucionais estagnariam e os currículos não se renovariam. Projetos viáveis e autênticos seriam trucidados por ausência de espírito público em nome do controle exclusivista de “quem”

15 Destaque-se o seguinte raciocínio: “O direito à educação é o direito que condiciona a efetividade de todos os direitos culturais, bem como a do conjunto de direitos humanos. [...] O direito à educação representa o direito cultural mais bem circunscrito e o mais amplamente reconhecido hoje nos instrumentos internacionais dos direitos humanos.” - (p. 85-86).

16 O citado diploma legal em seu art. 13 determina que os professores serão incumbidos de: participar da elaboração da proposta pedagógica (inciso I); [entre outros de] participar integralmente dos períodos dedicados ao planejamento (inciso V).

tem autorização para propor novas fontes de recurso para a instituição universitária governamental. Todos assim seriam saborosamente manuseados nesse processo antidemocrático, e ao mesmo tempo, reciprocamente atendidos em seus interesses corporativos. Ora, que as gestões tenham então a decência de ocupar um único mandato! Isto seria salutar para evitar a doentia vaidade, o egoísmo perverso inato, os vícios de comando, a mesquinharia congênita e os privilégios para os submissos e o ostracismo para os outros agredidos pela marginalização. A alteridade no poder é salutar para que cursos universitários não sejam prejudicados pela visão estancada e soberba. A alternatividade da renovação vacina o ambiente da instituição pública contra tendências autocráticas.

Marcuse na década de sessenta já profetizava certa passagem sobre os caminhos da pós-democracia que enfrentamos hoje e que não se restringem à vida política na capital nacional. Diz ele: “A liberdade mesma opera como veículo de adaptação e limitação. Essas tendências repressivas (e regressivas) acompanham a transformação da sociedade industrial em sociedade tecnológica sob a administração absoluta dos homens, e as alterações simultâneas, no modo de trabalho, na mentalidade e na função política do ‘povo’, prejudicam expressivamente os fundamentos da democracia” (MARCUSE, 1998, p. 164). Eis que a liberdade está ameaçada, o “deixai fazer, deixai passar” é um mote tônico do momento, o livre-arbítrio se encontra reprimido e as classes discentes, passageiras por tempo limitado das comunidades acadêmicas universitárias estão em busca de outros objetivos mais rentáveis que o mercado ofertará.

7. Sobre a instituição ensino superior brasileiro e as agressões aos direitos culturais

Inaugurando este intertítulo cabe-nos comentar acerca de uma reflexão crítica primeira sobre o brioso conteúdo de transformação social contido na cultura do ensino superior que é submetido às

esferas de circulação dos bens culturais acadêmicos (editoras, cursos, congressos, revistas técnicas, pesquisas, eventos, seminários), os quais em decorrência desse movimento que possui inevitáveis repercussões econômicas, venha a derivar que tais conteúdos culturais possuem grande chance de serem transformados em mercadorias. Theodor Adorno avalia historicamente sobre o início da mercantilização da cultura que: “no transcorrer da era liberal, a cultura caiu na esfera da circulação. O definhamento paulatino dessa esfera acabou afetando o próprio nervo vital da cultura. Com a eliminação do comércio e de seus refúgios irracionais pelo calculado aparato de distribuição da indústria, a mercantilização da cultura completa-se até à insânia inteiramente dominada, administrada e de certa forma cultivada integralmente, a cultura acaba por definhar” (ADORNO, 2016, p. 86). Esta argumentação certamente nos remete ao risco constante do perecimento do valor essencial e transformador da cultura acadêmica passíveis de publicação que incide sobre os conteúdos manuseados no dia a dia do ensino superior (BRASIL, 2021)¹⁷.

Provavelmente por isso, Herbert Marcuse proclama que talvez um certo conteúdo inexprimível da cultura se tenha tornado manuseável em excesso, inteligível em demasia para ainda manter a capacidade de esclarecer, emancipar. O filósofo acerca da cultura anota: “parece que sua substância intraduzível se dissolve agora num processo de tradução que prejudica não apenas o sobre-humano (Übermenschliche) e o sobrenatural (Übernatürliche) (religião), mas também os conteúdos culturais humanos (literatura, arte, filosofia): os conflitos radicais irreconciliáveis de amor e ódio, esperança e medo, liberdade e necessidade, sujeito e objeto, bem e mal se tornam manipuláveis, compreensíveis, normais – numa palavra, referidos ao comportamento” (MARCUSE, 1998, p. 160).

¹⁷ A Carta Política em seu art. 216 faz expressa menção às criações científicas (inciso III), às obras e documentos (inciso IV) que fazem parte do patrimônio cultural do país. A Carta Política em seu art. 216 faz expressa menção às criações científicas (inciso III), às obras e documentos (inciso IV) que fazem parte do patrimônio cultural do país.

Tudo deve ser publicado, explicitado: uma forma de violência cultural materializada pela cobrança rídica (apenas para alguns) de índices estatísticos (que nem sempre são cumpridos pelos exigentes presbíteros), mega exposição de dados (por vezes maquiados), informações, referências, interpretações (marcadas por reedições, esquentamentos de dados e duplicações recorrentes). Uma luta desigual em busca da hegemonia entre duas atividades distintas: a pesquisa e o ensino superior.

Esse tipo de concorrência inócua estimulada como a ilusória cultura da produção científica (como se apenas resumos publicados em eventos demonstrasse algo) poderia ser considerada um embuste ao representar falsamente uma racionalidade científica que contribui para oprimir a cultura da práxis cotidiana do ensino superior. Adorno verbaliza que: “a cultura, enquanto conteúdo essencial da autoconsciência de uma sociedade constituída por classes antagonicas, não pode libertar-se dessa aparência, como também não o pode aquela crítica cultural que mede a cultura segundo seu próprio ideal. Em uma fase na qual a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva, a aparência tornou-se total” (ADORNO, 2016, p. 90). Essa é a penúria do ensino superior e a violência cultural que se apresenta: viver a sala de aula e seus ritos de ler, compreender, preparar, expor, ensinar, convencer e avaliar os conteúdos, como também apresentar iníquos índices estatísticos de produtividade científica em pesquisas, para além das aplaudidas sinopses. Enfim, a contribuição teatral e glorificada para a pérfida objetividade dessa aliança entre ensinar e pesquisar na aparência mentirosa e superficial da conciliação por entre resumos de quinze linhas publicadas em seminários periféricos.

Dito isso, há que se considerar neste momento concretamente o potencial de disciplinas que poderíamos considerar como de caráter emancipatório pertencente à chamada linha propedêutica e zetética do ensino superior como são a: antropologia, ciên-

cia política, linguística, filosofia, história geral, psicologia, cinema, sociologia, teoria da argumentação, psicanálise, economia, história das artes, bioética que poderiam representar o “oxigênio” dos cursos neopositivados já cristalizados pelo perturbador momento vivido no planeta, cursos impactados pela esmagadora racionalidade técnica. Propõe Marcuse que: “os conceitos da razão crítica são, ao mesmo tempo, filosóficos, sociológicos e históricos. Nessa correlação, e vinculados ao crescente domínio sobre a natureza e sobre a sociedade estão os catalisadores espirituais da cultura: eles abrem uma oportunidade intelectual que talvez conduza ao nascer de novos projetos sociais, a novas possibilidades de existência. Essa dimensão teórica do pensamento é hoje fundamentalmente destruída. [...] A libertação do pensamento teórico de seus vínculos a uma práxis opressora era uma precondição do progresso” (MARCUSE, 1998, p. 167). Ou seja, o ensino superior humanista nas universidades tem nessas áreas (se aplicadas de forma multidisciplinar pelos cursos) uma chance de se estabelecer como mecanismo estimulador do bom combate em busca da renovação da cultura acadêmica, inclusive na luta contra o despotismo impregnante do pensamento tecnológico que tudo deseja controlar e submeter nas academias (BRASIL, 1996)¹⁸. Humanizar o ensino superior para equilibrar as relações de forças epistemológicas e recuperar a oportunidade de um progresso culturalmente mais sensível, quiçá seja uma proposta marcuseriana.

Nesse sentido, é incrível o duelo que a filosofia da Teoria Crítica da Sociedade trava contra os sintomas da dominação social promovida pela técnica e sua sanha de administrar a humanidade. Declamado em verso e prosa pelos gloriosos adeptos, estão aí os (neo) e (pós)positivismos, por exemplo, se mostrando incapaz de criar alternativas diante da desregulamentação de direitos do trabalhador. Sem dúvida, mais um indício da inoperância das novas

18 Tal normativa em seu terceiro comando estipula um princípio fundamental para a realização do ensino no inciso III concernente ao “pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas”.

tendências de sempre do positivismo trivializado que se submete a irracionalidade do capital predador do bem estar da sociedade. Adorno denuncia: “a determinação da consciência pelo Ser tornou-se um meio de escamotear toda consciência que não estiver de acordo com o existente. O momento da objetividade da verdade, sem o qual não se pode conceber a dialética, passa a ser tacitamente substituído pelo positivismo vulgar e pelo pragmatismo, ou seja, em última instância, pelo subjetivismo burguês” (ADORNO, 2016, p. 93). Pois sim, qual a verdade do reificado positivismo de sempre, se não a violência cultural disseminada por seus aderidos praticantes, logo agora, que faltam alternativas de credibilidade a algumas dessas cadeiras no ensino superior. O que importa para o positivismo astuto é a quantidade de legitimidade que se possa angariar diante da lei de mercado que uma sociedade tecnológica saiba suprir e satisfazer, custe o que custar do sangue das classes operárias. A violência cultural da instituição ensino superior é continuar perpetuando essa submissão ao positivismo que se degenerou apenas como equipamento de segurança do capital.

Caminhou-se tanto rumo a um progresso material desmedido, onde o ensino superior concebeu o que deveria ter sido uma bem aventurada sociedade tecnológica que neste momento, apenas é capaz de produzir uma modelagem do conceito de cultura curvada ao positivismo ardiloso. Marcuse sentencia: “se a relação de Cultura e Civilização se alterou, isso é obra da nova sociedade tecnológica e se é mantida por esta, então precisa de uma ‘nova definição’; de qualquer modo como seja justificada, permanece acadêmica enquanto se dirige contra a tendência dominante. No entanto, também aqui, precisamente o afastamento e a ‘pureza’ do esforço teórico, sua fraqueza evidente frente às realidades (Realitäten) podem se transformar numa posição de força, se não sacrificar por isso a sua abstratividade curvada ao positivismo e empirismo enganadores” (MARCUSE, 1998, p. 162).

Vive-se um tempo junto à instituição ensino superior em que a grandeza da missão de propor, planejar, delinear, conceber trilhas rumo ao esclarecimento e a emancipação se reduzem apenas aos escombros da superioridade vazia do ‘status quo’ vigente das mais agressivas estratégias de dominação. Theodor Ludwig é categórico ao dizer que: “a rejeição peremptória da cultura torna-se pretexto para promover os mais rudes, os mais “saúdáveis”, eles mesmos repressivos, e, sobretudo para resolver obstinadamente a favor da sociedade o eterno conflito entre sociedade e indivíduo — um conflito que deixa marcas em ambos — segundo os critérios dos administradores que se apoderaram da sociedade” (ADORNO, 2016, p. 97). A violência cultural se manifesta via do poder concentrado e seu desserviço na preponderância quando a negação é um abuso contra o direito de integrar. Deverás o poder centralizado é a marca do retrocesso na instituição ensino superior que favorece somente uma concepção submissa e aparelhada ao poder. Marcuse se mostra incisivo quando diz que: “a criação (ou recriação) de um refúgio de independência espiritual (a independência prática e política é efetivamente impedida pelo poder concentrado e pela coordenação na sociedade industrial avançada) deve adotar a forma de um retrocesso, de um isolamento consciente” (MARCUSE, 1998, p. 165). O melhor aos agredidos culturalmente seria o silêncio, o afastamento no exílio da autonomia de pensar com autenticidade outros caminhos longe do resíduo.

Enfim cabe ao ensino superior como instituição, resistir contra os entulhos de uma cultura escusada e sobeja diante de uma sociedade totalizada pela ambição materialista. Adorno joga a pá de cal no tema: “neutralizada e pré-fabricada, a totalidade da cultura tradicional acaba sendo hoje aniquilada: através de um processo inexorável, a sua herança [...], tornou-se dispensável e supérflua em larga escala, um refugio para o qual os mercadores da cultura de massas podem, então, novamente apontar com um sorriso irônico, já que eles a tratam exatamente dessa forma. Quanto mais totalitá-

ria for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será o seu intento de escapar por si mesmo da reificação” (ADORNO, 2016, p. 102). Esta é a nota de pesar adoniana contra a violência cultural da coisificação do ensino superior, pois talvez no futuro ninguém sinta sua falta.

O ensino superior como instituição parece ter feito um voto em favor da sociedade tecnológica violentadora de uma cultura mais elevada. Hoje o ensino superior parece estar envolto por imediatismos materialistas, prioridades irrestritas à informação técnica, projetos pedagógicos ultrapassados que espelham uma educação objetivada pelo estímulo exacerbado ao culto da prática e do ‘apetite pelos manuais’ (BRASIL, 1996)¹⁹. Marcuse elucida o raciocínio com um ar adoniano: “a propagação do empirismo positivista, a luta contra tudo o que poderia ser chamado ‘metafísica’, a aplicação direta da ‘teoria pura’, a suscetibilidade de todas as disciplinas de serem organizadas no interesse nacional e corporativo são exemplos. Essa mudança na educação pública corresponde às transformações estruturais na sociedade contemporânea, que prejudicam totalmente as dicotomias mencionadas: a civilização tecnológica tende a eliminar os objetivos transcendentais da cultura (transcendente em referência aos objetivos socialmente estabelecidos) e elimina ou reduz com isso aqueles fatores e elementos da cultura que, frente às formas dadas da civilização, eram antagônicos e alheios” (MARCUSE, 1998, pp. 156-157). Fica patente a supremacia de uma sociedade “tecnologizada”, quando sua violência cultural em contra as futuras gerações de terráqueos é viver sob o verniz maquiador de uma falsa postura de preocupação (demagógica) com áreas imprescindíveis para a sobrevivência do planeta. Enquanto que objetivos transcendentais da cultura, esta universalista, laica, filosófica, geral, metafísica, sem tendências reducionistas da complexidade radical da educação, tem sido gradualmente esquecida pela instituição ensino superior.

¹⁹ Esta lei institui em seu art. 43 que a educação superior terá por finalidade estimular a criação cultural e o desenvolvimento do pensamento reflexivo (inciso I).

8. Considerações finais: a fatura da barbárie chegará...

A guisa de finalizar este percurso, seria recomendável lembrar que a frequência na teoria crítica nos remete ao sentir do engajamento, aquela vontade de contribuir ao questionamento, ao debate, que Theodor Adorno parece receoso de assumir inteiramente, mas que ele percebe como benéfico, pois “seria processo no qual a cultura toma consciência de si mesma enquanto cultura, opondo-se forte e consistentemente à crescente barbárie do predomínio do poder econômico (ADORNO, 2016, p. 83). Herbert Marcuse – nesta trajetória em que refletimos sobre a provável concretude de determinadas incertezas no ensino superior –, apresenta-se como positivo ao aludir enfaticamente a cultura das obras clássicas e seus imortais pensadores (BRAGA, 2013)²⁰. Uma proposta de resolução de aporias detectadas na educação ante os vestígios de violências culturais possivelmente percebidas, seria a transformação progressiva da cultura. Ou como escreve Marcuse: “uma redefinição da cultura contrariaria as tendências mais potentes [...] significaria a libertação do pensar, do investigar, do ensinar e do aprender do sistema existente de valores e de modos de comportamento, assim como a elaboração de métodos e de conceitos capazes de ultrapassar racionalmente os limites dos fatos e dos ‘valores’ restabelecidos” (MARCUSE, 1998, p. 165).

Adotamos a postura reativa de Adorno para quem a consciência não deve jamais se submeter, até porque como analisa Theodor Ludwig a: “dialética significa intransigência contra toda e qual-

20 O jornalista Tadeu Braga aqui fornece uma boa pista do que estaria tratando Herbert Marcuse ao mencionar os clássicos que compõem a cultura da Humanidade. Pois o livro do escritor Martin Seymour-Smith tematizado faz referência a autores perpétuos integrantes da inteligência humana de todos os tempos como: Homero, Aristóteles, Heródoto, Platão, Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Nicolau Copérnico, Johannes Kepler, René Descartes, Isaac Newton, John Locke, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Artur Schopenhauer, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Albert Einstein, Karl Gustav Jung, Karl Popper, John Keynes, Jean Paul Sartre, Friedrich Von Hayek, Ludwig Wittgenstein, Noam Chomsky, Thomas Kuhn.

quer reificação” (ADORNO, 2016, p. 96). Ao certo, endossamos a perspectiva de Herbert Marcuse, para quem o ideal seria: “a união ou a reunificação da cultura científica e não-científica pode ser uma precondição de progresso para além da sociedade da total mobilização e da defesa ou uma intimidação permanente” (MARCUSE, 1998, p. 165). Talvez assim, a conta da barbárie a ser apresentada para a humanidade, seja uma fatura pagável, mas essa contabilidade sobre o ensino superior deverá ser ajustada e adimplida.

Justamente por isso é importante retomar nesta quadra de considerações finais o fator jurídico incidente sobre o tema, pois vislumbramos no percurso desta investigação, por exemplo a Resolução nº 1, de 30 de maio de 2012 do Conselho Federal de Educação que estabelece Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, a qual constitui situação normativa regulamentada a aplicação de direitos culturais como parte integrante dos direitos humanos, no sentido da formação educacional que o Estado facilitará. Ou seja, através da aplicação do princípio da transversalidade os cursos universitários deverão maximizar o potencial da cultura no ensino superior, isto para além da mera educação dogmática, ou simplesmente técnica.

Por certo, esta resolução está firmemente apoiada na Lei n.º 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que fixou as diretrizes e bases para a educação nacional no Brasil, uma vez que este diploma legal promove as finalidades da educação superior no sentido da necessidade do trabalho vigoroso com fundamento nos conhecimentos culturais que constituem patrimônio da humanidade. Além disso, tal lei federal igualmente determina que a educação superior deva gerar o anseio constante de aprimoramento cultural, logicamente para além da informação simplesmente técnica ofertada pela comunicação dogmatizante dos cursos superiores nacionais. Tal diploma legal determina que a educação seja fornecida em instituições de ensino por intermédio de múltiplos níveis de alcance. Nesse sentido, as universidades brasileiras devem primar por se ca-

racterizarem como estabelecimentos públicos pluridisciplinares de formação, ou seja, devem colimar precipuamente a cultura da plena sabedoria humana.

É certo que a tematizada resolução e a lei federal acima obtiveram lastro jurídico na Constituição Federal a qual fixa como dever fundamental do Estado Brasileiro um objetivo essencial, qual seja, a de proporcionar o pleno desenvolvimento da pessoa com o fito de exercitar a cidadania via da qualificação para o labor. Pois bem, a Carta Política do Brasil é cristalina, em seu artigo 208, inciso V que estabelece o “acesso aos níveis mais elevados do ensino, da pesquisa e da criação artística”. Aqui se constata a elegância do legislador constitucional pátrio situou nucleares comandos para tornar a educação brasileira apta a desenvolver plenamente a pessoa humana, buscando dessa forma, combater a semiformação cultural, dedicando aos educadores a liberdade para ensinar com fundamento na abundância do pensar o conhecimento e a arte da investigação não tendenciosa. Sendo que o ensino (como ferramenta indispensável dessa educação), estaria apto mediante a multiplicidade de ideias, vale frisar, de opiniões, imagens, juízos e conceitos a serem trabalhados em sala de aula por mestres e discípulos. Afinal, em se tratando do ensino universitário, permanece a Carta Magna orientando para uma educação superior universalista, multiculturalizante via de uma amplitude do padrão de qualidade.

A formação cultural ampla, laica está garantida dentro do sistema jurídico nacional por este e outros diplomas normativos. O problema estaria talvez na práxis vivenciada no interior das instituições universitárias brasileiras, quando a disputa palmo a palmo pela ciência e técnica transformada em ideologia de dominação demonstra um arrefecimento do ensino superior emancipatório pautado na leitura, interpretação e convivência com os clássicos. Espiritualmente, parece que expressivas parcelas da classe estudantil estão tomadas por um desejo incontido de dominar porções ou quantidades de técnica cobrada em concursos públicos para in-

gressar no mercado de trabalho, o quanto antes, inclusive, e se for possível, queimando etapas, superando disciplinas pré-requisitos. Respira-se nos corredores um estado de ansiedade avassalador no sentido de terminar os cursos superiores o quanto antes, pois parece que não há mais prazer algum no convívio estudantil, muito menos no ambiente das instituições universitárias. Finalizado os dois primeiros semestres dos cursos, inaugura-se uma angústia vez que se irrompe uma corrida desenfreada por terminar o curso. A literatura formativa que deveria ser frequentada de forma tranquila e comedida acaba sendo substituída por livros estratégicos que empregam fórmulas, esquemas e simplificação do conhecimento.

Nisso os professores precisam se adaptar para atender as expectativas discentes. As aulas mais desejadas são das disciplinas técnicas que repercutem intensamente no mercado de trabalho. Toda a atenção será voltada aos saberes tecnológicos que alcançam importância no mundo profissional. Enaltecidos serão os conhecimentos que fazem parte dos editais de ingresso nas carreiras do funcionalismo público do Estado.

Por fim, fica claro que nenhum curso superior de formação das instituições universitárias no Brasil está autorizado ao simples funcionamento apenas para atender a preparação como mínimo intolerável para concursos públicos, por mais relevantes que estes sejam. Portanto Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno certamente condenariam filosoficamente a existência desvirtuada e o funcionamento anômalo, claramente distorcido da vulgarização contida no ensino superior das chamadas “faculdades de concurseiros”. Eis uma faceta oculta da violência cultural possivelmente a ser combatida no ensino superior brasileiro.

Referências

ADORNO, T. W. “Crítica cultural e sociedade”, In: ADORNO, T. W., *Indústria cultural e sociedade*, São Paulo: Editora Paz & Terra, 2016.

- BRAGA, T. “Os 100 livros que mais influenciaram a humanidade”, In: *Revista Bula*. <http://www.revistabula.com/1064-100-livros-influenciaram-humanidade/> . Acesso em: 9 dez. 2021.
- BRASIL, 1992, Presidência da República. Decreto n.º 591, de 06 de julho de 1992 - Atos internacionais. Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais. Promulgação. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0591.htm . Acesso em: 9 dez. 2021.
- BRASIL, 1996, Congresso Nacional. Lei n.º 9.394 de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes e bases para a educação nacional, In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm . Acesso em: 9 dez. 2021.
- BRASIL, 2012, Ministério da Educação, Conselho Federal de Educação. Resolução n.º 1, de 30 de maio de 2012, estabelece Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos, In: <http://portal.mec.gov.br/observatorio-da-educacao/323-secretarias-112877938/orgaos-vinculados-82187207/17810-2012-sp-1258713622> . Acesso em: 9 dez. 2021.
- BRASIL, 2021, Congresso Nacional. Constituição da República Federativa do Brasil, In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm . Acesso em: 9 dez. 2021.
- COSTA, R. V. “Cultura e patrimônio cultural na Constituição da República de 1988 – a autonomia dos direitos culturais”, *Revista CPC* n.º 06, São Paulo: Edições USP, 2008.
- ESCUELA CRUZ, C. M., *Adorno – La razón se ha convertido en un instrumento para someter al hombre a las necesidades de la sociedad*, Barcelona: RBA - Contenidos Editoriales y Audiovisuales, 2015.
- FERRAZ JR. T.S., *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*, 2.ª Ed, São Paulo: Editora Atlas, 1994.
- HONORATO, T. “Teses valorizam mais referências que argumentação, diz professor”, In: *Jornal da USP* - <http://jornal.usp.br/universidade/teses-privilegiam-referencias-bibliograficas-em-detrimento-da-narracao/> . Acesso em: 9 dez. 2021.
- LARAIA, R.B., *Cultura: um conceito antropológico*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- LUZZI, D. “A síndrome da superioridade ilusória. Os profissionais de palco”, In: <https://pt.linkedin.com/pulse/s%C3%ADndrome-da-superioridade-ilus%C3%B3ria-os-profissionais-de-luzzi> . Acesso em: 9 dez. 2021.
- MAAR, W. L. “Introdução Marcuse: em busca de uma ética materialista”, In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade*, Volume 1, 2.ª edição, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.

- MARCUSE, H. “Comentário para uma redefinição de cultura”, In: MARCUSE, H., *Cultura e sociedade*, volume II, Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1998.
- MEYER-BISCH, P.; BIDAULT, M. (orgs.), *Afirmar os direitos culturais: comentário à declaração de Friburgo*, tradução de Ana Goldberger, São Paulo: Editora Iluminuras, 2014.
- MORAES, F. T. “Operadores do Direito e diversidade cultural”. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/13909/operadores-do-direito-e-diversidade-cultural> - acesso dia 23/12/2017. Acesso em: 9 dez. 2021.
- NAÇÕES UNIDAS. “Ficha informativa sobre direitos humanos n.º 16”, Rev. I, Lisboa: Gabinete de Documentação e Direito Comparado, 2008.
- SÃO PAULO, 1997, Procuradoria Geral do Estado. “Instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos”, 2.^a tiragem, São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do Estado, 1997.
- SELIGMANN-SILVA, M. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2009.
- WOLKMER, A.C., *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*, São Paulo: Editora Alfa Ômega, 1994.
- WOLKMER, A.C., *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, São Paulo: Editora Acadêmica, 1995.
- WOLKMER, A.C., *História do direito no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Forense, 1998.

Hacia una epistemología del pensamiento jurídico crítico

Mylai Burgos Matamoros

1. Introducción

El pensamiento jurídico crítico (PJC) es la denominación utilizada para englobar las diversas doctrinas que tienen como objeto una crítica a los principios y postulados del tradicional positivismo jurídico en todas sus vertientes. No se podría asumir una caracterización específica de sus contenidos por la multiplicidad de escuelas, autores y autoras insertos en estas corrientes críticas. Esto se acentúa además, porque sus análisis jurídicos críticos se realizan desde la diversidad disciplinaria e interdisciplinaria y abarcan desde la filosofía del derecho, teoría del estado y el derecho, historia del estado y el derecho, antropología y sociología jurídica, derecho constitucional, derechos humanos, derecho ambiental, entre otras ramas afines, y sus interrelaciones.

Lo que se podría afirmar es que los pensamientos jurídicos críticos, siempre en plural, tienen una serie de principios y postulados comunes epistémicos para construir el conocimiento sobre el derecho, teniendo en cuenta que el fenómeno jurídico es complejo, de articulación social, en relación con los campos de la política, la economía, la ideología. Se entiende esta última como el espacio de interrelación y contradicciones de sistemas de ideas porosos dentro de procesos culturales, donde los valores comprenden un espacio fundamental dentro del cuerpo sustantivo. En este sentido, la ideología no sería exclusivamente la falsa conciencia alegada desde el marxismo clásico.

El derecho para los pensamientos jurídicos críticos es un fenómeno social en relación con la política y la economía, normati-

vo y valorativo que existe en una sociedad contextualizada y situada. Como fenómeno sociopolítico económico, siempre se expresa como un campo *en y de* disputa, enmarcado por las luchas de clases, pero también por las contradicciones de los disímiles grupos sociales existentes. Estas tensiones las encontramos en los procesos de creación y aplicación de sus principios y reglas, sus ámbitos de interpretación y argumentación, constituyendo los discursos normativos también una práctica social de contradicciones, vacíos e intereses donde la política y la economía son elementos consustanciales. Las disputas están sostenidas también por axiologías que sustentan cada proceso, las cuales pueden recorrer caminos diversos e incluso antagónicos, tanto para la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de los seres humanos y los grupos sociales, buscando el bien común, como en los intereses de apropiación, exclusión y ganancia por encima de cualquier otro derrotero. Queremos remarcar que todo lo anterior comprenden representaciones simbólicas que implican reconocimientos y hegemonías.

A partir de estas concepciones sobre lo jurídico, el objetivo de este trabajo es delinear algunos de los fundamentos y fines para la construcción del conocimiento crítico jurídico. Principios y postulados que más que comportarse como dogmas, estarían en movimiento como la crítica misma, basados en la materialidad y dinámica de los fenómenos sociales, en tanto desenvueltos en una situación histórica dada. La delimitación que se intenta aportar es didáctica, no es definitiva, sólo pretende poner en la mesa puntos de partida y de llegada para una construcción epistémica que tiene como base el pensamiento crítico social.

La estructura del trabajo intenta delinear algunos elementos básicos acerca de la epistemología y el proceso del conocimiento para luego abarcar la construcción epistémica del conocimiento científico social como base de los pensamientos jurídicos críticos.

2. Epistemología y proceso del conocimiento

La epistemología es la disciplina filosófica que estudia cómo se fundamenta y desde que perspectivas se construye el conocimiento científico. Su raíz etimológica la encontramos probablemente en el mundo clásico griego, con la noción de *epísteme* y *logos*, lo cual es conocido tradicionalmente como el tratado que estudia el conocimiento (TAMAYO Y SALMORÁN, 2003, pp. 29, 71 y ss), no sólo como *producto* sino también como *proceso*. A su vez, la actividad cognitiva–proceso y el conocimiento–producto sería la esencia de lo que hemos denominado hoy como ciencia.

Existen diferentes visiones acerca de por qué y cómo se da el proceso del conocimiento, sus características y perspectivas epistémicas diversas. El problema principal radica en cómo el sujeto que investiga conoce el objeto que está investigando, que relaciones hay entre ellos, cómo participan los sentidos, las percepciones, los condicionamientos socioculturales, etc.

Según Adam Schaff (LÓPEZ, 2002, pp. 4-11), existen tres concepciones acerca del proceso del conocimiento.

- a) Concepción mecanicista de la teoría del reflejo.
- b) Concepción idealista y activa.
- c) Concepción modificada de la teoría del reflejo.

La *concepción mecanicista de la teoría del reflejo* refiere que el sujeto es un ente pasivo que recepciona el objeto del conocimiento mediante sus sentidos. Es decir, todos podemos percibir las características de un objeto de manera igual, debido a que tenemos los mismos sentidos. Las diferencias se darían por las características de los aparatos de percepción de cada persona y no en el proceso cognoscitivo en sí. Por supuesto, aquí la realidad es externa al sujeto que percibe, hay una separación marcada entre el sujeto que investiga y el objeto investigado.

La *concepción idealista y activa* refiere que el sujeto tiene una participación activa en el proceso cognoscitivo, crea la realidad, por

tanto, el objeto del conocimiento es parte de su creación. Aquí la realidad no se separa del sujeto porque es parte de él, subjetiva e individual.

La *concepción modificada de la teoría del reflejo* aborda en nuestro criterio de manera más compleja y completa la relación sujeto y objeto de investigación. Aquí no predomina ninguna parte, sino más bien hay una interacción constante entre el sujeto y el objeto de investigación, por lo tanto, se condicionan mutuamente.

Profundizando esta última relación y partiendo de que la ciencia es una actividad cognitiva-creativa por esencia, crea y es conocimiento científico, donde el ser humano tiene un papel fundamental en su construcción, es el ser humano como sujeto racional-creativo el que investiga y crea la ciencia, se podrían aportar mayores elementos.

Las personas como sujetos cognoscentes, conocen, crean, representan y transforman el mundo que les rodea y del cual son parte. Tienen una actuación pasiva-activa: como receptores del mundo a donde pertenecen y como entes activos que utilizan, transforman y construyen el mundo para el beneficio personal y colectivo. Por supuesto, esta relación no es dicotómica, debido a que el actuar del ser humano con respecto al mundo es *condición condicionada condicionante* (DUSSEL, 2006, p. 57)¹.

El ser humano en el mundo es *condición*, en cuanto a que es un hecho su existencia como especie viva, que está *condicionado* por el mundo, entiéndase por *mundo*, la naturaleza y el propio ser humano como persona y como ente social, por lo que su condicionamiento viene dado en que sólo en el mundo existente, el ser humano puede ser especie viva. Y, es *condicionante*, porque son los seres humanos, como especie viva y con su actuar racional-creativo los pueden utilizar y transformar al mundo como naturaleza y, crear y transformar al mundo como sociedad. Todo esto, desde su relación situada intersubjetiva y contextual-histórica.

1 Estas categorías las utiliza el autor en esta obra explicando las interrelaciones de las instituciones en el ámbito de la Política.

Esta no es una posición antropocéntrica, sino de interacción compleja entre los sujetos que investigan y los objetos de investigación, con condicionamientos mutuos, no están separados, el investigador actúa sobre la realidad, la construye, la reconstruye, como a la vez la realidad es un condicionador reconstruido por el investigador en su proceso cognitivo.

3. Paradigmas del conocimiento científico

¿Qué ha ocurrido históricamente con el conocimiento científico?

El devenir histórico de lo que se considera conocimiento científico tiene sus inicios en la denominada Grecia clásica. Esta perspectiva parte de las concepciones aristotélicas sobre el conocimiento y sus formas de construcción. Aristóteles expone cómo hacen *ciencia* los filósofos de su época describiendo mediante su tratado *El Organón* (ARISTÓTELES, 2001), un corpus epistémico basado en lo que denominó, categorías, teoría de los juicios o enunciados, el método lógico inductivo-deductivo y la teoría de los silogismos. Todo lo anterior se considera al día de hoy, la base de la lógica formal y constituyó el primer paradigma de construcción del conocimiento científico desde las investigaciones epistémicas y la filosofía de la ciencia.

Aunque es innegable el valor de las obras del mundo clásico griego, para no caer en posiciones helenocéntricas², es válido re-

2 Para realizar un estudio de lo que han significado históricamente estos centrismos (incluyendo las posiciones eurocéntricas y occidentalocéntricas) remitimos la lectura de diferentes filósofos latinoamericanistas que en el conjunto de su obra, parten de premisas epistémicas con respecto al locus de investigación, enfatizando en cómo ha sido obviada e invisibilizada el aporte de ideas filosóficas, políticas, económicas y sociales de la región denominada América Latina y el Caribe en el recuento de la historia de las ideas e intelectual de la humanidad, principalmente, las ubicadas a partir de la Modernidad. Esto hace que se refieran como universales y céntricas las ideas localizadas en el mundo grecolatino, en el mundo occidental y en el continente europeo. Este proceso de universalización constituye un particular impuesto, minusvaloriza cuanto han aportado las ideas de los mundos orientales, como diría Edward

cordar que los mundos grecolatinos esclavistas no hubieran podido construir el paradigma de la racionalidad sin dos aspectos fundamentales. La condición material para poder realizar el ejercicio del pensar y la acumulación de saberes previos bases para el porvenir racional creativo.

La existencia de un modo de producción esclavista que se desarrollaba sobre la base de niveles de explotación a seres humanos a partir de la apropiación de su trabajo y de toda su corporalidad como un bien jurídico mercantil, donde se producían riquezas que quedaban en la manos de los esclavistas es la condición de materialidad citada, necesaria para que emergiera el nuevo paradigma racional. Los filósofos griegos realizaron sus obras sobre sus bases materiales, que generaron la condición de posibilidad espiritual para tal creación cognitiva.

La acumulación de conocimientos previos productos de la reproducción de la vida en las civilizaciones antiguas como fue Egipto, Mesopotamia, China, India, persas, cartagineses, hititas, fenicios, hebreos, entre otros, que fueron en sí grandes descubrimientos civilizatorios, propiciaron un pedestal para los saberes porvenir. Por sólo mencionar una cuestión vital para el proceso cognitivo tenemos la creación del alfabeto cuneiforme por los sumerios en la Mesopotamia antigua para designar mediante símbolos palabras y propiciar así, la estructuración de posteriores alfabetos y en este sentido, de una cierta lógica lingüística.

Ya hemos mencionado que el paradigma aristotélico sería considerado el primero de su tipo para la construcción del conocimiento científico. Quisiera hacer un paréntesis y abordar el concepto de paradigma que será utilizado en este trabajo como una categoría analítica fundamental.

El concepto de paradigma aportado por Thomas Kuhn (2004) desde la década de los sesenta ha marcado el estudio histórico del conocimiento científico. En su obra expone como las cien-

Said, y en general, las denominadas hoy como Sur global. Ver: Horacio Cerutti Guldberg, Enrique Dussel A, Mario Magallón Anaya, entre muchos otros.

cias se han construido mediante ciclos históricos, primero, existe una etapa pre-científica donde se acumulan saberes, hasta que estos se constituyen en paradigma dominante o ciencia normal, marcados por el reconocimiento de la comunidad científica que construye la ciencia. Estos ciclos se repiten, pues la investigación científica es continúa, pero la mayoría de los estudios se van a realizar sobre la base, y en el marco, de las teorías científicas que son aceptadas y reconocidas por la comunidad científica en el paradigma dominante. Esto provoca que existan conocimientos, que no se consideran científicos, por su no aceptación, y que van constituyendo anomalías al paradigma dominante. Sólo el paradigma dominante deja de serlo por un proceso de ruptura que constituye la revolución científica, la acumulación de anomalías es tal que ya el anterior paradigma no tiene sentido, y estas anomalías se instauran como nuevo paradigma dominante o ciencia normal, por la condición de que ha sido aceptado por la comunidad científica existente.

Es válido destacar, que Kuhn llega a plantear que las comunidades científicas de un paradigma dominante prácticamente tienen que desaparecer para que pueda el nuevo paradigma aflorar, pues el diálogo entre las dos comunidades es inconmensurable, no puede existir diálogo entre ellos por diferencias sustanciales generacionales, donde no se comprenden unos a otros por el cambio de teorías, conceptos, definiciones, metodologías, posiciones epistemáticas, etc.

Volviendo al análisis paradigmático del conocimiento, es relevante que en el mundo occidental centro europeo las perspectivas aristotélicas siguieron siendo dominantes hasta la modernidad. Durante el período medieval europeo³ hubo momentos de luz cognoscitiva tanto por la escuela escolástica como por sus críticos, y es sabido que en los mundos orientales los conocimientos profun-

³ Existen muchas nociones históricas de que comprende el período medieval históricamente. Para este análisis tomaremos las perspectivas desde la caída del Imperio Occidental Romano sobre el 476 d.n.e. (siglo V) hasta aproximadamente finales del 1200 d.n.e., (siglo XIII)

dizaron incluso, la solución de problemas técnicos: véase los estudios sobre álgebra en el medio oriente, y la existencia de la imprenta en China sobre los años 600 d.n.e (siglo VII), mucho antes que en Europa.

Consideramos a la modernidad como el período histórico ubicado a partir del siglo XVI, aunque no desconocemos sus concepciones acerca de que pueden existir muchas modernidades en el decursar de la humanidad (ECHEVERRÍA, 2006). Partimos de que la modernidad es un conjunto de hechos objetivos que son incompatibles con la configuración del mundo y de la vida hasta ese momento, que a partir de su esencia innovadora generan una transformación sustancial del propio mundo en los que se gestó (ECHEVERRÍA, 2006)..

Desde aquí podemos enunciar los hechos que consideramos relevantes. El hecho indiscutible de la conquista de las “Indias Occidentales” generaron cambios radicales en las condiciones materiales de existencia a partir de la globalización del modo de producción capitalista como forma esencial de reproducción de la vida. Las rupturas generadas con el establecimiento omnímodo del poder eclesiástico a partir del proceso denominado Reforma Protestante, el cambio del paradigma de la racionalidad a partir del movimiento de ideas renacentistas y sus incidencias en las artes, las humanidades y las ciencias, haciendo emerger lo que conocemos como la Revolución Científica o el paradigma galileano de construcción del conocimiento.

Todo esto ocurre alrededor del gran siglo XVI. Es el momento histórico de la ruptura con el pasado y la generación de los cimientos del nuevo mundo presente, en el cual incluso, en muchos aspectos, seguimos hoy. Como todo proceso histórico, no hay transformación sin innovación, y estas sin la acumulación previa de anomalías frente a los paradigmas dominantes de lo conocido. Desde el siglo XIII se pueden percibir expresiones prácticas en la economía, la política, el derecho y la ciencia, alternativas a las do-

minantes: del sistema económico feudal de servidumbre y vasallaje a la ruta de la seda mercantil y comercial; del régimen político feudal atomizado a la centralización del ejercicio del poder mediante delimitación territorial, poblacional y militar; del derecho de fundamentación teológica al uso de la razón y la práctica jurídica para la resolución de conflictos de intereses; del fundamento de la razón teológica y humana para la construcción del conocimiento a la fundamentación empírica racional. Es el momento donde lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer, pero las anomalías cognoscitivas se asientan para que el siglo XVI sea temporalmente el momento de la ruptura mediante la innovación incontestable y la transformación por-venir, el mundo moderno.

Regresando al proceso de construcción del conocimiento, la Revolución Científica abarca desde el siglo XVI hasta el XVIII aproximadamente. Exponentes como Copérnico, Galileo Galilei, Francis Bacon, Isaac Newton y René Descartes, entre otros, protagonizaron el cambio de cómo se construía la ciencia acuñando las investigaciones científicas con validez a partir de perspectivas epistémicas empiristas y racionalistas. La ciencia está ubicada -a partir de ese momento y hasta hoy- sobre la base del paradigma cartesiano que muchos apuntan viable mediante *el método científico* (PÉREZ, 2000).

El método científico en esencia planteaba que el ser humano, mediante la razón, podía construir hipótesis acerca de la experiencia, como un ejercicio analítico, que era comprobable mediante la verificación empírica. Si el experimento realizado y sus réplicas arrojaban la misma conclusión supuesta en la hipótesis, se podrían asumir las conclusiones como leyes científicas, en tanto, dogmas. Por ejemplo, la ley de gravitación universal. Si la conclusión era errónea respecto a la hipótesis, se construía un nuevo supuesto hipotético de investigación usando la racionalidad.

A partir de este nuevo proceso epistémico metodológico, validado por las comunidades científicas en un decursar aproximado

de 200 años (siglo XVI y XVII), lleno de escollos y limitaciones, se va construyendo también la especialización de saberes. Se delimitan cada vez más los conocimientos sobre física, matemáticas, biología, teología, filosofía desde una perspectiva cada vez más disciplinar de las reconocidas ciencias existentes. Así van surgiendo clasificaciones basadas en el objeto de estudio de cada especialidad. De manera general se pueden exponer de la siguiente manera: ciencias formales como las matemáticas, lógica, ética donde sus objetos del conocimiento son ideales; ciencias fácticas que son naturales y sociales, las primeras serían la física, química, biología y las segundas, la sociología, la historia y la economía, todas, estudiando objetos vinculados a la realidad (LÓPEZ, 2002, p. 35).

4. Modelos epistémicos de construcción del conocimiento científico social

La modernidad, como proceso histórico tampoco ha sido uno solo. Está inmersa en el propio desarrollo del capital, de la concepción de la política y el derecho que a éste le es más útil para la consecución de sus fines: ganancias siempre en ascenso, sobre la base de la explotación del trabajo y las materias primas y el uso siempre creativo de nuevas tecnologías.

Los hechos continúan, propician eso que siempre se dijo que era la modernidad, el progreso. Pero es un proceso histórico que lleva consigo destrucción de la vida material y espiritual en todas sus formas para el avance inconmensurable de lo “moderno”.

La modernidad pasa así de su génesis temprana a la modernidad madura (DUSSEL, 2007), expresado por el paso de la acumulación originaria del capital mediante la colonización y las conquistas basado en el capitalismo mercantil global al desarrollo del capitalismo industrial. La potenciación de la industria tiene su base en la creatividad tecnológica que propició la Revolución Indus-

trial ubicada inicialmente en la Inglaterra de los 1760 (siglo XVIII) como buena hija de la Revolución Científica.

En lo político y lo jurídico la resistencia social no se hizo esperar, frente al *ancien regime*, al despotismo ilustrado arbitrario, emergieron revoluciones protagonizadas por clases sociales emergentes, proletarios, campesinos, intelectuales, comerciantes, incipientes burgueses que reclamaban libertad y pan, pues nunca el reclamo ha estado separado, pues no hay libertad sin igualdad. Los escenarios: Francia como el sujeto-espacio paradigmático de la Revolución (1789), la soberanía, la ley y lo popular; EEUU con su independencia como el sujeto-espacio emergente del futuro capitalismo dominante muy en ciernes (1776); América Latina y el Caribe como el sujeto-espacio calibanesco (FERNÁNDEZ, 2004), de rebelión anticolonial, antiimperial, por la redención material y espiritual de sus pueblos diversos, mestizos, negros, indígenas (siglo XIX). No obstante, ante tanta insurrección, la política y el derecho cambiaron, pero domesticadamente, terminaron siendo el fundamento de una razón de estado nacional abstracta, que iba de la mano de la razón del capital, ahora industrializado. Nunca antes se había reclamado tanto por la libertad y la igualdad, pero estas quedaron subordinadas a la propiedad, y fue ahogada de esta manera la material fraternidad.

En este siglo XIX, ante tanta convulsión social, surge el interés porque la ciencia explique los fenómenos sociales como ciencias humanas y sociales. Comienzan así los intentos por definir cómo surge, qué es y cómo se llega al conocimiento científico social. Las herramientas que emergieron intentarían explicar a su vez los fenómenos sociales latentes. Surge así el *positivismo filosófico* trayendo consigo el debate de que serían las ciencias sociales.

Desde el positivismo decimonónico hasta la actualidad la discusión sobre el conocimiento científico social ha estado marcada por dos grandes paraguas cognoscitivos, positivistas *vs* hermenéuticas (críticos). Las posiciones epistemológicas han sido disímiles

indistintamente, pero se podrían resumir en tres posturas marcadas también por polémicas entre ellas; la *empírico-analítica*; la *fenomenológica*, *hermenéutica* y *lingüística* y; la *dialéctica o crítica hermenéutica*. Las tres posturas mencionadas están representadas por diferentes autores con posiciones metodológicas diferentes dentro de su marco epistémico (MARDONES, 2001).

- a) *Postura empírico-analítica*: Augusto Comte y Émile Durkheim (Positivismo), Bertrand Russell (Positivismo Lógico o neopositivismo), Karl Popper (Racionalismo Crítico).
- b) *Postura fenomenológica, hermenéutica y lingüística*: Max Weber (Sociología Comprensiva), H. G. Gadamer, Ludwig Wittgenstein y Georg Henrik von Wright, (Filosofía del lenguaje y la lógica en diferentes aspectos).
- c) *Postura dialéctica o crítica hermenéutica*: Karl Marx (Filosofía Política Marxista), la Escuela Crítica de Frankfurt con sus dos generaciones que produjeron teoría social crítica –Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Karl Otto Appel-, entre otros.

4.1. *Postura empírico-analítica. Positivismo*

El padre del positivismo filosófico fue Augusto Comte con su *Discurso sobre el espíritu positivo* (COMTE, 2017), donde explica la esencia de su filosofía positiva y sus principios epistémicos y metódicos al respecto, pero fue Émile Durkheim quien reflexionó con más profundidad acerca del método empírico para la disciplina sociológica (DURKHEIM, 1982) que también surgiría en el siglo XIX. Los principios del positivismo son:

- a) *Monismo metodológico*: se pueden investigar científicamente diversos objetos, pero con unidad de método y homogeneidad doctrinal para obtener la explicación científica;
- b) Este único método tendría un *ideal metodológico*, en este caso, el método científico de las ciencias naturales, conoci-

do como el método físico-matemático. El método –como ya mencionamos- tiene su origen en la tradición galileana de la Revolución Científica, se aplicaba a la física y se trasladó a las ciencias sociales como modelo;

- c) Con la observación y verificación empírica de los fenómenos sociales el positivismo pretende obtener la *explicación causal (Erklären)* de los mismos y generar así las *Leyes científicas* sociales que expliquen el comportamiento social y a su vez, generar las normas de control social necesarias;
- d) He aquí su último principio, controlar la sociedad y los fenómenos que en estas se manifiesten a partir del descubrimiento de sus causas que son el origen de su comportamiento. Los fines de esta visión epistémica de construcción de las Ciencias Sociales es el *afán de control y dominio de todos los fenómenos*, naturales y sociales (MARDONES, 2001, pp. 27-30, 133-149; DURKHEIM, 1982, pp. 11-13).

El positivismo con sus intereses, fines y métodos de construcción del conocimiento -si bien aportó en su época lo que significó la preocupación y el estudio de la sociedad como un fenómeno científico, cosificó el objeto de investigación -la sociedad-, y al ser humano dentro de ella, al postular a la razón como el único instrumento fundamental para construir el conocimiento científico social.

Concibió que el investigador mediante su racionalidad podía hacer abstracción del objeto social, por ejemplo, “*huelga*” y descubrir, con desapego total del fenómeno “*huelga*” que estaba observando, cuáles eran sus causas y patrones de comportamiento mediante la verificación empírica, es decir, la observación de la experiencia “*huelga*”. Así arribaría a conclusiones que las universalizaría como leyes científicas en aras de poder controlar este fenómeno en las sociedades. La separación sujeto y objeto de investigación está marcada por la razón instrumental y la cosificación de lo social.

Hay que mencionar que a partir del positivismo ha habido escuelas basadas en estos principios, con pequeños cambios, por ejemplo, cuál es el ideal metodológico para llegar al conocimiento científico, qué tipo de lenguaje hay que usar para que sea científico, entre otros.

Destaca la escuela del *positivismo lógico* con exponentes como Bertrand Russell, Rudolf Carnap, el primer Wittgenstein y los neopositivistas del Círculo de Viena. Estos agregaron a los principios positivistas elementos de la lógica formal, es decir, sólo los enunciados lógicos pueden ser sometidos a verificación empírica para construir una ciencia con un lenguaje científico común, lógico y universal (MARDONES, 2001, pp. 33-34; XIRAU, 2009, pp. 480-495).

Por otro lado, la escuela del *racionalismo crítico* de Karl Popper, que si bien fue un crítico del positivismo lógico y sus antecedentes con respecto a la utilización del método empírico para llegar a conclusiones científicas, tampoco deja de ser positivista según los principios monistas e ideales en cuanto al método y la explicación causal de los fenómenos para construir conocimiento científico.

Popper expresaba que el origen del conocimiento científico se daba a partir de problemas epistemológicos, intelectuales, mentales, hipótesis y conjeturas. Creía que la verificación experimental era imposible como método básico para construir la ciencia. Se preguntaba entonces, ¿cómo se puede verificar en la realidad si todos los cuervos son negros, si todos los cisnes son blancos? Se respondía, como no se puede, pues es imposible materialmente reunir a todos los cuervos o cisnes del universo en un mismo momento y lugar, lo válido sería que el enunciado científico sea hipotético y el saber conjetural, creativo, al punto de que siempre se encuentra en espera de ser refutado, falsificado.

La ciencia para el filósofo austríaco está configurada por hipótesis, pero siempre está la posibilidad de que sea falsificada, refutada. La falsificación, mediante el método hipotético-deducti-

vo (ensayo-error o conjeturas-refutaciones) sería entonces el ideal metodológico científico popperiano para construir conocimiento científico. Este autor, aunque con sus peculiaridades, sigue la línea del positivismo en cuanto al monismo metodológico mediante la falsación de hipótesis, usando la razón de manera instrumental -la razón puede demostrar si los enunciados se pueden mantener conformes a los hechos empíricos o no-, aunque difiere del principio de seguridad científica de las corrientes positivistas anteriores (POPPER, 2001, pp. 90-100).

4.2. *Postura hermenéutica, fenomenológica y lingüística. Fenomenología*

Dentro de esta postura se realiza una crítica al positivismo enmarcando la investigación científica desde una racionalidad distinta, una metodología propia y un modelo diferente de ciencia para estudiar la sociedad. Lo primero que se plantea es que cuando se estudia la sociedad no puede haber separación entre el objeto y el sujeto que la investiga, porque las sociedades son humanas, son creadas históricamente por las personas, por tanto, el que investiga es parte del mismo mundo que estudia, está condicionado por éste y a su vez, lo condiciona porque lo va creando, construyendo y reconstruyendo constantemente, con sus condicionamientos culturales, lingüísticos, comunicativos y hasta psicológicos. En este sentido, las sociedades deben comprenderse (*Verstehen*), no explicarse causalmente. Conciben la racionalidad científica empirista necesaria, pero critican su reduccionismo causalista e instrumental. Uno de sus más relevantes exponentes es Wilhelm Dilthey.

Los autores inmersos en estas tesituras coinciden con lo antes planteado, pero divergen en cómo se *comprende* la sociedad científicamente.

La *perspectiva fenomenológica* –según Alfred Shütz– plantea que la sociedad se puede comprender mediante el descubrimiento del significado subjetivo de la acción social, ese sería incluso, el obje-

to de comprensión. En este sentido, *Verstehen* no sería una técnica o un método sino la forma particular como el pensamiento con sentido común conoce la sociedad. Ahora, para poder comprender porque los seres humanos actuamos de una manera y no de otra hay que analizar la subjetividad del ser humano en acción. A partir de este estudio se pueden elaborar conceptos que expliciten las estructuras objetivas de sentido (MARDONES, 2001, pp. 272-287). La fenomenología es entonces, al decir de Edmund Husserl, una ciencia de esencias, eidética (de ideas), y no de datos de hechos, la idea purifica los fenómenos psicológicos de sus características empíricas y los lleva al concepto general esencial. La conciencia tiene carácter intencional ya que ella es “un movimiento de *trascendencia* hacia el objeto y por el cual el objeto mismo aparece o se presenta ‘en carne y hueso’ o ‘en persona’ a la conciencia” (XIRAU, 2009, pp. 427-443).

Evidentemente, aunque la fenomenología es parte de la tradición opuesta a los positivistas, su traspolación de la empiria-acción social hacia el conocimiento científico social verdadero está determinado por un proceso idealista pasando por un proceso de depuración de condicionamientos en el investigador. Esto nos lleva a la reflexión de que esta posición epistemológica, aunque parte de la existencia, del ser, de los hechos, el conocimiento es subjetivo. Proyectan así una separación inicial sujeto-objeto para después unir el objeto en la proyección ideal de la conciencia del sujeto que investiga.

4.3. *Postura dialéctica o crítica hermenéutica*

La postura dialéctica o crítica hermenéutica tiene base en las concepciones científicas de la Escuela Crítica de Frankfurt y otros autores críticos contemporáneos que se sostienen sobre perspectivas materialistas, dialécticas, críticas y hermenéuticas.

La primera generación de filósofos de la Escuela de Frankfurt, como se le denomina al *corpus* doctrinal derivado del Instituto de Investigación Social que surgió oficialmente en 1923, adscrito a la Universidad de la misma ciudad, fueron fervientes críticos del positivismo decimonónico y sus derivas del positivismo lógico y el racionalismo crítico. Sus doctrinas están influenciadas por el marxismo clásico del siglo XIX, el psicoanálisis freudiano de inicios del siglo XX, más todo el contexto histórico europeo de entreguerras, donde la promesa de la modernidad como progreso habría traído en su esencia y como principal motor, la violencia, así expresado magistralmente por Benjamin en sus tesis sobre la historia (2008). Este contexto marcó profundamente a esta generación que hizo emerger una teoría crítica de la sociedad y a su vez, la base para la epistemología crítica de las ciencias sociales, como parte de la primera.

Parte de lo reconstruido en estos apuntes epistémicos para el pensamiento jurídico crítico se encuentra ubicado en esta teoría crítica, no sólo por sus principios y postulados, sino también por sus críticas al pensamiento positivista, base de la tradición dominante del positivismo jurídico. Es por esto que muchos de los planteamientos estén rastreados dentro de las polémicas entre críticos frankfurtianos y racionalistas críticos en escritos y eventos académicos. Uno de los momentos cumbres de debates, donde incluso ya asisten seguidores de tales escuelas como Habermas y Hans Albert ocurre en octubre de 1961, en Tübingen, en un Congreso sobre la lógica de las ciencias sociales promovido por la Sociedad Alemana de Sociología. De ahí surge ese magnífico texto que refleja muchos de estos puntos que se exponen en adelante y que en aquella época se denominó, la disputa del positivismo en la sociología alemana, pero que no era más que una discusión epistémico metodológica de cómo construir el conocimiento científico social (ADORNO; POPPER, 1973).

Desde todo este aparato doctrinal, situado, en tanto que también implica una aprehensión crítica del mismo, junto a otros pensamientos críticos actuales, vinculados al Sur global, se construyen estos apuntes epistémicos para el pensamiento jurídico crítico.

5. Elementos epistémicos para la construcción del pensamiento jurídico crítico

Los elementos aquí expuestos parten de la noción de que el derecho es un fenómeno social, como se comentó inicialmente en este trabajo. En este sentido, no se realizarán referencias jurídicas específicas, si no se abordarán de la manera más general posible, ubicando así el conocimiento científico social como la base del conocimiento jurídico crítico.

5.1. El origen y fin del conocimiento científico social

Las personas tenemos interés por conocer, existe una especie de tensión entre el saber y el no saber, pero, a diferencia de positivistas y racionalistas críticos, esta tensión se funda en la contradicción social, en los problemas prácticos y reales que se generan socialmente. Por tanto, el inicio de la investigación científica social parte de las contradicciones sociales (ADORNO; POPPER, 1973, pp. 121-138).

Popper expresaba que el origen del conocimiento científico se daba a partir de problemas epistémicos, intelectuales, mentales, hipótesis y conjeturas. La polémica sitúa el origen del saber entre la materialidad de las relaciones sociales contradictorias y la racionalidad como ente abstracto.

Además, el conocimiento científico social tiene un fin, un objetivo, criticar la sociedad para su transformación, con intereses emancipatorios, con intereses de supresión de la injusticia social, con carácter desideologizador. Lógicamente, la razón humana

tiene una vinculación estrecha con estos intereses cognoscitivos y emancipadores, lo que lleva de la mano al uso de la razón teórica y la razón práctica. Entonces, el interés que rige el conocimiento de las ciencias naturales es de control y dominio de la naturaleza, y el interés que rige el conocimiento científico social es práctico, en función de que se establezca una buena comunicación entre los dialogantes de una comunidad, -diría Habermas-. El interés práctico está íntimamente relacionado con los fines emancipatorios y es convertido en práctica emancipatoria, se asienta en la autorreflexión y la pugna por conducir a los seres humanos a un ejercicio adulto de la razón, es decir, libre de dependencias de los poderes dominantes (HABERMAS, 1973, pp. 147-180) y en aras de un ejercicio de praxis social.

5.2. El entorno de estudio del fenómeno social (totalidad social)

Para estudiar el fenómeno social se debe tener en cuenta el entorno. Una disciplina social que se considere crítica deberá estudiar los fenómenos sociales teniendo en cuenta la realidad como totalidad social. La totalidad social es un concepto acuñado por la primera generación de críticos alemanes, pero bastante recurrido por el marxismo clásico dentro de sus doctrinas durante el siglo XIX.

La totalidad social es el entorno de estudio de los fenómenos sociales, el espacio físico, temporal y simbólico donde se dan y desarrollan las relaciones sociales en constante proceso de contradicción (ADORNO, 1973, pp. 81-100). En este sentido, los fenómenos sociales nunca tienen una sola dimensión en sus análisis, según el objeto en estudio deben tenerse en cuenta aristas económicas, políticas, sociales, culturales, ideológicas, simbólicas, de representación, y cuantas intersecciones sean necesarias para acreditar la complejidad y posibles soluciones que ameriten lo investigado.

Percibir la realidad como totalidad social es entender que los fenómenos sociales a comprender son producto y devenir dentro

del movimiento dialéctico⁴ de relaciones sociales, es decir, en constante proceso de contradicción, en tanto, praxis social.

Hay que agregar que el proceso contradictorio, dialéctico y complejo de la realidad social penetra hasta la estructura misma del fenómeno cognoscitivo. Por tanto, la percepción de los hechos sociales por el investigador siempre va a tener mediaciones, es decir, condicionamientos de muchos tipos. Es por esto que la observación como fuente de investigación es importante, pero no es lo más relevante. La realidad es mucho más compleja que los hechos sociales cosificados, existen los hechos, pero esa no es toda la realidad, no se puede reducir la realidad a la observación empírica solamente, reafirma también en la actualidad Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 23). La sociedad es algo objetivo y subjetivo a la vez, no es un objeto más, ni está separada del que investiga (ADORNO, 1973). En este sentido, la posibilidad de arribar a conclusiones científicas con respecto a los fenómenos sociales que se analizan se debe realizar en un contexto de descubrimiento denominado totalidad social. En la totalidad social se comprende la sociedad y sus fenómenos objetivamente.

No obstante, aclarar que la investigación de un fenómeno social en la totalidad social debe ser situado en su contexto histórico, debido a que ningún contexto es igual a otro, ninguna época es igual a otra, incluso, ni por cercanía espacial, ni temporal. Los co-

4 La dialéctica tiene orígenes en el mundo antiguo griego, pero es utilizada y aplicada al funcionamiento de la sociedad de manera sistémica por primera vez, por Hegel, y retomada por Marx en toda su obra y como fundamento metodológico de su pensamiento. Pensando en términos metódicos, la dialéctica se expresaría de la siguiente manera: el pensamiento que se genera en las ciencias sociales, en el estudio de la sociedad, debe ser crítico constantemente con su propio objeto (devenir y cambio constante), a partir de la propia contradicción del objeto y del propio pensamiento que es parte del objeto y a la vez su negación (unidad y lucha de contrarios), traería como consecuencia el desarrollo de un pensamiento que no sólo es idea sino que estaría comprometido con la construcción de la nueva sociedad en aras del mejoramiento humano (cambios cuantitativos generan cambios cualitativos).

nocimientos que se generan no deben ser absolutos, aunque tengan intereses emancipatorios, el estudio de la totalidad social no debe proveernos una alternativa totalizante a la sociedad existente.

Se puede constatar al percibir la realidad social que no hay principio único ni agentes únicos de transformación social, como sí hay muchas y diversas formas de dominación, al igual que múltiples formas de resistencia con diferentes agentes protagonizándolas. Es así que sería un error componer una teoría común a esta diversidad de formas hegemónicas y contrahegemónicas. La propuesta siempre sería traducir los fenómenos sociales que se estudien contextualmente, creando una “teoría de traducción que haga inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos dialogar sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan” (SANTOS, 2003, p. 28; DUSSEL, 2006, p. 88). Es decir, traducciones que hilvanen y comuniquen, a partir de las investigaciones de los fenómenos sociales en todas sus dimensiones posibles y necesarias, patrones de conductas generalizables, causales, consecuencias, rutas, vías de solución, lo que conllevaría a una creación cognoscitiva científica, crítica y transformadora.

5.3. Cómo se estudia el fenómeno social (razón crítica)

Para que el fenómeno social sea analizado en su contexto de descubrimiento requiere formas y vías. En este sentido, una investigación con carácter crítico dialéctico tendrá en su haber la ejecución de multiplicidad de métodos para poder llegar con la mayor objetividad posible al conocimiento científico. No obstante, las reglas lógicas-metodológicas usadas tendrán algo en común, tendrán raíz y fundamento en la razón crítica.

El investigador observa datos particulares estructurados en la totalidad social, debe ver más allá de lo que aparece para captar el fenómeno en su objetividad. Como la razón es relativamente autónoma respecto de los hechos, la objetividad se intenta alcanzar al

analizar dialécticamente los fenómenos estudiados, haciendo crítica de la sociedad misma.

El uso de la razón crítica no es meramente formal sino también material (ADORNO, 1973). La razón no tiene el sentido instrumental como lo reflejan positivistas y racionalistas, criticados por Horkheimer y Adorno, sino es la razón analizando los fenómenos en la totalidad social, haciendo crítica e yendo más allá de lo que se percibe en los hechos particulares, que regularmente tienen naturaleza aparente. Lo que se perciben como hechos no es ese entorno de totalidad social, sino es solo la apariencia del entorno en sí.

Por otro lado, hay que señalar que el uso dialéctico de la razón crítica debe presuponer cuestionamiento al producto del acto que se cuestiona. El producto cognoscitivo debe criticarse con el mismo grado que se critica a su objeto, porque se debe partir del supuesto de que lo que se dice es más de lo que se sabe acerca de lo que se dice, y en este exceso reside el límite de la crítica (SANTOS, 2003, p. 15). Es decir, obtener un conocimiento científico mediante la razón crítica con el uso de métodos respectivos según el fenómeno estudiado, conlleva también una crítica del producto obtenido, lo que supone una autocritica latente en el proceso de investigación.

Además, las reglas lógicas-metodológicas no deben tener pretensiones de autonomía total ni carácter absoluto. Por un lado, el ejercicio de la razón humana es intersubjetiva y su base son los presupuestos universales de la comunicación. El científico social hace sus actividades sobre la base de los presupuestos del lenguaje como condición de intersubjetividad, esto es un *apriori* en cuanto al fin y en cuanto al objetivo cognoscitivo. Por otro, si el objetivo del conocimiento es comprender los fines y motivos por los que acontecen hechos determinados, por tanto, los métodos a utilizar son los métodos interpretativos (críticos-hermenéuticos) y los métodos para la explicación causal de los fenómenos, orientados todos

al interés emancipatorio y dirigidos a construir una sociedad humana y racional. En este sentido, va a existir una mediación dialéctica entre la comprensión hermenéutica y la explicación causal de los fenómenos sociales estudiados (HABERMAS, 2001, pp. 173 y ss).

5.4. *Teoría crítica como corpus del conocimiento científico social*

Finalmente, plantear que para que el conocimiento científico social sea crítico debe estar fundamentado en una teoría crítica que no sólo sea de carácter subversivo en cuanto a todo lo que está sucediendo en la totalidad social estudiada, sino debe tener objetivo en la vida (HABERMAS, 2001, pp. 173 y ss). La teoría crítica debe tener *fundamento y fin* en la vida de los seres humanos, en y para su entorno, sin caer en antropocentrismos. La vida de las personas en su expresión individual y colectiva, desarrolladas en y para su entorno, es el fundamento material de la construcción teórica crítica.

Abundando más sobre el tema, la referencia anterior está dada por el principio material de la vida del ser humano que es la *voluntad de vivir* (DUSSEL, 2006, p. 23)⁵, como persona y como colectividad porque es *ser viviente*. Este principio es sustrato material, es el motor por y para que el ser humano conozca, utilice y transforme la realidad y el entorno en función de querer (voluntad) estar, querer permanecer, querer vivir. La condición básica del funcionamiento de la voluntad de vida se desarrolla en la subjetividad y la intersubjetividad, entre lo personal y lo colectivo en tanto relacional. Los seres humanos actúan en aras de vivir en el mundo conocido, sin excepción.

Este sentir-pensar trae como consecuencia que el ser humano defienda la vida y la reproduzca, a la vez que lo hace defender

5 Esta categoría puede verse en DUSSEL: “La voluntad de vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la voluntad nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana.” En las páginas siguientes desarrolla este concepto dentro del accionar político y en la sociedad.

y reproducir el ambiente-entorno y toda la construcción social lograda en una relación denominada *condición condicionada condicionante*. En este sentido, toda actividad científica, como proceso y como producto es parte de este accionar.

Lo anterior puede parecer utópico de acuerdo a la historia de la humanidad. Pues los seres humanos también han conocido, utilizado y transformado la realidad y el entorno en función de la muerte. Es conocida también la pulsión de muerte como accionar de los seres humanos personal y colectivamente, ejemplos históricos sobran. La actividad científica no ha estado exenta de este actuar, por ejemplo, la construcción de armas modernas de cualquier tipo. En este caso, unos cubren sus necesidades y reafirman *su* vida, dominando, violentando y matando a otros, lo cual es inadmisibles, por tanto, su voluntad de vida es pulsión de muerte en una relación de contradicción tal, que sería la condición de posibilidad dialéctica del cambio.

En este sentido, entre la voluntad de vida y la pulsión de muerte, la teoría crítica debe romper con las estructuras y funcionalidades del paradigma dominante de la modernidad capitalista-colonial-patriarcal con todos sus apellidos, y su motor impulsor que es la violencia.

Para esto se debe crear una teoría crítica no como alternativa a la teoría dominante, pues así se constituye como subparadigmática (SANTOS, 2003, p. 14), sino como una nueva teoría crítica paradigmática. Es decir, se debe criticar radicalmente la sociedad existente, pero esa crítica va a incluir tanto sus modelos reguladores como los emancipatorios que se han creado, diseñando los primeros rasgos de nuevos horizontes emancipadores en los que eventualmente se anuncia un nuevo paradigma emergente (SANTOS, 2003, p. 15).

En esencia, lo que se impone es una crítica a los paradigmas modernos. No se pueden pensar las alternativas emancipadoras como posibles dentro del paradigma dominante de la moderni-

dad capitalista-colonial-patriarcal, pues la praxis socio-histórica ha demostrado que no se han podido concebir estrategias emancipadoras efectivas en el ámbito de este paradigma dominante, ya que todas ellas han estado condenadas a transformarse en otras estrategias reguladoras y no emancipatorias.

Por último, sería bueno referir que los conocimientos científicos sociales contruidos a partir de las contradicciones sociales, con fines emancipatorios, mediante la razón crítica-dialéctica y hermenéutica, se lo podría denominar conocimiento emancipatorio (SANTOS, 2003, p. 31). Este conocimiento es el cimiento desde el cual nace la teoría crítica antes descrita, que fundamenta el análisis de los fenómenos sociales, cuestiones todas que ya se han venido argumentando. Lo novedoso es que, desde este conocimiento, el punto de ignorancia será el colonialismo, -que no es más que la concepción del otro como objeto-no reconocimiento del otro como sujeto-, y el punto de saber será la solidaridad, -conocer es reconocer y progresar elevando al otro de la condición de objeto a la de sujeto-. Es así que la teoría crítica construye un pensamiento de alternativas, pero también un pensamiento alternativo de alternativas (SANTOS Y DUSSEL, 2006, p. 141). Esto implica el paso del monoculturalismo al interculturalismo cognoscitivo.

Otros elementos a tener en cuenta es el equilibrio entre la producción de conocimiento científico y la responsabilidad por las consecuencias de esta producción; el análisis y construcción del conocimiento sin que se anticipen al mismo nuestras preferencias ideológicas, con la aplicación sistemática de métodos en la búsqueda de los intereses y valores que subyacen en la investigación científica, que no es otra cosa que la denominada objetividad fuerte; y, tener siempre el objetivo de reconstruir ideas y prácticas de las formas de socialización, de educación y de trabajo que promuevan subjetividades rebeldes, no conformistas (SANTOS, 2003, pp. 31-40).

Hasta aquí el fundamento básico del trayecto complejo entre la actividad cognitiva y el producto del conocimiento científico

social. No es tarea fácil que esta actividad se desarrolle así, pero es la responsabilidad social que implica ser crítico y llevar la construcción del conocimiento por estos derroteros. También, una buena parte de la comunidad científica no coincide con estos criterios, de ahí las polémicas interminables que siguen hasta hoy entre esos dos grandes paraguas de los pensamientos positivistas y los críticos, con mayores o menores énfasis en determinados aspectos. Esa comunidad científica conformista es también objetivo de investigaciones como fenómeno social y, en ese estudio va también la responsabilidad de transformar en función de la emancipación, a partir de la praxis social, haciendo otra ciencia social.

6. Conclusiones

Teniendo en cuenta que el conocimiento científico social debe tener la perspectiva crítica descrita en este trabajo como principios y postulados, el derecho en este proceso cognoscitivo deberá ser abordado como el profundo ejercicio reflexivo de cuestionar lo que se encuentra normativizado y oficialmente consagrado en el plano del conocimiento, del discurso y del comportamiento en una determinada formación social, así como la posibilidad de concebir otras formas emergentes, diferenciadas y pluralistas de la práctica jurídica (WOLKMER, 2006, pp. 19 y ss).

El pensamiento jurídico crítico debe ser la formulación teórica-práctica consistente en buscar pedagógicamente otro referencial epistémico metodológico que responda con efectividad a las contradicciones profundas de la actualidad social.

Se han sistematizado prácticas jurídicas que se denominan críticas -al decir de Jesús Antonio de la Torre Rangel-, como Derecho Alternativo y su expresión específica se constata en tres fenómenos: a) el positivismo de combate, que consiste en la lucha porque el derecho objetivo sea realmente efectivo, expresado en aquellas leyes que reconocen derechos a todos los seres humanos, pero

sobre todo a los grupos más vulnerables en una sociedad determinada; b) el uso alternativo del derecho; que es el ejercicio hermenéutico por el cual el intérprete -jueces y abogados- da a la norma legal un sentido diferente al pretendido por las concepciones oficiales y dominantes en aras de transformar y emancipar; c) el derecho alternativo en sentido estricto; que constituye el pluralismo jurídico, y consiste en aquellas múltiples jurisdicciones producidas en el seno mismo de los grupos sociales (2006).

Basado en lo anterior, en la teoría jurídica crítica se debe investigar el fenómeno socio-jurídico vinculado a la realidad social concreta, la cual se desenvuelve como totalidad social, indagando a su vez, sobre cuestiones epistemológicas y políticas-ideológicas para asumir una postura antidogmática y antiformalista, concibiendo así las relaciones entre este fenómeno socio-jurídico constatado por verificación empírica y las interpretaciones del mismo y, lo que se requiere re-construir.

Sus fines estarían ubicados en reconsiderar, desacralizar y romper con la dogmática lógico-formal, imperante en una época o en un determinado momento de la cultura jurídica de un espacio tiempo determinado, propiciando las condiciones y los presupuestos necesarios para el amplio proceso estratégico-pedagógico de esclarecimiento, autoconciencia, transformación y emancipación de los seres humanos en su devenir social dentro de este ámbito social que es lo jurídico.

Los métodos a utilizar son múltiples; desde posiciones analíticas, dialécticas, semiológicas, psicoanalíticas, empíricas, hermenéuticas, etc., todos con el uso de la razón crítica para un ejercicio analítico complejo.

Esta praxis constructora de contrahegemonías mediante las múltiples jurisdicciones tendrá expresiones de transición subparadigmática y paradigmática respectivas como: el uso alternativo de los propios mecanismos que los *status quo* determinan y establecen en aras de aparentar un devenir democrático, sin otra función que

legitimar su dominación alegando mecanismos de protección y garantía, por ejemplo, de los derechos humanos; la re-construcción de mecanismos de participación de la comunidad política y su establecimiento con sus respectivos procesos de garantías en casos de vulnerabilidad, esto, en sociedades que tienen como voluntad primordial ir construyendo de manera constante, radical y revolucionaria formas emancipatorias para todos los seres humanos.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., *Diccionario de Filosofía*, 5ta reimpresión, México: FCE, 2003, pp. 532.
- ADORNO, T. W.; POPPER K., *et al*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, México: Edit. Grijalbo 1973.
- ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica (El Organón)*, Col. Sepan cuántos, 10a edición, México: , Porrúa, 2001.
- BENJAMIN, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría*, ITACA, UACM, 1ª ed. 2008.
- BUNGE, M., *La Ciencia, su método y su filosofía*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 2001.
- COMTE, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, 1ª ed., España: Edit. Alianza, 2017.
- DE SOUSA SANTOS, B., *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, vol. I, trad. HERRERA FLORES, J. *et al*, Col. Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, España, 2003.
- DURKHEIM, É., *Las reglas del método sociológico*, 3ª edición, España: Orbis, 1982.
- DUSSEL A., E., *20 Tesis sobre Política*, Col. Sociología y Política, México: Siglo XXI, 2006.
- DUSSEL, E. A., *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta, 2007.
- ECHEVERRÍA, B., *¿Qué es la modernidad?*, México: UNAM, 2006.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, R., *Todo Caliban*, CLACSO, 2004
- HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología*, trad. JIMÉNEZ REDONDO, M.; GARRIDO, M. 4ª edición, Madrid: Tecnos, 2001.
- HERNÁNDEZ CERVANTES, A.; BOUZAS ORTIZ, J. A., *et al*, *Epistemología y Derecho*, Posgrado Derecho UNAM, IIEc y UNAM, México, 2007
- HESEN, J., *Teoría del conocimiento*, Grupo Editorial Tomo, México, 2da edición, 2003.

- KUHN, T. S., *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de Carlos Solís Santos, 2ª edición en español, Col. Breviarios 213, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- LÓPEZ DURÁN, R., *Metodología Jurídica*, Col. textos jurídicos, IURE, México, 2002.
- MARDONES, J. M., *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Col. Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales, Barcelona: Anthropos, 2001.
- PÉREZ TAMAYO, R., *¿Existe el método científico?*, 2ª edición, Col. La Ciencia para todos 161, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- TAMAYO Y SALMORÁN, R., *Razonamiento y argumentación jurídica. El paradigma de la racionalidad y la ciencia del derecho*, México: UNAM, 2003.
- WOLKMER, A. C., *Introducción al Pensamiento Jurídico Crítico*, Colombia: ILSA, 2006.
- XIRAU, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, 14 ed., México: UNAM, 2009.

Contribuições e desafios para o pensamento crítico dos direitos humanos

Manuel Eugenio Gándara Carballido

1. Introdução

No marco geral das lutas sociais que vêm sendo desenvolvidas em nosso mundo, das múltiplas narrativas em disputa a propósito dos modos de ver e compreender a realidade, e do papel que desempenham ou podem desempenhar tanto o direito em geral como os direitos humanos em particular em ditas lutas, queremos no presente artigo esboçar alguns elementos que permitam contribuir na construção de um pensamento crítico do direito e dos direitos, atendendo particularmente a aspectos de caráter epistemológico.

2. Os desafios ao pensar crítico seguem presentes

Para além das muito necessárias críticas que se lhes formulam, afirmamos a vigência e inclusive a urgência de teorias críticas que insistam em questionar e tentem subverter a trama teórica tradicional, denunciando-a como discurso acobertador dos interesses hegemônicos por justificar e manter um sistema de relações sociais, políticas, econômicas, culturais e ideológicas, no qual a grande maioria dos homens e mulheres do mundo permanecem abaixo das condições mínimas de vida digna. Assim, a aposta original por superar a injustiça presente na sociedade mantém-se como instância específica a partir da qual refletimos.

A teoria crítica da sociedade -e, evidentemente, dos direitos humanos- somente encontrará justificação se for capaz de trazer à luz, e pôr em questão, os pressupostos teóri-

cos e ideológicos “genéricos” do sistema de relações dominante e, com ele, iluminar os passos necessários para a emancipação daqueles que sofrem os efeitos mais perversos e exploradores de dito sistema. (HERRERA, 2005(b), pp. 177-178)

Esse exercício não nos propomos a partir de uma pretensão de neutralidade axiológica nem com meros propósitos de especulação intelectual. Para o teórico crítico é fundamental eleger um tipo de “olhar teórico” que lhe permita ver e incidir no mundo “melhor” do que fazem outras apostas reflexivas (HERRERA, S/D, p. 91); por isso, não trata apenas dos efeitos do fenômeno que estuda, considera também suas causas. Nessa linha de pensamento que expomos, Eugenio del Río formula as seguintes funções do pensamento crítico:

- 1) A primeira função é assegurar uma visão realista do mundo sobre o qual se deseja atuar e de nós mesmos; aprofundar no entendimento da realidade para poder orientar racionalmente a atividade social. Nesse aspecto, o pensamento crítico cumpre o seu papel quando é esclarecedor, quando nutre nossa lucidez.
- 2) Mas o pensamento crítico vai além. É um pensamento de combate. Espera-se dele que desempenhe um papel propagandístico, que ajude a lutar contra o adversário e a reforçar o próprio campo social, que seja eficaz com vista à mobilização.
- 3) Em terceiro lugar, o pensamento crítico vive em coletividades sociais determinadas, que necessitam dele para configurar uma visão do mundo e sentirem-se seguras e coesas. (DEL RÍO, 2001)

Ao mesmo tempo, essa visão realista não deve ser confundida com leituras desmobilizadoras frente aquilo que indigna. Pelo contrário, deve-se partir “do reconhecimento de nossa humana

capacidade de fazer e desfazer os mundos que nos vêm dados” (HERRERA, 2008, p. 51). Para Herrera Flores, uma teoria crítica dos direitos humanos terá que partir necessariamente do convencimento de que o que somos, tanto no âmbito social como no individual, pode ser mudado e transformado (HERRERA, 2005(b), p. 179), desempenhando uma tarefa reflexiva que favoreça a construção de condições de vida digna (HERRERA, 2008, p. 51).

Nesse marco, adquire sentido um aspecto central da teoria crítica, segundo o qual o que existe não esgota as possibilidades de existência; sendo possíveis outros desenvolvimentos que permitam transformar a realidade.

Por “teoria crítica” entendo aquela que não reduz “a realidade” ao que existe. A realidade, como queira que se a conceba, é considerada pela teoria crítica como um campo de possibilidades, sendo precisamente a tarefa da teoria crítica definir e ponderar o grau de variação que existe para além do empiricamente dado. A análise crítica do que existe repousa sobre o pressuposto de que os fatos da realidade não esgotam as possibilidades da existência, e que, portanto, também há alternativas capazes de superar aquilo que é criticável no que existe. O mal-estar, a indignação e o inconformismo frente ao que existe servem de fonte de inspiração para teorizar sobre o modo de superar tal estado de coisas. (SANTOS, 2008, p. 18)

Frente às posturas próprias do que Boaventura de Sousa Santos denominou *pós-modernismo celebratório*, a teoria crítica não há de deixar de lado a diferença entre o que é, o dado, e o que a realidade pode e deve ser, entendendo que nisso está em jogo a capacidade para pensar o novo e abrir-se ao possível, em lugar de conformar-se em oferecer visões meramente funcionalistas do já existente (MARDONES, 1985, p. 62).

Mas a crítica não parte de sonhos escapistas; pelo contrário, tem como ponto de partida a discrepância constatável entre as rea-

lizações históricas que foram concretizadas na estrutura sociopolítica, e as possibilidades de autorrealização individual e coletiva que a subjetividade consegue antever graças ao nível de capacitação possibilitado pelo próprio processo histórico (ROMERO, 2008, p. 127). Sem renunciar ao espírito utópico que anima o pensamento crítico, deve ser considerado o seu propósito “a partir das possibilidades reais e efetivas da mudança, tendo sempre em conta as disponibilidades tecnológicas, o desenvolvimento das forças produtivas e, sobretudo, o avanço da ciência e da cultura humanas” (JARAMILLO, 2005, p. 15).⁰

Assim, o pensamento crítico deve esforçar-se para manter a tensão necessária que lhe permite aproximar-se das realidades conseguindo identificar nelas tanto o que privilegiam ao mostrar-se, como o que marginalizam, escondem ou postergam; o que aparece como prioritário e importante, assim como o que é apresentado como inútil, inválido, incerto; aquilo a cuja construção se presta desde os imaginários que ajuda a consolidar, como aquilo que submete a processos de destruição. Não basta mostrar o que é; é preciso perguntar-se pelo que não é, pelo que foi negado em sua possibilidade de ser (SOLÓRZANO, 2010, pp. 2-3). Por isso Santos defende a necessidade de levar adiante tanto uma sociologia das emergências, que permita investigar aquelas alternativas que tendo um lugar dentro das possibilidades concretas, são normalmente descartadas (SANTOS, 2010(b), pp. 30-31), como uma sociologia das ausências; sobre esta última nos diz o seguinte:

Por sociologia das ausências entendo a investigação que tem como objetivo mostrar que o que não existe é, de fato, ativamente produzido como não-existente, ou seja, como uma alternativa não crível ao que existe... A não-existência é produzida sempre que uma certa entidade é desqualificada e considerada invisível, não-inteligível ou descartável. Não há por isso apenas uma maneira de produzir ausência,

senão várias. O que as une é uma mesma racionalidade monocultural.

Nessa mesma ordem de ideias, Arriscado Nunes propugna “o poder interrogativo da teoria crítica pós-moderna, o poder de problematizar e de ‘sugerir ao olhar’ o que os discursos dominantes ocultam ou silenciam, abrindo assim outros espaços para imaginar outros possíveis” (NUNES, 2001, p. 325). Uma teoria crítica que interroge, que permita pensar alternativas, que ponha em relação o que se apresenta separado e ajude a discernir o que aparece confusamente unido, mesclado, ligado, empacotado (NUNES, 1996, p. 18). Uma teoria que permita ampliar o marco de análise, que ajude a ver o contexto; que subverta os silenciamentos servindo de espaço de diálogo para os que buscam alternativas possíveis.

Sem pretender haver esgotado a reflexão a propósito dos desafios que tem pela frente o pensamento crítico, queremos encerrar este capítulo invocando a síntese que nos oferece Helio Gallardo, para quem é fundamental pensar a partir do diálogo com os processos populares; reconhecer nos movimentos sociais o grande interlocutor e pensar a partir desse reconhecimento. Segundo Gallardo, ao tentar uma transformação das condições de subordinação ou discriminação, o pensamento crítico posiciona-se e faz suas propostas a partir do olhar dos outros, dos discriminados; olha e pensa a partir das identidades autoproduzidas que entram em tensão com as identificações inerciais. Segundo suas próprias palavras:

O posicionamento básico de uma teoria crítica passa por:
a) reconhecer-se como consciência/ação interna a um sistema social e sendo, por isso, determinada por esse; b) considerar-se como ator possível de um sistema social que, por conter princípios de dominação ou império estruturais (sistêmicos), é conflitivo; c) assumir que em formações sociais com conflitos estruturais produzem-se diversos posiciona-

mentos e racionalidades encontradas desde e ante os processos ou fatos sociais (situações sociais, existência cotidiana, subjetividades); d) apontar que em todas as situações sociais conflitivas é possível criar condições que promovam a remoção e liquidação dos fatores situacionais que constituem e reproduzem as dominações/sujeições (impérios) sociais e que essa remoção implica a compreensão (emocional, intelectual, utópica) do sistema social que as gera e de suas instituições nucleares; e) reconhecer que os atores (enquanto sujeitos, quer dizer, com capacidade de autodeterminação) da criação dessas condições de transformação e mudança libertadora podem ser valorizados como setores sociais populares em uma formação social determinada. (GALLARDO, 2011, pp. 50-51)

Assim, para Helio Gallardo, a partir da reflexão de Karl Marx, o pensamento crítico não deve esquecer a premissa social. Mas se em Marx isso se referia à classe, Gallardo prefere falar de uma matriz múltipla que inclui também o libidinal, entre outros fatores.

Após essa breve revisão dos desafios que se apresentam ao pensamento crítico, passamos, na sequência, a desenvolver algumas chaves epistêmicas que consideramos necessárias na formulação de teorias críticas do direito e dos direitos.

3. Razão impura e filosofia contextual

Um elemento central em boa parte da filosofia moderna na hora de considerar os limites e possibilidades do conhecimento, pensamos em um autor como Immanuel Kant, foi a ahistoricidade de suas propostas e sua falta de consideração do fato cultural, retirando importância da análise das condições históricas que subjazem aos processos de produção simbólica, assim como das condições históricas do próprio sujeito que conhece. Ante essa pretensão de mostrar seu trabalho como uma atividade pura, objetiva e neutra, de parte do trabalho teórico tradicional, as teorias críticas, e parti-

cularmente as teorias críticas em direitos humanos, se reconhecem impuras, condicionadas pelo contexto sócio-histórico.

A obsessão por controlar a incerteza e dominar o caos levou a expulsar do campo do conhecimento teórico a corporalidade concreta, sempre submetida ao plural e ao mutante (SÁNCHEZ, 2008). Dessa maneira, a realidade foi substituída por teorias, ideias e conceitos, constituindo-se um saber carente de contexto que podia se vangloriar de universal e necessário ao prescindir das condições de existência humana, das circunstâncias individuais e sociais nas quais a própria aproximação da realidade se efetuava e dos interesses que subjaziam ao observador (NUNES, 1996, p. 4). O sociólogo Edgardo Lander avança nessa mesma ideia ao afirmar o seguinte:

O que significa conhecimento objetivo e universal? Primeiro, é um conhecimento que em sua pretensão de objetividade não depende do sujeito de conhecimento, senão da lógica da razão, quer dizer, depende mais do método de conhecimento que do sujeito que conhece. A objetividade, assim, depende da possibilidade de separar o processo de conhecimento do sujeito que conhece e de sua corporeidade. Eis aqui a base na qual se funda a noção de objetividade... se existe um conhecimento sem um sujeito que faz parte de relações sociais, de interesses, de articulações de poder, de cosmovisões que constituem o imaginário de seu tempo. Havia que se perguntar por essa espécie de sujeito fantasmagórico, abstrato, universal, que é uma espécie de não sujeito porque carece de corporeidade, de contexto de localização, e que é o sujeito abstrato do conhecimento científico. (LANDER, 2004, p. 169)

Dessa maneira, para a ciência, que se tornou hegemônica na modernidade ocidental, é possível defender um saber que se pretende universal porque supostamente advém independente das condições sócio-históricas nas quais se produz e de quem o pro-

duz, nem está submetido às “veleidades” do tempo e do espaço, nem a condicionamentos sociais, políticos, econômicos ou culturais (LANDER, 2004, p. 169). Frente a essas pretensões de uma teoria não contaminada pelo corpo, pelo tempo, pelo espaço e pelas relações sociais, a crítica feminista, por exemplo, defende a necessidade de epistemologias posicionadas “que prestem atenção às diferentes configurações de saberes que são acionados por atores específicos, incorporando histórias ou experiências coletivas, em circunstâncias ou situações particulares” (NUNES, 2008, p. 65). De sua parte, os pensadores críticos em direitos humanos falam de teorias impuras, contextuais, historicizadas, que evitem todo sequestro idealista da realidade, denunciando que através de tais estratégias ideológicas (recurso à metafísica, a mitos fundacionais, etc.) se pretende afirmar como absoluto e inamovível o que em realidade é uma construção humana entre outras, sendo portanto, possíveis as alternativas (FARIÑAS, 2005, p. 208).

É importante esclarecer que quando se insiste na necessidade de contextualizar, isso não significa que não seja possível construir conhecimento a propósito da realidade além das situações concretas; isso suporia que a possibilidade de conhecer se reduziria ao mero ato de descrever os fenômenos, ficando assim absolutamente circunscritos e determinados pelos fatos. Todo processo de teorização requer um certo nível de abstração, de formalização, que nos permita superar o dado imediato e atingir visões mais amplas sobre a realidade.

Pelo fato de que a realidade transcende os fatos observáveis, a experiência e a empiria, o pensamento teórico aborda a realidade por meio de teorias. Sendo essas teorias necessariamente inseguras -teorias seguras supõem o conhecimento de todos os fatos-, elas transcendem a experiência e são ao mesmo tempo transcendidas pela realidade (HINKELAMMERT, 1990, p. 234).

O problema não é, portanto, a abstração, senão a invisibilização daqueles aspectos do “horizonte mundano concreto” no qual as dinâmicas históricas têm lugar, e que por se referir aos “processos de criação de riqueza (e pobreza), de divisão social, sexual, étnica e territorial do fazer humano” (HERRERA, 2005(a), pp. 83-84, nota de pé de página), são centrais à própria determinação dos acontecimentos e a seu processo de compreensão. Tendo em vista que sempre simplificamos e abstraímos para conhecer, é importante cuidar para não deixar de fora elementos fundamentais; por isso é necessário contextualizar e assumir a complexidade. Como afirma Franz Hinkelammert, “posso abstrair. A abstração é possível no pensamento. Mas não é correto escondê-la. Tenho que dizer em que momento abstraio” (HINKELAMMERT, 2001, p. 115).

Feitas essas considerações sobre a necessidade de uma filosofia impura, queremos destacar que assumir uma metodologia contextual na análise dos processos de luta por direitos permite pôr em evidência e denunciar as consequências às quais levou a idealização das relações sociais do capitalismo realmente existente, idealização que leva a ver tais relações como se essas fossem realidades prévias e alheias ao trabalho humano na história. Dita prática teórica, baseada na idealização e na abstração, deixa como único paliativo a possibilidade de apelar, também de maneira idealizada, bem ao direito natural, bem à ficção de um contrato social ou bem a algum mito fundacional, sendo todas essas estratégias que retiram importância dos contextos concretos nos quais as pessoas estão situadas e a partir dos quais acessam ou não os bens necessários para viver em condições dignas (HERRERA, 2005(b), p. 271). Segundo a formulação que faz De Sousa Santos:

Essa emergência do contexto significa, antes de tudo, a revalorização da sociologia dos direitos humanos. Não se desconhece que as declarações dos direitos humanos têm eficácia simbólica em si mesmas mas se exige que essa eficácia não se obtenha à custa da ocultação da discrepância

entre tais declarações e a vida prática dos cidadãos, exige-se em suma que os direitos humanos sejam efetivamente aplicados. O projeto da modernidade sacralizou o direito e trivializou os direitos. Temos agora de fazer o trajeto inverso: trivializar o direito e sacralizar os direitos. (SANTOS, 1989, p. 9)

De sua parte, Ignacio Ellacuría expõe a necessidade de historicizar os conceitos ou os valores. De forma mais concreta, fala da necessidade de historicizar os direitos humanos, com o propósito de desideologizá-los enquanto conceitos ou valores abstraídos do plano da práxis social, para que assim se faça efetivo seu conteúdo de verdade, seu núcleo normativo (ROMERO, 2008, p. 17). Assim, através do método da historicização dos conceitos (das ideias, das narrativas, dos valores, etc.) propõe que esses devem ser conhecidos sempre em função de seus efeitos sociais e históricos. Os direitos humanos seriam conhecidos em sua realidade concreta, situando-os na práxis histórica em que acontecem, pondo-os em relação com o processo social no qual operam.

Uma vez mais, trata-se de ver os direitos a partir do contexto histórico no qual tem lugar sua enunciação, para assim poder identificar a função que o discurso de tais direitos efetivamente cumpre (SENENT DE FRUTOS, 2012, pp. 1-2). Essa perspectiva de análise é particularmente útil nas lutas pela emancipação social, pois, segundo nos adverte Ellacuría:

As ideologias dominantes vivem de uma falácia fundamental, a de dar como conceitos históricos, como valores efetivos e operantes, como pautas de ação eficazes, alguns conceitos ou representações, alguns valores e algumas pautas de ação, que são abstratos e universais. Como abstratos e universais são admitidos por todos; aproveitando-se disso, subsumem-se realidades, que em sua efetividade histórica, são a negação do que dizem ser. (ELLACURÍA, 1976, p. 428)

Historicizar o conceito de direitos humanos permitirá então a verificação prática na realidade social dos ideais propostos em dito conceito, ou, pelo contrário, comprovar se seu uso resulta funcional aos interesses dos setores privilegiados; ademais, permitirá reconhecer as causas que impedem o efetivo cumprimento do formalmente proposto e apontará possíveis alternativas de ação para seu real cumprimento (ROSILLO, 2008, pp. 31-32).

4. Desde o pragmatismo epistemológico

Um elemento comum a distintas correntes dentro do pensamento crítico é a necessidade de questionar não somente o que se conhece, senão também a própria forma em que dito conhecimento se constrói e o que se faz com esse conhecimento (SOLÓRZANO, S/D, p. 7). “Toda forma de conhecimento crítico deve começar por ser uma crítica ao próprio conhecimento” (SANTOS, 2008, p. 29). Assim, seguindo o título de uma das obras de Orlando Fals Borda, essas correntes, com as quais nos identificamos, abordam “o problema de como investigar a realidade para transformá-la”, uma vez que reconhecem que o propósito dos processos de investigação será produzir conhecimento relevante para a emancipação social.

Nesse mesmo sentido apontam Hugo Zemelman, para quem “a tarefa mais importante do conhecimento sócio-histórico é descobrir alternativas a partir das potencialidades mais ocultas da realidade” (ZEMELMAN, S/D, p. 5), e Pablo González Casanova, quem, convencido da necessidade de mudanças nos comportamentos epistemológicos por parte das ciências sociais, afirma que a investigação deve estar orientada pela busca de possibilidades criativas (GONZÁLEZ, 2004), mais que pela busca na natureza de leis eternas que assegurem certeza (MEJÍA, 2009, p. 202).

Esse giro pragmático vem sustentado, em parte, pelas contribuições da filosofia da ciência, que, dando conta da existência de

paradigmas e programas de investigação, obriga a deixar para atrás os imaginários que permitiam essencialismos ingênuos em torno da concepção da verdade por parte do trabalho científico e das pretensões de assepsia valorativa no trabalho dos investigadores, obrigando assim a reconhecer tanto a convencionalidade dos pontos de partida como os condicionamentos que o método de conhecimento exerce sobre a determinação dos acontecimentos estudados (HERRERA, 1987, p. 293).

Nesse sentido, assim como afirmamos, resta insustentável a pretensão de neutralidade axiológica diante dos distintos projetos de sociedade que a ciência moderna promoveu, desconhecendo os interesses que subjazem ao trabalho científico; fato que se pode afirmar com ênfase particular no campo das ciências sociais, incluída a ciência jurídica. Impõe-se, portanto, a necessidade de evidenciar os pressupostos éticos, políticos e ideológicos a partir dos quais se atua e intervém. Isso nada mais é do que a consequência do fato de que toda produção de conhecimento responde a uma intenção e tem um sujeito epistêmico privilegiado. Nas palavras de Edgardo Lander:

A noção de objetividade, ligada à noção de neutralidade do conhecimento científico, foi radicalmente questionada porque a noção liberal de conhecimento objetivo segundo a qual esse se justifica por si mesmo sem importar qual é sua utilidade -separação entre o científico e o político-, é completamente violada quando se assume que o conhecimento se faz desde um compromisso para a mudança, que o conhecimento é para a transformação e, portanto, está comprometido com determinados setores da sociedade e não com outros. Enfim, que não é possível separar conhecimento e política. (LANDER, 2004, p. 176)

Esse compromisso político a partir do trabalho de construção de conhecimento é explicitamente assumido por Joaquín Her-

ra Flores, o qual, enfrentando qualquer tentativa de arrebatá-lo do protagonismo do ser humano na construção de sua própria história, afirma que é esse mesmo ser humano, em inter-relação com os processos naturais e sociais dos quais participa e aos quais está submetido, quem tem de decidir sobre a pertinência ou não de seus construtos (não apenas teóricos, mas também éticos e estéticos) para levar adiante a tarefa que se apresenta, de fazer possível a vida a partir da construção do social (HERRERA, 2005(a), p. 251).

Essa ênfase nos fins práticos de um conhecimento orientado a atingir determinados propósitos, é designada como *pragmatismo epistemológico* por autores como Boaventura de Sousa Santos, o qual, no marco do que denominou como “ecologia dos saberes”, insistirá em que a partir de uma pragmática do saber, mais que atender à maneira em que um determinado conhecimento representa a realidade, é importante perguntar-se pela forma pela qual dito conhecimento intervém nessa realidade, pelo tipo de intervenção que propicia, que promove ou desestimula (SANTOS, 2006, pp. 26-27). “Para uma ecologia de saberes, o conhecimento-como-intervenção-na-realidade é a medida de realismo, não o conhecimento-como-uma-representação-da-realidade” (SANTOS, 2010(a), p. 36). Com isso, Santos localiza-se na mesma perspectiva assumida pelo próprio Max Horkheimer, o qual, em seu texto “Teoria tradicional e teoria crítica”, já havia afirmado como a característica principal da atividade do pensar, a determinação por parte da ciência daquilo ao que ela pode servir. Segundo Horkheimer, “uma ciência que, em uma independência imaginária, vê a formação da práxis, à qual serve e é inerente, como algo que está além dela, e que se satisfaz com a separação do pensar e do atuar, já renunciou à humanidade” (HORKHEIMER, 1974. Nota 20, pp. 270-271).

No marco do tipo de relações que estabelecem as sociedades capitalistas, o trabalho do cientista pressupõe sempre um posicionamento frente à dita configuração das relações sociais, bem tentando confrontá-las, dirigindo a crítica à doutrina hegemônica

na qual direta ou indiretamente se sustente o *status quo*, ou bem favorecendo-as, ainda que seja através de uma pretendida (e impossível) neutralidade que, desconhecendo a dimensão política de seu labor, permite a conservação e reprodução do sistema social (MONEDERO, S/D, p. 18). Richard Quinney o defende de maneira categórica:

O fracasso político do pensamento positivista, relacionado com seu fracasso intelectual, é de aceitar o status quo. Não há um questionamento da ordem estabelecida, tal como tampouco há um exame dos supostos científicos. A realidade oficial é aquela dentro da qual opera o positivismo, é a que aceita e apoia. O positivismo dá por estabelecida a ideologia dominante que põe ênfase na racionalidade burocrática, na tecnologia moderna, na autoridade centralizada e no controle científico. De fato, o pensamento positivista presta-se naturalmente à ideologia oficial e aos interesses da classe governante. (QUINNEY, 1972)

Frente a isso, a ecologia dos saberes proposta por Santos, assumindo a inexistência de epistemologias neutras (as menos neutras são aquelas que proclamam ser), concebe os conhecimentos como práticas de saberes (não como conhecimentos em abstrato) que favorecem ou dificultam, estimulam ou impedem determinado tipo de intervenção no real (SANTOS, 2006, p. 143). Sendo, como de fato ocorre, que toda intervenção na realidade por parte do trabalho de investigação implica tanto uma dimensão cognitiva como uma dimensão ético-política, a proposta da ecologia dos saberes distingue entre objetividade analítica e neutralidade ético-política (SANTOS, 2010(a), p. 36). A busca de objetividade que deve dirigir o momento cognitivo, não implica neutralidade no registro ético-político (SANTOS, 2006, p. 148).

A ecologia de saberes está baseada na ideia pragmática de que é necessário revalorizar as intervenções concretas na

sociedade e na natureza que os diferentes conhecimentos podem oferecer. Essa se centra nas relações entre conhecimentos e nas hierarquias que são geradas entre eles, desde o ponto em que as práticas concretas não seriam possíveis sem tais hierarquias. No entanto, mais que se subscrever a uma hierarquia única, universal e abstrata entre conhecimentos, a ecologia de saberes favorece hierarquias dependentes do contexto, à luz dos resultados concretos pretendidos ou alcançados por diferentes práticas de conhecimento. As hierarquias concretas emergem desde o valor relativo de intervenções alternativas no mundo real. Complementariedades ou contradições podem existir entre os diferentes tipos de intervenção. (SANTOS, 2010(a), p. 38)

Os conhecimentos são concebidos desde as práticas de saberes, e a concepção dessas últimas, por sua vez, acontece no marco das intervenções na realidade que permitem ou dificultam. “Por essa razão, as práticas sociais e os agentes em que se plasmam as práticas de saber têm também de caber no espectro do perguntar epistemológico” (SANTOS, 2006, p. 152). Por isso, na hora de discernir qual sistema de conhecimento se há de preferir sobre outros possíveis em uma determinada prática de intervenção na realidade, se há de dar preferência àquela forma de conhecimento que favoreça que os grupos sociais implicados sejam protagonistas no projeto, execução e controle de dita intervenção, além de permitir o maior grau de participação desses nos benefícios que se geram. Esse critério é denominado por Boaventura de Sousa Santos como princípio de precaução (SANTOS, 2010(a), pp. 38-39).

Embora essa proposta epistemológica compartilhe com o pragmatismo filosófico a ideia de que a produção de conhecimento é inseparável da intervenção transformadora no mundo (NUNES, 2008, p. 13), o que a caracteriza e define é seu posicionamento a partir do mundo dos oprimidos, efetuando, a partir da experiência dos excluídos, uma reconstrução das teorias dos filósofos pragma-

tistas (NUNES, 2008, p. 13). “Uma pragmática epistemológica está sobretudo justificada porque as experiências vitais dos oprimidos são primariamente feitas inteligíveis para eles como uma epistemologia das consequências” (SANTOS, 2010(a), p. 38).

Os critérios de validação dos conhecimentos estabelecem-se a partir daquilo que favorece a construção de condições de vida digna para os setores sociais que foram subalternizados (NUNES, 2008, p. 12). Segundo expõe Norman Solórzano:

A verdade da ação dá-se na elucidação de seus resultados (consequencialismo) que rapidamente poderíamos enunciar como aquilo que permita liberar o ser humano do que o oprima e subjuga e construa humanidade; trata-se da verificação praxica da que falava Ignacio Ellacuría e que atua em relação com o questionamento das ações, normas e instituições que favorecem a produção e autoprodução de dignidade para as maiorias populares. Assim, a verificação dos processos, das ações e dos argumentos é de caráter praxico e está em função do que produza, reproduza e implemente a vida, humana e não humana, em todas as suas potencialidades. Há um fator de verdade no qual enfrenta e transforma aquilo que subjuga, humilha, explora e/ou mata o ser humano e a natureza. (SOLÓRZANO, 2010, p. 4)

Essa concepção epistemológica altera radicalmente a forma como tradicionalmente se entendeu a própria epistemologia, uma vez que rompe com o pressuposto de que a ciência há de ser concebida como saber canônico a partir do qual se devem valorar os outros saberes (SANTOS, 2007, p. 28). A valoração de um saber passa pelo discernimento das consequências de dito saber nas situações a partir das quais é produzido, apropriado e mobilizado (NUNES, 2008, p. 24).

Esse giro pragmático tem repercussões importantes para uma teoria crítica dos direitos humanos, tendo em vista que entre suas tarefas principais se encontra questionar os conceitos, as

representações e as instituições do direito positivo vigente, com o fim de “contribuir para a desconstrução das velhas práticas do saber e do poder dominantes” (WOLKMER, 2006, p. 123).

A mudança na disposição do saber que se defende, importa, no campo dos direitos humanos, uma aproximação a sua realidade orientada por um “tipo de conhecimento e um tipo de prática comprometidos com a busca de soluções a essas rupturas nas relações sociais que supõem as violações ao conteúdo essencial dos direitos” (HERRERA, 2001). Também permitirá incorporar ao seu discurso a diversidade e a pluralidade, desenvolvendo ademais um conhecimento construtivista “que rechace qualquer verdade pretensamente objetiva, universal ou ‘cartesianamente’ evidente sobre os direitos humanos” (FARIÑAS, 1997, p. 59). Como afirma María José Fariñas Dulce (1997, p. 31):

O pragmatismo constitui, pois, um componente epistemológico essencial... com base no qual se deve questionar qualquer pretensão de demonstrar a existência de “verdades absolutas” no discurso dos direitos humanos, ao mesmo tempo que resulta mais factível à realização de uma teoria realista, pragmática, plural e argumentativa daqueles, que seja capaz de compreendê-los em toda sua “complexidade” real.

O pragmatismo epistemológico permite que, sem negar o reconhecimento do caráter ocidental da categoria direitos humanos, mas indo além desse reconhecimento, se possa fazer um uso estratégico dos direitos em função das lutas que os atores sociais levam adiante na construção de condições que lhes permitam superar as relações de subalternização a que foram submetidos (RO-SILLO, 2011, p. 38). De igual maneira, o pragmatismo possibilita atender a diversos enfoques, categorias e perspectivas, além de purismos teóricos ou metodológicos, sempre guiado pelo objetivo de favorecer as lutas pela emancipação social.

Assim, sem defender um subjetivismo radical que negue as exigências concretas da realidade que é preciso transformar, ou desconheça as condições específicas que configuram os processos com os quais nos enfrentamos, a proposta que se faz rompe com a adesão a certo objetivismo; pois se entende que parte da criação do social passa pela formulação da representação do social; daí que parte da luta passe pelas próprias representações sociais, pela construção das visões de mundo (GARCÍA, 1993, p. 76).

5. Renunciamos à pretensão de uma verdade absoluta

Nessa enunciação de algumas chaves epistêmicas para a construção de um pensamento crítico em direitos humanos, a verdade à qual se aspira “não reside na correspondência a uma realidade dada e sim na correspondência a uma realidade por dar, na utilidade em função de critérios e objetivos sociais, em sentido amplo” (SANTOS, 2010(a), p. 52). Uma teoria crítica, portanto, pretende denunciar a necessidade de uma mudança libertadora, ajudando a vislumbrar e animar caminhos para essa mudança. Importa a práxis, a exigência de transformação em um marco concreto, no contexto; uma práxis orientada pela construção de condições de vida digna.

Por isso, para o pensamento crítico não é uma tarefa menor, nem pouco delicada, a confrontação com a “vontade de verdade” que orientou a produção ocidental, e devido à qual, como advertira Michel Foucault, “não aparece ante nossos olhos mais que uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força suave e insidiosamente universal. E ignoramos pelo contrário a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir” (FOUCAULT, 1999, p. 24). Resta, portanto, necessário perguntar-se pelo papel que desempenhou a forma em que foi concebida a verdade e o saber nos processos de construção de nossas sociedades.

Se, seguindo Foucault, toda relação de poder é correlativa à constituição de um campo de saber e todo saber supõe relações

de poder (FOUCAULT, 2002), necessitamos estar alertas frente às “razões” das quais se arma o poder, e denunciar as estratégias das quais se vale dito poder para dotar-se de “razões” que lhe são funcionais; estratégias a partir das quais configura um “saber autorizado” que lhe permite invisibilizar e excluir outros saberes não oficiais que afrontam a conservação da ordem social injusta (SO-LÓRZANO, 2007. Nota 162, p. 123). À luz das concepções de Foucault, Alejandro Medici propõe assumir um perspectivismo que permita reconhecer “a historicidade dos regimes de verdade e dos dispositivos de saber –poder, enquanto perspectivas possíveis entre outras.” Dito perspectivismo permitiria “buscar as formas nas quais o discurso que aparece como verdadeiro pode ser rastreado em práticas específicas nas quais ele se enfrente com discursos divergentes ou alternativos e tente suprimir sua voz” (MEDICI, 2009, p. 186). Tendo em vista sua origem a partir da esquematização, generalização e igualação das diferenças, o conhecimento responde mais a uma perspectiva que logra se impor que à adequação à verdade. “O conhecimento é sempre uma certa relação estratégica na qual o homem está situado” (FOUCAULT, 1996, p. 30).

Assim como toda tecnologia de exercício do poder cria certos saberes, ao mesmo tempo, o saber traz consigo efeitos de poder. Todo conhecimento é poder na medida em que permite um determinado nível de visibilidade dos fatos, determinadas condições de enunciação das coisas. Em palavras do próprio Foucault (S/D, pp. 11-12):

Saber, poder, não são mais que uma rede de análise. Vemos também que essa rede não está composta de duas categorias de elementos estranhos entre si, que seriam o saber por um lado e o poder por outro -o que lhes faria exteriores entre si- porque nada pode figurar como um elemento de saber se, por uma parte, não é conforme um conjunto de regras e de coações características, por exemplo, um tipo de discurso científico em uma época dada, e se, por outro

lado, não está dotado de efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios do que é validado como científico ou simplesmente racional, ou simplesmente recebido de maneira comum, etc. Inversamente, nada pode funcionar como um mecanismo de poder se não se desdobra segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados em sistemas de saber mais ou menos coerentes. Não se trata, então, de descrever o que é saber e o que é poder, e como um reprimiria o outro, ou como o outro abusaria do primeiro, senão que se trata melhor de descrever um nexo de saber-poder que permite apreender o que constitui a aceitabilidade de um sistema, seja o sistema da enfermidade mental, o da penalidade, da delinquência, da sexualidade, etc.

Sendo assim, o que concebemos como verdade resta inseparável do processo pelo qual se estabelece e da configuração de poder em que se gesta. Como afirma Helio Gallardo, a propósito do tema da verdade, esse “é um tema ideológico, ou seja socialmente funcional ou não para o poder e sua reprodução nas sociedades modernas, e não tem muito sentido epistêmico moral ou metafísico discutir quem a tem ou em que reside. Seu sentido é político” (GALLARDO, 2008, p. 233).

Esses posicionamentos têm implicações fundamentais no campo político, pois a possibilidade de uma teoria democrática consistente exige uma concepção não monolítica da verdade; obriga a assumir com modéstia a tarefa humana de conhecer e descrever a realidade a partir dos diversos contextos nos quais se configuram de maneira diferenciada os diferentes projetos pessoais e coletivos. A respeito, são particularmente eloquentes as palavras de Edgardo Lander (2012, p. 37), fazendo um juízo autocrítico da configuração do socialismo:

Isso passa por um questionamento profundo das certezas teóricas e epistemológicas que fundamentaram as experi-

ências socialistas do século passado. Na luta por uma sociedade democrática, a estreita relação postulada pelo positivismo e pelo cientificismo entre verdade e política tem que ser descartada de forma definitiva. Essa ancoragem da política na verdade não pode conduzir senão ao autoritarismo, ao exercício vertical do poder por parte dos que reivindicam para si o privilégio epistemológico do acesso à verdade... Qualquer proposição a respeito de como deve estar organizada a sociedade, a como deve ser a vida dos seres humanos, toda tentativa de fundamentar o dever ser da sociedade em uma verdade que encontra sua fonte de legitimação em uma origem extra-social, seja na vontade divina, em uma filosofia da história ou na rigorosa objetividade do conhecimento científico, constitui uma negação da liberdade humana. Nega-se assim a diversidade de opções culturais e valorativas, assim como os âmbitos das decisões individuais e/ou coletivas sobre a sociedade desejável. A democracia tem como pré-requisito básico a liberdade de optar. Se não há senão uma única forma possível de fazer as coisas, se não existe a possibilidade de tomar partido entre opções éticas e valorativas, se o rumo até o qual tem que ir a sociedade está determinado de uma vez por todas, a ideia de liberdade desaparece.

Assim, pois, da “vontade de verdade” (do dogma e da metafísica), tão dada a posições absolutas e fechadas sobre si, é necessário passar à “vontade de poder”. Precisamos encaminhar-nos até o cultural e o político para abrir assim a possibilidade de transformar o mundo, reconhecendo nossa capacidade para construir e reconstruir mundos. “Precisamos empoderar-nos para lutar por outras verdades, todas parciais e particulares, mas todas legitimadas para entrar em um diálogo de iguais” (HERRERA, 2005(a), p. 103) Nessa linha de pensamento, o grau de verdade de uma teoria não depende de sua adequação ou não a um marco objetivo de fatos e experimentos, senão de seu nível de abertura ou recusa frente

à crítica e à possibilidade de revisão (HERRERA, 1994, p. 203). A validade das propostas passa pela possibilidade de sua confrontação e correção. Tendo em vista a impossibilidade para apreender e conhecer a totalidade da experiência (totalidade à qual aspira para poder explicar), o conhecimento teórico deve ser assumido como processo de totalização, o que exige dele uma abertura permanente à retificação, uma provisionalidade constante (SOLÓRZANO, 2007, p. 95).

6. Concluindo pelo princípio

Em aberto enfrentamento às formas de exercício do poder que produzem e reproduzem as assimetrias que atravessam nossas sociedades, cremos que é necessário assumir como lugar epistemológico a perspectiva das lutas populares, o olhar que surge da busca de justiça pelas vítimas (DUSSEL, 2007, p. 552). Daí a necessidade de comprometer-nos com processos de luta para conquistar condições que nos permitam a todos e todas, começando pelos que estão em condições de maior vulnerabilidade, propor e construir o mundo no qual queremos viver segundo nossas particulares e diferenciadas concepções de vida digna. Desde essa mesma busca por fortalecer as vozes silenciadas, periféricas e subalternas, Antoni Aguiló (2009) defende a necessidade de lutar por uma justiça cognitiva; luta que implicaria:

Por um lado, a crítica e a recusa do mito arrogante de um conhecimento científico único e universalmente válido e, por outro lado, a necessidade de reconhecer em pé de igualdade modos e localizações de produção do conhecimento originados em lugares diferentes dos tradicionalmente considerados como locais de formulação científica e epistemológica. A justiça cognitiva é, portanto, um chamado a fazer visíveis formas de conhecimento, em particular aquele marginalizado ou periférico, geradas em diversas partes do

mundo cujos produtores lutam contra a diferenciação desigual, o exclusivismo científico e o racismo epistêmico.

Dessa maneira, o pensamento crítico, e particularmente o pensamento crítico latino-americano, tem defendido o desafio de converter-se em agente ativo de justiça cognitiva, superando o monoculturalismo que o caracterizou historicamente. Apegado em grande medida às tradições teóricas europeias, o pensamento crítico marginalizou a rica contribuição da experiência e da reflexão provenientes do mundo popular, campesino e indígena (SANTOS, 2011).

Essa luta por uma justiça cognitiva relaciona-se com o que defendemos no marco da ecologia dos saberes proposta por Boaventura de Sousa Santos: a pertinência dos saberes será sempre determinada a partir das consequências e efeitos que deles se derivam nos contextos específicos em que surgem; portanto, nenhum saber pode ser desqualificado a priori, nem nenhum pode ser a priori considerado saber canônico sem antes provar sua valia nas condições situadas nas quais têm origem (NUNES, 2008, pp. 17-18).

Como acertadamente foi denunciado desde o grupo modernidade/colonialidade, “todo conhecimento possível encontra-se incorporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação” (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 20), pelo que a pretensão de um saber absoluto, universal, alheio aos condicionamentos contextuais, própria da perspectiva eurocentrada, responde a uma estratégia de domínio cognitivo, assim como político e econômico. Por isso, reivindica-se a necessidade de tomar em conta os conhecimentos daqueles grupos que a partir da visão eurocêntrica (colonial-ocidental-moderna-capitalista-patriarcal) são subalternizados.

Mantém-se, hoje mais do que nunca, a necessidade de uma opção epistêmica que nos tensione e confronte para ler o mundo a partir do lugar daqueles cujas condições de vida digna são sistema-

ticamente negadas; que nos remete aos lugares epistêmicos onde a realidade exige ser transformada (GÁNDARA, 2014, p. 16). Uma opção que nos obrigue ao diálogo permanente com o outro negado; que nos descentre para o encontro com esses outros e outras.

Bibliografía

- AGUILÓ BONET, A. La universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* N° 22, 2009. Online: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18111430001>.
- CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. Em Prólogo de *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Compiladores CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- DEL RÍO, E. Pensar críticamente el pensamiento crítico. Em: *Disentir, resistir. Entre dos épocas*. Madrid: Talasa, 2001.
- liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- ELLACURÍA, I. La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización. En *ECA*. N° 335-336, 1976.
- FARIÑAS DULCE, M. *Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la "actitud postmoderna"*. Madrid: Dykinson, S.L., 1997.
- FARIÑAS DULCE, M. Universalidad e interculturalidad. Em *10 palabras claves sobre derechos humanos*. TAMAYO-ACOSTA, j., director. Madrid: Verbo Divino, 2005.
- FOUCAULT, M. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- FOUCAULT, M. *El orden del discurso*. Barcelona. Tusquets Editores, 1999.
- FOUCAULT, M. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, S.A., 2002.
- FOUCAULT, M. *Qué es la crítica*, S/F, pp. 11-12. Online: <http://revistas.um.es/daimon/article/viewFile/7261/7021>.
- GALLARDO, H. *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*. (SÁNCHEZ RUBIO, D., editor). Murcia, 2008.
- GALLARDO, H. Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana. Em *Los derechos humanos desde el enfoque crítico*. Caracas: Fundación Juan Vives Suriá, 2011.

- GÁNDARA, M. Repensando los derechos humanos desde las luchas. *Revista de Direitos Fundamentais e Democracia*. Volumen 15, N° 15, enero-junio 2014.
- GARCÍA, M. *La eficacia simbólica del derecho. Examen de situaciones colombianas*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política, *Anthropos – IIS de la UNAM – Universidad Complutense*, Barcelona, 2004.
- HERRERA FLORES, J. Reflexiones teóricas sobre el uso contemporáneo del derecho natural como método. *Doxa* N° 4, 1987.
- HERRERA FLORES, J. Democracia, Estado de Derecho y derechos humanos: claves para una enseñanza alternativa del Derecho (Crítica Jurídica y Estudios de Derecho). Em *Revista de Direito Alternativo*. N° 3, São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.
- HERRERA FLORES, J. Presentación **Anuario Iberoamericano de derechos humanos 2001-2002**. Río de Janeiro: Lumen Juris, 2001.
- HERRERA FLORES, J. *El proceso cultural: Materiales para la creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua, 2005(a).
- HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata, 2005(b).
- HERRERA FLORES, J. *La reinención de los derechos humanos*. Coleção Ensayando. Ed. Atrapasueños. 2008.
- HERRERA FLORES, J. *El arte como elogio del movimiento*, S/F, Mimeo.
- HINKELAMMERT, F. *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI, 1990.
- HINKELAMMERT, F. Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel. Em *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José de Costa Rica: DEI, 2001.
- HORKHEIMER, M. Teoría tradicional y teoría crítica. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- JARAMILLO VÉLEZ, R. Origen y destino de la Teoría Crítica de la sociedad. *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 26. Madrid: UAM-UNED, 2005.
- LANDER, E. ¿Reinventar el socialismo?, *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica*. Año 19, N° 43, enero-junio 2012. Managua: Editorial Lasca-siana.
- LANDER, E. Universidad y producción de conocimiento: Reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina. *América Latina: Los desafíos del pensamiento crítico* (SÁNCHEZ RAMOS, I.; SOSA ELÍZAGA, R. coord.). México: Siglo XXI, 2004.

- MARDONES, J. *Razón comunicativa y teoría crítica. La fundamentación normativa de la teoría crítica de la sociedad*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1985.
- MEDICI, A. Aportes de Foucault a la crítica jurídica (1). Derecho, normalización, interpretación. *Derecho y Ciencias Sociales* N° 1. abril 2009. Instituto de Cultura Jurídica y Maestría en Sociología Jurídica. FCJyS, UNLP.
- MEJÍA NAVARRETE, J. Perspectiva epistemológica de la investigación social en América Latina. *Mundialização e sociologia crítica da América Latina*. TAVARES DOS SANTOS, J.V. (org.) Porto Alegre: UFRGS, 2009.
- MONEDERO, J. *Estudio introductorio. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos*, S/F, p. 18. *On line*: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/IntroduccionversionfinalJuan%20Carlos%20Monedero.pdf>.
- NUNES, J. Transição paradigmática, pós-modernismo crítico e teoria social. *Oficina do CES* N° 81. Coimbra: CES-FEUC, 1996.
- NUNES, J. Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização. *Globalização: fatalidade ou utopia?* SANTOS, B. S. (org.). Porto: Afrontamento, 2001.
- NUNES, J. O resgate da epistemologia. Em *Revista Crítica de Ciências Sociais* N° 80, Março 2008.
- QUINNEY, R. Una filosofía crítica del orden legal. Palestra apresentada no 67th annual meeting of the American Sociological Association, New Orleans, Agosto de 1972. Traduzida pela psic. Lígia Sanchez.
- ROMERO CUEVAS, J. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 32, Madrid: UAM-UNED, 2008.
- ROSILLO MARTÍNEZ, A. Derechos Humanos, Liberación y Filosofía de la Realidad Histórica. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos no Século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- ROSILLO MARTÍNEZ, A. *Los inicios de la tradición iberoamericana de los derechos humanos*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de san Luis de Potosí, 2011.
- SÁNCHEZ RUBIO, D. Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos. Em *Pelo direito à vida: a construção de uma Geografia cidadã*. ALCINDO, J. (Organizador). Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.
- SANTOS, B. Os direitos humanos na pós-modernidade. *Oficina do CES* N° 10. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, junho 1989.
- SANTOS, B. A ecologia de saberes. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, Volume IV. Porto: Afrontamento, 2006.

- SANTOS, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros de Buenos Aires*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.
- SANTOS, B. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais* N° 78, 2007.
- SANTOS, B. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- SANTOS, B. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010(a).
- SANTOS, B. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Buenos Aires: Antropofagia, 2010(b).
- SANTOS, B. Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*. N° 43. Clacso, septiembre 2011.
- SEMENT DE FRUTOS, J. El método de la historización de los derechos humanos. *Biblioteca latinoamericana de Derechos Humanos*. S. Leopoldo: Nova Harmonia, 2012.
- SOLÓRZANO, N. ¿De qué hablamos cuando hablamos de pensamiento crítico? II Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica, 8-10 de diciembre de 2010.
- SOLÓRZANO, N. *Crítica de la Imaginación Jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*. San Luis de Potosí: Universidad Autónoma de San Luis de Potosí, 2007.
- SOLÓRZANO, N. *Pensamiento crítico y derechos humanos*, S/F. Mimeo.
- WOLKMER, A. *Introducción al pensamiento jurídico crítico*. San Luis Potosí: Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2006.
- ZEMELMAN, H. Debate sobre la situación actual de las ciencias sociales, S/F. *On line*: http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/zemelmanh/zemelman0007.pdf.

La lucha por la vida en Nuestra América: una defensa del pluralismo jurídico

Alma Guadalupe Melgarito Rocha

María José Balderrama Trenti

1. Introducción

El siglo XXI plantea serios retos y tensiones en un mundo que muestra cada vez más avasalladoras la violencia y la miseria del proceso de reproducción del capital. Pero en medio de esa vorágine, se escuchan también —firmes y constantes—, las voces de los pueblos indígenas, tradicionales y quilombolas del continente interpelando a la soberbia modernidad de un estado excluyente, autoritario y violento. Mostraron que *otros mundos son posibles*, que otros mundos, *aquí y ahora* están siendo. Sus voces claras, a través de más de quinientos años de una tenaz lucha y resistencia, van marcando el paso de un espacio y un tiempo en el que prima la vida, esa vida de todos que hoy tiembla ante la tiranía de la mercancía. Haríamos bien en seguir sus huellas.

Este texto es producto de la reflexión colectiva realizada desde la crítica jurídica entendida como socio-semiología en el marco del proyecto de investigación 2019-87176 “El discurso judicial de la mujer indígena desde la perspectiva del pluralismo cultural y de género. Análisis crítico de casos en materia penal y familiar en Ciudad Juárez, México”, con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en México en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, acerca de esas claves que, en el camino hacia la vida, han dispuesto con determinación el pensamiento indígena, tradicional y quilombola abriendo vetas que interpelan al derecho moderno.

2. La Crítica Jurídica y el Pluralismo Jurídico: algunos tópicos metodológicos

Para las ciencias jurídicas y sociales, los retos del siglo en curso se potencian ante la miopía de los juristas modernos que insisten en darle al mundo normativo la forma jurídica monolítica de la que precisa la reproducción mercantil. Una lógica acumulacioncita, liberal e individualista. Pero la forma centralizada del derecho es, de hecho, apenas una (por cierto, bastante reciente) de entre una amplia gama de iusdiversidad (SOUZA, 1998) realmente existente. La comprensión de esta realidad es una lección que los pueblos indígenas, tradicionales y quilombolas pusieron en la mesa del debate jurídico —el cual han ganado, no sin resistencias racistas—, afirmando sus juricidades propias, mostrando su tremenda vitalidad y, finalmente, rompiendo los esquemas de la ceguera jurídica moderna. Un nuevo rumbo para el cambio y reconstrucción de paradigmas “críticos desmitificadores” Y es que, para poder ver (y evadir repetir los puntos ciegos del derecho moderno) es preciso situarnos y definir desde dónde pretendemos ver. Es así como en lo siguiente delinearemos algunos tópicos que definen el mirador de quienes contribuimos en las reflexiones del proyecto de investigación mencionado, que se sitúa en los debates impulsados en el seno del movimiento de *Crítica Jurídica en América Latina*. Pero ¿Cuál crítica jurídica? ¿Cuál es el sentido del «hacer Crítico»?

La *Crítica Jurídica en América Latina* es un movimiento académico—político cuyas primeras voces se remontan a los primeros años de la década de los setenta del siglo XX. Hoy, existen diversos grupos y tendencias investigativas que reclaman pertenencia a este movimiento.

Sin embargo, algunos de esos trabajos, desde nuestra perspectiva, terminan haciendo apología del estado¹ o del derecho, ca-

1 Consideramos que las palabras “estado” y “derecho”, deben escribirse en castellano con minúsculas. Es costumbre aceptada que la palabra “estado” se escriba “Estado”, aunque no se trate de un nombre propio ni vaya después de

yendo en lo que el célebre teórico argentino-mexicano Oscar Correas (2000) —referente imprescindible para comprender la veta teórica que diera origen a los estudios jurídicos críticos en la región—, calificaría sin duda alguna, como *fetichismo jurídico*. Debido a ello, comenzaré por delinear algunos tópicos que los estudios críticos no debieran dejar de lado, si lo que se busca es hacer *Crítica del Derecho* y no sólo reproducirla sino como herramienta de análisis para superar los límites de la teoría tradicional, ya de por sí abundante cuanto vergonzante, la apología del estado que tradicionalmente hegemoniza en los estudios del fenómeno legal.

En primer lugar, es menester señalar que un norte constante que guía los estudios de la crítica jurídica es el convencimiento de que *el discurso del derecho no es neutral*, pues se trata de un discurso que organiza la violencia social. Así, la crítica jurídica entiende al derecho como un fenómeno del poder, poniendo de relieve que el derecho es la organización de la violencia social (CORREAS, 2004; KELSEN, 1982) y que, como tal, *la lucha por su sentido se encuentra en un terreno de disputa y en tensión constante*. En efecto, el derecho es un discurso que organiza la violencia, decide a quién le está permitido ejercer la violencia en contra de quién y en qué medida; y en el caso del derecho moderno, lo hace en términos de clase, raza, género, etcétera, entre otras opresiones. Esta mirada nos permite alejarnos de ideologías según las cuales el contenido del derecho es la justicia o la solución de conflictos, pues ese tipo de teorías sólo contribuyen a beatificar al derecho, construyendo así la ideología fetichista.

un punto. Sin embargo, consideramos que, como veremos a lo largo de este texto, el discurso jurídico y el del derecho son los medios a través de los cuales se materializan las pretensiones de los emisores de la norma de controlar los comportamientos de sus destinatarios. Esto es, el lenguaje reproduce al tiempo que encubre, merced al uso de estrategias lingüísticas diversas, a la ideología del bloque en el poder. Dicho lo anterior, consideramos que escribir estado con mayúsculas reforzaría la ideología según la cual existe el estado separado del derecho. Pero dicha tesis nos presenta al estado en una versión mistificada, es decir, como la personificación del orden jurídico, lo cual, para una anarquista como nosotras, es una tesis inaceptable.

Un segundo tópico a resaltar es la *importancia de historizar la emergencia del derecho desde una perspectiva de larga duración*. Esta tarea, para Daniel Sandoval (2018) es doble: por un lado, constructiva; y por otro destructiva, ya que, nos dice,

A final de cuentas, la estrategia revolucionaria no consiste en tomar el estado y el derecho, sino en transformar las relaciones sociales que definen nuestras sociedades, lo cual no se puede realizar a través de decretos, sino a través de la transformación de las relaciones de producción de la vida material, de las cuales, si bien, el discurso del derecho forma parte, no puede definir las. (SANDOVAL, 2018, p. 52).

Así, pensamos que la doble tarea de la Crítica Jurídica consiste en: 1) Una impronta *destructiva*; en la que la crítica jurídica tiene como finalidad analizar el papel de la violencia y los mecanismos ideológicos de naturalización de las relaciones de dominación y de construcción de hegemonía, tarea que tiene como condición necesaria historizar la emergencia del derecho y el estado modernos capitalistas para comprender la impronta clasista que se oculta mediante dichos mecanismos de poder. Pero luego, en su segunda cara, el papel de la crítica jurídica es, también 2) Una impronta *constructiva*; que impulsa la visibilización y articulación de las praxis jurídicas *anticapitalistas*, y su distinción de las prácticas jurídicas capitalistas. En este contexto, nos dice Sandoval (2018) que la discusión sobre la estrategia revolucionaria y el uso táctico del derecho capitalista resulta esencial.²

Un tercer tópico es la necesidad de *recuperar la perspectiva de la totalidad*. En efecto, cada vez son más abundantes los estudios en las ciencias sociales que hacen análisis del fenómeno legal me-

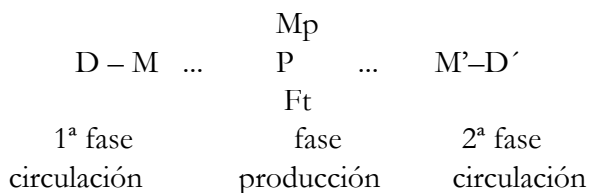
² Es necesario precisar que Sandoval (2018) parte de una concepción dialéctica que considera que la tarea negativa o destructiva y la tarea positiva o constructiva de la crítica jurídica constituyen dos caras de una misma moneda, que pueden distinguirse sólo analíticamente pero que constituyen partes interdependientes en relación de un mismo proceso y de una misma postura político—académica.

diante formulaciones fragmentadas, justificadas en aras de la especialización científica. Aunque el fenómeno de la fragmentación en la producción científica no es exclusivo del derecho, pensamos que en el caso de éste una de las razones por las cuales ello ocurre es debido a que el derecho moderno tiene al estado como forma jurídica, y a que éste es la mediación necesaria para la realización de la metamorfosis del capital, lo que construye la ilusión del *fetichismo de lo legal*. Justamente, la tarea de la crítica jurídica es develar al estado en su centralidad para el proceso de reconfiguración del capital, papel oculto, como diría Oscar Correas (2004), siguiendo a Kelsen (2003, p. 73), por la “ficción del estado”, porque el estado, dice Kelsen³, es una máscara, así como una máscara es dios, y así como ficción es la «norma fundante». Así, pensamos que sólo develando estas ficciones será posible retomar el sentido que asume la vida más allá del valor, y así lograr comprender el papel que puede o podría tener el derecho en su configuración. Para ello, en medio de la dispersión reinante, regresar a la perspectiva de la totalidad es un requisito epistémico prioritario. Y desde esta perspectiva ¿cuál es el contenido del derecho moderno—capitalista? Y aún más, ¿es posible un derecho emancipador? En lo siguiente trataremos estas cuestiones.

3 Argumento con el que Kelsen (2003, p. 273) se estaba colocando más cerca del anarquismo de lo que él mismo hubiera aceptado: “Si se les quita la máscara a los actores de la representación religiosa o social en la escena política, deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser el estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen la violencia sobre otros hombres, es el señor X quien triunfa sobre el señor Y, o una bestia la que aplaca su apetito sanguinario revivido. Si caen las máscaras, la representación pierde todo significado propio; si hacemos abstracción de las máscaras, renunciamos justamente a esta interpretación específica en la cual consiste aquello que llamamos religión o sociedad (...) si la sociedad debe concebirse como mera ideología, ... las representaciones de Dios y el estado coinciden plenamente: el dios nacional es simplemente la nación deificada en la personificación”

3. Patrones de reproducción del capital y el derecho de la dependencia en Nuestra América

¿Cómo se expresa el patrón de reproducción del capital en la economía dependiente latinoamericana y el derecho moderno capitalista, si partimos de una mirada pluralista del derecho? Siguiendo las pautas arriba expuestas, en lo siguiente la mirada crítica exponemos la mirada que guía nuestros estudios del mundo indígena en los albores del siglo XXI. Para lo anterior, partiremos de la noción de *patrón de reproducción del capital* que plantea Jaime Osorio (2014), quien considera que ésta cubre un espacio no suficientemente desarrollado por la teoría marxista en el análisis de totalidades concretas. En efecto, Osorio —siguiendo a Marini, célebre teórico de la dialéctica de la dependencia—, enfatiza y desarrolla los elementos más simples pero determinantes que operan en la noción del patrón de reproducción. Así, inicia su articulación teórica sosteniendo que el capital es una relación social que no sólo permite la producción de un valor excedente, sino que *genera a su vez las condiciones para que dicha relación se reproduzca de manera cotidiana*. Esto es, que también reproduce las formas específicas de aquella relación, como por ejemplo, el tipo de medios de producción requeridos, número de brazos disponibles, calificaciones de la mano de obra, valores de uso en los que encarna el valor y sus procesos, organización de la producción (cadenas de montaje, círculos de calidad, trabajo domiciliario, etcétera), mercados y consumidores, entre otros. En definitiva, la reproducción del capital tiende a asumir formas particulares en determinados momentos históricos, las cuales apuntan a reproducirse en ciclos repetitivos en sus aspectos centrales. Osorio lo muestra así (2014, p. 20):



Y nos señala enseguida que, en el paso por estas esferas, el capital sufre una serie de transformaciones, ya que debe asumir diversas formas. A este proceso se le llama la *metamorfosis del capital*. Así, hablamos de reproducción del capital cuando estos ciclos se repiten y reproducen de manera constante. Para Osorio (2014), tenemos un patrón de reproducción de capital, cuando en espacios geoeconómicos y en periodos históricos determinados, el capital ha trazado (descubierto) un camino específico para reproducirse y valorizarse, el cual tiende a repetirse en sus procesos fundamentales. Para su estudio, nos dice, debemos seguir las huellas que el capital deja a su paso por las esferas de la producción y de la circulación en momentos históricos específicos, pero Osorio nos advierte también que, dado que la reproducción del capital se establece en un sistema mundial capitalista heterogéneo, con regiones y economías que presentan diferentes formas de desarrollo capitalista, desiguales condiciones de mando y soberanía, diferencias en su papel en la división internacional del trabajo, capacidades diferenciadas de apropiación—expropiación de valor, todo esto resulta en que los patrones de las regiones dependientes estarán siempre subordinados a las tendencias que generan estas desigualdades dentro del sistema mundial capitalista, ¿y cuáles son las formas que asumen estos patrones de reproducción de reproducción en nuestra región?

Para América Latina, *como conjunto*, Osorio (2014) plantea que es posible hablar de, al menos, tres patrones de reproducción a lo largo de su vida independiente, a saber:

El patrón agro-minero-exportador imperante en el siglo XIX y parte menor del siglo XX, el patrón industrial, que se organiza entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, y el actual patrón exportador de especialización productiva, que toma forma desde los años ochenta del siglo XX y que prevalece hasta nuestros días. (claro está que rasgos de algunos patrones se extienden más allá de haber perdido su condición de patrón predominante. Tal es lo que ocurre con las tendencias exportadoras que atraviesan al propio patrón industrial, o con las actividades industriales que se mantienen bajo el nuevo patrón exportador de especialización productiva (OSORIO, 2014, p. 24 y ss).

De esta manera, Osorio considera que es posible esta historización debido a la peculiar inserción de la región en el mercado mundial y en la división internacional del trabajo (recordemos que sistema capitalista se caracteriza por ser un sistema heterogéneo, que tomó formas iniciales justamente a partir de la división entre centros imperiales y periferias coloniales, lo que permitió la transferencia de cuantiosos recursos a las metrópolis concentradas en Europa, favoreciendo procesos de acumulación del capitalismo emergente y que a fines del siglo XVIII dará paso a la primera revolución industrial en Inglaterra). Así, el autor nos explica que, fue a mediados del siglo XIX, con una América Latina constituida por naciones formalmente independientes, que en ella tomó forma una clara división internacional del trabajo, en donde las economías de la región se insertan de manera dinámica al mercado mundial en expansión *como productoras de materias primas y alimentos*, en tanto las naciones europeas lo hacen como productoras de bienes industriales, y prosiguen el reforzamiento de sus procesos de acumulación local por la vía de sostener el pillaje colonial en otras regiones del mundo, lo cual se sostiene hasta la actualidad.

Así, coincidimos con Osorio en que el estudio de los patrones de reproducción del capital desde las economías dependientes

no puede perder de vista que aquellos se desarrollan en el seno de un sistema mundial *en donde operan mecanismos de transferencias de valor, tendencialmente en desmedro de las economías dependientes*, que son el caso de las economías de nuestra región. En lo general, este patrón exportador reposa sobre materias primas, energía, agrícolas, alimentos y, en porcentaje menor, en bienes industriales donde predomina la maquila y la superexplotación laboral (MAURO, 1973).⁴ En su análisis, este patrón exportador opera una lógica de concentración de la riqueza en un extremo y de exclusión y de empobrecimiento relativo en el otro.

La argumentación de Osorio resulta plausible, pues como expuse en la primera parte de esta introducción, considero que solo desde la perspectiva de la larga duración es posible develar las tendencias profundas que atraviesan la región latinoamericana, visibilizándolas más allá de vaivenes temporales que velan su observación. Así, recuperando esta perspectiva, podemos decir que, para la “realización” de la metamorfosis del capital, y, si toda sociedad —siguiendo a Kelsen—, puede ser vista *como un conjunto de normas* (KELSEN, 1982), entonces, es posible decir que, para la realización de la acumulación ampliada del capital, esta sociedad instauro un sistema de normas que modela como Obligatorias las conductas siguientes:

- 1) La separación continua de los medios de producción y la fuerza de trabajo,
- 2) La expropiación y devaluación de una inmensa cantidad de actividad humana no pagada de sectores sociales

4 Por superexplotación entendemos aquí la formulación de la impronta marxista hecha por Ruy Mauro Marini (1973), quien la consideró como la categoría definitoria del capitalismo dependiente. Así, y siguiendo la lectura hecha por Osorio (2013) del trabajo de Marini, entendemos que se trata de una forma particular de explotación cuya particularidad reside en que es una explotación en que se viola el valor de la fuerza de trabajo. El trabajo de estos dos autores subraya el papel diferenciado que juegan las formas de la superexplotación en la reproducción del capital en el mundo imperialista y central y en las regiones y economías dependientes.

ajenos a la relación salarial para la reproducción de fuerza de trabajo, mujeres en el cuidado de la vida, niños, trabajo esclavo, forzado.

- 3) La circulación de mercancías,
- 4) La venta de fuerza de trabajo como mercancía,
- 5) La apropiación de excedente sin compensación.

¿Y cuál es la forma de este orden normativo? O mejor, ¿qué es lo que hace moderno al derecho moderno? Cuando Oscar Correas (2013) se hace esta pregunta, contesta, coincidiendo con Michel Miaille (2008) en que *el único derecho que existe en el derecho moderno es el derecho de petición, el derecho de pedir al estado*. En efecto, en su texto “La especificidad de la forma jurídica burguesa”, Miaille nos recuerda que, si bien la norma, el derecho, existen “desde siempre”, —categoría antediluviana, en el lenguaje de Marx—, *sólo* en el modo capitalista de producción la norma jurídica se apodera del conjunto de las relaciones sociales, constituyéndose en la forma dominante de la relación social capitalista. Esto es... *juridizándolo todo*. Así, Miaille parte de la consideración del derecho burgués como un derecho que organiza las contradicciones de los seres humanos de tal manera que la única posibilidad de resolverlas es recurriendo al estado. Esto significa que la distinción entre el ser humano y el ciudadano, o entre lo público y lo privado es la confesión de las contradicciones acumuladas y neutralizadas merced a la estrategia estatal. En resumen, la estrategia estatal consiste en atomizar las relaciones sociales, convirtiendo así a los seres humanos en sujetos de derecho, en ciudadanos separados entre sí y enfrentados al estado.

Así, siguiendo a Correas y Miaille, consideramos que la constitución de la sociedad entera como poseedora de *derechos subjetivos* es un presupuesto que define las *condiciones de posibilidad del valor*, porque sólo mediante esa estrategia «el cambio» es posible. Así, una vez establecidos como haces de derechos y obligaciones, los seres humanos sólo pueden relacionarse entre sí por la mediación

del estado, y reproducir su vida con la mediación de valor; y el ciudadano, portador de derechos subjetivos, sólo puede hacerlos valer solicitándolos al estado.⁵ Esta forma peculiar de seres humanos, transformados en ciudadanos portadores de derecho subjetivos, son seres humanos que,

(...) nunca perciben esta contradicción, porque están hechos de acuerdo a la forma mercantil de los objetos; son seres humanos peculiares que han sido contruidos, domesticados en el sentido de la mercancía; que están perfectamente acoplados al mundo mercantil y que pueden pasar fácilmente de la forma natural a la forma de valor de su propiedad privada; pueden, sin mayor problema, dejar que las cualidades de un objeto se desvanezcan para ver como ese objeto adquiere la forma del dinero (ECHEVERRÍA, 1998, p. 24).

Y sólo estos seres humanos domesticados pueden —parfraseando a Echeverría— sin mayor problema, *dejar que las cualidades de la forma natural de la reproducción de su vida adquiera la forma de derechos subjetivos*, pulverizando en ese acto las cualidades de la forma natural de su reproducción social para dar paso a la parasitaria forma del valor, ya que, *sólo en la forma del valor*, los individuos concretos “desaparecen” para constituirse en personas jurídicas, esto es, en haces de derechos y obligaciones «in abstracto». Visto así, ¿Cuál sería el contenido del derecho moderno capitalista? A manera de hipótesis, anotaremos como sus rasgos los siguientes:

- 1) Efectividad como reproducción de la forma del valor
- 2) Normatividad que regula la conducta de personas jurídicas enfrentadas a la producción social

5 Por nuestra parte, yo quiero hacer hincapié en que el estado juega un papel clave en la definición y en la marcha de la reproducción del reinado del mundo de las mercancías, sea en modelos de gestión donde el papel de estado “aparece” como autoritario, o en aquellos en los que “aparece” como democrático, sean políticas neoliberales o keynesianas.

- 3) El trabajo es puesto como derecho subjetivo al trabajo general y abstracto, posible sólo mediante el cambio
- 4) Forma centralizada del derecho positivo (monismo jurídico)
- 5) Atomización social basada en la estrategia del derecho subjetivo (ideología de los derechos “individuales”)
- 6) El derecho subjetivo de propiedad es «puesto» como derecho objetivo de propiedad *en el acto* de intercambio
- 7) Ámbito temporal lineal de validez de la norma
- 8) Ámbito espacial abstracto de validez de la norma
- 9) Ámbito personal de validez que regula el derecho de petición de una persona jurídica abstracta

Consideramos que, desde la mirada aquí expuesta, podemos emprender un análisis, que nos permita estar

(...) en mejores condiciones para comprender la dinámica de fuerzas, conflictos y acuerdos posibles en el seno de las clases dominantes y sus fracciones y sectores, así como del campo posible de alianzas, acuerdos o conflictos con las clases dominadas que el patrón en marcha propicia. En otras palabras, estaremos mejor armados para estudiar los problemas del Estado, del poder y de la lucha de clases en momentos determinados (OSORIO, 2012, p. 34).

Ahora bien, ante este panorama ¿Es posible un derecho con sentido liberador, emancipatorio? Ante esta pregunta, los pueblos indígenas, tradicionales y quilombolas nos han dejado claro que la respuesta es clara y rotunda: ¡Sí, pero claro que sí!

4. El pluralismo jurídico y la lucha por la vida en Nuestra América

¿Es posible un discurso del derecho con sentido liberador o emancipatorio? ¿Cuál sería su contenido? Justamente, han sido los pue-

blos indígenas, tradicionales y quilombolas de la región quienes, con un caminar constante y claro, han dejado perplejas a las ciencias jurídicas y sociales al construir las bases de un derecho en clave emancipatorio que tiene como sustancia la defensa de la vida.

En el apartado precedente expusimos la manera en que el derecho moderno capitalista —el que aprendemos en las facultades de derecho—, es un derecho hecho al modo de la circulación mercantil, o, dicho en inmejorables palabras, y parafraseando: *es un derecho de una sociedad* —esta sociedad— *en la que las personas son tratadas como cosas y las cosas como personas*. Así, hemos expuesto que el derecho moderno mercantil crea un montaje de ficción que modela un sujeto universal, abstracto, pretendidamente autónomo, e individual, imponiéndose como la perspectiva natural desde la que debemos percibir el mundo y las relaciones sociales desde las que nos movemos. Desde nuestra perspectiva, esto es así, porque es un discurso que *oculta* la contradicción básica que se encuentra en el seno de esta sociedad: la contradicción de la colonización parasitaria del valor sobre la vida, modelando:

$$O \left\{ \begin{array}{l} MP \\ D \text{---} M < \quad \dots P \dots M' (=M+m) - D' (=D+D) \\ FT \end{array} \right\}$$

p

Donde *O* es el modalizador deóntico: Obligatorio, y *p* es la descripción de la conducta «reproducción ampliada del capital». Sin embargo, y, por el contrario, queda claro que la forma jurídica del capital *No* es la única que existe. Así, estamos convencidas de la coexistencia de sistemas jurídicos en los mismos territorios; coexistencia cuya relación con el sistema jurídico moderno—capitalista reviste diversas caras, a veces de tensa calma, y a veces, tam-

bién, de franca confrontación ante las siempre opresivas pretensiones mercantiles del derecho moderno.

Pero los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, tradicionales y quilombolas de la región nustramericana han mostrado una vitalidad y fuerza tal, que sus formas organizativas les han permitido pervivir a los más de quinientos años de explotación, colonialismo y miseria impuestas por un mundo que pone en el centro de la reproducción social la reproducción mercantil, en desmedro de la reproducción de la vida. ¿Cuál es el secreto de tan tremenda fuerza vital? O mejor —como preguntaría Oscar Correas—, ¿por qué su derecho dice lo que dice y no cualquier otra cosa? ¿En qué se distingue su derecho del derecho moderno—capitalista? A manera de hipótesis, diremos que la respuesta está en que se trata de sistemas de normas que ponen en el centro de la reproducción social la defensa de la reproducción de la vida, o, en términos de Echeverría (1998b), la primacía del *valor de uso*. En efecto, nos apoyaremos de la lectura que hace el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría de El Capital de Marx para hacer una distinción entre el contenido del derecho moderno—capitalista y los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, tradicionales y quilombolas, los cuales, —aunque distintos unos de los otros—, pensamos que comparten características que mantienen su vitalidad y que los distinguen de la forma jurídica del capital.

Recordemos que, para Marx, las mercancías, —esa especie de holograma y corazón del capital— son unidades inmediatas de valor y valor de uso. Esto significa que, en las sociedades mercantiles, y solamente en ellas, el valor de uso es el soporte material del valor de cambio, de modo que, para su reproducción, esta sociedad requiere de un sistema de normas mediante el cual modela como Obligatorias las conductas necesarias para su reproducción ampliada. Y esta es la razón por la cual el derecho moderno—capitalista es incapaz de ver la vida, de no ser para colonizarla.

Justamente, distinguir entre la forma del valor (que considero el núcleo del derecho moderno capitalista), y el valor de uso (la vida), es la clave de la crítica de Echeverría a la época moderna, pues nos dice,

Cuando Marx habla de la contradicción entre valor y valor de uso, lo que intenta es una explicación del carácter manifiestamente absurdo de la vida moderna. Parte de la experiencia de esta vida como una realidad que violenta toda razón, como una situación perversa en la que los seres humanos, para poder vivir, deben vivir contra sí mismos. Es la experiencia básica, fundamental, de un modo de vida que, en media de unas condiciones materiales que garantizan sin duda la sobrevivencia y abren posibilidades al enriquecimiento de la vida, condena a esta a una autodestrucción sistemática - unas veces lenta, selectiva, apenas perceptible, otras acelerada , generalizada y catastrófica- ; un modo de vida en el que, en medio de la posibilidad de la abundancia, reproducirse es al mismo tiempo mutilarse, sacrificarse, oprimirse y explotarse los unos a los otros (ECHEVERRÍA, 1998, p. 9).

Esta defensa de la vida tiene como efectividad la *desmercantilización del proceso de reproducción social y la reproducción de la forma natural*. Este proceso se expresa en distintos niveles, que podemos expresar como,

$$O \ q \vee \ r$$

Donde «O» es el modalizador deóntico *Obligatorio*, «q» es la descripción de la conducta “reproducir la forma natural de la reproducción social”; « \vee » es la conectiva lógica “disyunción”, y «r» es la descripción de la conducta “desmercantilizar la forma natural de reproducción social” en el proceso de reproducción ampliada del capital, o bien,

$$v \left\{ \begin{array}{l} MP \\ D-M < \dots P \dots M' (=M+m) - D' (=D+D) \\ FT \end{array} \right\}$$

P

Donde «*v*» es el modalizador deóntico *Prohibido*, y «*p*» es la descripción de la conducta *mercantilización de la forma natural de la reproducción social*. La efectividad de estos sistemas jurídicos se expresa en distintos *niveles* y *fases* que comienzan desde la prohibición de la separación MP—FT, dando primacía al valor de uso. Como vemos, en esta categoría podemos clasificar tanto a sistemas jurídicos *no capitalistas* como a sistemas jurídicos *anticapitalistas*. Así, podemos incluso incluir en este tipo de sistemas tanto lo que Lukács define como la «conciencia de clase del proletariado», esto es, “la rebeldía de la forma natural de la vida contra la dictadura del valor valorizándose” (LUKACS, 1970), como la existencia de sistemas jurídicos comunitarios que se encuentran resistiendo y atacando de diversas maneras la mercantilización de la vida en su proceso de reproducción social. Luego, considero que su peculiaridad podría definirse merced a los siguientes rasgos:

- 1) Efectividad como reproducción de la Forma natural
- 2) Normatividad que regula la conducta de seres humanos concretos que forman parte de la producción social desde el inicio del proceso
- 3) Normatividad que establece el carácter colectivo del trabajo y la producción
- 4) Forma descentralizada del derecho positivo (pluralismo jurídico)
- 5) Cohesión social objetiva del proceso de reproducción social

- 6) Regulación del consumo de determinada porción de la producción colectiva con base en el sistema de necesidades específico
- 7) Ámbito temporal múltiple de validez de la norma
- 8) Ámbito espacial de validez concreto de la norma
- 9) Ámbito personal de validez de la norma que regula la conducta de seres humanos concretos

Terminaremos este punto recordando la importancia que para la comprensión del derecho en la América Latina contemporánea tienen las reflexiones de Marx, quien, al tratar la génesis de la producción capitalista, nos dice que su secreto consiste en que tiene por base la *separación radical entre el productor y los medios de producción* y que, la base de toda esta evolución es la *expropiación de los agricultores*. Sin embargo, en esta carta, Marx se aparta de los pronósticos fatalistas respecto del futuro de las *comunidades rurales*, es decir, de aquellos que defienden la idea de la inevitabilidad de la disolución de éstas, en favor de la *producción capitalista*. Esto debido a que, nos dice, esta evolución⁶ implica el cambio de una *propiedad privada* basada en el trabajo personal, a *otra propiedad privada*, basada ahora en la explotación del trabajo ajeno, en el *trabajo asalariado*. Luego, “siendo jamás la tierra propiedad privada de los campesinos rusos” (MARX, 1978, p. 162) ¿Cómo podría aplicárseles este planteamiento? Y más, en la carta, Marx nos dice que precisamente es debido a su contemporaneidad con la producción capitalista que la comunidad rural

Puede apropiarse todas las realizaciones positivas de ésta, sin pasar por todas sus terribles peripecias. En una palabra, frente a ella se encuentra el capitalismo en crisis que sólo se acabará con la eliminación del mismo, con el retorno de las sociedades modernas al tipo «arcaico» de la propiedad común (...) En una forma superior (*in a superior form*), de un tipo social «arcaico» (MARX, 1978, p. 162)

6 ¿Involución?

Así, para algunos autores, “el comunismo, la sociedad pos—capitalista es simplemente la vieja comunidad arcaica expandida y universalizada. Es una lectura para el futuro recogiendo el pasado” (García, 2009: 74). Marx termina esta carta diciendo que la revolución exitosa en Rusia sería la combinación entre una revitalización de la comunidad acompañada por el moderno movimiento obrero resultante del progreso del capitalismo y la tecnología. Creemos que estas reflexiones nos ayudan a la comprensión de que las estrategias mixtas de reproducción social son la clave del derecho en América Latina, pues dan cuenta de la compleja combinación de *resistencia, ataque e integración* como formas de sobrevivencia al hecho capitalista (ECHEVERRÍA, 1998).⁷

Estas son las claves que pueden guiar nuestras investigaciones en materia de Sociología Jurídica Crítica y emancipatoria respecto de la efectividad de los *sistemas jurídicos indígenas, tradicionales y quilombolas*.

5. A modo de reflexiones finales

Convencidas de nos encontramos ante una pluralidad de órdenes jurídicos que coexisten en los mismos territorios (pluralismo jurídico), la apuesta de la mirada pluralista en la crítica jurídica se propone poner sobre sobre la mesa la manera en que con su existencia, resistencia y afirmación, la *insdiversidad realmente existente* interpela al abstracto derecho moderno, y la manera en que, por su parte, el derecho moderno es el discurso del poder que oculta el patrón de reproducción del capital (de especialización exportadora dependiente) en Nuestra América.

Así, la línea argumentativa que recorre estas líneas es la defensa de un rotundo NO a aceptar discursos que subrayan la inevitabilidad de la explotación, violencia, hambre y miseria en la que

⁷ Es menester recordar aquí el concepto de barroquismo del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (1998c).

se encuentra hoy la mayor parte del planeta. Así, creemos que es necesario subrayar que existen *aquí y ahora*, rupturas que señalan el camino hacia un mundo *otro* posible, uno en el que se coloque en el centro la reproducción de la vida de todos y no la reproducción mercantil. De este modo, el esfuerzo colectivo de la Crítica Jurídica —ya como enfoque disciplinario, ya como movimiento académico político—, es un aporte en el camino al develamiento de las prisiones ideológicas que encubren las relaciones de opresión humanas, y, por tanto, un atisbo u hoja de ruta en el camino hacia su eliminación. En el camino andamos.

Bibliografía

- CORREAS, O. *Teoría del Derecho*, México: Fontamara, 2004.
- CORREAS, O. *Acerca de los Derechos humanos*, México: UNAM-Coyoacán, 2003.
- CORREAS, O. “Fetichismo, Alienación y Teoría del Estado” en *Crítica Jurídica. Revista de Filosofía, Política y Derecho*, No. 17 Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, agosto, 2000. Disponible en: file:///C:/Users/pc2/Downloads/3175-3001-1-PB%20(1).pdf
- CORREAS, O. *Introducción a la Crítica del Derecho Moderno*. México: Fontamara, 2000.
- ECHEVERRÍA, B. *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Marx*, primera edición, México: Ítaca, 1998a.
- ECHEVERRÍA, B. *Valor de uso y utopía*, México: Siglo XXI, 1998.
- ECHEVERRÍA, B. *Modernidad de lo barroco*, México: Era, 1998.
- GARCÍA, Á. “Marxismo e Indianismo”, en Revista *Tareas*, Número 131. Panamá, enero—abril, 2009.
- GARDUÑO, E. “Cuatro ciclos de resistencia indígena en la frontera México-Estados Unidos”, en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. 77, octubre, 2004.
- HARVEY, D. *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal, 2004.
- KELSEN, H. *Teoría Pura del derecho*, México: UNAM, 1982.
- KELSEN, H. “Dios y Estado”, en CORREAS, O., (coord.), *El Otro Kelsen*. México: Fontamara, México, 2003.
- LUKACS, G. *Historia y conciencia de clase*, La Habana: ed. instituto del libro, 1970.
- MARINI, R.M. *Dialéctica de la dependencia*, México: ERA, 1973.

- MARX, K. “Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich”, en C. MARX, F. ENGELS, *Obras escogidas, Tomo III*, (Moscú: Progreso, 1978.
- MELGARITO, A. G. *Pluralismo Jurídico: la realidad oculta. Enfoque sociosemiológico de la relación estado-pueblos indígenas* México: CEIICH-UNAM, 2012.
- MIAILLE, M. “La especificidad de la forma jurídica burguesa”, en *La Crítica jurídica en Francia*, México: Fontamara, 2008.
- OSORIO, J. Fundamentos de la superexplotación. *Razón y Revolución. Historia, Teoría, Política*. N° 25, noviembre de 2013. pp. 9-34.
- OSORIO, J. “La noción patrón de reproducción del capital” en *Cuadernos de Economía Crítica, Sociedad de Economía Crítica* Argentina, Número 1, octubre 2014, pp. 17-36, ISSN: 2408-400X, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/5123/512351999002.pdf>
- OSORIO, J. “El nuevo patrón de especialización productiva en América Latina” en *Revista Soc. Bras. Economía Política*, São Paulo, n° 31, 2012, p. 31-64.
- SANDOVAL, D. “La crítica Jurídica radical del derecho y la sociedad capitalista del siglo XXI”, en *Nuestra praxis. Revista de Investigación interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, 2018. ISSN 2594-2727. pp. 41-57. Disponible en: <https://aneicj.files.wordpress.com/2019/08/3.-daniel-sandoval.pdf>
- SOUZA FILHO, C. F. M. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 1998.

**Crisis del constitucionalismo:
entre la regulación y la anomia.
Homenaje al profesor Antonio Carlos Wolkmer**

Maria Jose Fariñas Dulce

1. Introducción

Los sistemas jurídicos modernos han desarrollado en las últimas décadas un crecimiento exponencial de normas jurídicas de todo tipo (no solo las leyes) y, como consecuencia de ello, también un constante cambio de las mismas. Muchas normas tienen una vida realmente efímera. Incluso se podría afirmar que cuanto mayor es el incremento de las normas jurídicas, menor es su duración en el tiempo. Esto puede generar de manera directa o indirecta cierta amenaza a la seguridad jurídica, provocando una constante falta de estabilidad, previsibilidad y transparencia del sistema y de la actividad de los operadores jurídicos.

Pero paralelamente a este proceso de inflación normativa, se ha producido también un proceso de desregulación jurídica de determinados sectores socioeconómicos, tecnológicos y de recursos naturales, que ha dado lugar a una deflación normativa que en muchos casos ha supuesto un cambio sustancial en los objetos formales y materiales de la regulación, a la vez que una supresión de mecanismos jurídicos de control en aquellos sectores.

El actual proceso de inflación normativa o sobreabundancia de normas, así como las disminuciones y/o desregulaciones de las legislaciones nacionales, está relacionado tanto con causas endógenas como exógenas vinculadas directa o indirectamente al desarrollo de los sistemas jurídicos estatales.

En primer lugar, entre las causas endógenas se pueden señalar las siguientes: 1) el tránsito producido desde el Estado Legisla-

tivo o Legal de Derecho hacia el Estado Constitucional (o, incluso, Neoconstitucional) de Derecho, caracterizado por un blindaje constitucional especialmente fuerte; 2) la puesta en marcha de las legislaciones intervencionistas propias del Estado Social y Democrático de Derecho (ZAPATERO, 2009)¹; 3) la propia crisis de la ley y la consecuente pérdida de la centralidad del omnipotente poder legislativo en la producción normativa en favor del poder ejecutivo y de la normatividad administrativa; 4) la ampliación de los centros de producción jurídica y de las fuentes del Derecho en un tipo de Estado descentralizado como por ejemplo el español, con una descentralización política y administrativa interna -el Estado de las Autonomías- y otra externa supranacional -con la incorporación como miembro de la Unión Europea a un nuevo fenómeno regulativo-; 5) la hiper constitucionalización de los sistemas jurídicos, con un incremento del activismo judicial en la producción normativa que tiende al desarrollo de un tipo de Estado Judicial -el Gobiernos de los Jueces- en tensión con el modelo de los Estados Democráticos de Derecho; 6) la politización de la producción legal, porque las promesas legislativas o de cambios legales ocupan un lugar central en los procesos electorales y en la lucha partidista que, además, afecta a materias centrales de la regulación; 8) la politización judicial al ser la Constitución una norma de aplicación directa con contenido jurídico vinculante, y cuya interpretación no se enmarca ya en las tradicionales técnicas de interpretación jurídica, especialmente en el ámbito de un tipo de constitucionalismo fuertemente ideologizado -como el neoconstitucionalismo latinoamericano- desarrollado últimamente.

1 Sobre este tema llama la atención ZAPATERO, V., *El arte de legislar*, Pamplona: Aranzadi, 2009; cuando hace referencia a los problemas de distribución (salarios, rentas básicas, compensaciones para personas dependientes), de la necesidad de satisfacer ciertos deseos colectivos (una televisión de calidad, por ejemplo, o ciertos bienes culturales sin fuerte demanda) o de atender los derechos de las generaciones futuras (protección del planeta y su diversidad), que incrementa la inflación normativa.

En segundo lugar, este fenómeno tiene que ver también con causas exógenas, vinculadas a factores políticos, electorales, económicos, de relaciones geoestratégicas o de cambios estructurales, como por ejemplo: 1) las difusas prescripciones ideológicas para desregular determinados sectores de las relaciones socioeconómicas, de las comunicaciones, de las nuevas tecnologías, de los recursos naturales, con la finalidad de liberalizar y/o privatizar dichos sectores, escapando a la regulación del control jurídico-estatal; 2) los contextos internacionales cada vez más convulsos y cambiantes que parece nos abocan a un incremento de las normas informales, acuerdos o compromisos voluntarios alejados de los cauces jurídicos-formales (el *soft law*) junto con una gobernanza (Banco Mundial) débil y poco democrática² (pero que difiere claramente de un gobierno mundial) frente a las tradicionales normas codificadas (*hard law*) del sistema jurídico de los Estados nación (STRANGE, 2001)³; 3) la presencia de un tipo de pluralismo jurídico mercantil de carácter privado y horizontal que se ha denominado la nueva *Lex Mercatoria*, que actúa condicionando el desarrollo normativo interno de los Estados.

Con todo ello, se ha ido produciendo una paulatina retirada del Estado de los ámbitos de la producción normativa, cediendo terreno a una heterogeneidad de instituciones y organizaciones supranacionales, junto con la presencia de actores privados con poder regulativo y capacidad procesal normativa para crear y hacer cumplir las normas (por ejemplo, empresas transnacionales, oligo-

2 La “gobernanza” (governance) es un neologismo que se consolidó a partir de la década de los años noventa del siglo pasado para hacer referencia a una nueva manera de implementar las tomas de decisiones políticas y jurídicas, con una tendencia claramente “privatizadora” y descentralizada, donde se codea muy poco y de manera poco democrática, pero se establece una suerte de cooperación pragmática entre diferentes organizaciones gubernamentales, no gubernamentales y paragubernamentales.

3 Llama la atención sobre los abusos y distorsiones de las estrategias de la “gobernanza global” y de la discutible existencia de una legítima “autoridad mundial” con pretensiones regulativas (STRANGE, 2001).

polios globales, organismos financieros inter y transnacionales, organismos multilaterales, organizaciones no gubernamentales o paragubernamentales...), añadiendo complejidad y fragmentación a la regulación jurídica.

Tanto unas causas como otras están planteando desafíos serios a nuestros Estados de Derecho -y a sus teóricos-, que siguen pivotando su producción normativa sobre el ideal de unas legislaciones formales, generales, centralizadas y piramidales (según la tradición kelseniana), pero que ya no se corresponde con una realidad compleja, cambiante y heterogénea, que ha ido generando una creciente dispersión y fragmentación jurídicas, tanto desde una perspectiva interna como externa.

Además existen cada vez más riegos y/o males globales (ORTEGA, 2021), tales como los ataques cibernéticos o *ransomware*, las disrupciones tecnológicas, el cambio climático y la destrucción de la biodiversidad, el precio de la energía, los conflictos climáticos -o guerras híbridas- por el agua, la creciente desigualdad global en todos los ámbitos y el retroceso en la protección de los derechos sociales (PIKETTY, 2019), la desaparición de las conquistas sociales y la tendencia a instalar Estados policiales, las estrategias políticas del *lawfare* o la utilización espuria de los sistemas jurídicos para desacreditar a los adversarios políticos, y de la *posverdad jurídica* -especialmente preocupante en el ámbito del derecho penal-, las guerras financieras, el narcoterrorismo, los flujos migratorios, los desplazamientos de población por causas bélicas o climáticas, los cambios en los roles sociales tradicionales, las pandemias presentes o futuras, que no pueden ya ser regulados únicamente por un marco jurídico estatal-nacional, formal, codificado y basado en la teoría de la soberanía del territorio.

Ante estas amenazas y/o riesgos globales, además de las transformaciones antes indicadas, se requiere una cooperación jurídica inter y transnacional de carácter flexible y pragmático para

alcanzar soluciones consensuadas en las que todos estén comprometidos.

2. De la situación anómica a la anomia constitucional

Lo cierto es que la inflación e, incluso, la hiperinflación normativa puede conllevar paradójicamente una cierta situación anómica o una falta de adaptación de las normas jurídicas a las expectativas sociales y económicas de la ciudadanía. Esto nos remite al eterno debate sobre cuál ha de ser el punto óptimo de la regulación jurídica para resolver toda la conflictividad social producida o por producir, así como a la también eterna tensión generada en la modernidad occidental entre la regulación (el orden establecido y garantizado por la coerción jurídica-estatal) o la emancipación (las promesas y expectativas de alcanzar una sociedad más justa).

La anomía se entiende aquí no en el sentido dado inicialmente por el sociólogo Emile Durkheim, esto es, como ausencia de leyes o normas, sino en un sentido más amplio. Estaríamos ahora ante situaciones en las que se produce una incongruencia y/o degradación normativa (que no falta de normas) o una deslegitimación de las autoridades normativas, lo que conduce a un cierto incumplimiento social, a la ineficacia, a la falta de adecuación entre objetivos legales y fines sociales e, incluso, a la inaplicabilidad de las normas por parte de los operadores jurídicos. A su vez, todo ello debilita la función básica de control social atribuida a las normas jurídicas.

Tomemos como ejemplo la hiperconstitucionalización de los sistemas jurídicos actuales, que desemboca con frecuencia en diferentes grados de incumplimiento o de falta de desarrollo de la propia Constitución (NINO, 1992)⁴, lo que dificulta la consecución

4 Esto es lo que Carlos Santiago Nino, en el contexto jurídico argentino, denominó hace años como “anomia boba”, una deslegitimación de las autoridades normativas que conduce de facto a un incumplimiento. Un país al margen de la ley, Emecé Editores, Buenos Aires, 1992: “hay una situación anómica cuando un grupo de individuos tienen intereses tales que solo pueden satisfacerse si todos

de sus objetivos. De ahí se puede derivar, incluso, una inobservancia generalizada de normas jurídicas, que va más allá del mero incumplimiento individual (NINO, 1992) y que trasciende hacia un tipo de interpretación constitucional en favor de sujetos concretos e intereses particulares y/o partidistas, olvidando cuál es el fin último de la aplicación constitucional, es decir, el interés general, el bien común o la satisfacción de expectativas y derechos para la mayoría. Es decir, la necesidad de que la norma constitucional sea cumplida por todos para conseguir los intereses perseguidos por la misma⁵. Esto es lo que con frecuencia no se está alcanzando y conduce, por lo tanto, hacia una situación anómica, que erosiona la democracia y aboca a una crisis del constitucionalismo.

El exceso de regulación jurídica (inflación normativa) incrementa también las contradicciones internas (antinomias jurídicas), la falta de claridad, la ambigüedad en el lenguaje de las normas, la indeterminación jurídica, los problemas interpretativos y de aplicación normativa, la pérdida de efectividad de la legalidad, así como la presencia a veces de leyes inútiles o innecesarias (por el capricho partidista y electoral) que provocan no solo su incumplimiento sino, incluso, pueden generar conflictos nuevos donde no los había, o también la coexistencia de normas que regulan el mismo caso o conflicto reiterativamente. Aunque hemos de tener en cuenta, que en muchos de estos casos el problema no siempre es de cantidad, sino también de calidad o de malas prácticas legislativas (FERRAJOLI, 2011).

Todo ello provoca una tensión constante con el principio procedimental básico de los Estados Constitucionales de Derecho,

ellos cumplen con una cierta norma, y (pese a lo cual) un grupo significativo de tales individuos no cumplen con esa norma". Esto frustra la consecución de los objetivos propuesto y conduce a situaciones anómicas no por falta de normas, sino por su consentido incumplimiento. (NINO, 1992)

5 Sobre la existencia actual de una cierta "anomia constitucional" en muchos de nuestros sistemas jurídicos occidentales, con referencia especial al sistema español y, especialmente, a la crisis por la que está pasando el constitucionalismo, véase (ESCUADERO, 2017)

que es la seguridad jurídica, es decir, la certeza y claridad acerca del marco legal aplicable para garantizar las expectativas presentes y futuras. Y ello porque el problema se incrementa cuando esta situación anómica, generada por la inflación normativa, pasa de ser una excepción coyuntural a normalizarse o, incluso, a generar una cierta cultura del incumplimiento y de la inaplicabilidad de los mandatos legales. Pero, lo que es peor, la normalización anómica da lugar a una percepción negativa del sistema jurídico y sus instituciones, con la consiguiente deslegitimación de las mismas y la desafección por parte de los ciudadanos que encuentran dificultades para adherir su compromiso ciudadano con la regulación jurídica estatal.

3. ¿Codificar de nuevo?

Existen autores que defienden la necesidad de volver a reivindicar con fuerza el papel central de las leyes en la estructuración de los sistemas jurídicos actuales (LAPORTA, 2007). Incluso proponen iniciar ahora un proceso de (neo)codificación o de recodificación, al estilo del movimiento codificador que se desarrolló durante el siglo XIX, basado en los principios de racionalización, sistematización y formalización jurídica, cuyo hito más destacado fue el revolucionario y liberal Código Napoleónico de 1804. Esta podría ser, según algunos autores, la solución frente al exceso de constitucionalización de los sistemas jurídicos y el consiguiente activismo judicial que caracterizan a las actuales democracias constitucionales, así como frente a la presencia de una inflación normativa dispersa y disruptiva.

Ahora bien, mi duda se centra en si esto es posible ahora en sistemas jurídicos como el nuestro, descentralizado internamente (legislación autonómica) y externamente (legislación comunitaria europea), además con una fuerza normativa directa de la Constitución material y un incremento de la actividad judicial que sobrepasa su función inicial de revisión de la constitucionalidad de las

leyes. Pero, sobre todo, creo que es preciso tener en cuenta que los ideales liberales e individualistas decimonónicos, que sirvieron para legitimar el movimiento codificador propio de los siglos XVIII y XIX y que dieron lugar a la consolidación del derecho positivo codificado (*hard law*), han variado sustancialmente.

Un nuevo movimiento codificador, en tanto que horizonte meta jurídico de síntesis legislativa, encontraría ahora, en mi opinión, obstáculos difíciles de salvar que se incrementan con la prosaica complejidad de las relaciones sociales y económicas nacionales, internacionales y globales, donde interactúan diferentes esferas jurídicas, algunas de las cuales son nuevas, y se han incorporados otros actores con capacidad normativa diferentes al Estado-nación.

Por otra parte, los utópicos ideales liberales de una legislación coherente, orgánicamente sistemática, centralista, estatalista y racional, que fuera capaz de fijar con claridad los límites de la actividad judicial (SUÁREZ, 2006) parecen ya sobrepasados por algunas dinámicas jurídicas actuales, tales como: a) el incremento de los mecanismos materiales de la autorregulación jurídica; b) el *solf law* y los acuerdos extra normativos; c) la inflación de las legislaciones especiales; d) la desregulación jurídica con la consiguiente derogación de límites o mecanismos de control jurídico en diferentes actividades; e) la nueva *Lex Mercatoria* (FARIÑAS, 2014) o el nuevo pluralismo jurídico transnacional con *redes* de acuerdos formales e informales de autorregulación, órganos judiciales privados de resolución de disputas y mecanismos de cooperación, que están cooptando el monopolio jurídico del Estado; f) la judicialización de los sistemas jurídicos junto con la politización de la función judicial, antes referidas; g) la (des)judicialización de algunos conflictos no declarados ante los tribunales y resueltos mediante mecanismos alternativos; h) así como los cambios tecnológicos, científicos y de Inteligencia Artificial que demandan un tipo de normatividad jurídica diferente e innovadora.

El fenómeno de una *interlegalidad* o, incluso, de una *paralegalidad* (ARNAUD; FARIÑAS, 2006) horizontal, difusa, fragmentada, sin centro ni jerarquía, de textura blanda, en tanto que coexistencia de diferentes espacios de juridicidad estatales, inter y transnacionales, globales y locales, se consolida cada vez más y parece que resulta incompatible con un nuevo movimiento codificador estatal anclado en el paradigma del monismo jurídico y en el principio universal de la soberanía estatal.

Creo, por lo tanto, que el Derecho no puede ya concebirse como un constructo formalmente mecanicista frente a la contingencia de las realidades sociales y económicas propias de las sociedades posindustriales. La cuestión sigue centrada, por lo tanto, en el debate de si los ideales liberales -y en su momento revolucionarios, sin duda- de un sistema ontológicamente racional y estatal siguen siendo ahora válidos -y cómo- o, por el contrario, si han quedado ya definitivamente obsoletos para la construcción jurídica actual. ¿Cómo podría ser viable la unificación legislativa, una nueva uniformidad jurídica, cuando parece imposible alcanzar la unidad política?

4. Repensar la regulación jurídica en *red*

En el ámbito económico las demandas más o menos difusas de la desregulación jurídico-estatal han sido contantes durante las últimas cinco décadas. Surgieron en primer lugar, como contrapeso al incremento regulativo derivado de la puesta en marcha de los Estados de Bienestar Social y, en segundo lugar, para afrontar una creciente (des)territorialidad de las relaciones socioeconómicas ya desvinculadas de la soberanía del territorio del Estado. A ello hay que añadir, como se ha dicho, la presencia cada vez más activa de otros actores con capacidad procesal normativa, de carácter difuso y carentes de la tradicional legitimidad democrática, pero eficaces en la implementación de sus intereses y normas particulares.

La Teoría del Derecho debería abordar el análisis jurídico desde una perspectiva diferente a la lógica de la estructura piramidal, jerárquica, cerrada, coherente y completa, en la que la Constitución ocupaba el vértice último y abría un proceso mecanicista de desarrollo de la acción pública. Esta se convierte ahora en una teoría instrumental que no se corresponde con la realidad incierta de una juridicidad privada-global que tiende a desjudicializar los conflictos, y con unas sociedades cada vez más complejas, abiertas y fragmentadas que demandan un replanteamiento de la relación normativa entre la sociedad y el Estado.

Es una concepción obsoleta en un mundo que ya no es el que era. Creo que caminamos hacia la definitiva ruptura epistémica con la concepción monista-estatalista del Derecho y hacia una transición paradigmática (DE JULIOS-CAMPUZANO, 2020). Por ello deberíamos preguntarnos, ahora, sobre cuál va a ser la función de la Constitución en este contexto de nuevo pluralismo jurídico global, tanto desde el punto de vista estructural como desde el de su facticidad. Y sobre todo deberíamos reflexionar sobre la crisis o la superación del proyecto constitucionalista de los Estados Constitucionales de Derecho vinculados todavía al territorio nacional, al principio de la soberanía y, además, fuertemente ideologizados.

Nos encontramos ahora con escenarios jurídicos que difieren tanto de la concepción monista-estatalista y piramidal, como de la concepción dualista iusnaturalista, en tanto formas tradicionales de conceptualizar las relaciones jurídicas. Lo cierto es que en el contexto jurídico global no existen de momento jerarquías normativas en el marco de un - ¿todavía? - inexistente ordenamiento jurídico global, ni tampoco en las ya tradicionales concepciones cosmopolitas de una supuesta centralidad del derecho internacional (HABERMAS, 2008) o, incluso, de un hipotético y todavía utópico constitucionalismo global, como el propuesto por Luigi Ferrajoli (2018)⁶ en lo que ha denominado recientemente como una

6 Aboga por la idea cosmopolita de la implantación de un constitucionalismo global, que fuera capaz de asegurar la defensa y garantía de los derechos humanos,

Constitución de la Tierra para globalizar las garantías constitucionales y constitucionalizar la globalización, ni en las más novedosas propuestas de un constitucionalismo planetario de los “bienes comunes”.

La estructura de los sistemas jurídicos está cambiando bajo nuestra mirada. Las constantes exigencias de regulación, desregulación e, incluso, de (re)regulación o nuevas codificaciones muestran ahora un juego jurídico de carácter circular sin centro ni subordinación jerárquica (rizomático), pero no por ello menos estable ni menos seguro, ni menos ni tampoco más arbitrario. La regulación jurídica se mueve ahora entre la centralidad y la (des)centralidad, entre el orden y el desorden, entre la pirámide y la *red* (OST; KERCHOVE: 2018), entre el cierre (en los sistemas jurídicos formalizados estructuralmente como sistemas cerrados) y la apertura sistémica hacia otras esferas de juridicidad (paradigma del pluralismo jurídico).

El objetivo teórico se debería centrar en reconstruir y (re)regular jurídicamente las bases institucionales de las sociedades globales, desde la perspectiva de unos ordenamientos jurídicos flexibles y abiertos. Cuanto más complejo, plural e incierto sea el sistema global, mayores conflictos existirán. Pero el problema no está en los conflictos, sino en la manera en que estos se van a abordar y regular. Creo que habría que comenzar por replantear algunos conceptos instalados en las construcciones jurídicas como, por ejemplo, la noción única y exclusiva de soberanía-ciudadanía-territorio que sigue pivotando sobre el principio del soberano universal de Hobbes.

también los sociales y ecológicos, así como la estabilidad y paz mundiales. Mas recientemente, ha propuesto la creación de una Constitución de la Tierra, con la incorporación de la protección de los bienes comunes de la humanidad, texto publicado en *elpais.cr.*, el 13 de octubre de 2020, pp. 1-26, que reproduce una Conferencia impartida en la inauguración de la escuela “Constituyente Terra”, en la Biblioteca Vallicellana de Roma, el día 27 de diciembre de 2019. (FERRAJOLI, 2018)

La complejidad jurídica actual se debería abordar desde la perspectiva de una nueva juridicidad plural, global, estructurada en *red*, en la que han de interactuar los diferentes *campos jurídicos semiautónomos* o “universos sociales autónomos” (BOURDIEU, 1986) existentes que demuestren tener capacidad procesal para crear y hacer cumplir sus normas, así como para resolver conflictos previamente desjudicializados. Y todo ello con “el objetivo de poder llegar a configurar un auténtico espacio jurídico público multilateral y global, donde la tradicional estructura piramidal y jerárquica del Derecho deja de ser útil” (FARIÑAS, 2020, p. 117).

La duda está en sí y cómo los Estados pueden ir renunciando al uso monopólico de su función regulativa y coactiva, en favor de una mayor autorregulación en determinadas materias o de “una mayor cooperación institucional transnacional con diferentes actores y responsabilidades compartidas en la toma de decisiones jurídicas” (FARIÑAS, 2020, p.117). Ahora bien, esto no tiene que conducir al fin del Estado, ni de sus sistemas jurídicos nacionales (derechos estatales), sino todo lo contrario, ya que se van a necesitar ahora unos Estados más activos con una multiplicidad de niveles y/o *redes* de gobierno, regulación, cooperación público-privado, así como con diferentes estructuras jurídicas de garantías y confianza (RODRIK, 1997).

En mi opinión la opción del multilateralismo en el ámbito jurídico es una decisión que ha de ir más allá de las meras soluciones *ad hoc* para las crisis o los conflictos puntuales, a la vez que ha de servir para frenar la implementación de los privilegios particulares derivados del pluralismo privado de la *Lex Mercatoria* y de los diferentes centros de poder coactivo autónomo.

Bibliografía

ARNAUD, A-J; Fariñas Dulce, M. J., *Sistemas Jurídicos: Elementos para un Análisis Sociológico*, 2ª edición, Madrid: Universidad Carlos III-BOE, 2006.

- BOURDIEU, P., “La forcé du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septiembre, 1986.
- ESCUADERO ALDAY, R., “La anomia constitucional (o cómo la realidad ha acabado por desmontar el constitucionalismo)”, en *I Congreso de Filosofía del Derecho para el Mundo Latino: <http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/>*. 2017.
- FARIÑAS DULCE, M. J. (2014), *Democracia y Pluralismo: Una mirada hacia la emancipación*, Madrid: Dykinson.
- FARIÑAS DULCE, M. J. (2020), “Sistemas Jurídicos en la Globalización Post Covid: regulación, desregulación, (re)regulación”, en Sánchez Rubio, D. y Sánchez Bravo, A. (editores), *Temas de Teoría y Filosofía del Derecho en contextos de pandemia*, Madrid: Dykinson, pp. 95-122.
- FERRAJOLI, L., *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, 2. *Teoría de la democracia*, Madrid, Trotta, 2011.
- FERRAJOLI, L., *Constitucionalismo más allá del Estado*, Madrid: Trotta, 2018.
- FERRAJOLI, L., *¿Por qué una Constitución de la Tierra?*, en *elpais.cr.*, 13-octubre-2020, pp. 1-26.
- HABERMAS, J., *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Madrid: Katz, 2008.
- LAPORTA SAN MIGUEL, F. J., *El imperio de la ley: una visión actual*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 219-242.
- NINO, C. S., *Un país al margen de la ley*, Emecé Editores: Buenos Aires. 1992.
- ORTEGA, A., “Nuevos bienes y males públicos globales”, en *El espectador Global. Política Global*, 16-07-2021.
- OST, F.; KERCHOVE, M.V.D., *De la Pirámide a la Red. Por una Teoría dialéctica del Derecho*, México: Libitum, 2018.
- PIKETTY, T., *Capital e ideología*, Barcelona: Deusto, 2019.
- RODRIG, D., “Sense and Nonsense in the Globalization Debate”, en *Foreign Policy*, Washington, Summer, 1997, pp.19-37.
- SUAREZ LLANOS, M. L., “El sueño de la codificación y el despertar del Derecho”, en *Doxa*, n.º. 29, 2006, pp. 219-248.
- ZAPATERO, V., *El arte de legislar*, Pamplona: Aranzadi, 2009.

La teoría crítica del derecho y el pluralismo jurídico em Antonio Carlos Wolkmer, desde una perspectiva intercultural

Juan Carlos Abreu y Abreu

“Cada día me convenzo más de que se trata de una política de la muerte, lo demuestran la impunidad de años, aún con las transiciones: aquellos que llegan al poder tienen que pactar para permitir que los factores necróticos sigan operando, y el abogado suele ser parte de estos mecanismos.”

Necroderecho

José Ramón Narváez Hernández, 2017

1. Exposición de motivos

1. Antonio Carlos Wolkmer -hoy por hoy, uno de los más influyentes pensadores en la escena académica del derecho latinoamericano-, ha poco nos obsequió su *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina* (WOLKMER, 2017, p. 300), que merece nuestra muy puntual atención, en mérito a la sintonía que la estrecha con nuestra propuesta teórica y metodológica de un *interculturalismo jurídico*, pues: *i*) establece vasos comunicantes en los afluentes de las preocupaciones sociales y filosóficas en que comulgan nuestras reflexiones (*pluralismo*); y, *ii*) la comunión en una postura ideológica-columna vertebral que sostiene nuestros planteamientos-: la concepción activista de la *crítica del derecho*.

2. Nos hemos pronunciado por el *interculturalismo jurídico*, luego de haber puesto sobre la mesa las reflexiones jurídico-filosóficas que nos heredara el muy recientemente fallecido filósofo mexicano León Olivé (1950-2017), a partir de los cuales hemos venido bordando -de un tiempo al cabo- nuestro ejercicio teórico.

Con *interculturalismo jurídico*, apuntamos a una perspectiva metodológica dúctil y maleable, porosa, horizontal e interdisciplinaria, que rompe con la tradicional concepción de la antropología jurídica *estructuralista* -de cuño eurocéntrico-, pues ponderamos elementos de crítica histórica y filosófica en el objeto de análisis, a partir de una ética de la emancipación y una teoría de la reconstrucción en América Latina “*desde abajo*” -más aún, desde la *comunidad indígena*-.

Sin mayores abundamientos -el lector curioso encontrará algunas precisiones en nuestras recientes disertaciones-, baste ahora una cita que es faro en nuestras pesquisas: “la filosofía debe desplegar a toda potencia dos de sus papeles perennes: poner claridad y orden en los conceptos, de manera que podamos comprender mejor la realidad, para así tener orientaciones claras acerca de qué hacer y cómo actuar; y segundo y más importante; ejercer sentido crítico, enseñando a la gente a pensar y actuar críticamente” (OLIVÉ, 2001, p. 17).

3. En esta tesitura, es que coincidimos con la emergente propuesta de Wolkmer, en la medida en que vemos “La importancia de la discusión sobre la teoría jurídica crítica es plenamente justificada, en tanto que el modelo de cientificidad que sustenta el discurso jurídico liberal-individualista y a la cultura normativista tecnoformal está en proceso de sensible agotamiento. Esa disfuncionalidad proviene de la propia crisis de legitimidad, de la elaboración y aplicación de la justicia, ya sea de la creciente complejidad de las nuevas formas de producción del capital como de las incisivas contradicciones sociales contemporáneas.” (ROSILLO, 2017, p.15).

4. Ciertamente, encontramos una justificación metodológica en aras de la construcción de un nuevo estatuto epistémico de la historia del derecho, ello nos ha permitido explorar los vasos comunicantes con otras disciplinas -incursionamos ahora en una veta antropológica-, que no sólo nutren de sentido y significado los

acontecimientos jurídicos, sino que abre espacios de interpretación para materializar la justicia.

Estamos claros de tres fenómenos que -enhebrados-, afectan de manera vertebral y transversal a las disciplinas sociales y humanísticas (*hermenéuticas*) –entre ellas, el derecho -en tanto ciencia *prudencial-*, y que han producido un sensible cambio en el carácter y significado de su universo y objeto de nuestras indagaciones: *i*) un imperativo proceso de *descolonización*; *ii*) el escenario posmoderno intercultural; y, *iii*) la conciencia colectiva de pertenencia.

5. Los procesos de *descolonización* han permitido la constitución de las nuevas naciones, sin embargo, esas identidades nacionales son producto de luchas revolucionarias como vehículo para demandar derechos esenciales.

Derivado del proceso de descolonización, el orbe manifiesta un escenario intercultural, que obliga al reconocimiento a la *identidad* y la *diferencia*, más aún, elevado a la condición de derecho humano, implica que la persona humana no puede ser objeto de aculturación, de incorporación, de integración y de manipulaciones ajenas al ámbito de la cultura y la *comunidad* que le son propias.

El *derecho a la alteridad* -como *derecho emergente-*, asume el rango de ideología política, que se traduce en movimientos sociales como los de origen étnico, luchas de reivindicación de la identidad, y la conciencia de sí mismos. Descolonización y diálogo intercultural, son dos fases de un mismo proceso de madurez jurídica y política que requiere la problemática de un mundo globalizado.

6. Desde este punto de vista, la *comunidad*, el grupo, el pueblo, la etnia, la región, se elevan más allá de categorías clasificatorias para convertirse en categorías propias, en objetos de estudio que muestran una dimensión distinta, un carácter diferente que demanda un acercamiento científico diferente.

La *posmodernidad* engendró cambios históricos en el universo social y los sujetos sociales del derecho, ante un escenario de diferencias culturales (*interculturalidad*), es imperativo el reconocimiento

del *derecho a la autodeterminación*, por ello es necesario platearse una nueva conciencia histórica del derecho.

2. La Teoría Crítica del Derecho

7. Hasta aquí los prolegómenos que sirven como justificación de nuestras reflexiones, resulta necesario ahora hacer algunas precisiones que den crédito a nuestra Teoría Crítica del Derecho, y que partir de Wolkmer le entendemos como: “formulación teórico-práctica capaz de cuestionar y de romper con lo normativo que está disciplinariamente ordenado y oficialmente consagrado (en el conocimiento, en el discurso y en el procedimiento práctico) en dada formación social y como la posibilidad de concebir y operar otras formas diferenciadas, no represivas y emancipadoras, de práctica jurídica”. A partir de esto, encontramos delimitaciones epistemológicas que nos conducen a: *i)* desenmascarar los mecanismos discursivos (retóricos) que tienen a la *cultura jurídica* como un conjunto *fetichizado* (MATTELART, 1976, pp. 12-13; OTÁLORA, 2012, pp. 99-114)¹ de *argumentos*; *ii)* denunciar las funciones políticas e ideo-

1 “Armand Mattelart, en Medios de comunicación: mito burgués vs. lucha de clases (1976), centrado en el análisis de la ideología de la comunicación de masas en el modo de producción capitalista, llega al concepto de fetiche, el cual, en virtud de su condición de ascensión sagrada, constituye un arma de dominación social. En términos generales, el fetiche se define como cualquier realidad abstraída de su condición real y colocada en otra, en la cual adquiere una significación especial. En el análisis marxista, el fetiche es el dinero o la mercancía, mientras que en la sociedad tecnológica es el fenómeno del medio de comunicación de masas. Tanto en una como en otra visión se procura ocultar una realidad subyacente de las relaciones sociales, y ello precisamente por obra de una mitología puesta en circulación por las clases dominantes. “El medio de comunicación de masas es un mito en la medida en que se lo considera como una entidad dotada de autonomía, una especie de epifenómeno que trasciende la sociedad donde se inscribe. Así, la entidad medio de comunicación de masas se ha convertido en un actor en la escenografía de un mundo regido por la racionalidad tecnológica” (MATTELART, 1976, pp. 12-13). El medio de comunicación de masas es un mito, y en este caso un fetiche, justamente por su

lógicas de las concepciones normativistas del derecho y del Estado -apoyadas en la ilusoria separación del derecho y de la política y en la utópica idea de la primacía de la ley como garantía de los individuos-; *iii*) revisar las bases epistemológicas que guían la producción tradicional de la ciencia del derecho, demostrando que las creencias teóricas de los dogmáticos -validez, eficiencia y eficacia de la norma- cumplen una función de legitimación epistémica, mediante que desvirtua los conflictos sociales, pues los plantea como relaciones individuales armonizables por el derecho; *iv*) superar la perspectiva abstracta del derecho que lo minimaliza a la condición de técnica, cuya finalidad es: *a*) la conciliación de intereses individuales, *b*) la preservación y *c*) la administración del “bien común” (CHOMSKY, S/D, p. 85);² *v*) crear una conciencia participativa que permita a los *operadores jurídicos* involucrarse en los múltiples procesos de decisión como factores de intermediación de las demandas sociales y no como burócrata o empleado corporativo; *vi*) modificar las prácticas tradicionales de la investigación jurídica a partir de una crítica epistemológica de las teorías dominantes, de sus contradicciones internas y de sus defectos ideológicos con relación a los fenómenos que pretenden organizar y explicar; y, *vii*) procurar un instrumental pedagógico para que los estudiantes de derecho adquieran un modo diferente de actuar, pensar y sentir a partir de una problemática discursiva que haga evidente: *a*) la contumacia de la

condición de instancia ordenadora, reglamentadora, pero a la vez distractora, o mejor, ocultadora de realidades. En la proporción en que dicho fetiche encubre la lógica inherente a las diferencias forzadas de clase y las explica gracias a unas categorías de amorfismo social (sociedad de masas, sociedad moderna, opinión pública, sociedad de consumo, entre otras) que tan sólo confunden la comprensión de las categorías reales, cumple a cabalidad su función cosmisadora de la sociedad.” (OTÁLORA, 2012 22 (44), pp. 99-114)

2 “La preocupación por el bien común debería impulsarnos a encontrar formas de contener el impacto diabólico de estas políticas desastrosas, desde el sistema educativo hasta las condiciones de trabajo, proporcionando oportunidades de ejercitar la inteligencia y cultivar el desarrollo humano en su enorme diversidad” (CHOMSKY, S/D, p. 85).

doctrina, en tanto justifica las relaciones de poder, y *b*) el papel de las escuelas de derecho como reproductoras de ideas y representaciones mitológicas (WARAT, 1983. 39-40).

3. El *pluralismo jurídico*, como nudo teórico.

8. La *mitología* del derecho en la modernidad es unívoca (FISTZPATRICK, 1998, p. 04).³ El derecho tiene un solo sentido, responde a una única realidad: el derecho *es* la ley -la jurisprudencia al servicio de ella-. La ley tiene como fuente y caudal al Estado. Con el advenimiento de la concepción moderna del derecho, el viejo pluralismo es sustituido por un rígido monismo, de tal modo que el drama del mundo moderno consistirá en la absorción de todo el derecho por la ley, en su identificación con la ley (GROSSI, 2003, p. 36).

Podemos concebir viciosamente al mundo jurídico como un único sistema independiente y separado del contexto político, histórico, social, cultural, o, por el contrario, entenderlo como varios sistemas insertos, interrelacionados y vinculados con los diversos elementos que conforman la vida en sociedad, en donde los seres humanos participan de diversa manera en el proceso de dotación de sentido de las normas y las instituciones.

9. Según la postura que se tome en torno a una visión *monista* o *pluralista* del fenómeno jurídico, aparece una policromía de concepciones -en ocasiones contrapuestas unas a las otras, pero en otros casos, complementarias-: *i*) tenemos posiciones que consideren que el monopolio de la producción jurídica lo detenta el Estado -por lo que sólo el derecho estatal es derecho-, *ii*) también dentro del *paradigma monista* vislumbramos un *pluralismo jurídico interno*, referido a las fuentes de creación del derecho desde el Estado; *iii*) las teorías del *paralelismo jurídico* (DE LIMA, 2003 p. 242), que aluden a la práctica ilegal diaria que la gente común realiza frente a la

3 “el mito es el terreno mudo que “nos” permite tener un “derecho” unificado y que aúna las existencias conradyctorias de la ley en una coherencia configurada” (FISTZPATRICK, 1998, p. 04).

ineficacia o ausencia de un derecho oficial y contra las desigualdades sociales y locales más propias de los países de capitalismo periférico o semiperiférico (economías informales o paralelas); *iv*) el *pluralismo jurídico estricto* que considera la coexistencia de una pluralidad de derechos en un mismo espacio sociopolítico. Niega que el Estado sea la única fuente normativa: *a*) bien porque se visualiza la presencia de diferentes órdenes jurídicos debido a la existencia de otras culturas que conviven en un mismo espacio; *b*) bien porque se defiende la coexistencia conflictiva o tolerada de varios órdenes normativos, de una pluralidad de sistemas de derecho en el seno de una unidad de análisis determinada, ya sea de carácter local, nacional o transnacional.

10. El *paradigma pluralista* -en *sentido estricto*- implica una visión compleja, interdisciplinaria y relacional del fenómeno jurídico: *i*) denuncia la insuficiencia y el agotamiento del modelo clásico occidental de legalidad positiva, y *ii*) reivindica a partir de la teoría crítica del derecho, a partir de la necesidad de construir y preparar los horizontes de un nuevo paradigma de legalidad basado en supuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas y luchas sociales reales e insurgentes (WOLKMER, 2006).

Luego entonces, la *teoría crítica del derecho* se asume como profundo ejercicio reflexivo de cuestionar lo que se encuentra normativizado y oficialmente consagrado (en el plano de conocimiento, del discurso y del comportamiento) en una determinada formación social, así como la posibilidad de concebir otras formas no alienantes, diferenciadas y pluralistas de la práctica jurídica (WOLKMER, 2006).

4. Pluralismo jurídico y legalidad alternativa

11. En la experiencia de los años 90 en Brasil, el magistrado Amilton Carvalho (1998), propuso el movimiento del *derecho alternativo*, que comprende como frentes de lucha: *i*) uso alternativo del de-

recho. Utilización, vía interpretación diferenciada, de las contradicciones, ambigüedades y lagunas del derecho legislativo en una óptica democratizante; *ii*) positivismo de combate. Uso y reconocimiento del derecho positivo como arma de combate, es la lucha para la efectivización concreta de los derechos que ya están en los textos jurídicos pero que no están siendo aplicados; y, *iii*) derecho alternativo en sentido estricto. Derecho paralelo, emergente, insurgente, encontrado en la calle, no oficial, que coexiste con aquél otro emergente del Estado, es un derecho vivo, actuante, que está en permanente formación/transformación.

Las múltiples y diversas prácticas del *derecho alternativo*, comprenden un proceso mayor que debe ser reconocido como *pluralismo jurídico*.

12. La estructura normativa del derecho moderno positivo formal a comienzos del siglo XXI es poco eficaz para solucionar y atender los problemas relacionados con las necesidades de las sociedades periféricas (VANDERLINDEN, S/D, p. 582),⁴ nos encontramos en un periodo de crisis de paradigmas, precondition necesaria para el surgimiento de nuevas propuestas teóricas y nuevos referentes (KUHN, 2002).

En América Latina, la nueva fase de desarrollo del capitalismo y su proceso de expansión por medio de las estrategias de dominación que proviene de las naciones poderosas, intensifica la sangría de los mercados de los países más débiles y pobres e incrementa los niveles de desigualdad y contradicción social, lo cual, entre cosas, provoca una crisis de legitimidad y de funcionamiento de la justicia basada en la primacía y la exclusividad del modelo estatista del derecho y en los valores del individualismo liberal.

4 Vanderlinden, en un ensayo síntesis sobre el pluralismo jurídico apunta que las dos principales causas genéricas del pluralismo jurídico se refieren a la injusticia y la ineficacia del modelo de unicidad del derecho. “Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique”, Revue de la Recherche Juridique - Droit Prosectif. VANDERLINDEN, S/D, p. 582).

5. El paradigma pluralista

13. Wolkmer, desde una postura militante y comprometida, apuesta por un proyecto de nuevo derecho transformándolo en una instancia al servicio de la justicia, la emancipación, y la dignificación de los seres humanos. Su propuesta parte de una noción de “pluralismo jurídico capaz de reconocer y legitimar normas extra e infra estatales engendradas por carencias y necesidades de nuevos actores sociales y capaces de captar las representaciones legales de sociedades emergentes marcadas por estructuras con igualdades precarias y pulverizadas por espacios de conflicto permanente” (WOLKMER, 2006).

Desde esta perspectiva, defiende el paradigma pluralista por dos razones fundamentales: *i)* Porque permite una mejor interpretación de la complejidad de los actuales acontecimientos que el contexto de la globalización está provocando sobre el mundo jurídico; y, *ii)* Porque en su versión *emancipadora* el derecho puede ser un instrumento al servicio de los colectivos más desprotegidos y más vulnerables.

El objetivo básico de Wolkmer es encontrar un nuevo criterio de racionalidad que permita explicar la complejidad social latinoamericana (lo que el mismo denomina un nuevo paradigma societario de producción normativa), sustentado en un nuevo concepto de pluralismo jurídico, que define como “la multiplicidad de manifestaciones o prácticas normativas en un mismo espacio sociopolítico impulsados por el conflicto o por el consenso, oficiales y/o no oficiales, teniendo su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales” (WOLKMER, 2006).

6. Evolución histórica de la idea de pluralismo jurídico

14. El *pluralismo* es una particular característica de cualquier contexto histórico determinado por procesos globalizadores. En la Edad

Media -central europea feudal-, existía una concurrencia de diferentes órdenes normativos con rango de derecho: así, existía el *señorial* -fundado en la función militar-, el *burgués* -apoyado en la actividad económica, y el *real*- con pretensiones de incorporar a las demás prácticas regulatorias en nombre de la centralización política (ROULAND, 1988, p.76).

En el mundo medieval la multiplicidad de centros de poder, configuraron en cada espacio social un amplio espectro de manifestaciones normativas concurrentes: conjunto de costumbres locales, fueros municipales, estatutos de las corporaciones por oficio, dictámenes reales, y derecho canónico y romano. Fue con la decadencia del *imperio romano de occidente* que se identificó la idea de que a cada individuo le sería aplicado el derecho de su *pueblo* o *comunidad* local (GROSSI, 1996).

15. En los siglos XVII y XVIII, los diferentes sistemas legales se fueron integrando en una legislación común con el desarrollo de un Estado unificado y centralizador. A pesar de que se pueden encontrar las bases teóricas iniciales de la *cultura jurídica monista*. La República Francesa posrevolucionaria aceleró la disposición de integrar los diversos sistemas legales con base en “la igualdad” de todos ante una legislación común. La solidificación del *mito monista* se alcanza por las reformas administrativas napoleónicas y por la promulgación de un mismo y único código civil para regir toda la sociedad.

El *pluralismo jurídico liberal burgués* defendido a mediados del siglo XX se reintroduce como la nueva estrategia del nuevo ciclo de *acumulación del capital*, cuyas principales tendencias son: *i)* la descentralización administrativa, *ii)* la integración de mercados, *iii)* la globalización y acumulación flexible del capital, *iv)* la formación de bloques económicos, *v)* las políticas de privatización y de ajuste estructural, *vi)* la dirección informal de servicios y, *vii)* la regulación social supranacional.

El sistema capitalista de la economía mundo está dominado por una lógica económica global avasalladora donde los mercados transnacionales multiplican las capacidades de actuación normativa de empresas, instituciones y conglomerados comerciales, mientras se ponen *en jaque* los principios básicos de la soberanía de los estados.

7. El pluralismo jurídico en América Latina

16. Los países latinoamericanos se ven afectados por esta estrategia porque sus economías son *dependientes* -controladas desde el siglo XVI por las condiciones y los juegos de intereses del capital dominante-. La condición de dependencia de los *países periféricos* evidencia cada vez más la complejidad y las contradicciones entre el *centro* y la *periferia*, el *norte* rico y el *sur* pobre, concurriendo no sólo causas externas a los países periféricos, sino también condicionantes internos (*cárteles, caciquismos, clientelismo, corporativismo, élites locales*).

La implantación en América Latina de una economía dependiente aparejada con las consecuencias sociales de exclusión ha ido acompañada de la incorporación y reproducción del modelo jurídico estatal.

17. Habrá que tener cuidado, la propuesta teórica del *pluralismo* puede ocultar tanto una estrategia inserta en un orden que contribuye para la progresiva liberación de los individuos y de los grupos oprimidos por el poder del Estado, como una ideología reaccionaria interpretada como la desagregación del estado.

Un *pluralismo jurídico conservador* ((*gatopardista* (LAMPEDUSA, 2004)⁵) que se construye “*desde arriba*” hace inviable la organiza-

5 Entendemos por gatopardismo, al acto político “revolucionario”, por el que sólo cede o reforma una parte de las estructuras, para conservar el todo, sin que nada cambie realmente. El término gatopardismo, lo extraemos de la frase medular de la espléndida novela siciliana *Il Gatopardo*: “**Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie. ¿Me explico?**”; o sea, para que las cosas no cambien, que cambien en algo; páginas después el autor redondea la sentencia “...una de estas batallas en las que se lucha hasta que

ción de los grupos sociales e impide la participación ciudadana al aplicarse bajo un prisma autoritario y despótico.⁶ Este tipo de pluralismo expresa condiciones imbricadas con el proceso de globalización del capitalismo actual: *a)* la crisis del *modelo fordista-keynesiano* y la globalización de la *acumulación flexible*, *b)* el desarrollo del neo americanismo racista (*wasp*), *c)* el debilitamiento de los estados nacionales latinoamericanos junto con los procesos de *desincorporación* y *descentralización administrativa*, *d)* la crisis del trabajador de masa y las nuevas luchas sociales.

8. El pluralismo jurídico emancipador

18. En contraposición, el *pluralismo jurídico emancipador*, es estrategia *progresista* de integración, que procura promover y estimular la participación múltiple de los segmentos populares y de los nuevos sujetos colectivos de clase.

Wolkmer llama al *pluralismo jurídico emancipador: derecho comunitario participativo*, y trata de vincularlo en todo momento con las prácticas sociales de los excluidos, para lo cual utiliza cinco campos de efectividad [dos materiales (*contenidos*) y tres formales, (*ordenación práctico-procedimental*)], a saber:

i) Emergencia de nuevos sujetos colectivos de juridicidad, “aquellos estratos sociales participativos y generadores de producción jurídica” dando forma y priorizando lo que se denomina “nuevos movimientos sociales” (WOLKMER, 2006).⁷

todo queda como estuvo [...] «Para que todo quede tal cual.» Tal cual, en el fondo: tan sólo una imperceptible sustitución de capas sociales”. (LAMPEDUSA, S/D, 2004. [Las negritas son nuestras])

⁶ Un pluralismo jurídico conservador, o sea, un pluralismo “desde arriba”, lo asociamos con el proceso hegemónico de globalización, es el pluralismo transnacional que el neoliberalismo y neocolonialismo de los países de capitalismo central avanzado están implantando bajo la lógica de mercado. Está identificado con la democracia neoliberal y con las prácticas de desreglamentación social.

⁷ “Identidades colectivas conscientes, más o menos autónomas compuestas por diversos estratos sociales con capacidades de auto organización y

La cultura jurídica de este pluralismo no se construye a partir de una *razón metafísica* o “*sujeto*” en cuanto esencia “*en sí*”, sino que nace de un “*sujeto histórico en relación*”. No se trata del sujeto privado, abstracto y metafísico de tradición liberal individualista que, como sujeto cognoscitivo *a priori*, se adaptaba a las condiciones del *objeto dado* y a la realidad global establecida.

En contraposición a los antiguos sujetos individuales *abstractos*. Lo *nuevo* y lo *colectivo* no debe ser pensado en función de identidades humanas que siempre existieron en función de clase, sexo, etnia, sino en función de la postura que permitió que sujetos inertes, dominados, sumisos, y espectadores pasasen a ser sujetos emancipados, participantes y creadores de su propia historia. En este sentido, los movimientos sociales son en la actualidad los sujetos de una nueva *ciudadanía*, revelándose como auténticas fuentes de una nueva *legitimidad*.

Con la aparición de los nuevos sujetos colectivos de legalidad internalizados en los movimientos sociales, se justifica la existencia de todo un complejo *sistema de necesidades*.

ii) Satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, *aquel sentimiento, intención o deseo consciente que envuelve las exigencias valorativas y que motiva el comportamiento humano para la adquisición tanto de niveles materiales como inmateriales considerados así mismo esenciales*. (WOLKMER, 2006)

La propia lógica de la modernidad insta una sociedad insatisfecha. Las condiciones económicas generadas por el capitalismo impiden *sistemáticamente* la satisfacción de las necesidades, generando un sistema de falsas necesidades, necesidades que no pueden ser satisfechas. Así, las condiciones de vida experimentadas por

autodeterminación, interligadas con formas de vida con intereses y valores comunes, compartiendo conflictos y luchas cotidianas que expresan privaciones y necesidades de derechos, legitimándose como fuerza transformadora de poder e instituidora de una sociedad democrática, descentralizadora, participativa e igualitaria” “Sujeto vivo, actuante, libre que modifica la mundialidad de proceso histórico social”. (WOLKMER, 2016)

los diversos segmentos populares latinoamericanos, básicamente, aquellas condiciones negadoras de la satisfacción de las necesidades identificadas con la sobrevivencia y subsistencia acaban produciendo reivindicaciones que exigen y afirman derechos.

Los derechos objetivados por los agentes de una nueva *ciudadanía colectiva* expresan la intermediación entre necesidad, conflictos y demandas.

iii) Reordenación de la política del espacio público, viabilizar las condiciones para la implementación de una política democrática que de dirección y al mismo tiempo reproduzca un espacio comunitario descentralizado y participativo. Son la democracia, la descentralización, y la participación, las principales estrategias que se han de ejercitar. Debe existir un marco procedimental adecuado que canalice la polarización y el conflicto social.

Parece claro que la ruptura con este tipo de estructura societaria demanda profundas transformaciones en las prácticas, en la cultura y el modo de vida cotidiana. Más allá de la subversión a nivel del pensamiento, discurso y comportamiento, importa, del mismo modo, *reordenar* el espacio público individual y colectivo *rescatando* formas de acción humanas que pasan por las cuestiones de la comunidad, políticas democráticas de bases, participación y control popular, gestión descentralizada, poder local o municipal, y sistemas de consejos.

iv) Formulación de una ética de la solidaridad, el agotamiento de la cultura burguesa capitalista de cuño individualista nos lleva a la crisis ética de la modernidad. Por lo que propone como salida la formulación de la *ética de la solidaridad*, la cual no se prende de ingenierías ontológicas ni de juicios universales *a priori* colocados para ser aplicados en situaciones vividas, sino que traduce concepciones valorativas que emergen de las propias luchas, conflictos e intereses de nuevos sujetos insurgente en permanente afirmación.

La ética de la solidaridad es la ética antropológica de la liberación que parte de las necesidades de los segmentos excluidos y se

propone generar una práctica pedagógica capaz de emancipar a los sujetos oprimidos, injusticiados, y expropiados.

Por ser una ética comprometida con la dignidad del otro, encuentra sus bases teóricas tanto en las prácticas sociales cotidianas como en supuestos extraídos de la filosofía de la liberación (DUSSEL, 1986, 1998).

En la *ética concreta de la alteridad*, Wolkmer acude al pensamiento de Dussel. Refiriéndose a la *ética del discurso de Apel*, en la línea de Dussel, señala que *implica la existencia de seres humanos competentes, libres, conscientes y maduros, condiciones difíciles de mantener en el mundo periférico*. Por lo que se hace necesario circunstanciar, concretizar, y contemplar los valores éticos particulares inherentes a específicas formas de vida. Es necesario avanzar en una ética concreta de la alteridad que rompa con los formalismos técnicos y los abstraccionismos metafísicos y que sea la expresión de los auténticos valores culturales y de las condiciones histórico-materiales del pueblo sufriente de la periferia por lo que, al estar inserto en las prácticas sociales y ser producto de ellas evita caer en pre-ontologismos fantasmas.

v) Elaboración de una *racionalidad emancipadora*, frente a lo que Habermas piensa, no existen *a priori fundantes* universales, de donde nacen los procesos de racionalización, sino que éstos nacen en el seno de la contingencia directa de los intereses y las necesidades que confluyen en la pluralidad de acciones humanas en permanente proceso de interacción y participación.

La realidad de la vida concreta y sus condiciones de posibilidad conforman el punto de partida que genera cualquier racionalidad. Se trata de una racionalidad como expresión de una identidad cultural, como exigencia y afirmación de libertad, emancipación y autodeterminación.

No se trata de una razón operacional predeterminada y sujeta a la vida, para modificar el espacio comunitario, sino de una

razón que parte de la totalidad de la vida y de sus necesidades históricas.

9. Conclusiones

El fenómeno práctico-histórico del pluralismo jurídico se traduce en la producción y la aplicación de derechos provenientes de las luchas y de las prácticas sociales comunitarias e interculturales, independientes de la gracia de los órganos o agencias del Estado.

i) Con esto aflora una nueva justicia que nace de las prácticas sociales y que pasa, dialécticamente a orientar la acción libertadora de los agentes sociales excluidos; *ii)* Se rompe con la configuración mítica de que el derecho emana sólo de la norma estatal, instaurándose la idea consensual del derecho como acuerdo, producto de necesidades, confrontaciones y reivindicaciones de las fuerzas sociales en la arena política; *iii)* En un espacio como el latinoamericano donde la fluidez de significados y prácticas sociales derivados del *pluralismo jurídico* irrumpe como hendiduras en la fija unidad *monoracionalista* de la modernidad, no es de extrañar que el derecho oficial deba ser reconceptualizado como un sistema cultural en el cual diferentes posiciones discursivas interactúan en un proceso constructivo; y *iv)* El objetivo más importante en esta transformación jurídica no consiste en la substitución de una legalidad injusta por otra normatividad más favorable, sino en identificar el derecho con los sectores mayoritarios de la sociedad.

Bibliografía

- CARVALHO, Amilton Bueno de. *Teoria e prática do direito alternativo*. Porto Alegre. Síntese, 1998.
- CHOMSKY, Noam. *¿Qué clase de criaturas somos?* Ariel. México.
- DE LIMA, José Reinaldo “Derecho de las desigualdades: en torno a las formas no universales de pluralismo jurídico”, en Villegas, Mauricio y Rodríguez, César, *Derecho y Sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*, ILSA/Universidad Nacional de Colombia, 2003.

- DUSSEL, Enrique, *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.
- FISTZPATRICK, Peter. *La mitología del derecho moderno*. Siglo XXI. México, 1998.
- GROSSI, Paolo, *Mitología Jurídica de la modernidad*. Ed. Trotta, Madrid, 2003.
- GROSSI, Paolo. *El orden jurídico medieval*. Marcial Pons. Madrid, 1996.
- KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2002.
- LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi di. *El Gatopardo*. Alianza. Madrid, 2004.
- MATTELART, A., *Medios de comunicación: mito burgués vs. lucha de clases*. Bogotá, Colombia: Aquejarre , 1976.
- NARVÁEZ HERNÁNDEZ, José Ramón, *Necroderecho*. Libitum. México, 2017.
- OLIVÉ, León. *Interculturalismo y justicia social*. UNAM. México, 2001.
- OTÁLORA COTRINO, Leonardo. “Mitos y ritos modernos La fabricación de creencias en los medios de comunicación” *Alteridades*, 2012 22 (44): pp. 99-114
- ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, Prólogo a WOLKMER, Antonio Carlos. *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*. Akal/Interpares. México, 2017.
- ROULAND, Norbert. *Antropologie juridique*. PUF, París, 1988. p.76.
- VANDERLINDEN, Jacques. “Vers une nouvelle conception du pluralisme juridique”, *Revue de la Recherche Juridique - Droit Prostectif*, S/D.
- WARAT, L.A. *A pureza do Poder*. Florianopolis. UFSC, 1983, pp. 39-40.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico, fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, MAD, Sevilla, 2006.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*. Traducción, revisión y prólogo de Alejandro Rosillo Martínez. Akal/Interpares. México, 2017.

A educação jurídica diante do novo constitucionalismo latino-americano

Maria Aparecida Lucca Caovilla, Antonio Carlos Wolkmer

1. Introdução

Analisar o contexto da educação jurídica na América Latina, é fundamental para (re)conhecer a crise da cultura jurídica tradicional e avaliar possibilidades de reformulação do ensino do Direito a fim de estabelecer uma nova cultura jurídica, que tenha como fundamento a preparação profissional com consciência social, cidadã, considerando que os cursos jurídicos atuam numa prática pedagógica tecnicista, positivista e hegemônica, em que os estudantes buscam o diploma em Direito, almejando galgar carreiras jurídicas, sem o necessário comprometimento com um projeto de vida e social inclusivo, coletivo, que atenda as necessidades dos sujeitos plurais da sociedade do século XXI.

Formular uma proposta para uma educação intercultural e interdisciplinar possível para a compreensão dos problemas da sociedade, que seja efetivamente emancipatória e autônoma, propondo a ruptura necessária ao velho modelo excludente de (de) formação jurídica é necessário.

É importante avaliar uma mudança de orientação epistemológica, de forma a renovar a teoria crítica do direito, enfrentando os problemas de uma sociedade que convive com a população pobre e marginalizada e ao mesmo tempo ostenta um sistema de justiça que não alcança a realidade social.

Para tanto, é urgente emergir em reflexões teóricas sobre a crise da cultura jurídica tradicional de modo a propor a (re) organização de uma proposta mais democrática de educação jurídica que desvende o manto do isolamento ao qual repousa a

ideia de conhecimento jurídico ao longo dos últimos séculos na América Latina. Os currículos permanecem tradicionais e lineares, as disciplinas permanecem inalteradas.

É preciso libertar o ensino jurídico. Encontrar um novo caminho para a educação jurídica na América Latina, com o propósito de renovar o processo de construção dos saberes com fundamento nas necessidades da sociedade.

Uma proposta de renovação do ensino jurídico que leve em conta as experiências sociais vivenciadas em países da América Latina, analisando o movimento do novo constitucionalismo latino-americano e as tendências do direito a partir da ampliação das demandas populares e do ativismo social, protagonistas de novos direitos, que exigem novas formas de organização social.

2. O novo constitucionalismo latino-americano e os desafios ao pensamento jurídico contemporâneo

Com o advento da modernidade, a produção do conhecimento jurídico foi configurada por um único modelo epistemológico¹, como se o mundo fosse monocultural, eurocêntrico. Essa visão redutora, atrelada ao positivismo jurídico e aos desígnios do colonialismo regulatório, impediu a possibilidade de emergência de conhecimentos e práticas institucionais autenticamente latino-americanas.

Diante da afirmação do imaginário do mundo moderno, do mito da superioridade epistemológica do pensamento europeu, muitos saberes são silenciados, subalternizados e até mesmo extintos.

1 Durante os últimos 500 anos (pelo menos) apenas uma forma de conhecer o mundo, a epistemologia ocidental, postulou-se como válida, quer dizer a única capaz de propiciar conhecimentos verdadeiros sobre o direito, a natureza, a economia, a sociedade, a moral e a felicidade das pessoas. Todas as demais formas de conhecer o mundo foram relegadas (COLAÇO; DAMAZIO, 2012, p.16).

O desaparecimento do saber local por meio de sua interação com o saber ocidental dominante acontece em muitos planos, por meio de muitos processos. Primeiro fazem o saber local desaparecer simplesmente não o vendo, negando sua existência. Isso é muito fácil para olhar distante do sistema dominante de globalização. Em geral os sistemas ocidentais de saber são considerados universais. [...] O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais do saber é não considerá-los um saber. A invisibilidade é a primeira razão pelo qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente. A própria distância elimina os sistemas locais da percepção. Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizada, fazem com que desapareça, negando-lhe o status de um saber sistemático e atribuindo-lhes os adjetivos de “primitivo” e “anticientífico” (SHIVA, 2003, pp. 21-23).

Sob a égide da construção de um conhecimento supostamente universal, cientistas, pesquisadores, estudiosos⁴, passam a perceber a realidade sob a ótica dos opressores, convencem-se da inferioridade, e produzem novas teorias, a fim de amoldar-se aos novos padrões de vida, passam a compreender estes novos pensamentos, valores, comportamentos, como se fossem naturais do ser humano, o que obviamente não é. Neste aspecto o oprimido reproduz a sua própria opressão.

Os oprimidos que introjetaram a “sombra” dos opressores e seguem suas pautas, temem a liberdade, na medida em que esta, implica na mudança sobre sua condição, o que exigiria deles que “preenchessem” o “vazio” deixado pela expulsão com outro “conteúdo” – o de sua autonomia, o de sua responsabilidade, sem o que não seriam livres. A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, exige uma permanente busca, que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre;

pelo contrário, luta por ela precisamente por que não a tem (FREIRE, 1984, p. 35).

Diante de tal realidade, será o Direito, um instrumento de pacificação entre opressores e oprimidos? Ou o Direito é uma verdade imposta aos oprimidos pela racionalidade de seus opressores? Portanto, o Direito passa a ser um instrumento de dominação dos segmentos hegemônicos da sociedade. A tutela de uma hipotética sociedade composta de indivíduos formalmente iguais em direitos é a base do conceito de segurança jurídica. Em benefício da ordem social, são mantidas as desigualdades materiais que legitimam o exercício do poder opressor, da elite da sociedade sobre os marginalizados, mantidos às margens desta.

Resta evidente, a permanência da crise no Direito. Mas há que se destacar, que a crise do Direito, e conseqüentemente de seu ensino, não é apenas interna, isolada. Em realidade, a crise está imersa na crise do próprio modelo político, econômico e social adotado, que busca concretizar suas crenças e valores através da instância jurídica.

[...] a constatação da existência de uma crise concomitantemente político-ideológica e epistemológica do Direito acarreta a necessidade da construção de uma alternativa viável, que possibilite a sua recuperação enquanto instância representativa das aspirações sociais (RODRIGUES, p. 151).

Nestes termos, indaga-se: seremos capazes de romper com as grandes matrizes que até o momento governaram? Como encarar o desafio da necessidade de uma prática jurídica, política, social, cultural, epistemológica, distinta, condizente com a realidade plural da América Latina? É possível por fim ao projeto da modernidade-colonialidade, e seus horizontes de violências, que por séculos aprisionam?

A libertação autêntica, que é a humanização em processo, não é uma coisa que se deposita nos homens. Não é uma palavra a mais, oca, mitificante. É práxis que implica na ação e na reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo (FREIRE, 1984, p. 77).

Dando provas de atos de verdadeira libertação, numerosas mobilizações, ações, projetos populações historicamente silenciadas, relegadas, emergem do ventre latino-americano, desencadeando um vigoroso processo de questionamento da colonialidade em todas as suas dimensões, promovendo a desconstrução de práticas hegemônicas.

O inusitado ativismo destes novos atores sociais contribui para a formação de um outro movimento constitucional, o denominado novo constitucionalismo latino-americano. A partir daí ganha força no campo teórico, a epistemologia do sul², erige-se como um campo dialógico, que compreende a diversidade e lança luz sobre povos e culturas que outrora foram encobertos pela invisibilidade. Neste contexto, origina-se uma elite de intelectuais (sociólogos, cientistas, ambientalistas e juristas), que passam a estudar, debater sobre a realidade latino-americana, estabelecendo redes de apoio às mobilizações, tanto no interior de cada país como no exterior.

A proposta do novo constitucionalismo latino-americano se insere na conjuntura de luta social, e de referencial teórico voltado para a formulação de uma concepção jurídica de transformação, trata-se de uma releitura dialética do fenômeno jurídico, evidenciando a realidade plural de múltiplos ordenamentos sociais. Emerge como um instrumento de transformação, capaz de eman-

2 Trata-se do conjunto de intervenção epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre o conhecimento. A este diálogo entre saberes chamamos ecologia de saberes (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

cipar sujeitos historicamente marginalizados, oprimidos, abrindo a consciência para uma cultura da cidadania e da participação democrática

[...] toma o protagonismo dos sujeitos enquanto disposição para quebrar algemas que o aprisionam nas opressões e espoliações como condição de desalienação e de possibilidade de transformarem seus destinos e suas próprias experiências em direção histórica emancipadora, como tarefa que não se realiza isoladamente, mas em conjunto, de modo solidário (SOUSA JR, 2008, p.5).

Nesse sentido, o novo constitucionalismo latino-americano nasce como um caminho viável para a construção de relações interculturais igualitárias (GRIJALVA, 2009, p.117)³, gestadas a partir do diálogo, que só quem vive a opressão e a subalternização ou saria criar. Portanto, este movimento constitucionalista não se originou de uma corrente doutrinal, “es un fenómeno surgido en el estrarradio de la Academia, produto más de las reivindicaciones de los movimientos sociales, que de los profesores de Drecho Constitucional”, sendo considerado assim [...] “ un constitucionalismo que pode romper con lo que se considera dado e inmutable, y que puede avanzar por el camino de la justicia social, igualdad (VICIANO; DALMAU, 2011, p. 3-5).

O novo marco constitucional, em questão, promoveu rupturas paradigmáticas nos textos constitucionais do Equador (2008) e da Bolívia (2009), os quais demonstram potencial capaz de transformar e reorganizar o modelo eurocêntrico de poder, através da construção de um novo Estado plurinacional, o qual sintetiza a determinação de reconhecimento e respeito às diversidades de nacionalidades e identidades, de culturas e também de cosmovisões e

³ O constitucionalismo plurinacional é ou deve ser um tipo de constitucionalismo novo, baseado em relações interculturais igualitárias que redefinem e reinterpretam os direitos constitucionais, reestruturando a institucionalidade advinda do Estado nacional (GRIJALVA, 2009, p.117).

seus respectivos saberes, ou seja, sem exclusões nem subordinações hierárquicas entre sujeitos, nem seus saberes, nos espaços onde estes se produzem.

A construção do Estado Plurinacional é parte das forças de mudança e expressão de um novo poder. Surgido dos setores indígenas [...], os quais de forma protagônica promovem suas participações nas instâncias das decisões políticas, jurídicas e econômicas, é a alternativa à contratualidade liberal do Estado moderno.

O Estado plurinacional é arquitetado de acordo com as novas matrizes teóricas do pluralismo epistemológico.

[...] el pluralismo epistemológico se refiere a la existencia de heterogéneas epistemes, a la necesaria concurrencia de éstas, a su reconocimiento y, por lo tanto, a la búsqueda de diálogo hermenéutico[...] además de reconocer otros saberes, los saberes de la gente, los saberes culturales, los saberes concretos, descalificados por las ciencias. Este pluralismo epistemológico nos lleva al horizonte abierto de la interculturalidad emancipadora (ALCOREZA, 2014, p. 17)

Neste viés, o novo constitucionalismo latino americano permite pensar o direito a partir dos diferentes mundos e culturas (COLAÇO; DAMAZIO, 2012, p.7)⁴; nesta perspectiva, a realidade social e educacional contemporânea força-nos a rever posturas e desenvolver processos de aprendizagem inovadores na área jurídica. Torna-se imperioso superar os atuais métodos de ensino jurídico, no contexto latino-americano.

É necessário despertar o espírito crítico, para que possamos nos libertar da tradição e abrir espaço para o recebimento

4 Há outros direitos, outras formas de pensar o direito baseado em outras histórias e experiências e não apenas nos modelos epistêmicos e jurídicos ocidentais. Estas formas de conhecimento não almejam a universalidade, mas se reconhecem enquanto locais. (COLAÇO; DAMAZIO, 2012, p. 7).

do novo, do plural, do intercultural, ampliando a interpretação e operacionalização do Direito de acordo com a realidade social.

Logo, propor uma nova prática de ensino emancipatória, exige uma reflexão profunda sobre o atual modelo de educação jurídica.

3. A educação jurídica na América Latina

O modelo de ensino adotado pelos cursos de Direito, é o do ensino simbólico, com raízes profundas nas formas de dominação e colonização. Nestes termos, o ensino jurídico é descontextualizado, reducionista, tecnicista, se adequando aos moldes da educação bancária.

Paulo Freire (1984, p. 66) utiliza a expressão “educação bancária” para a educação reprodutora, e salienta que, em vez do educador comunicar, ele faz “comunicados” e depósitos que os educandos recebem pacientemente, memorizam e repetem. Portanto, a única ação dos educandos é a de receber os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Não há criatividade, não há transformação, somente arquivos, depósitos e reproduções. Na visão bancária, o saber é uma doação dos que se julgam sábios aos que julgam nada saber, ensejando uma absolutização da ignorância, um falso saber.

Sob esta ótica, a educação depositária realizada a partir da transferência de valores e conhecimentos, reflete a sociedade opressora e torna-se um ótimo instrumento de dominação, com transmissão das ideias e dos argumentos daqueles que oprimem. Educando a mentalidade para se conformar com a situação e não transformá-la, pois acaba sendo uma educação a serviço da desumanização (FREIRE, 1984, p.77).

O Direito é apresentado ao estudante enquanto prática cristalizada, estática, uma vez que o método se baseia no paradigma dogmático, encara o Direito como um conjunto de dogmas, fazendo crer que o objeto do estudo jurídico consiste unicamente nas

normas jurídicas. Conseqüentemente formam-se profissionais do Direito acríticos, incapazes de pesquisar e produzir ciência, constituem-se em meros espectadores da realidade, não atuam como protagonistas sociais.

O certo é que o ensino jurídico se limita ao paradigma epistemológico dominante, centrado em conteúdos engessados na lei, na doutrina, nos códigos e enclausurado no Estado, desconectado da interdisciplinaridade, com outras ciências humanas e sociais. Neste, a geometria do saber está pautada na lógica da racionalidade européia, sob a égide da existência de verdades transcendentais, estáticas, prévias. Revela-se como uma perspectiva insuficiente, e precisa ser superado, através de práticas educativas pluralistas, as quais levem o educando a interpretar e operacionalizar o Direito a partir da realidade social, do fato social, para além da proposta do monismo jurídico.

A prática dos juristas unicamente será alterada na medida em que mudem as crenças matrizes que organizam a ordem simbólica desta prática. A pedagogia emancipatória do Direito passa pela reformulação e seu imaginário instituído” (WARAT, 1990, p. 98)

Neste sentido, a educação jurídica precisa trabalhar a diversidade de saberes, incluir conhecimentos historicamente alijados da produção científica, igualmente capacitados para contribuir com a emancipação, e ao mesmo tempo arquitetar uma proposta ética de reconhecimento e respeito da enorme diversidade de visões no mundo. A questão que se coloca neste ponto é: como efetivamente abrir espaço para estes conhecimentos, de modo a que façam parte da produção acadêmica, sem que para isso se incorra numa hierarquização subordinada? Quem serão os protagonistas deste processo?

Quem, melhor que os oprimidos, se encontra preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem mais que

eles, para ir compreendendo a necessidade de libertação? (FREIRE, 1984, p. 31).

Tem-se, assim, uma educação descolonizadora como modelo adequado para a realização da educação jurídica crítica e conscientizadora. Consagrada por Paulo Freire, essa educação reconhece o protagonismo e o potencial transformador de cada pessoa, considerando os educandos sujeitos de sua própria libertação. (FREIRE, 1985).

Além disso, este processo de educação libertadora parte do pressuposto de que todos já possuem conhecimentos, advindos das suas vivências e de sua cultura, os quais podem e devem contribuir na formação do grupo ou da comunidade em que se insere.

Dessa forma, não há que se falar em transmissão, mas sim em troca de saberes, no qual o educador também é educado e o educando é, igualmente, educador, estando ambos “mediatizados” pelo mundo. (WOLKMER; BATISTA, 2011, p. 147).

A educação em sua dimensão intercultural, outrossim, não se coaduna com uma perspectiva monocultural; a aceitação do outro, o respeito ao diferente são valores próprios desse processo de conscientização e de conhecimento plural.

4. Um paradigma jurídico crítico - uma nova sociedade emergindo – novos atores sociais

Nas últimas décadas, a produção do conhecimento na área do Direito e das ciências sociais, passaram por uma profunda transformação. Começou-se a questionar a validade e a relevância dos conhecimentos eurocêntricos. E a partir das margens do conhecimento acadêmico germinou-se, no contexto latino-americano, a Teoria Crítica (CÁRCOVA, 2014).

Por tales razones, la denominada “Teoría Crítica del Derecho” se piensa a sí misma como un conjunto de problemáticas consistentemente enlazadas, pero “abiertas”. Comprender

el fenómeno de la juridicidad implica dar cuenta de una parte de la interacción humana que, para tornarse progresivamente más inteligible, exige tener presente, a la manera de un horizonte de sentido, al resto de la interacción humana. Y, como de ese “resto” se ocupan otras disciplinas, como la ética, la sociología, la antropología, la economía, etc., la teoría jurídica lejos de cerrarse en un “universo propio”, sin por ello perder su especificidad, debe recorrer el camino de la multi y transdisciplinariedad.

A Teoria Crítica, tem por função emancipar o homem de toda a forma de alienação. Neste sentido, contribuí para a compreensão de muitas questões sociais e para a crítica de teorias tradicionais. Trata-se, como quer Wolkmer (2012, pp. 29-30)

O instrumento pedagógico operante (teórico-prático) que permite a sujeitos inertes e mitificados uma tomada de consciência, desencadeando processos que conduzem à formação de agentes sociais possuidores de uma concepção de mundo racionalizada, antidogmática, participativa e transformadora. Trata-se de uma proposta que não parte de abstrações, de um a priori dado, da elaboração mental para pura e simples, mas da experiência histórico-concreta, da prática cotidiana insurgente, dos conflitos e das interações sociais e das necessidades humanas essenciais.

Assim, o objetivo da crítica da modernidade, de tradição iluminista, almeja a “mudança da sociedade em função de um novo tipo de ‘sujeito histórico’, que para Wolkmer,

[...] é a liberação do homem de sua condição de alienado.” A proposição da crítica visa demonstrar “até que ponto os indivíduos estão coisificados e moldados pelos determinismos históricos, mas que nem sempre estão cientes das inculcações hegemônicas e das falácias ilusórias do mun-

do oficial. A Teoria Crítica provoca a autoconsciência dos atores sociais que estão em desvantagem e que sofrem as injustiças por parte dos setores dominantes [...]"

Ainda que se admita ser fonte de ambiguidades, a categoria “crítica” aplicada ao Direito, segundo Wolkmer, pode ser compreendida no sentido de não só despertar um sujeito histórico, submerso numa legalidade formalista, mas também discutir e redefinir o processo de constituição de uma normatividade hegemônica, opressora e excludente. Certamente, a “teoria crítica” aplicada ao Direito pretende repensar, questionar e romper com a cultura lógico-positivista dominante em um determinado momento histórico de um país, viabilizando as condições para o pleno processo pedagógico de “conscientização”, “resistência” e “liberação”. Desta forma, o pensamento crítico no mundo jurídico não só examina as condições do arcabouço técnico-dogmático e a pretensão de cientificidade do Direito estatal em curso, como, sobretudo, dispõe por outros métodos de ensino e de pesquisa que levam à desconstrução e à libertação dos sujeitos coletivos de juridicidade. (WOLKMER, 2012, p. 44).

Diante disso, pode-se assinalar conceitualmente que a teoria jurídica crítica consiste na elaboração “teórico-prática que se revela sob a forma do exercício reflexivo capaz de questionar e de romper com o que está disciplinadamente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso e no comportamento) em dada formação social e a possibilidade de conhecer e operacionalizar outras formas diferenciadas não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica”. (WOLKMER, 2012, pp. 44-45).

Neste sentido, torna-se necessário aliar a Teoria Crítica à educação jurídica, a fim de repensar, questionar e superar o atual modelo vigente, Paulo Freire (2001, p. 44) comunga com essa pretensão, definindo que:

[...] Crítico é aquele conhecimento que não é dogmático, nem permanente, (mas) que existe num processo contínuo de fazer-se a si próprio. E, segundo a posição de que não existe conhecimento sem práxis, o conhecimento crítico seria aquele relacionado com um certo tipo de ação que resulta na transformação da realidade. Somente uma “teoria crítica” pode resultar na libertação do ser humano, pois não existe transformação da realidade sem a libertação do ser humano.

Diante de tais pressupostos, a educação intercultural é definida pelo novo constitucionalismo latino-americano para a reconstrução/reinvenção de um ensino jurídico crítico. Neste sentido, a educação jurídica precisa estar atenta às possibilidades de transformação social, plurais, utópicas e diversas, uma vez que o mundo pode se enriquecer através da ampliação de saberes.

5. A educação intercultural como uma proposta a garantir a ecologia dos saberes

Vivencia-se na América Latina um tempo de transição paradigmática, marcado pela emergência de uma epistemologia descolonizadora, que possa responder aos anseios de libertação, de humanização dos que sofreram das mais diversas formas de opressão (ALCÓREZA, 2015, pp. 24-25).

La epistemología descolonizadora es de esta clase de conocimientos, nace de la experiencia dramática y dolorosa de los cuerpos colonizados, emerge de la experiencia de despojamiento y desposesión, de la experiencia de la descalificación y desvalorización, emerge de las sombras a las que fueron arrojados los cuerpos. Emerge como conocimiento de la oscuridad, desde la experiencia de los sufrimientos múltiples, así como de las violencias descargadas sobre el cuerpo. Nace también como conocimiento de las

dominaciones múltiples, de sus tecnologías de poder, descubriendo la ficción de los discursos de legitimación, la apariencia de las instituciones, así como el rostro descarnado de sus ejecutores, sean patrones, administradores o juristas. La epistemología descolonizadora también emerge como conocimiento de las potencialidades inherentes a los cuerpos de los condenados de la tierra, de sus fuerzas y energías desbordantes, de sus capacidades de movilización y poder destructivo que contienen.

O pluralismo epistemológico, que permeia a América Latina, conduz a democracia dos saberes, e a necessidade de transformação da educação jurídica, bem como de instrumentos teóricos-metodológicos para uma nova perspectiva da educação jurídica.

Neste horizonte de pluralismo, se estabelecem as condições para a emancipação dos saberes ofuscados pelos modelos hegemônicos, elitistas do “Norte”, diante da concretização da epistemologia do “Sul”, que de acordo com Boaventura (SANTOS, 2008, p. 11):

A “epistemologia do sul” que venho propor visa a recuperação dos saberes e práticas dos grupos sociais que, por via do capitalismo, foram histórica e sociologicamente postos na posição de serem tão só objetos ou matéria-prima dos saberes dominantes, considerados os únicos válidos [...]. Não se trata verdadeiramente de uma epistemologia, mas antes de tudo um conjunto de epistemologias. Ao contrário das epistemologias do Norte, as epistemologias do Sul procuram incluir o máximo de experiências de conhecimentos do mundo. Nelas cabem, assim, depois de reconfiguradas, as experiências de conhecimentos do Norte. Abrem-se pontes insuspeitas de intercomunicação, nomeadamente com as tradições ocidentais que foram margi-

nalizadas, desacreditadas ou esquecidas pelo que no século XIX passou a vigorar como cânone da ciência moderna.

Dessa forma, a epistemologia do Sul, permite ao “Sul” pensar o conhecimento e uma forma de aplicá-lo, que não seja importado, mas sim adequado à realidade social latino-americana. Assim, o desafio passa a ser o de reinventar as ciências sociais, a fim de combater a ideia de que o único saber que tem rigor é o saber científico, ou outros saberes não tem validade. Boaventura de Sousa Santos propõe a ecologia dos saberes para substituir a paisagem da monocultura científica, que deslegitima qualquer forma de conhecimento e de saber que não sejam produzidos sob os parâmetros da ciência (SANTOS, 2007, p. 87):

Na ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica simplesmente a sua utilização contra-hegemônica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que têm se tornado visíveis por meio das epistemologias feministas e pós-coloniais, e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos.

Assim, a ecologia dos saberes é apontada como possível caminho em busca da integração entre os diversos saberes, o Direito e a educação jurídica, estabelecendo não a hierarquização dos conhecimentos, mas, a verdadeira interculturalidade (WALSH, 2007)⁵. Contudo, se está diante de um grande desafio perante a hegemonia imposta pelo conhecimento científico.

5 El concepto de interculturalidad tiene una significación em América Latina, ligada a geopolítica de lugar y espacio, desde la historia y actual resistencia de los indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación [...] la interculturalidad señala y significa procesos de construcción

Neste sentido, Boaventura de Sousa Santos, por meio da Sociologia das Ausências e das Emergências propõe uma forma para que se promova a realização dessa condição. Uma vez que, é necessário arrancar do ocultamento, do silenciamento, da invisibilidade, dar voz aos saberes oprimidos, subalternizados e inviabilizados, ou seja, a organização do conhecimento fora dos centros hegemônicos.

A Sociologia das Ausências faz uma arqueologia do presente, transformando a ausência em presença (SANTOS, 2010, p. 22).

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable.

A Sociologia das Emergências substitui o vazio do futuro por um futuro de possibilidades plurais e concretas, utópicas e realistas, que se constroem no presente. “La sociología de las emergencias consiste en substituir el vacío del futuro según el tempo lineal (un vacío tanto es todo es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado”. (SANTOS, 2010, p. 24).

Porém a sociologia das ausências e a sociologia das emergências vão fazer emergir uma enorme quantidade de reali-
de un conocimiento otro, de una practica política ou otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidade | colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (WALSH, 2007).

dades, vão nos confrontar com uma realidade mais rica, mas ao mesmo tempo, também mais fragmentada, e plural. Será possível a coexistência de diversos saberes em um mesmo espaço, como encontrar sentido e harmonia, em tudo isso?

A interculturalidade mostra-se como um instrumento efetivo para uma educação jurídica plural, contribuindo para a construção de uma sociedade unida na diversidade, democrática, pluralista e respeitadora do “outro” (FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 301).

A filosofia intercultural se alicerça num movimento alternativo de grande alcance que persegue, sumariamente, um objetivo duplo: por um lado trabalha na cristalização de uma mudança de paradigma a nível “teórico” ou “científico”, que permita não somente uma nova constelação de saberes da humanidade, mas também um diálogo aberto em escala mundial sobre os ideais (valores?) [...] ou seja, sobre o que queremos ou devemos saber realmente; por outro lado trata-se de complementar esse giro paradigmático a nível “teórico”, como proposta prática de reorganizar O mundo globalizado, fazendo valer, contra as forças dominantes, que no mundo existem povos que fazem o mundo plural, e que o futuro da humanidade por isso, também pode ir pelo rumo da solidariedade entre mundos reais que se respeitem, isso é de uma humanidade solidária que convive em muitos mundos.

Dessa maneira a interculturalidade é um método horizontal, que propõe que o saber científico esteja no mesmo nível do saber popular, daí a grande potencialidade desta metodologia. Assim, a educação jurídica precisa transpor os limites entre os saberes, esses limites expressam a hegemonia a ser superada. Nesta perspectiva, o movimento do novo constitucionalismo latino-americano propõe um novo olhar para a educação jurídica, que encaminha para reunir, reintegrar e reconduzir o “outro”, silenciado, excluído do pro-

cesso de produção do conhecimento, é preciso aprender com e na coletividade, na integração de saberes.

Uma educação jurídica emancipadora só pode ser uma educação integral do ser humano, portanto não se trata apenas de mudança nas formas de ensino. A reforma na educação jurídica exige um novo pensamento, uma mudança de mentalidade e de atitude, exige o reconhecimento e a aceitação do outro, do diferente.

Será necessário implementar uma educação que liberte, contagie e revolucione, exercitando uma religação com a humanidade.

6. Considerações finais

O atual modelo de ensino jurídico segue as ideologias das classes dominantes, neste contexto tem-se um ensino simbólico, com raízes profundas no processo de colonização, com visão fragmentada das áreas do conhecimento. A ecologia de saberes atinge uma infinita pluralidade de saberes para a efetivação de ações emancipatórias, para outros saberes, contra-hegemônicos. Cria a possibilidade de um outro diálogo, mais próximo da realidade, que emerge do fato social para o qual o direito precisa voltar-se. Há uma crise que está imersa no próprio modelo político, econômico e social, que busca concretizar crenças e valores por meio de instâncias jurídicas.

O movimento do novo constitucionalismo latino-americano propõe um (re) pensar ao Direito, a partir das diferentes práticas, dos diferentes mundos e culturas, numa perspectiva coletiva e participativa, dando passos significativos para os processos de libertação, lançando luzes para outros modelos de educação jurídica.

Portanto, faz-se necessário rever posturas e desenvolver outros processos de aprendizagem para superar os atuais métodos de ensino jurídico, não condizentes com a realidade fática. Será necessário promover uma educação jurídica libertadora capaz de resgatar o saber produzido nas lutas, sob distintas leituras e interpretações do mundo, especialmente no contexto latino-americano.

Referências

- ALCOREZA, R. P. Epistemología pluralista. In: ZAMBRANA A. B. *Pluralismo epistemológico: Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Cochabamba–Bolívia: FUNPROEIB Andes, 2014.
- CÁRCOVA, C. M. *Notas acerca de la Teoría Crítica de Derecho*. Disponível em: <https://www.google.com.br>. Acesso em: 29 jul.2014.
- COLAÇO, T. L.; DAMÁZIO, E. *Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.
- FORNET-BETANCOURT, R. Pressupostos, limites e alcances da filosofia intercultural. Tradução Antônio Sidekum. In: SIDEKUM, A. (Org.). *Alteridade e Multiculturalismo*. Ijuí: Unijuí (Coleção Ciências Sociais), 2003.
- FREIRE, P. *Educação Popular*. 2. Ed. Lins: Gráfica e Editora Equipe Todos Irmãos, 1985.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 13. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 16. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- FREIRE, P. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. 5. ed. São Paulo: UNESP, 2000.
- RODRIGUES, H. W. *Ensino jurídico e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1993.
- SANTOS, B.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- SANTOS, B. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANTOS, B. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguai: Ediciones Tríplice, 2010.
- SANTOS, B. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, N. 80, Março-2008. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/papers.htm>. Acesso em: 29 jul. 2014.
- SHIVA, V. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.
- SOUSA JÚNIOR, J. G. *Direito como liberdade: O Direito Achado na Rua (Experiências Populares Emancipatórias de Criação do Direito)*. 2008. 338 f. Tese (doutoramento), Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
- WALSH, C. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. 2004, 2007. Disponível em: <http://catherine-walsh.blogspot.com.br/2010/11/interculturalidad-y-colonialidad-del.html>. Acesso em: 29 jul. 2014.

- WOLKMER, A. C. *Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico*. 8 ed. São Paulo: Saraiva, 2012. pp. 20-21, 34, 36.
- WOLKMER, A. C.; BATISTA, A. C. Direitos Humanos e processos de lutas na perspectiva da interculturalidade. In: PRONER, C.; CORREAS, O. *Teoria Crítica dos direitos Humanos*. Belo Horizonte: Fórum, 2011. p. 147.
- WOLKMER, A. C. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na américa latina. In: WOLKMER, A. C.; MELO, M. P. (Orgs.) *Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1997.

A diferença e seus diabos: Uma abordagem crítica da igualdade moderna na literatura de Eduardo Galeano

Doglas Cesar Lucas, André Leonardo Copetti Santos

1. Introdução

A modernidade inaugurou um processo de hipercientificização das propostas políticas e jurídicas de emancipação, tornando possível a elaboração de promessas bastante ambiciosas, notadamente de quatro grandes promessas: a promessa da igualdade, a da liberdade, a da paz e a da conquista da natureza (SANTOS, 2009). Uma das consequências desse processo foi a substituição de uma ordem transcendental de compreensão do mundo por arranjos racionais. Intencionava-se, com isso, substituir um mito por outro, o antigo Deus católico por um novo Deus, a Deusa Razão. As promessas dessa Deusa não só não se cumpriram nos termos em que nos haviam sido entregues, como a ciência moderna, em lugar de eliminar os excessos e as insuficiências, as potencializou e as modulou a partir de seus próprios termos. Nos dias atuais, a falência dessas promessas é mais que evidente. Os níveis de desigualdade são apavorantes, a falta de liberdade escancara as limitações de muitos projetos de sociedade, um sem número de conflitos abatem vidas impiedosamente e o domínio da natureza atingiu o seu clímax, não mais como domínio, mas como destruição.

A resposta aos excessos da razão veio através do crescimento cada vez mais acelerado de movimentos de retorno ao transcendental mítico religioso, mas também pela elaboração de alternativas contemporâneas de acolhimento, entorpecimento e tratamento de subjetividades atormentadas. Sujeitos atomizados e em desespero apelam novamente para os céus e para as soluções terapêuti-

cas que sejam capazes de garantir, simbolicamente, um pouco de certeza e segurança. Particularmente neste momento da história da humanidade os discursos religiosos reocupam, por novas narrativas, um lugar bastante destacado; os novos fundamentalismos são cada vez mais potentes e constroem estatutos, práticas e discursos muito efetivos na sociedade contemporânea. E nesses discursos, a figura do Diabo condensa uma espécie de unidade de sentimento contra o diferente, contra o estranho, que alimenta uma concepção de “nós” contra “eles”, os de “dentro” contra os de “fora”.

No presente trabalho, buscando explorar um diálogo entre religião e literatura e entre literatura e Direito, intenta-se estabelecer uma conexão entre os discursos religioso e literário sobre o Diabo, construído como o diferente minoritário. Utiliza-se como referencial literário as obras “Espelhos: uma história quase universal”, de Eduardo Galeano, na qual o autor uruguaio elenca nove formas de personificação coletiva do Diabo. Também nos apoiamos nas obras “O livro dos abraços”, “Mulheres” e “Os filhos dos dias”, do mesmo escritor.

O objetivo deste texto é demonstrar o potencial epistemológico do trabalho literário de Galeano e, portanto, sua importância como modelo de conhecimento específico a ser obtido a partir de textos ficcionais, com projeção do seu conteúdo para a análise e crítica de categorias próprias às ciências humanas, e mais especificamente com uma vinculação estreita com o Direito. Em termos mais específicos, a análise do texto de Galeano buscou desmistificar uma das principais santas seguidoras da Deusa moderna conhecida como Razão, a Santa Igualdade, além de, como contraponto, propor suas escrituras como ferramentas de análise e reinterpretação da categoria da diferença, mais adequada à compreensão da complexidade do mundo atual.

Para o desenvolvimento dessa empreitada teórica, utilizamos o método fenomenológico a fim de deixar e fazer ver a os elementos literários na obra de Eduardo Galeano que destacam a diferen-

ça por si mesma, tal como se mostra a partir de si mesma, de modo que permita a ela demonstrar-se diretamente, com conceitos, através de processos que contêm um componente aconceitual, e não a partir de postulados de outros fenômenos ou de doutrinas tradicionais. A proposta de trabalho busca não a abordagem da diferença em particular, mas aspectos do seu ser, aspectos que embora se mostrem de forma implícita e “não-tematizada”, podem chegar a mostrar-se tematicamente.

Por se tratar de uma obra em homenagem ao querido professor Antonio Carlos Wolkmer (que foi orientador de um dos autores – Doglas- no mestrado), escolhemos uma temática que se alinha às suas preocupações mais potentes. O texto trata da diferença a partir da literatura de um autor latino-americano e por isso tem uma existencialidade bem marcada, que são os processos de colonialidade que perpassaram a região. É sobre a dor do outro colonizado que se ocupa boa parte da obra deste importante autor uruguaio. É sobre o outro esquecido e oprimido que a obra do professor Wolkmer dedica sua energia. Desde seus estudos inaugurais sobre o pluralismo jurídico até suas densas pesquisas sobre pensamento descolonial, Wolkmer preocupa-se com a emancipação dos menos favorecidos, com a luta e reconhecimento daqueles que reclamam um estatuto próprio de proteção.

2. Sobre a relação entre direito e literatura e sua potencialidade crítica

Os acoplamentos entre distintos campos do saber não é algo novo. A filosofia, mãe de todas as ciências, era, em seus primórdios, um grande aglomerado de conhecimentos de distinto caráter, agrupados sob uma mesma denominação. As relações entre natureza e cultura não eram tão distinguidas como passaram a ser na modernidade, e, por consequência, as relações ou interseções entre ramos do conhecimento mais dedicados à natureza ou à cultura não eram

tão relevantes assim. Com a especificação, na modernidade, de áreas do conhecimento com uma intensidade jamais vista na história da humanidade – processo que em sua maior medida deve ser atribuído ao racionalismo –, o desfazimento do grande pacote de conhecimentos chamado filosofia levou a um constante afastamento das ciências umas das outras e de todas em relação à filosofia, situação que induziu e guiou cientistas a cada vez mais desejarem a pureza, a autonomia de suas construções teóricas. No campo específico do direito esse movimento é bastante evidente.

Mas se na modernidade ocorreu este isolamento entre as distintas ciências e delas em relação à filosofia, por outro lado, foi, nesta mesma época, no campo da reflexão teórica que se passou a reconstruir pontes parciais entre as ciências e entre elas e a filosofia. Nas possibilidades e necessidades de imbricação próprias ao direito, observa-se a ligação, para exemplificar, do direito com a economia, com a psicologia, com a ciência política, com a sociologia, com a antropologia etc. No século XX, materializou-se, de forma mais intensa, uma aproximação entre direito e arte que, como já mencionado, não era propriamente inédita. Essa ligação entre direito e arte é mais palpável em relação à literatura, mas em hipótese alguma pode ser descartada referentemente em relação a outras manifestações artísticas como, por exemplo, entre direito e artes pictóricas, direito e cinema e direito e música.

Mais detidamente quanto ao objeto do presente trabalho, que relaciona direito com literatura, pode-se apontar uma série de elementos que tornam possível a convergência desses dois campos culturais. Utiliza-se aqui uma relação de fatores que Rotman de Miranda (2010) relaciona como essenciais para a aproximação entre filosofia e arte, mas que, sem dúvida alguma, são também adequados para entender as possibilidades de acercamento entre direito e arte: ambos são expressões superiores do espírito humano; também são o resultado de um determinado momento histórico; tanto um quanto o outro são o resultado da confluência de: crenças,

ideologias, valores, organização sociopolítica, economia, ciência e técnica; arte e direito emergem de representações mentais e usam linguagem; uma e outra são expressões de um universo simbólico e requerem interpretação; desenvolvem a sensibilidade e aguçam o intelecto; requerem um ato profundo de pensamento; são disparadores para a compreensão da realidade que os produziu; revestem-se do pensamento filosófico próprio de sua época; e, por fim, são acessíveis aos seres humanos por sua condição de humanidade.

Em termos históricos, as origens do *Law as Literature* remetem a John Henry Wigmore, jurista norte-americano, a partir da publicação de sua *A List of Legal Novels*, em 1908. Posteriormente, no ano 1925, Benjamin Cardozo, juiz da Suprema Corte norte-americana, buscou trazer a forma da literatura para o direito, isto é, a possibilidade de textos jurídicos serem interpretados e lidos como textos literários (TRINDADE; BERNSTIS, 2017). Por fim, surge, em 1970, o *Law and Literature Movement*, ou *Law and Literature Scholarship*, ou, ainda, *Law and Literature Enterprise*, movimento que estuda o Direito pela Literatura, examinando, assim, a qualidade literária do Direito. Esse debate promovido pelo *Law and Literature Movement* contou com a participação de pensadores como James Boyd White (1985), Richard Weisberg (1979, 1988), Robert Weisberg e Guyora Binder (2000) Richard Posner (1986, 1990, 2007), Jerome Bruner (2014), Sanford Levinson (2020), Martha Nussbaum (1997) Stanley Fish (1987) e Owen Fiss (1982), dentre outros (TRINDADE y BERNSTIS, 2017).

Dentro das possibilidades de se estabelecer relações entre esses ramos culturais, há várias tentativas de se ordenar direito e literatura. Thomas Morawetz (2007) indica, em primeiro lugar, que o direito *na* literatura se estende à descrição de advogados e de instituições jurídicas nos textos literários. Advogados desfilam como heróis, anti-heróis, vilões. É o que se encontra nos textos de Dickens (Bleak House), Kafka (O Processo), Shakespeare (O Mercador de Veneza), Sófocles (Antígona), Coetzee (À Espera dos Bár-

baros). Tenta-se encontrar o jurídico no literário, explícita e subliminarmente. Morawetz também nos dá conta da compreensão do direito *como* literatura, onde se investiga o conjunto de transmissão de significados, no espaço jurídico, marcado pelo autoritarismo e pelas injunções políticas. O mesmo autor ainda aponta um terceiro campo: a literatura como instrumento e fator para a reforma do direito. Tenta-se verificar como a literatura popular poderia influenciar movimentos para mudança da legislação e das práticas judiciárias. Orienta-se para uma literatura politicamente inspirada. Os efeitos sociolegais da literatura são o principal objeto de investigação.

Assim como as interseções epistemológicas entre o direito e outros campos do saber lhe acrescentam distintas perspectivas, sejam de partida ou chegada, as possibilidades e os horizontes da relação entre direito e arte são também inúmeros. De acordo com Morawetz (2007), entre estes horizontes podemos encontrar o direito na literatura e a literatura no direito; o direito da literatura e a literatura como padrão e impulso para reforma do direito; assim como a combinação entre direito e ficção na busca de referenciais éticos. Ost (2004) identifica vários campos de interação entre o Direito e a Literatura: o Direito da Literatura, o Direito como Literatura, o Direito na Literatura e o Direito pela Literatura. A literatura, diz o autor, não oferece respostas técnicas, mas abona dois imaginários que, ao seu modo, acessam a narrativa dos costumes de uma comunidade. A lei obriga, de forma narrada, determinadas práticas para uma sociedade. A literatura, por sua vez, reproduz os sentidos das regras, questiona sua legitimidade e inventa seu próprio itinerário. Justamente por isso a literatura pode antecipar a crítica, sugerir mudanças e contar, a seu modo, a lei. Enquanto a literatura liberta os possíveis, duvida, critica, propõe outras alternativas, é inventiva, o direito codifica e encerra a realidade, dirá Ost. O direito não é literatura, mas revela-se e questiona-se nela. A literatura não é direito, mas faz dele o seu objeto de prospecção e interrogação

permanente. Dworkin (2001), por seu turno, ao tratar do processo interpretativo, sugere uma compreensão do direito como literatura. Para garantir a integridade e coerência do direito, o juiz deve interpretar respeitando as narrativas do passado, para saber o que foi dito e construído coletivamente. O direito se apresenta com uma estrutura que só pode ser compreendida e interpretada se o jurista não sonegar o processo histórico de sua elaboração e a atribuição coletiva de sentidos. A integridade e coerência dessa narrativa exige compreender as narrativas e enredos que vêm antes. Tal qual num romance escrito em cadeia, elaborado por muitas mãos em tempos distintos, cada um dos novos autores deverá se apropriar do que já foi narrado e interpretar as palavras de seus companheiros, garantindo, com isso, a coerência da estória.

No Brasil, o movimento de fusão entre direito e arte, especialmente direito e literatura, com uma função absolutamente crítica da dogmática jurídica, é iniciado com Warat (1985), através das metáforas literárias presentes no livro *Ciência Jurídica e seus Dois Maridos*. A obra busca um deslocamento do mundo confortável da estabilidade e da segurança jurídica para outras direções distantes da dogmática castradora, com o intuito de abrir-se às múltiplas armadilhas da narrativa científica jurídica, a qual comporta nossas próprias armadilhas. Nesse livro, Warat, pelo uso da literatura como chave de compreensão crítica do direito, estimula a sensação de desconfiança e as tomadas de consciência de que o modelo cartesiano que impregna o modelo positivista-normativista começa a esgotar as estratégias que moldaram um homem dolorosamente fraturado e permitiram imaginar o mundo pautado pela tirania da ordem. Posteriormente a Warat, seguiram-se vários autores a trabalhar com o tema, tais como Lenio Streck (2013), André Karan Trindade (2013, 2017, 2020) Marta Gama (2019), Roberta Magalhães Gubert (2020), Alfredo Copetti Neto (2020), Nelson Camata Moreira (2015) e tantos outros.

Todos esses movimentos teóricos de aproximação entre literatura e direito, em suas mais distintas versões metodológicas, epistemológicas e estéticas, colocam-se exatamente na contramão de todo um cientificismo de caráter racionalista que contaminou o direito da modernidade com uma pretensão absoluta de ordem e certeza, distanciando-se completamente do mundo da vida, marcado pelas ambivalências, pelos estranhamentos, pelas diferenças, pelas incertezas e, certamente, por um permanente caos em sociedades cada vez mais complexas e cada vez mais difíceis de serem ordenadas pelo modelo de direito moderno. Partindo desta perspectiva crítica da relação entre literatura e direito, exploramos a obra de Galeano, buscando a identificação da ideia de diferença, categoria fundamental de novas concepções de direitos e de democracia, numa literatura com os pés absolutamente enraizados no chão da realidade mundana. Nossa perspectiva é a de buscarmos o direito e a filosofia na literatura.

3. A diferença como uma categoria pós-moderna e descolonial de (des)ordenação do mundo

Dois fenômenos quase siameses que podem ser fortemente apontados como causas de estados de dominação que vieram a ser combatidos pelos acontecimentos sociais da década de 60 do século passado e, conseqüentemente, pelas teorizações e institucionalizações daí emergentes, são o colonialismo e o imperialismo. Seus efeitos ainda se fazem intensamente presentes nas sociedades contemporâneas, especialmente do sul do planeta, apesar de todas as resistências que lhes têm sido opostas.

Dos distintos processos históricos de colonização não podem ser dissociadas as diversas manifestações imperialistas que ocorreram e continuam a ocorrer ainda hoje, mesmo que em suas versões mais recentes se revistam de uma sofisticação muito maior, sob os mais variados aspectos. Algo como um poder brando que,

na definição de Joseph S. Nye Jr., contrapõe-se a poder duro (NYE JR., 2002, pp. 36-37)¹.

As causas e etapas de dominação de um e de outro são praticamente as mesmas. Civilizar, colonizar, irradiar sua cultura, propagar-se, tais são os primeiros impulsos do imperialismo, sendo a colonização, segundo as palavras de Ferro (1996, p. 29), “a força de reprodução” de um povo pelos espaços.

A colonização é associada à ocupação de uma terra estrangeira, à sua exploração agrícola, à instalação de colonos. Assim definido o termo “colônia”, o fenômeno data da época grega. Da mesma forma, fala-se de “imperialismo” ateniense, e depois romano. Entretanto, a tradição histórica ocidental data o fato colonial da época dos Grandes Descobrimentos, apesar de antes da colonização europeia ter havido a colonização dos gregos e dos romanos, mas também a dos árabes e dos turcos, que conquistaram as margens do Mediterrâneo, parte da África negra e da Ásia Ocidental, e até a Índia, a qual, por sua vez, no início de nossa era, colonizara o Ceilão, parte da península indochinesa e o arquipélago de Sonda. Sem mencionar os chineses, que exploraram as costas orientais da África, no século XV, e colonizaram o Tibete, e até os japoneses,

1 O que quer dizer precisamente poder brando? Tanto o poder militar como o econômico são exemplos do duro poder de comando que se pode empregar a fim de induzir os demais a mudarem de posição. O poder bruto se apoia tanto em induções (a cenoura) como em ameaças (o porrete). Mas existe um modo indireto de exercer o poder. Na política mundial, é possível que um país obtenha os resultados que quer porque os outros desejam acompanhá-lo, admirando os seus valores, imitando-lhe o exemplo, aspirando ao seu nível de prosperidade e liberdade (...) A este aspecto do poder – levar os outros a querer o que você quer – dou o nome de poder brando. Ele coopta as pessoas em vez de coagi-las. (...) A capacidade de estabelecer as preferências tende a se associar a recursos de poder intangíveis como uma cultura, uma ideologia e instituições atraentes. (...) Por outro lado, o poder brando é mais que persuasão ou que a capacidade de mover as pessoas pela argumentação. É a capacidade de seduzir e atrair. E a atração geralmente leva à aquiescência e à imitação. (...) O poder brando emana em grande parte dos nossos valores. Valores que se expressam na nossa cultura, na política que adotamos internamente e no modo como nos comportamos internacionalmente (NYE JR., 2002, pp. 36-37).

que conquistaram e colonizaram Yeso, pouco antes de os russos chegarem à Sacalina, e os franceses, ao Canadá (FERRO, 1996).

Recortando os fenômenos da colonização e do imperialismo, em sua inevitável proximidade, para não dizer quase confusão, apenas ao âmbito ocidental, em termos temporais podemos distinguir duas grandes ondas colonialistas imperialistas. A primeira, nos séculos XV e XVI, patrocinada por uma burguesia mercantilista, dirigiu-se à América e África, havendo, ainda, possessões portuguesas e espanholas na Ásia, que tiveram como países colonizadores Portugal, Espanha, Holanda, Inglaterra e França; a segunda, na segunda metade do século XIX, auspiciada por capitalistas da indústria e das finanças, teve como foco a África, Ásia e Oceania, e foi protagonizada por França, Inglaterra, Holanda, Bélgica, Espanha, Portugal, Itália, Alemanha, Estados Unidos e Japão.

Quanto aos objetivos, a primeira, no aspecto econômico, buscou uma saída para a crise de crescimento da economia e para o enfraquecimento da nobreza, através da descoberta e extração de matérias-primas, exploração de mercadorias tropicais comercializáveis, produtos alimentícios e metais preciosos para aliviar a falta de moedas e o alto preço daqueles metais, além do propósito da venda de produtos manufaturados das metrópoles. Já no plano cultural, a difusão dos ensinamentos cristãos, juntamente com o argumento humanitário, que obriga “as raças superiores” a cumprirem seu dever para com as “raças inferiores”, ainda afastadas do caminho do progresso, foram grandes fatores mobilizadores dos colonizadores desse primeiro grande movimento colonialista ocidental. A todas essas causas ainda poderíamos agregar o boom demográfico como outro motivo das colonizações (FERRO, 1996).

Já a segunda onda, na perspectiva econômica, mirou para fontes de energia e matérias-primas (carvão, ferro, petróleo, produtos agrícolas, etc.) para a indústria, bem como para a conquista de novos mercados para produtos industrializados, além da busca de espaço para investir capitais e, assim, conseguir mais lucros. Por

outro lado, também a pressão demográfica em virtude do crescimento da população europeia foi um elemento consideravelmente importante, ademais de razões ideológicas, como a “missão civilizadora”, já motivadora da primeira onda, de difundir o progresso da ciência e da tecnologia pelo mundo (FERRO, 1996).

Não há dúvidas de que o fenômeno do imperialismo não se arrefeceu em nossos tempos. Hoje podemos tranquilamente indicar a dominação americana, ou anglo-saxônica num sentido mais amplo, nos quatro cantos do planeta, como uma manifestação imperialista, talvez sem precedentes na história da humanidade, pois não se fundamenta apenas no poder duro, mas fundamentalmente no brando, como bem aponta Nye Jr. (2002).

Aqui nos interessa perguntar, em termos de análise dos diferentes estados de dominação que se constituíram como causas das reações e respostas, cujo elemento sintático central é a diferença, quais as consequências para os povos colonizados e vítimas dos processos imperialistas, pois são essas consequências que se constituíram como fatores determinantes dessas oposições que emergiram a partir da década de 60 do século passado. Tentando sistematizar, poderíamos, de forma redutora, dizer que essas consequências do colonialismo e do imperialismo situam-se nos planos econômico e cultural. Nestes dois campos, durante os últimos cinco séculos, os processos coloniais e imperialistas deixaram um legado, dentre outros menos importantes, de: a) difusão da cultura nórdica (especialmente europeia e estadunidense) e do cristianismo em outros continentes; b) concentração de metais preciosos na Europa ocidental; c) descoberta e apropriação de novas espécies vegetais; d) mudança do eixo da atividade comercial do Mediterrâneo para o Atlântico; e) escravização e extermínio de povos indígenas e africanos; f) destruição de sociedades indígenas e africanas e saque de suas riquezas; g) europeização-americanização do mundo; h) ampliação do mercado para produtos europeus e americanos; i) introdução de novas plantas e expansão da agricultura comercial; j)

difusão de epidemias; k) perda da identidade das culturas locais; e l) desenvolvimento do capital financeiro.

Apenas para exemplificar um pouco mais, pelo adensamento do argumento, as graves consequências da dominação colonial/imperialista, vamos nos deter na questão cultural. Uma das grandes consequências do colonialismo/imperialismo em termos de violência e dominação é, utilizando a teorização de Darcy Ribeiro, a assimilação cultural imposta aos colonizados. Os sistemas coloniais, ao longo da história, invadiram o contexto cultural dos povos colonizados, impondo sua visão de mundo, ocorrendo, assim, invasão cultural. A invasão cultural é sempre alienante e violenta, uma forma perversa de heteronomia. Segundo Freire (1983, p. 178), a invasão cultural possui dupla face: é, ao mesmo tempo, dominação e tática de dominação. A invasão já é uma forma de dominar econômica e culturalmente, de dispor, de objetificar o invadido. Mas a invasão cultural também promove a alteração nos valores do invadido, fazendo com que ele veja a realidade sob a ótica do invasor, e isso garante a estabilidade do invasor e se torna uma tática de dominação, pela consolidação de uma heteronomia.

Ainda, de acordo com Freire, podemos afirmar que, para ter êxito, a invasão cultural precisa convencer os invadidos de que eles são inferiores; assim, passam a ver os invasores como superiores, adquirem seus valores, seus hábitos, sua maneira de vestir, de falar, de produzir, de pensar. Dessa forma, são submetidos a condições concretas de opressão e incapazes de lutar para delas se libertar, são incapazes de perceber a própria heteronomia e a ela se acomodam. Por meio da submissão à opressão, os homens se alienam, pois passam a ser “seres para outros” (1983, p. 188), e, assim, passam a viver em uma condição de heteronomia, situação fortemente presente em nossa cultura, nos mais diversos âmbitos.

O projeto de modernidade europeia foi também um projeto de colonização. A Europa insistiu na visão superior, progressista e desenvolvimentista de sua cultura em contraposição com a

inferioridade das práticas culturais, econômicas, religiosas, etc., dos países colonizados. A racionalidade europeia chegou ao seu ponto mais alto de homogeneização e todas as experiências contrárias ao seu modelo civilizatório foram avaliadas como atrasadas, selvagens, bárbaras e inferiores, permitindo invasões e dominações supostamente legítimas. O homem branco, heterossexual, cristão, racional, produtivo, se tornou o modelo de sujeito histórico de civilidade, enquanto que as práticas dos povos originários eram vistas e denunciadas como irracionais, selvagens e despossuídas de elementos humanistas.

Num cenário desses, combater o selvagem, estabelecer uma religião adequada, ensinar boas práticas produtivas e culturais, mesmo que com a utilização de mecanismos de violência, era uma condição necessária e considerada legítima para o desenvolvimento moral e material desses povos. Os índios e negros, por exemplo, não foram tomados em sua diferença, mas por uma dada inferioridade natural que marcava as relações de poder e dominação entre colonizador e colonizado. Toda diferença desafiadora da lógica europeia de dominação devia ser combatida e eliminada, como de fato foi. Etnias inteiras foram mortas, terras ocupadas, religiões indígenas e africanas proibidas, idiomas desapareceram, pessoas escravizadas, tudo em nome de uma pretensa superioridade europeia. A diferença que não tivesse a chancela europeia definitivamente, nesse tempo, não tinha lugar e, portanto, devia ser eliminada de alguma forma.

As práticas dominadoras e legitimadoras da colonização encontraram respaldo nas construções teóricas europeias do período. Todas as leituras antropológicas realizadas sobre as comunidades originárias enalteciam a diferença desses povos em termos de desigualdade e inferioridade. E assim foi até pouco tempo atrás. O conceito de raça foi importante para a afirmação das diferenças evolutivas entre os povos no processo de dominação colonial. A ideia de raça como elemento constitutivo de um lugar e de um

povo foi fundamental para a consolidação de um padrão de dominação e hierarquização que a conquista exigia. A Europa afirma-se como centro do mundo e constrói, por oposição, a sua periferia (DUSSEL, 1993). Ao definir-se como centro, a Europa define o seu entorno, mas, sobretudo, define uma epistemologia, uma cultura, um saber, uma ideia de desenvolvimento que se contrapõem ao resto atrasado, arcaico, selvagem, pobre. Tem razão Grosfoguel (2008, p. 124) ao afirmar que o

patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores.

A superioridade europeia transforma-se, então, em superioridade epistêmica, de modo que a sua forma de construir o saber, objetivo, científico, é considerado mais adequado e importante do que as formas de saber desenvolvidas de modo tradicional por povos considerados primitivos. O modelo europeu, portanto, afirma-se negando e desqualificando os modelos tidos como periféricos de cultura, os quais devem ser eliminados, alterados, subjugados, inferiorizados. Definitivamente a periferia e seus modos de ser não têm lugar positivo na racionalidade do mundo moderno europeu.

A modernidade, apesar de ter permitido um novo momento teórico e institucional para tratar da identidade, ocupando-se de elementos positivos da diferença e da alteridade, reproduziu em escalas majoritárias os mecanismos e narrativas homogeneizadoras, colonizadoras e racistas. Já dissemos em momento anterior que a ideia de nação e suas variantes identitárias aniquilaram as diferenças das minorias e impediram o prosseguimento de inúmeros projetos de sociabilidade entendidos como bárbaros, inferiores ou es-

trangeiros. Os negros, índios e imigrantes conheceram de modo traumático este processo. Foucault (2000) destaca que no Estado moderno o racismo foi um mecanismo fundamental de poder que se insere como uma forma de controle sobre os corpos, um controle propriamente biológico da espécie humana capaz de separar os corpos, classificá-los, hierarquizá-los entre superiores e inferiores.

A filosofia de Hegel (1999), por exemplo, apesar de ter reconhecido a diferença e a alteridade como elementos ínsitos da própria condição identitária, substancializando-a, não mediu palavras para defender proposições de tonalidade colonizadora, europeia e racista. Nos índios americanos via apenas mansidão, indiferença e submissão ao homem branco. A inferioridade desses indivíduos, dizia ele, “é fácil de se reconhecer.” Pensava o mesmo sobre a condição dos negros: “a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes.” (HEGEL, 1999, pp. 83-86) Não é por outra razão que Hegel optou por desconsiderar a África em seus argumentos sobre a história universal, pois, afinal, tal continente “não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar”. (1999, p. 88).

As teorias dos direitos humanos ocidentais modernas carregaram esta mesma matiz colonizadora que fomentou um único projeto civilizacional para o mundo colonizado. Não é sem razão, portanto, que a igualdade moderna, mais abstrata que concreta, conviveu com a escravidão, racismos, com a desigualdade entre os

gêneros, com homofobia, xenofobia, e outras formas de segregação, de modo bastante intenso, até períodos bem recentes.

O eco desse processo modernizador/colonizador continua a reproduzir certos modelos de dominação e inferiorização de determinados grupos sociais. O racismo científico esteve presente nos movimentos políticos eugenistas, com certa evidência, praticamente até a década de 1980 e mesmo hoje, conjuntamente com vozes da democracia racial, sustentam leituras revisitadas que mantêm vivos os discursos odiosos de dominação e preconceito de todos os tipos.

O pensamento descolonial, sustentado principalmente por Dussel (1993), Mignolo (2003) e Quijano (2005), denuncia a hegemonia dominadora do euro centrismo e defende um novo sentido para as experiências e epistemologias outras, do sul, capaz de dar importância e permitir a valoração das práticas e dos saberes construídos de modo autêntico pelos próprios povos desses lugares. As nossas diferenças nos constituem, fazem parte do modo do ser de nossas experiências históricas, sejam elas positivas ou negativas. Os saberes e práticas dos povos colonizados não são melhores e nem piores por não refletirem o paradigma europeu, mas são suas, são elas que dão autenticidade a sua presença no mundo.

As ideias desenvolvidas em torno do que se designou de “novo” constitucionalismo Latino-americano têm uma relação direta com esse movimento teórico de emancipação da região a partir da elaboração e valorização de sua própria realidade histórica e epistemológica. Valorizar e defender as instituições pensadas e construídas pelo saber local, em particular pelos povos originários que foram invisibilizados e oprimidos no processo colonial, independentemente das amarras jurídico-modernas europeias, é uma forma de resgatar a própria autonomia dessas comunidades e reconhecer a importância da diversidade de modos de ser no mundo. Praticamente inexistente na realidade constitucional brasileira, esse movimento constitucional, consubstanciado nas Constituições ve-

nezuelana (1999), equatoriana (2008) e boliviana (2009), sustenta um pluralismo jurídico qualificado, construído de modo participativo pela comunidade e caracterizado por formas múltiplas de produção da juridicidade (WOLKMER, 2001). Os desafios de um projeto como esse são inúmeros e obviamente substanciais, mas é evidente a tentativa de um rompimento epistemológico que aponta para novas formas de produção do direito e, sobretudo, para novos lugares e conteúdos de juridicidade que deem conta da diversidade e da pluralidade de formas de vida que a modernidade europeia tentou sufocar, homogeneizar e fazer desaparecer.

A visão de mundo hegemônica acerca da estruturação social na Idade Média caracterizou-se fundamentalmente pela compreensão de que a teia social tinha, formalmente, seus lugares marcados, o que evidenciava, nas relações sociais, a predominância principiológica da desigualdade. Esse paradigma tinha como motivo de fundo uma rede de privilégios estabelecida a partir de articulações fundadas no âmbito das relações privadas.

Com o advento das teorizações e institucionalizações políticas e jurídicas que caracterizaram os acontecimentos do liberalismo e do Iluminismo, bem como a sucessão dos eventos revolucionários que marcaram profundamente o século XVIII, o princípio da igualdade, consagrado no plano teórico e projetado nas construções institucionais que possibilitaram a ruptura com o paradigma medieval, tornou-se um elemento fulcral de todo o imaginário ocidental moderno. Para romper com a lógica privada medieval, sobre a qual se sustentava a institucionalização da desigualdade, a concretização, pelo menos normativa, da ideia de igualdade demandou a criação do espaço público para o desenvolvimento das relações sociais, como forma de eliminação de alguma parte dos privilégios próprios da Idade Média. Nesse sentido, a cidadania moderna só foi possível no âmbito público e foi um evento importante.

Aproximadamente duzentos e trinta anos foram percorridos na história da humanidade, com a hegemonia na cultura filosófico-

político-jurídica ocidental da ideia de igualdade, sendo ela um dos principais elementos geradores das instituições políticas e jurídicas que orientaram e normatizaram as ações sociais ao longo desse lapso histórico. Entretanto, tal ideia sempre esteve muito mais vinculada aos cânones filosófico-políticos liberais do que a quaisquer outros. Tivemos, assim, ao longo da Modernidade, o predomínio de uma igualdade formal, quando se reconheceu muito mais a necessidade-possibilidade de “todos iguais” – uns mais iguais que outros – participarem igualmente da vida política. Também a formação dos chamados Estados-nação, a partir das aglutinações absolutistas que precederam os surgimentos dos modelos estatais que constituem o paradigma moderno, reforçou a ideia da necessidade de efetivação definitiva da igualdade formal, tendo como uma de suas consequências o sufocamento de culturas e grupos minoritários que habitavam partes dos territórios sobre os quais se consolidaram os Estados nacionais.

Não se pode esquecer, contudo, que os princípios do liberalismo e do Iluminismo, construídos como culturas políticas e jurídicas localizadas, e instrumentalizadas para solucionar problemas locais europeus relativos ao exercício do poder, desprenderam-se de seus microcosmos, e universalizaram-se a partir de uma construção mítica de neutralidade. Com isso, ocorreram historicamente reduções eurocêntricas de termos fundamentais como cultura, justiça, direito, cidadania e democracia, aparentemente inclusivas, mas que, na verdade, constituíram-se como altamente excludentes, especialmente ao estrangularem, e até mesmo liquidarem, outras culturas locais (SANTOS; LUCAS, 2019).

A cultura e as práticas políticas e jurídicas da Modernidade, fundamentalmente europeias, passaram praticamente incólumes em seus desideratos de homogeneização e de universalização por mais de dois séculos. Para tanto, a ficção igualitária cumpriu seu papel mítico de forma um tanto quanto eficiente. Mas a partir da década de sessenta do século passado, com a agudização de lu-

tas políticas por diferentes grupos que compunham as sociedades multifacetadas de países do norte, passaram a ocorrer reações culturais, comportamentais, políticas e filosóficas voltadas a propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diversidade, de concepções alternativas da dignidade humana que não mais se sustentavam sobre a ideia de igualdade formal, mas antes a criticavam a partir de novas visões de mundo, nas quais a diferença passou a ocupar um lugar destacado e exigir um sistema de proteção, inclusive jurídica. Nessa época, teve início uma grande revolução comportamental com o surgimento, dentre outros movimentos, do feminismo e dos movimentos civis em favor dos negros e homossexuais.

Assim, é possível afirmar que a partir da década de 60, inicialmente, sobretudo, nos Estados Unidos, um conjunto altamente heterogêneo de movimentos contestatórios, com um clímax no mítico “68”, empreendeu o caminho da institucionalização social, acadêmica, política e jurídica. As confluências programáticas desses novos movimentos sociais – afro-americanos, indígenas, “chicanos”, feministas, gays e lésbicas, “terceiro-mundistas”, etc. –, se deram a conhecer a partir de então sob o ambíguo termo do “multiculturalismo” (DIETZ, 2012). O que todos esses movimentos tinham em comum era a necessidade de reconhecimento de suas diferenças socioculturais. Não desejavam – salvo em casos bem pontuais – que as especificidades de sua própria cultura suplantassem definitivamente o ideal nacional já estabelecido, ou mesmo que seus membros fossem considerados apartados do cenário cultural do Estado-nação. Apenas almejavam ser reconhecidos dentro da nação à qual pertenciam, como portadores de características particulares que os diferenciavam da população ainda adstrita à ideia de cidadania nacional.

Se, por um lado, os acontecimentos sociais que marcaram os anos 60 do século passado podem, tranquilamente, ser considerados como movimentos sociais, dentro de uma clássica defini-

ção que os restringe conceitualmente como todo aquele ator coletivo que manifesta – com certa permanência no tempo e no espaço – uma capacidade de mobilização que se funda na elaboração de uma identidade própria e em formas de organização muito flexíveis e escassamente especializadas, com o objetivo de impactar no desenvolvimento da sociedade contemporânea e de suas instituições (MURO; CANTO, 1991), por outro, é preciso considerar a relevância do debate posto pela literatura surgida desde os anos 70, acerca do conceito de “novos movimentos sociais”. Tentando resumir, numa ideia ou num mesmo denominador, em termos materiais, no que diz respeito à diversidade dos novos acontecimentos ou movimentos sociais, talvez o grande tema que possa ser comum a todos seja o problema da identidade sociocultural a partir de uma sintaxe da diferença. Assim, os objetivos primordiais dos novos movimentos sociais estão dirigidos para uma reorientação da esfera sociocultural, e não da economia ou do Estado (RASCHKE, 1988). Em certo sentido, pode-se dizer, como faz Fraser (2002), que as pautas de reconhecimento promoveram uma espécie de substituição da política pela cultura.

Esses novos movimentos sociais fundados na diferença e na diversidade constituem a marca de sociedades contemporâneas que cada vez mais se revelam como plurais, multifacetadas, multiculturais. Por certo que a pluralidade cultural é uma realidade e uma virtude das sociedades democráticas que deve ser estimulada. Por outro lado, o facilitado encontro das diferenças na sociedade global expôs, também, divergências e irritações que não favorecem o diálogo intercultural e que, não raras vezes, demarcam com agressividade o nível das oposições e afastamentos (OLIVÉ, 1999). Por isso, pode-se afirmar que as demandas por reconhecimento das identidades socioculturais desafiam duplamente os direitos humanos, pois ao mesmo tempo em que são requisitados para garantir os direitos de cada cultura particular, por outro, são considerados como exigências recíprocas de abrangência universalista, que não

condicionam seus fundamentos e sua validade à nenhuma experiência cultural específica.

Esses grupos minoritários, muitas vezes tratados como anormais, como seres portadores de anomalias, monstros humanos ou indivíduos a serem corrigidos, utilizando a linguagem de Foucault (2001), não raro, são associados, tanto na literatura religiosa, pela sua diferença, pela sua discrepância, à simbologia figurativa do Diabo, quanto, porém de forma metafórica, em outros ramos literários. Nesse dualismo gnóstico proposto entre as figuras de Deus e Diabo, enquanto a igualdade, normalidade, concordância e maioria implicam, em sua invisibilidade, uma constante de expressão e conteúdo divino, o mundo da luz, da ordem e da certeza, de um destino de conforto sem derivações, que já está traçado aos que aderirem a sua versão de mundo, supondo um estado de poder e dominação, a diferença e todos os seus desdobramentos encarnam as anormalidades, anomalias, discrepâncias e minorias, com todas suas remissões musicais, literárias, linguísticas, étnicas, de gênero e sexualidade, enredam exatamente o contrário: alguém diabólico bem visível fora do sistema, uma variação contínua em estado de devir detonador de movimentos incontrolláveis e de desterritorializações da média ou da maioria, o mundo do caos, da incerteza, das névoas e das águas tenebrosas (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

Assim, a figura do Diabo, além de ser uma entidade mitológica, é, também, no campo literário, uma técnica discursiva de desqualificação da diferença, da anormalidade associada a estratégias de poder e processos de dominação, perspectiva que aparece denunciada, de forma insolente e quase anedótica, na literatura de Eduardo Galeano, um dos grandes escritores uruguaios contemporâneos que mescla crítica política com literatura. Mas antes apresentarmos os Diabos de Galeano, façamos um pequeno excursus histórico sobre as tão emblemáticas figuras de Satã, Asmodeu, Belzebu, Mefistófeles etc.

4. Um apelo ao diabo como o outro negado

Pouquíssimas figuras são tão emblemáticas, ao longo da história, como foi e tem sido a representação do Diabo. Mas, afinal, quem é essa figura, colorida em múltiplos tons de cinza e negro por Eduardo Galeano? Em primeiro lugar, não era, segundo os textos sagrados da Bíblia, uma entidade de mil facetas, ou um conjunto de valores negativos, como nos conta o escritor uruguaio, mas personificadamente único, um anjo chamado Lúcifer que, seduzido narcisisticamente pela própria beleza, entendeu que deveria receber a mesma admiração que Deus, e em razão disso armou uma rebelião com aproximadamente um terço dos anjos que existiam nos céus (Ezequiel 28: 12-19, 1988). Esta descrição fantástica e sobrenatural do Diabo é própria da tradição judaico-cristã: “Vós tendes por pai ao Diabo, e quereis satisfazer os desejos de vosso Pai; ele foi homicida desde o princípio, e não se firmou na verdade, porque não há verdade nele, quando ele profere mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira” (João 8: 44, 1ª parte, 1988, p. 118).

A descrição oficial, ou melhor, a primeira versão publicada pela Igreja Católica da invenção do Diabo é posterior ao Concílio de Toledo, em 447 d.C., sendo ele, solene e burocraticamente descrito e difundido como a encarnação absoluta do mal. Nessas descrições constam a imagem de um ser medonho, muito grande e forte, de aparência escura, com chifres na cabeça, exatamente como o deus-touro *Mithra*, da qual a Igreja queria impedir a adoração. Nasce, com isso, o demônio na cultura cristã como a mais radical oposição a um projeto de mundo e de bem, cuja personificação plantou o medo nas pessoas que aderissem aos seus cultos, pois o castigo final seria a morte sem direito à vida eterna, seja em qual modalidade fosse (terrena ou espiritual).

Com outro olhar, podemos compreender o Diabo de uma forma mais terrena, histórica e estratégica, como uma farsa instru-

mentalmente criada para funcionar como ferramenta de repressão, opressão e imposição de certos valores propagados por indivíduos e grupos ligados a posições privilegiadas dentro de sistemas de dominação. A riqueza da descrição de Galeano reside no fato de condensar algumas associações históricas, que foram feitas por detentores do poder, entre a figura do Diabo e parcelas de indivíduos submetidas aos caprichos dos poderosos, e, por isso, perseguidos, presos e mortos por estarem associados a uma figura que personificava o mal. O Diabo, nessa perspectiva, expressa manifestamente as separações e segregações impostas pelos detentores do poder às minorias por eles indesejadas por dificultarem seus projetos de poder.

Na verdade, essas duas visões e compreensões do Diabo sempre se confundiram, pois as ações dirigidas aos seres diabólicos que se opunham aos projetos de poder terreno sempre tiveram como justificativas argumentos transcendentais, sobrenaturais, teológicos. Assim foi, por exemplo, com muçulmanos, mulheres, índios, judeus, negros e homossexuais que, de alguma forma, eram figuras que materializavam os pecados capitais que estruturaram fortemente a doutrina cristã da salvação, ou, em sentido contrário, da morte da alma pelo castigo em razão de condutas abomináveis, contrárias aos mandamentos de Deus.

Essas personificações de um Diabo transcendental, de uma figura espiritual do mal, também tiveram uma função histórica ligada à instalação de processos de dominação econômica ou de manutenção de algum modo de produção da riqueza, mediante a submissão ou exploração de alguns povos por outros. Isso aconteceu violentamente com os índios americanos, que foram vítimas de um genocídio sem comparação. A ocupação do território americano, de norte a sul, por colonizadores europeus, teve unicamente fins econômicos, mas em não raros momentos serviu-se de justificativas teológicas para motivar suas ações dominadoras e genocidas. Da mesma forma ocorreu com os negros africanos, os quais fo-

ram vítimas de um assalto existencial seguido de morte, em nome de um processo de descobrimento de um novo mundo econômico, cuja principal finalidade era saciar a sede de riqueza de Cortes violentas e decadentes que fizeram a sangrenta e não civilizada história medieval europeia. As missões católicas de conversão dos espíritos pagãos dos índios para a cristandade cumpriram, nesse aspecto, um forte papel colonizador, e a figura do Diabo foi icônica neste processo.

A Idade Média, na cultura ocidental, teve em seu centro imaginário e simbólico essa figura de Deus, como um ente pessoalizado, e, paralelamente, do lado oposto, como o próprio nome já sugere, os opositores, o Diabo e seus seguidores, os hereges, as bruxas, os alquimistas, os cientistas que negavam as teorias teocêntricas, os protestantes, em suma, todos os que divergiam de um sistema de verdade – e de poder – oficializado pela Igreja Católica. A fixação dessas imagens diabólicas pelas Inquisições contou não somente com um sistema de comunicação escrita e oral, mas lançou mão de estratégias iconográficas para a produção de imagens que desempenharam papéis importantíssimos, quer na expressão das oposições, quer na fixação hierática das cerimônias encenadas pelo tribunal.

Com a Modernidade não foi diferente, apenas trocaram-se as entidades. Substituiu-se, parcialmente, o Deus personalizado medieval pela Deusa Razão, pela Deusa Igualdade, pela Deusa Liberdade e, também, foi substituído o Diabo, o ser medonho, muito grande e forte, de aparência escura, com chifres na cabeça, pelos Diabos modernos, o Diabo-Irracionalidade, o Diabo-Outro, o Diabo-Diferente, o Diabo-Minoria, os Diabos-Sexuais, os Diabos-Raciais, os Diabos de Galeano.

Se o Deus medieval, o ente onipresente e onisciente, sempre deteve as soluções para resolver os problemas do mundo, sempre possuiu as alternativas para um projeto de mundo que já estava predeterminado nas escrituras sagradas, desde a sua criação, tam-

bém, de forma similar, as grandes narrativas modernas, os grandes projetos de desenvolvimento irrefreado e contínuos da humanidade, os deuses modernos do Iluminismo, do liberalismo ou do marxismo, não foram diferentes nesse aspecto. Eles possuíram e ainda possuem seu aspecto divino, determinista, pois se constituem como projetos totalizantes fechados e inevitáveis de mundo. E tudo o que a eles se oponha (Satanás, do latim, o que se opõe, o opositor, o que arma ciladas) deve ser demonizado, reprimido, criminalizado e, se possível, sem que haja um aviltamento muito sério do projeto, eliminado.

5. Os diabos políticos de Eduardo Galeano e o caráter epistemológico da sua literatura para estudo da diferença como categoria adequada à complexidade contemporânea

Em uma atitude literária socialmente engajada, o escritor uruguaio Eduardo Galeano (1940-2015), em algumas de suas obras, faz uma abordagem crítico-política acerca de alguns grupos historicamente oprimidos, notadamente por sua diferença em relação a estados de dominação e modelos de dominadores normalizados, buscando, com isso, uma intervenção no debate político acerca de grupos minoritários. Para isso, utiliza, de forma um tanto quanto insolente, quínica, a metáfora diabólica para trazer à consciência os textos ocultos que invisibilizam estes estados de poder e dominação que, em suas marchas históricas, oprimiram, calaram, puniram e eliminaram milhões e milhões de pessoas que pertenceram a alguns grupos não incluídos nas constantes do poder. Se alguma classificação epistemológica é possível de ser dada aos textos de Eduardo Galeano (2011, p. 71), a primeira que salta aos olhos é a de uma escritura pós-colonial, ou descolonial, por escancarar os processos de dominação etnocêntricos ou eurocêntricos, bem como por servir como instrumento de abertura a vozes oprimidas. Uma passagem inicial importante que traduz fielmente esta sua postura de resistência descolonial e crítica aparece em sua obra “O Livro dos

Abraços”, na qual o autor se refere, numa pequena prosa poética, aos “Ninguéns”:

Os ninguéns

As pulgas sonham com comprar um cão, e os ninguéns com deixar a pobreza, que em algum dia mágico a sorte chova de repente, que chova a boa sorte em cântaros; mas a boa sorte não chove ontem, nem hoje, nem amanhã, nem nunca, nem uma chuvinha cai do céu da boa sorte, por mais que os ninguéns a chamem e mesmo que a mão esquerda coce, ou se levantem com o pé direito, ou comecem o ano mundano de vassoura.

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada.

Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos.

Que não são, embora sejam.

Que não falam idiomas, mas dialetos.

Que não praticam religiões, mas superstições.

Que não fazem arte, mas artesanato.

Que não são seres humanos, mas recursos humanos.

Que não praticam cultura, mas folclore.

Que não têm cara, mas braços.

Que não têm nome, mas número.

Que não aparecem na história universal, mas nas páginas policiais da imprensa local.

Os ninguéns, que custam menos que as balas que os mata.

(GALEANO, 2011, p. 71).

Com o mesmo enredamento político, em sua obra “Espelhos”, Galeano trabalha, numa perspectiva literária histórica, alguns grupos de oprimidos e violentados e os respectivos sistemas de poder e dominação que os subjugarão, sob a figura metafórica do Diabo, utilizada em discursos e narrativas repressivas e coativas contra esses grupos. Os Diabos de Galeano são Diabos políticos, pois materializam simbolicamente um atrevimento audaz que denuncia estados de poder, de violência e dominação ao longo da

história. Sua literatura grita e apela contra a diferença transformada em desigualdade.

5.1. *O Diabo é mulher*

Provavelmente a grande figura diabólica da história seja a mulher. Pintada no texto bíblico como a que pôs abaixo todo o Jardim do Éden por ter aceitado as tentações de provar o fruto proibido e burlado a vigilância do paraíso atribuída a Adão, as mulheres desde Eva encarnam boa parte da imoralidade, da luxúria e da perdição moral na visão de um sistema de dominação patriarcal. Diz Galeano (2008, p. 115) a respeito desse Diabo:

O Diabo é mulher

O livro *Malleus Maleficarum*, também chamado *O martelo das bruxas*, recomendava o mais impiedoso exorcismo contra o demônio que tinha tetas e cabelos compridos.

Dois inquisidores alemães, Heinrich Kramer e Jakob Sprenger, escreveram, por encomenda do papa Inocêncio VIII, esse fundamento jurídico e teológico dos tribunais da Santa Inquisição.

Os autores demonstravam que as bruxas, harém de Satã, representavam as mulheres em estado natural, porque *toda bruxaria provém da luxúria carnal, que nas mulheres é insaciável*. E advertiam que esses seres de aspecto belo, contato fétido e mortal companhia encantavam os homens e os atraíam, silvos de serpente, caudas de escorpião, para aniquilá-los.

Esse tratado de criminologia aconselhava a submeter a tormento todas as suspeitas de bruxaria. Se confessavam, mereciam o fogo. Se não confessavam, também, porque só uma bruxa, fortalecida pelo amante, o Diabo, nas festas de feiticeiras, conseguia resistir a semelhante suplício sem abrir a boca.

O papa Honório III havia sentenciado:

– As mulheres não devem falar. Seus lábios carregam o estigma de Eva, que foi a perdição dos homens.

Oito séculos mais tarde, a Igreja Católica continua negando-lhes o púlpito.

O mesmo pânico faz com que os fundamentalistas muçulmanos lhes mutilem o sexo e tapem seus rostos.

E o alívio pelo perigo conjurado move os judeus muito ortodoxos a começar o dia sussurrando:

– Obrigado, Senhor, por não me ter feito mulher.

Essa situação de depreciação moral da mulher sempre andou de mãos dadas com a subjugação patriarcal econômica, a qual instaurou a inferioridade da mulher no grupo social, sendo sua capacidade de participar ativamente nas funções do grupo colocada em dúvida pelo poder masculino, que a relegou, então, ao espaço privado, passando a ser incluída subjetivamente como propriedade do homem. Dessa forma, as desigualdades de gênero vão sendo produzidas, consolidadas pelas relações sociais, políticas, econômicas e estabelecidas juridicamente, nos códigos de leis das sociedades de todos os tipos. Portanto, era possível inferiorizar, explorar e até mesmo matar a mulher com respaldo na lei, sem que houvesse qualquer punição legal para o ato, pois a mulher era uma *res* que compunha o patrimônio do homem. As mulheres humilhadas de Galeano, portanto, reclamam um estatuto, reclamam um lugar de reconhecimento e proteção. Sua diferença quer uma presença e potência para ser simplesmente o que é.

5.2. O Diabo é muçulmano e judeu

Outra importante situação de opressão da diferença descrita por Galeano, diz respeito à intolerância ética e religiosa. Muçulmanos e judeus foram, neste aspecto, particularmente alvos preferenciais, os primeiros, da Igreja Católica e, os segundos, de uma quantidade considerável de governos, especialmente ocidentais, mas também alguns das bandas orientais do mundo, que os responsabilizaram

por inúmeros insucessos políticos, econômicos e sociais de suas próprias ações. Diz-nos Galeano (2008, p. 113) que:

O Diabo é muçulmano

Até Dante sabia que Maomé era terrorista. Não foi por acaso que o colocou num dos círculos do Inferno, condenado à pena de formação perpétuo. *Eu o vi rachado*, celebrou o poeta em *A divina comédia, da barba até a parte inferior do ventre...*

Vários papas haviam comprovado que as hordas muçulmanas, que atormentavam a Cristandade, não eram formadas por seres de carne e osso, mas eram um grande exército de demônios que tanto mais crescia quanto mais sofria os golpes das lanças, das espadas e dos arcabuzes.

Lá pelo ano de 1564, o demonólogo Johan Wier tinha contado os Diabos que estavam trabalhando na terra, em tempo integral, pela perdição das almas humanas. Havia 7.409.127 que atuavam divididos em 79 legiões.

Muitas águas ferventes passaram, desde aquele recenseamento, por baixo das pontes do inferno. Quantos são, hoje em dia, os enviados do reino das trevas? As artes do teatro dificultam a contagem. Esses enganadores continuam usando turbantes, para ocultar seus chifres, e longas túnicas cobrem suas caudas de dragão, suas asas de morcego e a bomba que carregam debaixo do braço.

O Diabo é judeu

Hitler não inventou nada. Há dois mil anos que os judeus são os imperdoáveis assassinos de Jesus e os culpados de todas as culpas.

Como? Jesus era judeu? E também judeus eram os doze apóstolos e os quatro evangelistas? Como é que é? Não pode. As verdades reveladas estão além de qualquer dúvida: nas sinagogas o Diabo dá aula, e os judeus se dedicam desde sempre a profanar hóstias, a envenenar a água benta, a provocar falências e a semear pestes.

A Inglaterra os expulsou, sem deixar nem um, no ano de 1290, mas isso não impediu que Marlowe e Shakespeare, que talvez nunca tivessem visto um judeu na vida, criassem personagens obedientes à caricatura do parasita sanguessuga e usureiro avaro.

Acusados de servir ao Maligno, esses malditos andaram pelos séculos de expulsão em expulsão e de matança em matança. Depois da Inglaterra, foram sucessivamente expulsos da França, da Áustria, da Espanha, de Portugal, e de numerosas cidades suíças alemãs e italianas. Na Espanha, tinham vivido durante treze séculos. Levaram as chaves de suas casas. Há quem as tenha até hoje.

A colossal carniçaria organizada por Hitler foi o auge de uma longa história.

A caça aos judeus sempre foi um esporte europeu.

Agora os palestinos, que jamais o praticaram, pagam a conta.

A manutenção de estados de poder e dominação sobre minorias e diferentes invariavelmente dependeu da existência de sistemas de verdade que tinham a finalidade de constituir o imaginário de maiorias acerca de todas as “anormalidades” e “monstruosidades” dos diferentes. A organização mais pródiga nesta estratégia foi a Igreja Católica, que instituiu, a partir de toda uma dogmática acerca do texto bíblico construída em seus concílios e suas doutrinas, um sistema policial e jurídico de perseguição aos que discordavam do autoritarismo hermenêutico católico. Para isto, foi instituído o crime de interpretação, mais conhecido como heresia, cuja pena era a morte numa fogueira. O início deste sistema de monopólio hermenêutico e consequente perseguição de diferentes foi assim narrado por Galeano (2014, p. 171):

Heresias

No ano de 325, na cidade de Niceia, foi celebrado o primeiro concílio ecumênico da cristandade, convocado pelo imperador Constantino.

Durante os três meses que o concílio durou, trezentos bispos aprovaram alguns dogmas necessários na luta contra as heresias, e decidiram que a palavra *heresia*, do grego *hairesis*, que significava escolha, passava a significar erro.

Ou seja: comete erro quem escolhe livremente e desobedece aos donos da fé.

O Diabo de Galeano é diabo porque desafia a obediência incondicional e se instala como possibilidade de liberdade de escolha. Sua insolência perturba e desconserta, desgosta da ordem e flerta, o todo tempo, com a loucura, com a irracionalidade e a des-temperança. Formas ainda vivas de diabolização do outro continuam o seu itinerário na sociedade contemporânea, notadamente nas narrativas religiosas que marcam suas diferentes formas de interdição do corpo, sexualidade e desejo.

5.3. O Diabo é negro, é cigano e é índio

A Europa, até o século XVIII, era uma região secundária do mundo. Quase nada produzia de tecnologia, mercadorias ou produtos que pudessem interessar ao resto do mundo. Para a consolidação do protagonismo europeu no novo sistema-mundo que se instalava, foi preciso subjugar alguns povos, especialmente índios e negros, utilizados como carvão humano para carburar o processo de produção da riqueza nas Américas. Para esse processo de dominação foi necessário criar um discurso desqualificador desses povos, e nessa narrativa o conceito de raça representou um papel categorial sem precedentes. Uma concepção de mundo delirante criada pelos europeus, dentro de uma lógica de auto ficção, autocontemplação e enclausuramento, na qual o mundo não pertence a todos em igualdade de condições. E nessa lógica, o negro, o índio e a ideia de raça constituem-se como designações pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e de repulsa. O racismo científico, tão propalado ao longo do século XIX, defendia que

as diferentes raças não estão no mesmo estágio de desenvolvimento moral e intelectual, razão pela qual a mestiçagem era vista como uma forma de degeneração. Precisamos, portanto, separar as raças, segregá-las, colocá-las cada uma no seu devido lugar de importância. Afinal, como dizia Hegel (1999), o negro tem pouco a dizer, ele representa o homem natural, selvagem e indomável.

Consciente desse discurso de poder construído sobre a ideia de raça, Galeano expõe sua resistência ao racismo nas seguintes passagens:

O Diabo é negro

Como a noite, como o pecado, o negro é inimigo da luz e da inocência.

Em seu célebre livro de viagens, Marco Polo evocou aos habitantes de Zanzibar: *Tinham boca muito grande, lábios muito grossos e nariz de macaco. Andavam nus e eram totalmente negros, de maneira que quem os visse em qualquer região do mundo acreditaria que eram Diabos.*

Três séculos depois, na Espanha, Lúcifer, pintado de negro, entrava em seu carro de fogo nos tabladros de comédias e nos palcos das quermesses. Santa Teresa jamais conseguiu se livrar dele. Uma vez ficou parado ao seu lado, e era *um negrinho muito abominável*. Em outra ocasião, ela viu que uma grande chama vermelha saía do seu corpo negro, quando se sentou em cima do seu livro de orações e queimou suas rezas.

Na América, que tinha importado milhões de escravos, sabia-se que era Satã quem tocava os tambores nas plantações, convocando para a desobediência, e punha música e remexos e tremores nos corpos dos seus filhos nascidos para pecar. E até Martin Fierro, gaúcho dos pampas, pobre e castigado, sentia-se bem comparando-se com os negros, que andavam mais fodidos que Ele: – *Esses aí foram feitos pelo Diabo* – dizia – para serem tição do inferno. (2008, p. 116)

Dia da diversidade cultural

Em 1906, um pigmeu caçado na selva do Congo chegou ao zoológico do Bronx, em Nova York.

Foi chamado de Oto Benga, e foi exibido ao público, numa jaula, junto com um orangotango e quatro chipanzés. Os especialistas explicavam ao público que aquele humanoide podia ser o elo perdido, e para confirmar essa suspeita o mostravam brincando com seus irmãos peludos.

Algum tempo depois, o pigmeu foi resgatado pela caridade cristã.

Fez-se o que foi possível, mas não teve jeito. Oto Benga se negava a ser salvo. Não falava, quebrava os pratos da mesa, batia em quem quisesse toca nele, era incapaz de fazer qualquer trabalho, ficava mudo no coro da igreja e moradia quem queria se fotografar com ele.

No final do inverno de 1916, depois de dez anos de domesticação, Oto Benga sentou-se na frente do fogo, queimou a roupa que era obrigado a vestir e apontou para o coração a pistola que havia roubado (2014, p. 167).

Homem de cor

Querido irmão branco;

Quando nasci, era negro.

Quando cresci, era negro.

Quando o sol bate, sou negro.

Quando estou doente, sou negro.

E enquanto isso, você:

Quando nasceu era rosado.

Quando cresceu foi branco.

Quando o sol bate, você é vermelho.

Quando sente frio é azul.

Quando sente medo, é verde.

Quando está doente, é amarelo.

Quando morrer, você será cinzento.

Então, qual de nós dois é um homem de cor?

(SENGHOR, 2014, p. 275).

O Diabo é cigano

Hitler achava que a praga cigana era uma ameaça, e não estava sozinho.

Fazia séculos que muitos achavam e continuavam achando que essa raça de origem obscura e escura cor leva o crime no sangue: sempre malditos, vagabundos sem outra casa que o caminho, violadores de donzelas e de fechaduras, mãos bruxas para o baralho e o punhal.

Numa só noite de agosto de 1944, 2.897 ciganos, mulheres, crianças, homens, viraram fumaça nas câmaras de gás de Auschwitz.

Um quarto dos ciganos da Europa foram aniquilados naqueles anos.

Alguém perguntou por eles? (2008, p. 116).

A pureza da raça

Em 1924, Adolf Hitler ditou, na prisão, seu livro *Mein Kampf*. Num dia como hoje, transmitiu ao escriba seu ensinamento fundamental sobre a história da humanidade:

Todas as grandes culturas do passado sucumbiram apenas porque a raça originalmente criativa morreu por causa do envenenamento do sangue.

Catorze anos depois, Benito Mussolini proclamou, em seu *Manifesto da raça*:

As características físicas e psicológicas europeias dos italianos não devem ser alteradas de forma alguma. Já é tempo de que os italianos se proclamem francamente racistas (2014, p. 273).

O Diabo é índio

Os conquistadores confirmaram que Satã, expulso da Europa, tinha encontrado refúgio nas ilhas e nas areias do mar do Caribe, beijadas pela sua boca flamejante.

Ali moravam seres bestiais que chamavam de *brincadeira* o pecado carnal e o praticavam sem horário nem contrato, ignoravam os dez mandamentos e os sete sacramentos e os

sete pecados capitais, andavam pelados e tinham o costume de comer-se entre si.

A conquista da América foi uma longa e dura tarefa de exorcismo. Tão enraizado estava o Maligno nessas terras, que quando parecia que os índios se ajoelhavam devotamente diante da Virgem, estavam na realidade adorando a serpente que ela esmagava debaixo do pé; e quando beijavam a cruz estavam celebrando o encontro da chuva com a terra.

Os conquistadores cumpriram a missão de devolver a Deus o ouro, a prata e as muitas outras riquezas que o Diabo havia usurpado. Não foi fácil recuperar o butim. Ainda bem que, de vez em quando, recebiam uma ajudinha lá de cima. Quando o dono do Inferno preparou uma emboscada num desfiladeiro, para impedir a passagem dos espanhóis para o Morro Rico e Potosí, um arcanjo desceu das alturas e deu-lhe uma tremenda sova (2008, p.118).

Os índios são pessoas

Em 1537, o papa Paulo III ditou sua bula *Sublimis Deus*.

A bula entrou em choque contra aqueles que, desejando saciar sua cobiça, se atrevem a afirmar que os índios devem ser dirigidos à nossa obediência, como se fossem animais, com o pretexto de que ignoram a fé católica.

E em defesa dos aborígenes do Novo Mundo, estabeleceu que eles são verdadeiros homens, e como verdadeiros homens que são podem usar, possuir e gozar livre e licitamente de sua liberdade e do domínio de suas propriedades e não devem ser reduzidos à servidão.

Na América ninguém tomou conhecimento (2014, p. 182).

A cultura do terror/1

A sociedade antropológica de Paris os classificava como se fossem insetos: a cor da pele dos índios huitotos correspondia ao número 29 e 30 de sua escala cromática.

A Peruvian Amazon Company os caçava como se fossem feras: os índios huitotos erma mão-de-obra escrava que dava borracha ao mercado mundial. Quando os índios fugiam das plantações e a empresa os agarrava, eram envolvidos numa bandeira do \peru empapada em querosene e queimados vivos.

Michel Taussig estudou a cultura do terror que a civilização capitalista aplicava na selva amazônica no começo do século XX. A tortura não era um método para arrancar informações, mas uma cerimônia de confirmação do poder. Num longo e solene ritual, os índios rebeldes tinham suas línguas cortadas e *depois* eram torturados, para que falassem (2011, p. 140)

Os diabos de Galeano denunciam o projeto de europeização colonizadora que pretendia a universalização de suas verdades epistêmicas, políticas e econômicas. Uma região será desenvolvida ser for, necessariamente, um espelho do modo de ser da sociedade europeia: branca, cristã, heterossexual, burguesa. Galeano protesta, mais uma vez, contra essa homogeneização, contra o império do mesmo, e abre cancha para debater a importância do plural, do diverso, do diferente, da resistência.

5.4. O Diabo é pobre

Alguns fenômenos sociais são interpretados como parte de uma dinâmica natural no funcionamento de certos sistemas, sendo classificados, aparentemente, como normais, quando, na verdade, são processos profundamente violentos, por se constituírem como causalidades que interferem em processos éticos. Assim, por exemplo, uma crise econômica que leva à devastação, ao desemprego e à fome de milhões de pessoas é compreendida e explicada por capitalistas como uma consequência natural do funcionamento de um sistema no qual a livre iniciativa e a competitividade são peças fundantes da dinâmica econômica, e a pobreza e a fome uma consequência

ência previsível e aceitável. Entretanto, a verdadeira faceta de uma crise econômica que leva a tão desastrosas consequências, porque atingem a própria vida humana de milhões e milhões de existência, é a faceta da violência.

Para justificar as mazelas do sistema capitalista, cuja origem está no escravagismo, processo histórico de produção da riqueza que permitiu uma acumulação sem a qual o capitalismo jamais teria acontecido, produziu-se um discurso de demonização, perseguição e punição dos pobres, cujo cerne situa-se na sua não contribuição ao desenvolvimento do sistema capitalista. Ou seja, sempre se buscou, no universo de produção da legitimidade capitalista, uma inversão da lógica discursiva em relação à pobreza: o pobre não é vítima do sistema, ele é um problema que precisa ser eliminado, pois não contribui com o seu desenvolvimento.

A perseguição e punição dos que não contribuem para o sistema de produção da riqueza sempre foi uma tônica nos discursos de justificação e de concretização das ações dos exploradores. Assim foi com os escravos que resistiam ao sistema escravagista; da mesma forma com os vadios, que na legislação penal brasileira eram considerados contraventores, situação que era estendida também aos mendigos; ou como na legislação civil são tratados os pródigos.

Esta condição da violência do fenômeno capitalista de produção da riqueza não passa despercebida para Galeano, que ironiza, pela figura diabólica, a condição inferiorizada, desqualificada dos pobres que é feita por um sistema de produção discursiva e de comunicação deste discurso que se projeta até mesmo ao sistema jurídico. Nas palavras de Galeano:

O Diabo é pobre

Nas cidades do nosso tempo, imensos cárceres que trancam os prisioneiros do medo, as fortalezas dizem ser casas e as armaduras simulam ser ternos.

Estado de sítio. Não se distraia, não baixe a guarda, não confie. Os amos do mundo dão a voz de alarme. Eles que impunemente violam a natureza, sequestram países, roubam salários e assassinam multidões, nos advertem: cuidado. Os perigosos acozzam, tocaiados nos subúrbios miseráveis, mordendo invejas, engolindo rancores.

Os perigosos, os pobres: os pobres-Diabos, os mortos das guerras, os presos dos cárceres, os braços disponíveis, os braços descartáveis.

A fome que mata calando, mata os calados. Os especialistas, os pobrólogos, falam por eles. E nos contam em que não trabalham, o que não comem, o quanto não pensam, o quanto não medem, o que não têm, o que não pensam, o que não votam, em que não creem.

Só nos falta saber por que os pobres são pobres. Será porque sua fome nos alimenta e sua nudez nos veste?

Combata a pobreza: maquie os números

Durante uns bons anos, os grandes meios de desinformação celebraram, com tambores e clarins, as vitórias na guerra contra a pobreza. Ano após ano a pobreza batia em retirada.

Assim foi até o dia de hoje do ano de 2007. Então, os especialistas do Banco Mundial, com a colaboração do fundo Monetário Internacional e de alguns órgãos das Nações Unidas, atualizaram suas tabelas do poder de compra da população do mundo. Num relatório do *International Comparison Program*, que teve escassa ou nenhuma difusão, os especialistas corrigiram alguns dados das medições anteriores. Entre outros errinhos, descobriram que os pobres somavam quinhentos milhões a mais do que tinham sido registrados pelas estatísticas internacionais.

Eles, os pobres, já sabiam disso (2014, p. 394).

Combata a pobreza: mate um pobre

Em 1638, nasceu Luis XIV, rei da França, o Rei Sol.

O Rei Sol viveu dedicado às gloriosas guerras contra seus vizinhos e ao cuidado de sua cacheada peruca, suas capas esplêndidas e seus sapatos de salto alto.

Sob seu reinado, duas sucessivas epidemias de fome mataram mais de dois milhões de franceses.

A cifra foi conhecida graças a Blaise pascal, que havia inventado, meio século antes, a calculadora mecânica. E a razão foi conhecida graças a Voltaire, que tempos depois escreveu:

- A boa política conhece este segredo: como fazer morrer de fome os que permitem que os demais vivam (2014, p. 285).

5.5. O Diabo é estrangeiro

O acontecimento do Estado-nação constitui-se numa condição elementar no tocante à problematização teórica das migrações. É que com o surgimento do Estado-nação e suas estratégias políticas e jurídicas de homogeneização, a população passou a ser o objeto específico de governação e, logicamente, de teorização (COPETTI, A.L., 2016). Alguns autores, como Botero (2012), foram fundamentais na construção de um discurso sobre a necessidade de controle da população. Desde Botero, os discursos de controle populacional, seja pelo controle da natalidade, seja pela da mobilidade, tornaram-se uma constante na Modernidade. O resultado disso foi uma polarização discursiva, política e jurídica entre sedentários e nômades, entre normais fixados, enraizados, e anormais em constante movimento.

A gestão dos corpos, a sua mobilidade, obedece, desde a modernidade, uma racionalidade ambivalente que tende a ser questionada pela dinâmica da vida contemporânea. O dentro e o fora do Estado estão cada vez mais fluídos e, justamente por isso, cada vez mais reforçados. O nacional afirma sua identidade, sua presença, numa relação ambivalente com o seu oposto, o estranho, o estrangeiro. É nesse sentido, diz Resta (1997), que a cidadania nacional une separando, inclui necessariamente excluindo. Se é brasileiro

justamente por não ser outra coisa. A soberania dos Estados é o local e o poder dessa intervenção que permite entrar e que impede de sair. A Europa está vivendo isso de modo dramático: os seus limites territoriais são reforçados contra a invasão externa e o próprio conceito de Europa está cada vez mais definido pelo seu entorno.

A homogeneização promovida pelos Estados Nação foi brutal com a diversidade tanto dentro quanto fora dos seus limites. Ao reforçar a ideia de unidade, o Estado moderno institucionalizou a diversidade como um ameaça e algo a ser combatido. A pertença à comunidade é condição de possibilidade para acessar o seu estatuto jurídico-político. O estrangeiro, o imigrante, o refugiado, é o resultado objetivo da noção de identidade nacional como única possibilidade de acesso. Eles reforçam a ideia de pertença numa lógica ambivalente: conformam sua presença na relação com o seu oposto. O imigrante reforça a posição do cidadão nacional e vice-versa.

Na literatura galeana, duas passagens sobre os diferentes nômades:

O Diabo é estrangeiro

O culpômetro indica que o imigrante vem roubar nosso emprego, e o perigômetro dispara a luz vermelha.

Se é pobre, jovem e não é branco, o intruso, o que veio de longe, está condenado à primeira vista por indigência, inclinação ao caos ou porte de pele. E em qualquer caso, se não é pobre, nem jovem, nem escuro, ainda assim é mal vindo, porque chega disposto a trabalhar o dobro a troco da metade.

O pânico da perda do emprego é um dos medos mais poderosos entre todos os medos que nos governam nestes tempos de medo, e o imigrante está sempre à mão na hora de acusar os responsáveis pelo desemprego, pela queda do salário, pela insegurança pública e por outras desgraças terríveis.

Antes, a Europa derramava sobre o sul do mundo soldados, presos e camponeses mortos de fome. Esses protagonistas das aventuras coloniais passaram à história como agentes viajantes de Deus. Era a Civilização lançada ao resgate da barbárie.

Agora a viagem é feita ao contrário. Os que chegam, ou tentam chegar, do sul para o norte, são protagonistas das desventuras coloniais, que passarão à história como mensageiros do Diabo. É a barbárie lançada ao ataque à Civilização.

Imigrantes ilegais

Em avião particular voaram até Monterrey.

E lá iniciaram, no ano de 2008, sua turnê triunfal. Foram declarados hóspedes de honra, e em nove carruagens passearam pelas avenidas.

Pareciam políticos triunfantes, mas não. Eram múmias. As múmias das vítimas da peste do cólera, que fazia mais de um século e meio tinha devastado a cidade de Guanajuato. Onze mulheres, sete homens, cinco crianças e uma cabeça sem corpo, todos vestidos de festa, atravessaram fronteira. Em bora fossem múmias mexicanas, ninguém lhes pediu passaporte, nem foram acoçadas pelos agentes de imigração.

E tranquilamente continuaram a viagem rumo a Los Angeles, Las Vegas e Chicago, onde desfilaram, ovacionadas, de baixo de arcos de flores (GALEANO, 2014, p. 354).

São diabólicos os imigrantes, os refugiados, os asilados, porque são portadores do medo, da pobreza, de culturas poucas elaboradas. De fato, não é tarefa das mais fáceis construir diálogos interculturais “[...] capazes de aceitar o imigrante e a sua diferença, sobretudo quando elas contrariam em muitos sentidos a ordem das coisas do lugar que os recebe” (LUCAS, 2016, p. 96). O imigrante materializa o resto, a sobra que quer um lugar no mundo civilizado. Portadores do crime, do terrorismo, da violência, ameaçam o em-

prego dos nacionais e a forma cultural de viver dos povos do norte. Aparecem para a história, diz Galeano, como mensageiros do Diabo. A alternativa encontrada pelas políticas nacionalistas cada vez mais extremas é atacar os imigrantes, demonizá-los, deixá-los para fora, impedir acessos. Fronteiras e muros são requisitados como uma forma garantir a pureza dos dentro contra os de fora. Não é sem razão que o presidente americano Trump tem bradado com potência que o seu governo acabará com a loteria da diversidade.

5.6. O Diabo é homossexual

Para que a violência do golpe, da violação, do acoso existam, é necessário que uma sociedade tenha, previamente, inferiorizado, discriminado, fragilizado ao grupo social – as mulheres, as crianças, os anciãos, os homossexuais etc. – que é o objeto da violência. Os processos de inferiorização, discriminação e fragilização operam como naturalizações; conformam em tal sentido invisíveis sociais. A rigor, não são invisíveis, mas tornam-se invisibilizados. O discurso médico, o discurso religioso fundamentalista, os discursos político e jurídico foram de transcendental importância para a inferiorização de sujeitos e de determinadas práticas sexuais consideradas desviantes. A homossexualidade, em particular, foi retratada, e ainda é para alguns conservadores, como uma violação da natureza. A sodomia, dizia o franciscano Bernardino de Siena (1380-1444), faz com que seus praticantes se inclinam para a cobiça, a inveja e a fadiga espiritual. Mesmo o mais inteligente jovem, uma vez corrompido pela sodomia, “se transforma numa criatura do Diabo”, dizia ele (RICHARDS, 1993). Todo tipo de hostilidade foi e continua sendo praticada contra os homossexuais. Galeano tem clareza disso e faz de sua literatura uma denúncia irônica que nos responsabiliza. Resgatamos as seguintes três passagens de seus textos onde a diferença em relação à sexualidade, ao desejo constitui-se como objeto de sua resistência política:

O Diabo é homossexual

Na Europa do Renascimento, o fogo era o destino que mereciam os filhos do inferno, que do fogo tinham vindo. A Inglaterra castigava com *morte horrórosa os que houvessem tido relações sexuais com animais, judeus ou pessoas de seu mesmo sexo.*

Exceto no reino dos astecas e dos incas, os homossexuais eram livres na América. O conquistador Vasco Núñez de Balboa jogou aos cães famintos os índios que praticavam essa anormalidade com toda normalidade. Ele acreditava que a homossexualidade era contagiosa. Cinco séculos depois, ouvi o arcebispo de Montevidéu dizer a mesma coisa.

O historiador Richard Nixon sabia que esse vício era fatal para a Civilização:

- Vocês sabem o que aconteceu com os gregos? A homossexualidade os destruiu! Com certeza. Aristóteles era homo. Todos sabemos. E Sócrates também. E vocês sabem o que aconteceu com os romanos? Os últimos seis imperadores eram veados...

O civilizador Adolf Hitler havia adotado medidas drásticas para salvar a Alemanha desse perigo. *Os degenerados culpados de aberrante delito contra a natureza* foram obrigados a usar um triângulo cor-de-rosa. Quantos deles morreram nos campos de concentração? Jamais se soube.

No ano de 2001, o governo alemão resolveu *retificar a exclusão dos homossexuais vítimas do Holocausto.* Levou mais de meio século para corrigir a omissão.

Para o manicômio já

Os meros e outros peixes,
os delfins,
os cisnes, os flamingos, os albatrozes,
os pinguins,
as avestruzes,
os ursos coalas,
os orangotangos e outros macacos,

as mariposas e outros insetos
e muito outros parentes nossos do reino animal têm rela-
ções homossexuais, fêmea com fêmea, macho com macho,
por um tempinho ou para sempre.
Ainda bem que não são pessoas: se salvaram do manicô-
mio.
a obra de doenças mentais da Organização Mundial da Saú-
de (2014, p. 162).

A título de fechamento do texto, cabe destacar que a literatura de Eduardo Galeano encerra um alto potencial epistemológico quando tratamos de investigar a questão da diferença, especialmente daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2009a) chama de as epistemologias do sul político global. Na obra de Galeano identificamos elementos pós/decoloniais, elementos desconstrutivistas de verdades estabelecidas por tradições de pesquisa e pensamento, componentes feministas, antirracistas, de teoria *queer*, enfim, epistemologias de vencidos.

Estando a obra de Galeano numa zona de interseção entre a ciência histórica e a arte literária, não há como negar a sua centralidade dentro das humanidades, e o seu estudo apresenta, quando relacionado ao Direito, até mesmo um caráter aplicado, pois denota a dependência constitutiva da literatura em relação a alguma espécie de *fazer*. Provavelmente, a grande função do estudo de textos literários como os de Galeano, associando-os a outras áreas do conhecimento epistemologicamente validados, seja a função crítica que a literatura possa exercer sobre categorias conceituais destas outras áreas. Este é o seu fim prático; este é o seu caráter aplicado.

6. Considerações finais

Eduardo Galeano ficou famoso na década de 1970, mais precisamente em 1971, com o lançamento de “As Veias Abertas da Amé-

rica Latina”, um texto clássico para os seguidores de filosofias anticapitalistas e anti-imperialistas na América Latina durante os últimos 50 anos. O livro conta a história da América Latina exaltando a violência do processo de colonização europeia, e, posteriormente, da exploração e interferência norte-americana. A obra é, sem dúvida, uma literatura descolonial. Tal foi o impacto do livro que Galeano é comumente associado a ele, mas sempre que perguntado sobre se este era o seu grande livro, recusava-se a corroborar esta afirmação, pois entendia ser escritor de outras obras, e não de apenas uma.

Escritor de outras obras, sem dúvida alguma Galeano foi, e algumas delas até mesmo com mais sofisticação literária que a própria “Veias Abertas”. Entretanto, se há algo que “Veias Abertas” marcou na vida literária de Galeano, este algo é a sua escritura engajada politicamente, estilo que jamais foi abandonado pelo escritor uruguaio, e que se refinou na denúncia contra os estados de poder e dominação contra os grupos de oprimidos, conforme se revelou em outros livros como “O livro dos abraços” e “Os filhos dos dias”.

Na obra de Galeano “Espelhos”, utilizada como base de nosso trabalho, cujo objetivo principal foi buscar em sua literatura elementos ligados à ideia da diferença, a associação da figura do Diabo com grupos minoritários – no sentido atribuído a este termo por Deleuze e Guattari – tem uma função política de afrouxar os limites dos campos de poder e dominação da Modernidade. Se a posição e a funcionalidade dadas à figura diabólica nos discursos de dominação foi desqualificar, inferiorizar minorias indesejadas e passíveis de controle e punição, na obra de Galeano, pela insolência quínica com que é tratada o Diabo, a função é invertida: ela traduz tentativas de afrouxamento de limites impostos às minorias pelas majorias. Esta função pode ser trazida para as projeções emancipatórias que podemos fazer dos sistemas jurídicos constitucionais de nosso tempo, os quais possuem uma verdadeira poten-

cialidade terapêutica contra possíveis abusos de uma maioria constante endeusificada.

Essa concepção contramajoritária das Constituições surge exatamente no mesmo momento em que movimentos sociais passaram a questionar alguns modos de ser dominantes que abafaram historicamente percursos morais concretos de determinados grupos sociais. Isso se deu inicialmente nos Estados Unidos com os movimentos de luta pelos direitos civis, mais notadamente com a efetividade da organização do movimento negro americano. Daí, alastrou-se para uma série de outros grupos minoritários, ou não minoritários, mas com alta vulnerabilidade social. Por outro caminho, também se consolidou no campo da filosofia, da ciência política, da sociologia e da antropologia um conjunto mais sólido de teorizações acerca das temáticas da identidade, da autenticidade, da diferença e do reconhecimento.

Essas duas dinâmicas – pragmático-política e teórica –, ao estabelecerem imbricações e convergências mútuas desde a sexta década do século passado, propiciaram uma projeção mais efetiva, no campo jurídico, de demandas pela tutela desses grupos, seja pelo estabelecimento de barreiras a possíveis violações, seja pelo estímulo de políticas públicas voltadas ao reconhecimento de diferenças e à equalização de disparates históricos perpetrados por majorias.

O que estamos vendo, com as tentativas de afrouxamento de limites majoritários por minorias, é o arrostamento das majorias consideradas em seu aspecto de constância, de expressão e de conteúdo; a corrosão de estados de poder e de dominação, dos limites da própria constante, de um padrão abstrato que se invisibiliza em sua hegemonia e que, como Deus, não aparece em formato histórico algum, sendo, paradoxalmente, alguém por ser Ninguém.

Este trabalho é apenas uma tentativa de agenciamentos, a partir de alguns bulbos densificados pela noção de minoria, em suas vontades de poder rizomáticas de estabelecer linhas de seg-

mentação e de fuga, movimentos de desterritorialização e desestratificação em relação a algumas superfícies de registro e produção que caracterizaram uma Modernidade, paradoxalmente, ao mesmo tempo, libertadora e opressora. As noções de minoria e diferença, em suas remissões jurídicas e políticas, em seus estados de etnia, língua e sexo, com suas territorialidades de gueto, são a nota tônica de uma composição policromática em tom menor, fazendo aqui uma remessa musical, campo que também absorve a noção de minoria.

Se alguma pretensão universalista pode existir em nosso texto, é a de estabelecimento de uma figura universal da consciência minoritária, como devir criativo de todo o mundo, em variação contínua, como uma amplitude que não cessa de transpor, por excesso e por falta, o limiar representativo do padrão divino majoritário. Erigindo a figura diabólica de uma consciência minoritária, dirigimo-nos a potências de devir que pertencem a um outro domínio, que não o do poder e da dominação por uma constante divinizada, mas a um devir minoritário diabólico, opositor, constituinte da autonomia de todos os Diabos de Galeano.

Referências bibliográficas

- BÍBLIA SAGRADA. 28. reimp. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira, 1988.
- BINDER, G.; WEISBERG, R., *Literary Criticisms of Law*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- BOTERO, G. *On the Cause of the Greatness of Cities*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.
- BRUNER, J. *Fabricando histórias: Direito, Literatura, Vida*. São Paulo: Letra e Voz, 2014.
- CARDOZO, B. Law and Literature. *Yale Law Journal*, n. 48, 1938, pp. 489-507.
- CARDOZO, B. *The Nature of Judicial Process*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- COPETTI, A. L. Reterritorializando saberes sobre as mobilidades humanas contemporâneas. In: JULIOS-CAMPUZANO, A. (et al). *Direitos huma-*

- nos, migração e diversidade: dilemas da vida em movimento na sociedade contemporânea*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016, pp. 63-92.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.
- DIETZ, G. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- DUSSEL, E. *1942 – O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DWORKIN, R. *Uma questão de princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FERRO, M. *História das colonizações*. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- FISH, S. Don't Know Much About the Middle Ages: Posner on Law and Literature. *Yale Law Review*, n. 97, 1987, pp. 777-793.
- FISH, S. Don't Know Much About the Middle Ages: Posner on Law and Literature. *Yale Law Review*, n. 97, 1987, pp. 777-793.
- FISS, O. The Bureaucratization of the Judiciary. *Yale Law Journal*, n. 92, 1982, pp. 1442-1968.
- FOUCAULT, M. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FRASER, N. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 63, out. 2002.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 12ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- GALEANO, E. *Espelbox. Uma história quase universal. Tradução de Eric Nepomuceno*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.
- GALEANO, E. *Mulheres*. Porto Alegre: LPM, 1997.
- GALEANO, E. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: LPM, 2011.
- GALEANO, E. *Os filhos dos dias*. 3. ed. Porto Alegre: LPM, 2014.
- GAMA, M. *Entrelugares entre direito e arte. Experiência artística e criação na formação do jurista*. Fortaleza: EdUECE, 2019.
- GROSFUGUEL, R. Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Coimbra, nº. 80, pp. 115-147, 2008.
- HEGEL, F. G. W. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de Paulo Meneses. V. I São Paulo: ATLAS, 1999.
- HEGEL, F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- LEVINSO, C.; LEVINSON, S.; SHEWD, A. *Fault lines in the Constitution: The graphic novel*. New York: First Second, 2019.
- LUCAS, D. C. Direitos humanos, diversidade cultural e imigração: a ambivalência das narrativas modernas e a necessidade de um paradigma de responsabilidades comuns. In: JULIOS-CAMPUZANO, A. (et al). *Direitos humanos, migração e diversidade: dilemas da vida em movimento na sociedade contemporânea*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2016, pp. 93-154.

- MORAWETZ, T. *Literature and Law*. Riverwoods, IL: Aspen publishers, 2007.
- MOREIRA, N. C.; OLIVEIRA, J. F. *Direito e Literatura e os múltiplos horizontes de compreensão pela arte*. Ijuí: Unijui, 2015.
- MURO, V. G.; CANTO CHAC, M., Introducción. In: MURO, V. G.; CANTO CHAC, M. (coord.) *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, Mich: El Colegio de Michoacán, pp. 9-18, 1991.
- NUSSBAUM, M. *Justiça Poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Andres Bello, 1997.
- NYE JR. J. S. *O paradoxo do poder americano. Por que a única superpotência do mundo não pode seguir isolada*. Tradução de Luiz Antonio oliveira de Araújo. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- OLIVÉ, L. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, 1999.
- OST, F. *Contar a lei: as fontes do imaginário jurídico*. São Leopoldo: Unisinos, 2004
- POSNER, R. *Law and Literature. A relation reargued*. Chicago: University of Chicago Law School, 1986.
- POSNER, R. *Cardozo- a Study on Reputation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- POSNER, R. *The Little Book of Plagiarism*. New York: Pantheon, 2007.
- QUIJANO, A., Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RASCHKE, J. Sobre el concepto de movimiento social. *Zona Abierta*, n. 69, p. 121-134.
- RESTA, E. *Le stelle e le masserizze*. Roma-Bari: Paradigmi dell'osservatore, 1997.
- RICHARDS, J. *Sexo, desvio e danação. As Minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- ROTMAN DE MIRANDA, M. S. *Filo-Arte*. Buenos Aires: Dunken, 2010.
- SANTOS, A. L.; LUCAS, D. C. *A (in) diferença no direito. Minorias, diversidade e direitos humanos*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2019.
- SANTOS, B. *Sociologia jurídica crítica*. Madrid: Trotta, 2009.
- SANTOS, B.; MENESES, M. P. (orgs). *As epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009a.
- SARAMAGO, J. *O evangelho segundo Jesus Cristo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- STRECK, L. L.; TRINDADE, A. K. (Org.). *Direito e Literatura. Da realidade da ficção à ficção da realidade*. São Paulo: Atlas, 2013.
- TRINDADE, A. K.; GUBERT, R.; COPETTI, A. (Org.). *Direito e Literatura*. Porto Alegre: Sergio Fabris Editor, 2020.
- TRINDADE, A. K.; BERNSTTS, L. G. O Estudo de Direito e Literatura no Brasil. Surgimento, evolução e expansão. *Anamorphosis. Revista Internacional de Direito e Literatura*. v. 3, n.1, jan-jun, 2017.

- WARAT, L. A. *A Ciência Jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1985.
- WEISBERG, R. Coming of Some More: “Law and Literature” Beyond the Cradle. *Nova Law Review*, n. 13, 1988, pp. 107-124.
- WEISBERG, R. Law, Literature and Cardozo’s Judicial Poetics. *Cardozo Law Review*, n. 1, 1979, pp. 283-342.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma Nova Cultura no Direito*. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- WOLKMER, A.C.; LIXA, I.M. (Org.) *Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina*. Aguascalientes: CENEJUS, 2015.
- WOLKMER, A. C.; OLIVEIRA, F.; BACELAR, J. (Org.) *Direito à diferença e constitucionalismo Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

Los pueblos nasa y misak resistencia desde el pluralismo jurídico crítico en Colombia

Nicole Velasco Cano, Jairo Vladimir Llano Franco

1. Introducción

Los estudios del pluralismo jurídico han sido amplios en la literatura de la sociología y antropología jurídica, teniendo diferentes exponentes en Europa, Estados Unidos y América Latina. Precisamente, para esta última región entre los referentes que se pueden encontrar está el profesor Antonio Carlos Wolkmer un significativo representante de los estudios de la Teoría Crítica del Derecho y el Pluralismo Jurídico Latinoamericano. Varios hemos tenido la posibilidad de compartir con él en diferentes espacios académicos, como estudiantes, o a través de sus escritos que son objeto de estudio obligatorios para los investigadores e investigadoras que reflexionan sobre estos tópicos. En esta oportunidad, el siguiente estudio pretende analizar desde la propuesta del pluralismo jurídico crítico, alternativo y emancipador, la situación de los pueblos indígenas Nasa y Misak mediante las diferentes movilizaciones y espacios reivindicación de derechos que han consolidado a través de la llamada Minga.

La Minga se ha convertido en un referente promovido por los pueblos indígenas de luchas y resistencias, de generación de nuevas posibilidades políticas y jurídicas, que tienen la pretensión de situar a los sujetos sociales que han sido excluidos o marginalizados en los espacios de decisión nacional. Este concepto de Minga en las últimas décadas ha logrado impactar a nuevos movimientos sociales y asimismo a sus procesos de reivindicación. También ha logrado realizar una fuerte incidencia en la creación de espa-

cios de convivencia territorial que en Colombia han sido afectados fuertemente por el conflicto armado.

2. Pluralismo Jurídico Crítico y Emancipador: Caso de los indígenas Misak y Nasa

El pluralismo jurídico es un fenómeno que ha sido estudiado desde diferentes perspectivas y disciplinas de las ciencias sociales. Cuando se habla de pluralismo jurídico se hace referencia a la coexistencia de diferentes sistemas, prácticas u ordenamientos jurídicos que coexisten en un mismo espacio social con procesos de interacción (MERRY, 1988; HOEKERMA, 2009; GRIFFITHS, 2013). Esta coexistencia de formas de derecho se puede dar por el Estado y actores sociales no estatales. Entre los estudios del pluralismo jurídico que se encuentran recientes están aquellos relacionados con la globalización y la *lex mercatoria*: "..., se puede exponer que se asiste a una especie de pluralismo jurídico global, que es determinado por las dinámicas supraestatales como el derecho internacional o la *lex mercatoria*." (VELASCO, 2018, p. 16). Para Latinoamérica, este pluralismo jurídico generado por actores internacionales que promueven las leyes de mercado y las cuales inciden en los ordenamientos jurídicos nacionales, ha sido determinado por el profesor Antonio Carlos Wolkmer (2003) como un proyecto conservador "..., la principal estrategia del nuevo ciclo del Capitalismo mundial, involucrando descentralización administrativa, integración de mercados, globalización y acumulación flexible de capital, formación de bloques económicos, políticas de privatización, dirección informal de servicios, regulación social reflexiva y supranacional ets." (p.9).

La perspectiva del pluralismo jurídico como un proyecto conservador, en la lógica de la globalización y el mercado que termina regulando a favor de los intereses de los actores internacionales privados, ha impactado en las practicas nacionales o locales con

la consecuencia de desmonte de derechos. Se generan en los territorios nuevos espacios de disputa, que pretenden reivindicar los derechos, ser participativos e incluyentes, estando principalmente los escenarios de regulación en cabeza de los movimientos sociales y los sujetos históricamente excluidos. A este proyecto de pluralismo jurídico, Wolkmer (2003, p.11) lo denominaría un pluralismo jurídico como un proyecto emancipador:

La presente retomada del pluralismo como un proyecto de “legalidad alternativa” se refiere, por un lado, a la superación de las modalidades predominantes del pluralismo, identificado con la democracia neoliberal y con las prácticas de desreglamentación social, y por otro lado, la edificación de un proyecto político jurídico resultante del proceso de prácticas sociales insurgentes, motivadas para la satisfacción de las necesidades esenciales.

Los escenarios de disputa de derechos no son nuevos y menos en países periféricos y semiperiféricos, que predominantemente han sido dominados por la institucionalidad estatal y el modelo económico neoliberal, el profesor Antonio Carlos Wolkmer plantea que: “..., en el contexto de espacios políticos del capitalismo periférico desde el Sur, existen muchas tensiones sociales nacidas de la exclusión y de la privación de medios para satisfacer necesidades materiales y no materiales relacionadas directamente no solamente a bienes comunes naturales, sino a bienes patrimoniales, como la propiedad, la vivienda, el territorio urbano y la propiedad agrícola” (WOLKMER, 2018, p. 103). Precisamente, Wolkmer (2018) propone que estas circunstancias van a generar nuevos actores sociales que reclaman a partir de los procesos históricos de luchas, sus aspiraciones y carencias, creando espacios potenciales de producción normativa (p. 103).

Los diferentes movimientos sociales que han surgido y consolidado en las últimas décadas, no solamente agrupan a sectores

obreros, por el contrario, estos son diversos respecto a quienes lo integran y a sus pretensiones. Tienen una característica común y es la reivindicación de las carencias que tienen en la sociedad. Como lo expone De la Garza (2011) “..., sectores desmercantilizados (amas de casa, estudiantes, desempleados, pensionados) y miembros de la vieja clase media (campesinos, tenderos, artesanos, intelectuales) conforman a los nuevos MS que generan nuevos valores y formas de organización y de acción” (p.115).

A estos nuevos movimientos sociales en América Latina se suma los pueblos indígenas quienes se han ganado un espacio importante en centros de disputa políticos y jurídicos, ya sean en la institucionalidad del Estado o en escenarios internacionales. Hoy en día sus reivindicaciones son complejas, estructuradas y estratégicas, donde conjugan, por una parte, las prácticas tradicionales y culturales de luchas, que son orientadas por las personas mayores, o las autoridades indígenas, y por otra, las generaciones jóvenes quienes usan los elementos culturales occidentales de manera contrahegemónica para difundir sus reivindicaciones, a través de medios como la radio, los entornos digitales y el internet: “No puede menos que mencionarse el uso que los indígenas latinoamericanos ha hecho de internet. Es cierto que no llega posiblemente a las comunidades campesinas alejadas, pero es un hecho maravilloso que los indígenas, posiblemente jóvenes y urbanos, lo ocupan en forma masiva para hacer propaganda de sus demandas y debates.” (BENGOA, 2016, p. 63)

Los pueblos indígenas han sido un claro ejemplo de esto, la histórica exclusión, marginalización e imposición de prácticas culturales ajenas a sus cosmovisiones que conllevan a procesos étnicos y fágicos de aculturación, han hecho que paulatinamente la agenda indígena se consolide en espacios por fuera de lo institucionalizado y que se sigan disputando aquellos que lo están. El surgimiento de instituciones políticas propias, y la reivindicación de prácticas culturales que fortalecen el derecho a la autodetermina-

ción para orientar sus formas de vida, aparte de la lógica del centralismo y el estatalismo. Este fenómeno que hoy en día es cada vez más constante, responde a concebir espacios jurídicos y políticos surgidos desde el ámbito local, desde la sociedad emergente y creciente, responde a un pluralismo jurídico crítico y emancipador en lógica de consolidación de derechos y pervivencia de espacios comunitarios:

Se quiere, con esto, evidenciar que, en un espacio político descentralizado, marcado por la pluralidad de intereses y por la constatación real de las necesidades humanas, lo normativo emerge de las diversas formas del accionar comunitario, mediante procesos sociales autorregulables surgidos de grupos multiétnicos, identidades cooperativas, comunidades locales, asociaciones profesionales, representaciones culturales, organizaciones populares y cuerpos intermedios. (WOLKMER, 2018, p. 103)

Las comunidades étnicas del país se convirtieron en un ejemplo de movimiento que se consolida en el pluralismo jurídico emancipador, desde su disputa en espacios constitucionales, estas poblaciones se reconocieron a partir de la diversidad étnica y cultural promulgada por la Constitución de 1991 y su posterior desarrollo jurisprudencial por medio de la Corte Constitucional, contribuyendo a la consolidación de sus derechos. Es necesario aclarar que varias décadas atrás los pueblos indígenas ya venían en un proceso de fortalecimiento organizativo desde el ámbito político y cultural, como es el caso de los Nasa (o paez) y los Misak (o guambianos), quienes se ubican principalmente en el departamento del Cauca en el sur-occidente colombiano, precisamente como consecuencia de su organización lograron participar en la Asamblea Nacional Constituyente: “A la Constituyente llegamos después de un largo proceso de lucha [...] nuestros logros en la Constituyente no fueron un regalo del gobierno; allí solo recogimos lo que veníamos

sembrando a costa de gran dolor, lágrimas, cárcel y la muerte de muchos de nuestros mejores dirigentes (MUELAS, 2014, p. 39).

Por una parte, los Nasa a partir de la colonización y posteriormente la se segregación en la época republicana, los llevo a instalarse en zonas altas de la cordillera central caucana: “En la era republicana, la declaración de los resguardos como tierras baldías, promovió un proceso de recolonización de los territorios indígenas paeces, desplazando a las poblaciones hacia las cimas de las cordilleras” (ROMERO; MUÑOZ, 2019, p. 8). Estos asentamientos conlleva a la creación de municipios eminentemente indígenas, como lo son, Paez, Tierradentro, Toribio y Jambalo.

Por otra parte, también la colonización y persecución étnica que ha perdurado llevaría a que los Misak tuvieran la mayor parte de su asentamiento en las zonas de paramo caucano y cercanas a este, teniendo una presencia significativa en el municipio de Silvia: “..., su mayor asentamiento es en el sur-occidente del Cauca, municipio de Silvia, Resguardo de Guambia, Wuanpia es un espacio de profunda conexión con la naturaleza, por sus tres lagunas más representativas –Piendamo arriba, Ñimpe, Abejorro-” (TUMIÑA, 2016, p. 17).

En estos territorios tanto los Nasa como los Misak consolidan sus respectivas cosmovisiones en los aspectos que van desde las organizaciones políticas propias, la medicina tradicional, los intercambios económicos, la educación propia, las relaciones sociales y familiares, la reproducción, las creencias, costumbres y ritos de origen, la relación con la naturaleza, y la totalidad de relaciones y que permitirán su pervivencia como pueblos: (HERNÁNDEZ, 2006, p. 198)

...la resistencia civil de los pueblos indígenas del Cauca se orientó inicialmente hacia la superación de la violencia estructural, mediante la recuperación de la cultura, el territorio, la autonomía, el fortalecimiento de los cabildos y las au-

toridades propias, la educación y la medicina propia, y los planes de vida.

Estas prácticas culturales con el tiempo han permitido que la identidad cultural se expanda no solamente en los territorios que tradicionalmente ocupan sino también en otros espacios tanto territoriales como culturales. Una muestra de esta expansión se ha dado en las dos últimas décadas por medio de las organizaciones políticas, sociales y culturales, los pueblos Nasa y Misak participan activamente en movimientos que reivindican la identidad cultural, la inclusión socioeconómica de ellos y de otras comunidades consideradas hermanas como otros pueblos indígenas, campesinos, negritudes y reciente pobladores urbanos.

3. Del CRIC a la Minga

La conformación de un proyecto político indígena se convierte en una estrategia para reivindicar sus derechos históricos y culturales. En los años 70 del siglo pasado se logra conformar en la región norte caucana la primera organización política indígena del país que es el Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC (2021):

El 24 de febrero de 1971, en Toribío, siete Cabildos e igual número de resguardos indígenas crean el Consejo Regional Indígena del Cauca – CRIC nombrando el primer Comité Ejecutivo, pero no pudo funcionar debido a la represión de los terratenientes y la poca organización en la época. En septiembre del mismo año se realizó en Tacueyó el Segundo Congreso del CRIC, en donde se definieron los puntos del programa político cuyas exigencias constituyeron el eje de nuestro movimiento y se retomaron enseñanzas de líderes como La Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintín Lame.

La creación del CRIC fue apoyado por las organizaciones campesinas como la Asociación de Usuarios Campesinos –ANUC– la cual era significativa en los municipios del Norte del Cauca, ya que para la época el movimiento campesino en la región era realmente significativo, y por el contrario, los indígenas no tenían un reconocimiento étnico y cultural, por parte de los sectores políticos tradicionales, económicos e incluso en algunos sociales, a lo que se sumaba su práctica inexistencia constitucional.

La primera organización del CRIC conto con la participación de diferentes pueblos indígenas que se comenzaban a fortalecer en el departamento del Cauca, por supuesto, los fundadores de esta institución política pertenecían a los pueblos Nasa y Misak. El CRIC paulatinamente se convirtió en un referente nacional para las poblaciones indígenas de otras regiones quienes se organizarían por departamento, siendo este uno de los ejemplos de organización y reivindicación indígena más significativos del siglo XX: “... , el CRIC es un ejemplo único en Colombia de la capacidad de movilización de los actores sociales con una base étnica, aún en las circunstancias más adversas.” (Peñaranda, 2012 p.22). La conformación de varias organizaciones indígenas en diferentes partes del país, termina posibilitando la unión de estos a nivel nacional a través de la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC (2021):

La ONIC como proyecto político de carácter nacional, constituye hasta el momento la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática. El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia, fue celebrado en la Localidad de Bosa en febrero de 1982, y estuvo conformado por representantes del 90% de los pueblos indígenas colombia-

nos y contó con la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales. Por primera vez en la historia nacional, dos mil quinientos delegados de los diferentes pueblos indígenas del país, se reunían para conversar sobre su pasado, presente y futuro; además para proponerle al Estado colombiano estrategias para la protección de la integralidad de sus identidades étnicas.

La integración de los diferentes pueblos indígenas del país en sujetos con incidencia política, tendría varios puntos de encuentro enmarcados en la reivindicación tanto de derechos étnicos como territoriales. La recuperación de la tierra que en lo largo de la historia le fue despojada a estas poblaciones por parte de los sujetos indígenas, es uno de los principales denominadores de la agenda de organización, asimismo este derecho se convierte en una de las disputas constantes con los distintos sectores, como, terratenientes, empresarios y políticos tradicionales que se sentían afectados por las movilizaciones y reivindicaciones de los pueblos indígenas.

Las tensiones del movimiento indígena con los sectores de poder económico y político local y en algunos casos nacional, arremeten en la represión y persecución hacia los líderes indígenas de manera constante, pero también en contra de las personas que colaboran con el movimiento, entre ellos, algunos curas progresistas y defensores de la causa indígena como Pedro León Rodríguez quien en años siguientes a la creación del CRIC fue asesinado:

...conocido como el “cura rojo”, llegó a Corinto en 1958, (...) En 1966, esta vez como párroco de Corinto, encabezó un movimiento en favor de los habitantes sin techo de esa localidad, se solidarizó con las ocupaciones de tierra en la hacienda Santa Elena y encabezó el Movimiento Unidad Popular que obtuvo, a partir de 1970, una significativa representación en el Concejo local. El padre Rodríguez apoyó también abiertamente las actividades de la Frente Social Agrario, creado por Mejía en esa localidad y convocó a los

sacerdotes del Cauca para brindar apoyo al CRIC. Murió, en extrañas circunstancias, en el mes de agosto de 1974 en la ciudad de Cali. (PEÑARANDA, 2012, p.25)

Las amenazas, asesinatos y masacres se convierten en acciones repetitivas para tratar de menguar las organizaciones políticas indígenas como lo expone Ángela Santamaría "..., durante los primeros años del CRIC, los grandes terratenientes del Cauca constituyeron grupos armados de autodefensa y persecución de los indígenas (*Los pájaros*)", (2013, p. 101). El eco de las denuncias y la importancia de la agenda indígena fue algo de poca relevancia para la sociedad nacional, solamente hasta la Asamblea Constituyente se comienza a conocer a los pueblos indígenas y se amplía su incidencia en la agenda política del país, convirtiendo los derechos étnicos en un tema de discusión nacional, logrando con una participación minoritaria tener delegados en la constituyente de 1991. Entre asambleístas indígenas estuvieron, Lorenzo Muelas indígena Misak y un significativo líder del movimiento AISO; Francisco Rojas Birri del pueblo Embera, y Alfonso Peña Chepe integrante de la desmovilizada guerrilla Comando Armado Quintín Lame –CAQL– que son Nasa, este último con voz en su participación, pero sin la posibilidad de voto.

Para la sociedad nacional observar la vinculación de los indígenas en la Constituyente fue algo novedoso. En este espacio agenda indigenista aprovecho para dar a conocer las problemáticas a las que asistían en los finales de los ochentas e inicios de los noventas. Estas fueran las primeras expresiones del movimiento indígena en los ámbitos de decisión nacional, y la primera vez en la historia del país en la que se proporcionaba un reconocimiento de derechos como de sujetos constitucionales a los pueblos indígenas. Para la Constitución de 1991 se lograron avances significativos que impactaron posteriormente el Derecho en Colombia y las obligaciones del Estado al respeto y la garantía de los pueblos indígenas (HERNÁNDEZ, 2012, pp. 313-314).

Lo conseguido no fue poco, pero no fue todo lo que se propuso. Se aceptó que la nación era diversa, no homogénea, por lo cual el Estado debía proteger las expresiones múltiples de esa diversidad, especialmente la muestra principal de su existencia: las etnias y lo que ellas tienen de culturas diferenciadas. De allí el Artículo 7° según el cual, “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, una fórmula que traduce la petición de declarar la nación como multiétnica y pluricultural, hecha por los delegados indígenas en sus intervenciones ante la Asamblea Constituyente. Ese reconocimiento de la diversidad étnica/cultural es la base del estatus de ciudadanía especial que se otorgó a los indígenas y todos los derivados a que dio lugar: derecho a su integridad colectiva, territorios inalienables e imprescriptibles, lengua propia, gobierno propio de acuerdo con sus usos y costumbres, justicia propia compatible con la Constitución, carácter de entidad territorial para sus resguardos, autonomía para decidir sobre sus planes de vida y una circunscripción electoral especial con dos cupos en el Senado, entre otras.

A partir del reconocimiento a los indígenas como sujetos constitucionales, se posibilita algunos espacios en escenarios de decisión como el congreso, sin embargo, estos son minoritarios pero esenciales para por lo menos dar a conocer la situación de complejidad que se vive en sus territorios. Estar en el congreso permitía un espacio de denuncia, pero no era suficiente por las complejas realidades que pasaban de persecución, estigmatización y violencia contra los pueblos indígenas, por parte de los actores tradicionales contradictores del indigenismo y nuevos por la llegada del narcotráfico y el paramilitarismo. Precisamente la fuerza del movimiento indígena y su organización generó diferentes acciones de reclamación, entre ellas las convocatorias realizadas por el CRIC para realizar paros en la vía panamericana en el departamento del Cauca. En

la década de los noventa los bloqueos fueron recurrentes, entre las reivindicaciones que se solicitaba estaba la inversión y ampliación de los territorios, pues la población no era estática y se encontraba en crecimiento en cada uno de los pueblos que hacen parte de la organización.

Varias de estas propuestas y bloqueos se realizaron en alianza con las organizaciones campesinas en el departamento del Cauca o con las organizaciones políticas indígenas de carácter nacional, esta experiencia que salió en las vías termina incidiendo en una convocatoria más amplia y de mayor movilización no solamente en el departamento sino a nivel nacional, pues habían pasado hechos terribles de asesinatos como el ocurrido en la región del Naya, y los cuales no tenían respuesta por parte de ninguna institución estatal. Surge entonces, la primera Gran Minga Nacional como un espacio colaborativo de protestas y reclamo por las inconformidades, el cual se caracterizó por su amplia difusión y convocatoria que reunió a miles de indígenas con el objetivo de defender su pervivencia (HERNÁNDEZ, 2012, p. 326):

Esto ocurrió el 18 de mayo de 2001, en la Plaza de San Francisco, frente a la sede de la Gobernación del departamento, y estuvo precedida de una masiva marcha de 35 mil indígenas que partió el día 14 de Santander de Quilichao y entró a Cali el 17. Esta marcha recibió el nombre de Gran Minga por la Vida y contra la Violencia. Esta primera Gran Minga precedió la última de las tres Audiencias por la Vida. Pasar de las Audiencias a las Mingas, acciones más fuertes, fue parte de la reacción que se produjo ante un nuevo acto de barbarie; la masacre del Naya.

Para la tercera ciudad del país recibir una movilización de miles de indígenas del departamento del Cauca era algo llamativo y novedoso, debido a que las protestas de las comunidades étnicas se concentraron en la vía panamericana, el traslado de la protesta a la

capital del departamento del Valle, la cual era la ciudad más grande y cercana al movimiento indígena Caucaño, era realizar un salto en la movilización para que esta fuera conocida a nivel nacional e incluso internacional. También era la forma de fundar una organización intercultural, debido a que en la Minga no solamente confluían indígenas sino también campesinos, comunidades negras y pobladores urbanos en resistencia. Julio Cesar Obando Obando, en su artículo *La Minga: Un instrumento vivo para el desarrollo comunitario*, plantea que (2018, p.104):

...es un proceso de transformación que se motiva desde la comunidad, donde es fundamental tener en cuenta lo soñado, lo planificado, conducido y evaluado por ella, donde el objetivo principal es potencializar las fuerzas y la acción para lograr una mejor calidad de vida en su población y conquistar así nuevas metas” (2015, p. 87)

Las diferentes acciones llevadas a cabo, determinan que para la región estos nuevos sujetos que presionan la institucionalidad local, regional y nacional pretenden consolidar su identidad colectiva, no por la exigencia tradicional de los derechos, pues esta no les funciona, sino a través de sus propias lógicas jurídico-políticas que se enmarcan en lo intercultural, en la resistencia y en la acción constante de presionar al Estado para el cumplimiento de sus derechos y la mejora de condiciones de vida. Son como expresa el profesor Antonio Carlos Wolkmer “... , actuantes, resistentes y emancipatorias” (OBANDO, 2018, p. 104)

Las siguientes movilizaciones convocadas por la Minga eran de un carácter más intercultural e incluyente, permitiendo la llegada de organizaciones étnicas, sociales y culturales no solamente del sur-occidente colombiano sino de otras zonas del país, lo que fortalece la Minga como propuesta movilizadora, por supuesto Cali, volvería a convertirse en el sitio de encuentro de la protesta liderada por el movimiento indígena. Las tensiones con los sectores que

la rechazaban llegó a un nivel de complejidad cuando se convirtieron en la organización líder para enfrentar la política pública de seguridad democrática en los dos periodos del gobierno que lideraba el presidente Álvaro Uribe, esto llevó a que círculos cercanos al partido de gobierno comenzaran a liderar rechazos a la movilización interétnica e intercultural de la Minga en la ciudad de Popayán donde tiene la sede principal del CRIC, además de los pronunciamientos del gobierno con argumentos falacios que exponían que la protesta se encontraba infiltrada por los grupos guerrilleros que se enfrentaban al gobierno central (SAUCA, 2019, párr. 4).

El gobierno de Uribe le dio un trato militar y de guerra a la protesta social. En octubre de 2008, en medio de una movilización, en una madrugada, la fuerza militar entró a La María-Piendamó, en el Cauca, donde estábamos reunidos y atacó, quemó y desalojó varias casas. Entonces el argumento era que la protesta era hecha por guerrilleros. Tras esos hechos, La María-Piendamó se convirtió en el sitio de diálogo entre el Gobierno y el movimiento indígena. En ese momento la minga pasó por Cali y llegó hasta Bogotá para negociar una agenda de cinco puntos.

Siendo lo contrario a los pronunciamientos colectivos realizados por medio de las instituciones como el CRIC, donde se expone desde los años noventa: “Desde 1999 con la Declaración de Jambaló, el CRIC y el pueblo indígena en el Norte del Cauca, reafirmo su autonomía ante los distintos actores armados, rechazando toda forma de violencia, tanto estatal como no estatal, para la consolidación de una convivencia pacífica en los territorios.” (LLANO y VELASCO, 2020, p. 24) Entre las razones que impulsaban la movilización de la Minga en era del gobierno Uribe se encontraba los tratados de libre comercio y la política socioeconómica neoliberal que llevaría a que los territorios se convirtieran en zonas de mercado global: “La Minga de 2008 había hecho patente

el rechazo, por parte de una porción mayoritaria del movimiento indígena, de la “Seguridad democrática” y del modelo de desarrollo defendido por el uribismo” (RAMÍREZ, 2015, p. 90). este proceso de resistencia llevaría a que la persecución por parte de grupos paramilitares y de justicia privada hacia el movimiento indígena se incrementará, fueron varios los amenazados, miles de desplazados en los territorios de intensas confrontaciones, a lo que se sumaban heridos y asesinados de forma sistemática en los departamentos del Sur-occidente donde la Minga y el CRIC han tenido incidencia social y política.

La persecución del movimiento social y popular que tiene su influencia notable en las zonas rurales de los departamentos del Sur, lleva a que aparezca la exigencia del respeto por el derecho a la vida en los pliegos que se presentaban en momentos de movilización de la Minga, por eso el encuentro de distintas organizaciones étnicas y populares no solamente se reducía a solicitar de los gobiernos central y locales la inversión social y el desarrollo socioeconómico de los territorios, sino también a la convivencia pacífica en las regiones.

4. La Minga y espacios de convivencia:

La pretensión de los espacios de convivencia y el fortalecimiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas, particularmente de las Nasa y Misak, determinaron una posición colectiva de rechazo hacia el conflicto armado y los actores que hicieran parte de este, tanto legales como ilegales, lo que conllevó a la aplicación directa de las formas justicia indígena:

...La posición Nasa en el Norte del Cauca ha traspasado el papel y los documentos aprobados, determinando desde sus estructuras organizativas la creación de procesos e instituciones propios con sus respectivas estrategias que tiene como pretensión limitar y desconectar el conflicto armado

en la región (...) Por medio de la justicia indígena se han sancionado casos relacionados con el conflicto armado, entre los ejemplos que son representativos se encuentran el del cabo Chaparral: como se muestra en la sentencia de la Corte Suprema de Justicia en el expediente SP9243-2017. (VELASCO, 2018, p. 119)

Con el gobierno de Juan Manuel Santos quien enarbolaría la bandera de terminar el conflicto armado, especialmente con la guerrilla de las FARC, que tenía amplia presencia en los departamentos de Valle, Cauca, Nariño y Putumayo, en este proceso que inicia en el 2012, se incluyó en el proceso de paz al movimiento indígena, demostrando una vez más que sus reivindicaciones son para construir un país donde predomine la convivencia, especialmente en sus territorios donde el conflicto armado contemporáneo ha sido intenso dejando miles de víctimas indígenas, campesinas y negras. El sitio la María en la vía panamericana que comunica las ciudades de Cali y Popayán ha sido un punto de encuentro entre los indígenas y las distintas comunidades étnicas para exponer sus problemáticas con la pretensión de resolverlas comunitariamente pero también para determinar el papel de las instituciones públicas en lo respectivo a las inversiones, entre lo que ha caracterizado este sitio es posibilitar la convivencia y la paz en el departamento y la región del sur-occidente, teniendo cierto activismo en el proceso entre gobierno y FARC.

Se plasmó la participación con delegados en las conversaciones realizadas en la Habana, y se incorporó un punto exclusivamente para comunidades étnicas y enfoque diferencial, y al ubicarse la mayoría de resguardos y cabildos en las zonas rurales, los beneficios sobre el primer acuerdo de reforma rural integral para sus territorios y comunidades era plausible.

Pero no solamente las comunidades étnicas que hacen parte de la Minga se beneficiarían del acuerdo, sino que el departamento del Cauca al convertirse en una de las zonas de mayor confron-

tación armada entre guerrillas y gobierno, se convierte en una de las regiones donde se construirían varios sitios de concentración de guerrilleros para su desmovilización y reincorporación. Estos centros de concentración se encontraban en territorios étnicos de forma directa o en sus fronteras (MISIÓN DE OBSERVACIÓN ELECTORAL, 2017, p. 20).

Recorrer los territorios que albergan las ZVTN es adentrarse en el universo indígena, campesino y afrodescendiente en donde se mezclan prácticas culturales que han logrado pervivir a través de los siglos, lo cual ha significado luchas de los pueblos étnicos en diferentes ámbitos. En el marco del proceso, los grupos étnicos confluyeron en la defensa de sus derechos, y por esa vía lograron la inclusión del capítulo étnico en el Acuerdo.

La participación de las comunidades en el proceso de paz fue determinante, con la ilusión de la convivencia en sus territorios y de la inversión social que se prometía en los documentos surgidos del diálogo entre las partes y la sociedad civil. Lo interesante fue que, durante los diálogos, la firma del acuerdo y la inicial implementación con la presencia de entidades supraestatales como la ONU, se observó dentro de los territorios un espacio de calma y de convivencia predominante. Habían desaparecido las confrontaciones armadas, el desplazamiento, las amenazas, los asesinatos, los heridos, el sufrimiento en general que dejan los conflictos y la guerra, para dar paso a la vida como un bien valorado y respetado.

Pero la ilusión duraría poco, las inversiones en lo social llegaron tímidamente en algunos territorios y en otros se siguen esperando, el espacio militar de la extinta guerrilla de las FARC fue ocupado por otros actores armados como las guerrillas denominadas disidencias, ELN, EPL, bandas del narcotráfico y grupos paramilitares dando lugar a una reconfiguración del conflicto y a la disputa

territorial ya no por un actor armado determinado, sino por múltiples actores (FUNDACIÓN PAZ Y RECONCILIACIÓN, 2021, párr.1):

Tras el fin de la guerra con las Farc-EP a finales del 2016, nuevas y viejas estructuras armadas han configurado su poder y disputan actualmente el control del territorio y, por supuesto, los réditos de las economías ilegales siguen dejando en medio del fuego cruzado a la población civil. Aunque idealmente el Estado colombiano debía construir bases institucionales de confianza y garantía de derechos para las poblaciones que habitan el departamento, según lo pactado en el Acuerdo de Paz y su deber constitucional, lo cierto es que nada de esto ha sucedido, al contrario, el Cauca ha sido epicentro de enfrentamientos, desplazamientos, homicidios y amenazas a líderes y líderes sociales, masacres, confinamientos, entre otras violencias.

La convivencia llevada a cabo por varios meses en los territorios, producto del proceso y el acuerdo de paz, pasaba inesperadamente a un escenario de guerra donde las comunidades étnicas, sus líderes y sus territorios serían los más afectados: “... , **para el año 2020, la situación de violencia en el Cauca se agudizó por cuenta de los múltiples enfrentamientos entre estos grupos armados, dejando como saldo alrededor de 246 violaciones a derechos humanos entre las que se cuentan 117 asesinatos selectivos** (FUNDACIÓN PAZ Y RECONCILIACIÓN, 2021, párr.4).

La situación tensa de revivir las confrontaciones en los territorios se termina intensificando en el reciente periodo de gobierno del presidente Iván Duque, quien ha considerado realizarle ajustes al proceso de paz, en medio de asesinatos de excombatientes y la falta de garantías por parte de la institucionalidad termina desencadenando la incredulidad en lo firmado y lo que se ha adelantado en la implementación. Tal situación reproduce la confrontación en los territorios entre grupos armados clandestinos que se rearmen y otros que se expanden.

Los asesinatos, atentados y amenazas de los líderes indígenas, así como de comuneros en general ha sido la constante en este

periodo de gobierno, precisamente, uno de los departamentos que sobresale por esta persecución hacia el movimiento indígena es el departamento del Cauca, ante estas delicadas circunstancias, el proceso de reivindicación de derechos y de disputa política y jurídica por parte de los pueblos indígenas reactiva la Minga se reactiva y comienza una amplia movilización para el año 2019, con un bloqueo por varios días de la vía Panamericana la cual comunica el sur del país con la ciudad de Cali, y se convierte en el punto de conexión con Bogotá y otras regiones, esta Minga se sumó al paro nacional realizado por otros sectores sociales y tuvo el nombre de *La minga por la defensa de la vida, el territorio la democracia, la justicia y la paz*: “La minga sigue siendo de comunidades indígenas, campesino, afrodescendientes, organizaciones sociales y procesos populares del país, quienes seguimos en las exigencias por la defensa de la vida, el territorio y el debate político con el presidente Iván Duque. El debate no es solo con la minga indígena, el debate es para el país” (CRIC, 2019, párr.2)

Entre las exigencias de la movilización étnica y popular se encontraba que se implementara el acuerdo de paz, el cese de asesinatos de los líderes sociales y la inversión en las comunidades étnicas que hacían parte de la protesta, mientras se instalaba la mesa de diálogo entre el gobierno y los líderes de la Minga, las tensiones y las confrontaciones con la fuerza pública era lo reiterativo. En el proceso de negociación para levantar el bloqueo se lograron firmar documentos de acuerdo donde se ampliaba la inversión en los territorios y las comunidades, se comprometían desde las instancias gubernamentales a proteger los líderes de las comunidades étnicas del departamento y posibilitar una implementación mayor del reciente acuerdo de paz.

Estos procesos de resistencia étnica e intercultural han posibilitado que en las comunidades, la violencia y la agresión de los distintos actores armados no se escale a otros niveles, sus recursos naturales y la protección del medio ambiente sigue realizándose

se pese a las presiones que no solamente llevan a cabo los actores armados sino también las transnacionales y los proyectos de infraestructura que involucran los consorcios públicos-privados, el caminar colectivo sigue, sus resultados para beneficio de las comunidades y la sociedad nacional se reconocen y valoran con el pasar del tiempo. Las movilizaciones colectivas y las Mingas, muestra la consolidación del pluralismo jurídico emancipador generando nueva producción de reivindicación de derechos y de espacios de convivencia en los territorios que terminan impactando los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales para la pervivencia de las mismas.

5. Conclusión

En América Latina los pueblos indígenas han sido un referente de movilizaciones y reivindicación de derechos, generando nuevos espacios de producción política y jurídica que están por fuera de lo institucional, y por el contrario se convierten en un escenario referente para el ordenamiento jurídico estatal. Precisamente, en Colombia los pueblos que se han convertido en referentes en la producción normativa y de nuevos derechos son los pueblos Misak y Nasa de la zona del sur-occidente colombiano, estos pueblos indígenas han fortalecido su reivindicación a partir de las organizaciones propias, de sus tradiciones y costumbres, logrando impactar escenarios de disputas tradicionales con la institucionalidad estatal, y siendo reconocidos sujetos constitucionales que son constantes, activos, emergentes frente a sus necesidades culturales y de pervivencia. Asimismo, la posibilidad de tener mayor participación en los sectores sociales ha conllevado que sus luchas y resistencias sean amplias y que confluyan con las pretensiones de otros movimientos, de jóvenes, mujeres, afrodescendientes entre otros, lo que permite crear la posibilidad de asistir a creaciones de agentes colectivos cada vez más amplios y consolidados que limitan un pro-

yecto de pluralismo jurídico conservador tendiente al desmonte de derechos.

Bibliografía

- BENGOA, J. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA-CRIC. *Origen del CRIC*. 2021. Recuperado de: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/origen-del-cric/>
- CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA- CRIC. *La Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz, se suma al paro nacional del 25 de abril de 2019*. 2019. Recuperado de: <https://www.cric-colombia.org/portal/la-minga-por-la-defensa-de-la-vida-el-territorio-la-democracia-la-justicia-y-la-paz-se-suma-al-paro-nacional-del-25-de-abril-de-2019/>
- DE LA GARZA, R. *Las teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional*. *Estudios Políticos*. 2011. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/ep/n22/n22a7.pdf>
- FUNDACIÓN PAZ Y RECONCILIACIÓN. *La tragedia del Cauca, un escenario de reconfiguración armada*. 2021. Recuperado de: <https://www.pares.com.co/post/la-tragedia-del-cauca-un-escenario-de-reconfiguraci%C3%B3n-armada>
- GRIFFITHS, J. What is Legal Pluralism?. *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 18(24), pp.1-55, 2013.
- HERNÁNDEZ, E. La resistencia civil de los indígenas del Cauca. *Revista Papel Político*, vol.11 (1), pp. 177-220, 2006.
- HERNÁNDEZ, J. *La consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia*. En: *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, Taurus, 2012.
- HOEKERMA A. Conflictos multiculturales y jueces nacionales: una visión general. *THEMIS Revista de Derecho*, (57), 2009, pp. 19-33.
- LLANO, J.; VELASCO, N. Conflicto armado y pos-acuerdo en el Norte del Cauca. En: *Pos-acuerdo y territorio en las comunidades indígenas, afro y campesinas en el Norte del Cauca*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2020.
- MERRY, S., Legal pluralism. *Law & Society Review*, vol. 22(5), pp.869- 896, 1988.
- MISIÓN DE OBSERVACIÓN ELECTORAL. *Tercer informe. Efectos tempranos en la democracia durante el proceso de dejación de armas en Colombia. Aprendizaje desde los territorios*. 2017. Recuperado de: <https://moe.org>

- co/wp-content/uploads/2017/06/Descargue-el-informe-completo-de-observaci%C3%B3n-a-las-Zonas-Veredales-Transitorias-de-Normalizaci%C3%B3n-2017-2.pdf
- MUELAS, L. Los pueblos indígenas y la Constitución de Colombia: primera experiencia de participación indígena en los procesos constituyentes de América Latina, IN: RAMOS, A. (Comp). *Constituciones nacionales y pueblos indígenas*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014
- OBANDO, J. C. La Minga: Un instrumento vivo para el desarrollo comunitario. *Revista de Sociología*, vol IV (1), pp. 82-100, 2015.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA-ONIC., *Nuestra Historia*. 2021. Recuperado de: <https://www.onic.org.co/onic/nuestra-historia>. Consultado el 20 de noviembre de 2021).
- PEÑARANDA, D. R. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y memoria en el Cauca Indígena*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, Taurus, 2012
- ROMERO, A.; MUÑOZ, A. P. *Pueblo indígena Nasa. Caracterización. Colombia: Procuraduría General de la Nación y Red Colombia Verde*. 2019. Recuperado de: <https://www.procuraduria.gov.co/portal/media/file/Caracterizacion%20%20NASA%20YUWE.pdf>
- SANTAMARÍA, A. Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena “desde abajo”: una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991. *Revista Colombia Internacional*, vol (79), pp. 77-120, 2013
- SAUCA, J. *La minga indígena del Cauca lucha contra 20 años de incumplimientos*. 2019. Recuperado de: <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/la-minga-del-cauca-2019/>
- TUMIÑA, L. A. Recuperar la tierra para recuperarlo todo. *Revista Yachay Kusun-chi*, vol 4(1), pp: 17-22, 2016.
- VELASCO, N. Pluralismo jurídico y la justicia indígena Nasa como expresión local. IN: *Pluralismo jurídico. Justicia indígena y sistema carcelario*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018.
- VELASCO, N. Justicia indígena Nasa y centros de armonización como alternativas en tiempos de transición. IN: *Globalización hegemónica y alternativas locales de justicia por las comunidades étnicas*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina*. CLACSO. 2003. Recuperado de: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111021100627/wolk.pdf
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2da Edición. Madrid: Dykinson, 2018.

Derechos humanos y la protesta social en Colombia

Hernando León Londoño Berrío

Juan Esteban Jaramillo Giraldo

*Si la gente sale con pandemia a protestar a la calle,
debe ser que el gobierno es más peligroso que el virus.*

Pancarta del Paro Nacional en Colombia del 28 abril 2021

No hay que perder de vista que el poder dominante también tiene su lado extrainstitucional (...). Ese poder tiene muy claro que es preciso criminalizar la protesta social y desacreditar la extrainstitucionalidad de los oprimidos: las acampadas, las asambleas populares, las desobediencias, las ocupaciones y demás acciones. Para ello se infiltra en los movimientos, en las organizaciones sociales, en las marchas y en las protestas con provocadores que buscan desencadenar la brutalidad policial. Si queremos defender la democracia en este período de bifurcación histórica, vamos a tener que defenderla también en la calle.

(SANTOS, 2019, p. 274)

1. Introducción

Es motivo de regocijo, participar en este libro homenaje al profesor doctor Antonio Carlos Wolkmer, quien gracias a su particular forma de encarar el trato con los otros y a su trabajo investigativo, científico y académico, se ha ganado, con holgados méritos, el estatus de Maestro. Respecto de lo primero, porque prodiga un trato horizontal y respetuoso con todos; por la solidaridad con la cual siempre acompaña; por su actitud de escucha, respecto de los lenguajes de diverso origen y su disposición a aprender tanto de los

grandes teóricos, como de los colectivos humanos que de plurales formas resisten y persisten en resignificar los clásicos derechos humanos -escamoteados de muy diversas maneras por los poderes hegemónicos-, así como también, en crear “nuevos” derechos humanos, esto es, nuevas representaciones del mundo, nuevas relaciones con los otros y con la naturaleza, que tienen como soporte la reciprocidad, la solidaridad y la auténtica justicia.

Y respecto a su trabajo investigativo y académico: por su osadía de confrontar con carácter y rigor científico los discursos hegemónicos que han legitimado tanta barbarie e infamia; por la profundidad de filigrana con la cual sustenta sus tesis y argumentos; por la generosidad de acercarse a las luchas de los pueblos para aprender de ellas y, también, para advertir riesgos en los caminos que éstas tienen que trasegar. Su obra, monumental, que comprende campos inmensos del saber, tiene la virtud de horadar las fronteras disciplinarias que inhiben comprender de manera holística los conflictos humanos y, por supuesto, los derechos humanos. Así mismo, el espíritu crítico que atraviesa la integridad de su trabajo, atalaya en la que persiste a pesar de los avatares consustanciales a la vida, es su máxima enseñanza que nunca debemos perder de vista, para no extraviar el camino y permanecer incólumes en la dignidad de la resistencia y así lograr una vida con dignidad y que valga la pena ser vivida. De todo ello somos testigos, al igual que varias generaciones de hombres y mujeres que han gozado del privilegio de escucharlo, de recibir sus lecciones, de compartir su cotidianidad, de ser acompañados en sus procesos formativos. En definitiva, *un alter ego*, un otro yo, esto es, un auténtico amigo, un venturoso compañero de viaje por el Sur global.

Una tesis apodíctica que atraviesa la producción académica del maestro Wolkmer, es que los derechos humanos emergen de las luchas de los pueblos, sean éstas en el terreno epistemológico, político, cultural, social y económico y, por supuesto, en el campo

jurídico. En el fragor de ellas es que se acrisolan los derechos humanos.

Este ensayo se inscribe en estos referentes teóricos y a partir de ellos encara la relación entre la protesta social en Colombia y los derechos humanos, cuyos vínculos son vastos y complejos, lo cual nos obliga a acotar el estudio a algunos de los más importantes.

En la primera parte, se analiza el estatus jurídico de la protesta social, para concluir que estamos en presencia de un derecho humano fundamental, tanto por su consagración explícita y clara en nuestra Constitución Política, como por incorporarse como parte del bloque de constitucionalidad al estar consagrado en el Derecho internacional de los derechos humanos. Además, es expresión y concreción de la democracia participativa, una reivindicación y construcción contrahegemónica *desde las calles*, que se constituyen en *foro público*, escenario de comunicación política de base, una nueva *Ágora* (WOLKMER, 2006, pp. 126-127; 2015, p. 97; GARGARELLA, 2008, p. 28); así mismo, representa el ejercicio directo de plurales derechos humanos consustanciales al Estado democrático, en cualesquiera de las acepciones de este. Por último, es expresión de lo que se ha denominado en la teoría política y constitucional como *poder constituyente*, en el cual se originan, no solo los órganos del poder público, sino todo fundamento de legitimidad de cualquier sistema político; por lo tanto, la protesta, se constituye en el mecanismo principal para que este poder pueda reencauzar la acción de sus representantes, cuando considera que esta va en contravía o está en oposición al mandato que estos poderes derivados han recibido.

Después de demostrar que la protesta social es un derecho humano, se aborda cómo a través de ella, también se construyen *nuevos* derechos y se resignifican, protegen, materializan, se hacen vigentes y profundizan los derechos humanos reconocidos por el orden jurídico, asunto del cual da cuenta la historia universal de las luchas sociales de todos los signos, en torno a ellos.

Luego, articulado con esta parte, la segunda describe cómo, en el caso colombiano, la protesta social, en particular la que ha tenido expresión desde Paro Nacional del 28 de abril de 2021, guarda correlación directa o tiene su raíz, en la lucha contra la erosión, vulneración y la violación grave, sistemática y generalizada de los derechos humanos, lo cual se concluye con fundamento en el repertorio de acciones colectivas y de resistencia que se desarrollaron en el marco de estas protestas en Colombia.

En la tercera parte, se describe y analiza la respuesta que la protesta social ha encontrado por parte del gobierno nacional y otros poderes, dando cuenta de diversos repertorios de violencia, articulados entre sí, que comportan violación clara a derechos humanos: de una parte, la estigmatización; y, de la otra, la criminalización de su ejercicio y plurales formas de represión. Y se enuncian, de forma somera, algunas expresiones de resistencia por parte de los sujetos históricos protagonistas de esta acción colectiva.

Y antes de desarrollar lo anunciado, es perentorio indicar que este ensayo también rinde homenaje a quienes en el marco de las protestas perdieron la vida, a los miles de heridos, los desaparecidos (cuyo número se quiere invisibilizar y todavía se ignora), las víctimas de violencia sexual, los privados injustamente de su libertad, las víctimas de los falsos positivos judiciales, los torturados, los amenazados. A todos ellos, al igual que a los supervivientes de la gesta, es una obligación ética reconocerles la entereza y la dignidad de su lucha. Todos tenemos una deuda con ellos, por haber tenido el valor, el coraje, la claridad, el carácter, el compromiso, la solidaridad, de inundar las calles con toda la variedad de expresiones artísticas, culturales y políticas, para confrontar la opresión originada por la pobreza, la miseria, el desempleo, el mal manejo de la pandemia, el asesinato sistemático de líderes y lideresas, los ataques al proceso de paz, la violencia institucional, la impunidad y, finalmente, el gran detonante: por la impudicia del proyecto de reforma tributaria que profundizaba la desigualdad e inequidad en el país.

2. La protesta social en el marco del Estado social y democrático de derecho

Está claro que la democracia, tanto en el derecho constitucional como en la ciencia y la filosofía política, campos disciplinares que se ocupan de definir sus elementos, es un concepto con carácter polisémico y, por tanto, su significado y contenido los definen los referentes teóricos de los cuales se parta o se suscriba. Pertinente resulta hacer un somero repaso de algunos de ellos relevando que en todos, la protesta social halla un reconocimiento como derecho, aunque con peso y relevancia divergentes.

El primero, la *democracia representativa o de baja intensidad*. En el discurso institucional y en el del poder hegemónico político y económico, incluyendo a académicos defensores del *statu quo*, un régimen o sistema político es democrático si garantiza elecciones periódicas para los cargos de elección popular, con igualdad formal en la representación, esto es, a cada ciudadano un voto, y la regla de juego de la mayoría para resolver las disputas relativas a definición de los asuntos públicos.

Este tipo de democracia no es objetable de plano ni deleznable por sí, pero en el caso colombiano no cabe duda de que requiere ser transformada de forma sustancial, por los reparos que le son consustanciales. El profesor Francisco Gutiérrez Sanín (2004) con toda razón la representa como un “Orangután con sacoleva”, destacando la “anomalía” de nuestro régimen político, formalmente democrático, estable y duradero, de elecciones con rigurosa periodicidad, pero igualmente, con “ciclos de represión exterminadora”, directamente política, comparable con las peores dictaduras del continente. En el mismo orden de ideas, el sacerdote jesuita Javier Giraldo Moreno, retrata nuestro Estado de Derecho en los siguientes términos (2021, p. 19):

Un muro lleno de grietas, con sus ladrillos deshechos y casi convertidos en montoncitos de polvo que apenas conser-

van algo de cohesión rectangular; saturado de mohos, herrumbres, lamas, óxidos y orín, en cuyas numerosas cavidades anida todo tipo de bichos, pero aún cubierto en parte por pedazos de baldosines brillantes de antiguos enchapes que se han ido desprendiendo poco a poco, dejando a la vista cada vez más desmoronamientos, es quizás la imagen más cercana de nuestro “Estado de Derecho” que el Puro Nacional ha dejado ya totalmente al desnudo, exhibiendo sin pudor todas sus podredumbres.

Además, este tipo de democracia ha sufrido un profundo proceso de deslegitimación, especialmente en la periferia del capitalismo, como es el caso colombiano, por la profundización del neoliberalismo bélico o criminal para garantizar el proceso de acumulación por desposesión (HARVEY, 2004, 2005). Además, por plurales razones que convergen en reparos estructurales a los procesos electorales: la violencia endémica contra los partidos, movimientos y organizaciones de izquierda o que encarnan proyectos de oposición o alternativos al modelo actual de desarrollo, fincado en la financiarización y el extractivismo; el clientelismo, que institucionaliza el voto como una mercancía y los partidos, en una *famiempesa* o *microempesa* personales; la compra de votos, que utiliza la vulnerabilidad de los empobrecidos; los subsidios focalizados, que en el marco de la ideología neoliberal, además de paliar la miseria, contener los brotes de resistencia, reproduce el *statu quo* que la genera; y la articulación con poderes criminales -el narcotráfico y el paramilitarismo-, testimonio de lo cual es la parapolítica.

En consecuencia, se está muy lejos del significado de democracia, cuando esta se identifica con la cuantificación de votos producto de la coerción del hambre, con el voto por monigotes ungidos por políticos que fungen como mesías, o la de salir a votar “emberracados” o muertos de miedo, porque de otro modo puede salir elegido otro, construido como enemigo demonizado.

La democracia liberal también incluye como elemento consustancial la separación de los poderes, a la manera de pesos y contrapesos. Dicho rasgo se ha perdido casi en forma absoluta, porque el gobierno nacional ha terminado cooptando o capturando los poderes públicos diseñados por la Constitución de 1991 para su control, entre los cuales cabe nombrar la Fiscalía General de la Nación, la Defensoría del Pueblo, la Procuraduría General de la Nación y la Contraloría. Circunstancia agravada por el hecho que el gobierno actual ha terminado por parecerse al rey Midas, con la diferencia de que no convierte en oro todo lo que toca, sino que las instituciones capturadas, las ha corrompido, contaminado, pervertido, y cuya purulencia aniquiló la confianza ciudadana en ellas. Y esto último, tiene grave repercusión en la protesta social, porque respecto de los crímenes y abusos que sufren los participantes por parte de agentes del Estado y civiles con su connivencia, no encuentran defensa de sus derechos en ellas; por el contrario, y con toda razón, las reputan filadas al lado del poder policial, militar y paramilitar, y les da terror y miedo su concurso. Pero esta es precisamente la razón de la cooptación, instaurar un autoritarismo sin control.

El segundo, la *democracia sustancial*. En el marco de las luchas por los derechos humanos, han emergido acepciones de democracia como ésta, con la cual se significa el carácter artificial del poder político, su condición instrumental, cuya legitimidad está definida por la garantía que éste le otorgue a la vigencia material, sustantiva e integral de todos los derechos, de todas las personas, y obliga a todos los poderes, sean estos públicos o privados, locales, regionales, nacionales, transnacionales o internacionales. Y en particular, consagra como apotegma, la incolumidad de los derechos fundamentales (v.gr. la vida, la dignidad humana, la libertad), frente a las mayorías y frente al mercado (FERRAJOLI, 2016).

Y es de suma importancia tener este referente, porque tanto el gobierno nacional como la fuerza pública, los gremios, empre-

sarios, partidos de la coalición de gobierno, los medios de comunicación de propiedad del poder económico cuestionan la protesta social porque omite tramitar sus demandas, reclamos y denuncias a través de las “instituciones o canales democráticos”, degradando todos los demás caminos con la etiqueta de *vandalismo*, desorden, sedición, asonada, tumulto, etc. Incluso, dentro de la concepción de una democracia restringida, la crítica que encarna la protesta social le es consustancial a su esencia. En este sentido Gargarella, cuando expresa que (2008, pp. 24-25):

[...] cuidemos hasta el último momento posible a esa persona que critica el poder público; porque, justamente, estamos en una democracia representativa y, como hemos transferido el control de los recursos económicos y el control de las armas al poder político, nos preocupa que este abuse de los extraordinarios poderes que le hemos dado. Nos debe interesar proteger hasta al último crítico, aunque sea uno solo, y sobre todo si esta persona critica el poder público, carece de recursos, y tiene dificultades para expresarse”. Y ello, por razones objetivas y constatables: “(...) no distribuimos la palabra de acuerdo con el nivel o la urgencia de las necesidades de quien quiere hablarnos, ni con lo interesante o singular que alguien tiene para decirnos. Lo único relevante es el dinero que uno tiene para comprar un espacio en los medios de comunicación o la capacidad para seducir al dinero (digamos, finalmente, a los avisadores) a partir de lo que él quiere decir. Por definición, quien desea presentar ideas impopulares queda, en principio, fuera del juego de la comunicación.”

La interdependencia e integralidad de todos los derechos, y la vigencia material y no solo formal de ellos, es un baremo definitivo para afirmar el grado de democracia respecto del régimen o sistema político. Y siendo la protesta social una lucha por la existencia, profundización o radicalización de los derechos humanos,

tal circunstancia la reviste de la legitimidad ética, política y jurídica, por cuanto es parte esencial de la construcción de una auténtica y genuina democracia. (WOLKMER, 2006, pp. 123-127).

El tercer enfoque teórico es el de *Democracia intercultural*. Éste parte de reconocer que los pueblos originarios, los cuales resistieron al poder colonial y están presentes en el territorio de América Latina, preservan prácticas culturales invaluable que desafían los preceptos de la modernidad impuesta, lo cual obliga a representarnos como una sociedad intercultural, con igualdad de trato para todas las culturas, consecuente con lo cual, se debe reconocer, defender y respetar los derechos diferenciados que son el eje de la representación que ellos tienen de una vida digna, de un *Buen Vivir*, tales como: el derecho a la autodeterminación de los pueblos; a la autonomía en sus territorios, al autogobierno y a su propia justicia; el derecho colectivo a la consulta previa, informada, eficaz, con derecho al veto, cuando la ley, la política o la obra material, compromete su supervivencia, o conlleva el riesgo de un etnocidio cultural o físico; el derecho a no ser fumigados, a no ser militarizado o paramilitarizado su territorio; a la soberanía alimentaria; etc. (WOLKMER; MÂNICA, 2017; WOLKMER *et al.*, 2020; WOLKMER, 2018, pp. 36-38).

El cuarto, es la *democracia deliberativa*, concepto con el que se relievra la participación de todos en la construcción de los asuntos concernientes a la política, en escenarios horizontales, igualitarios, con proscripción de estigmas, estereotipos y ninguneos por razones asociadas a la clase, la cultura, el sexo, la religión, las ideas políticas, etc., para deliberar sobre las representaciones, imaginarios, intereses y necesidades que deben impactar planes, programas y políticas públicas, que puedan afectar de forma sustancial las vidas de las personas, particularmente las más desventajadas dentro del sistema.

El quinto referente teórico, es la *democracia participativa*, con la cual se valoriza la participación directa de las comunidades y los

pueblos en los asuntos públicos definitivos para el *bienestar*. No se agota en la iniciativa legislativa, el referendo, el plebiscito, la objeción de conciencia, el cabildo abierto, la consulta popular, la revocatoria del mandato para los cargos de elección popular, el presupuesto participativo, la acción de grupo, la acción popular y la de tutela. Comprende muchas otras expresiones de disenso, que deben ser respetadas, no estigmatizadas y protegidas: la comunicación alternativa, la denuncia pública, el manifiesto, etc. Y por supuesto también pueden discurrir por vías menos tradicionales que la literatura de los movimientos sociales nombra “política de la disrupción”, como un plantón, una marcha, un paro, un corte de ruta o bloqueo de vías públicas, que son diversas modalidades con la cual se expresa la protesta social.

Finalmente, los enfoques que tienen presente los procesos de construcción de la democracia desde el Sur global, recogidos en el concepto de *democracia radical* o de *alta intensidad*. Sus características o elementos más distintivos son: en primer lugar, se asume que existen plurales formas de democracia, una *demodiversidad*, y la legitimidad no es atributo exclusivo de ninguna, consecuente con ello, la democracia representativa, la participativa, la deliberativa, la comunitaria y la intercultural, pueden articularse y complementarse, siempre y cuando lo hagan para defenderse de las diversas formas como se manifiesta el *fascismo social*. Además, en segundo lugar, la democratización debe comprender, además del espacio-tiempo de la ciudadanía, esto es, las relaciones individuales y colectivas con el Estado, otros campos de las relaciones sociales (el doméstico, la comunidad, la producción, el mercado y el espacio mundial). Así mismo, en tercer lugar, abarca las luchas de emancipación social contra los poderes dominantes responsables de las formas más graves de opresión: el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Y en cuarto lugar, en el campo jurídico se debe distinguir entre legitimidad y legalidad, con lo cual se significa, la primacía del derecho sobre la ley, esto es, los derechos fundamentales y los derechos

humanos sobre el derecho positivo. (SANTOS; AGUILÓ, 2019, pp. 256-258; AGUILÓ; ALMEIDA, 2021; WOLKMER, 2015; WOLKMER, 2003, pp. 84-89).

En todas estas acepciones de democracia, la protesta SOCIAL es un derecho; además, no cabe duda que es eje central de una democracia robusta y auténtica, respetuosa de la libertad de expresión y reunión, del pluralismo y la participación, pues por medio de su ejercicio se expresan el disenso y la crítica al poder, se resignifican y se exigen los derechos, se hacen reclamos, se manifiestan inconformidades y simpatías, y se defienden diversas posiciones políticas, filosóficas e ideológicas (CRUZ, 2015; GARGARELLA, 2008). Y esta tesis, adquiere mayor peso, en sistemas o regímenes políticos con democracias de baja intensidad, en los cuales se delega en alto grado el ejercicio de la política, marco en el cual se hace más necesario erigir la protesta social, en un “primer derecho” (GARGARELLA, 2005):

[...] en un sistema institucional como el nuestro delegamos la toma de decisiones, delegamos el control de los recursos económicos, delegamos el uso de la violencia, el monopolio de la fuerza en el Estado, lo mínimo que podemos hacer es preservarnos el derecho de criticar a aquellos en los que hemos delegado todo. Mucho de lo más importante de nuestras vidas está en manos de otros. Por eso es que me parece importante reclamar el derecho a la protesta como un derecho esencial. De allí que lo podamos llamar el “primer derecho”.

Con base en lo anterior, podemos concluir que los derechos humanos se construyen, resignifican, protegen y garantizan a través de la lucha social, cultural y política. Además, que su reconocimiento y vigencia integral se identifica con la eficacia de la democracia. Es por esto que se puede afirmar que los derechos humanos no son concesiones del poder, ni producto de su particular sensi-

bilidad, generosidad, caridad, o compasión, ni son privilegios. Tienen origen en las luchas y resistencias de los pueblos, organizaciones y colectivos, en el terreno cultural, ideológico, político, social y económico; a través de diversas formas de acción colectiva incluyendo, por supuesto, la protesta social y la movilización. (WOLKMER, 2018, pp. 176-180; WOLKMER, 2015).

Un repaso por la historia de los derechos humanos demuestra, de forma contundente e irrefutable, que todos ellos han surgido en el marco de luchas políticas, sociales, comunitarias y culturales por su reconocimiento y respeto, logrando en la mayoría de los casos su institucionalización en las constituciones y en el derecho internacional de los derechos humanos (ARCHILA, *et al.*, 2019). Pero también es perentorio considerar que dicho reconocimiento formal de los derechos humanos, no basta para afirmar que se está en presencia de una auténtica o genuina democracia, dado que ésta exige que los mismos tengan vigencia material, lo cual conlleva muchas más luchas, incluso más profundas y resistentes, dada la proclividad de los poderes hegemónicos de hacer del derecho un conjuro, un mero fetiche (LEMAITRE, 2009), o que su eficacia sea exclusiva o preponderantemente simbólica (GARCÍA, 2014).

Y tan importante como lo anterior, es que los derechos son productos culturales y políticos históricos y, por lo tanto, no se conquistan de manera definitiva y para siempre (GALLARDO, 2006, p. 97). Así que una vez reconocidos por el derecho positivo, para que no sean flexibilizados, escamoteados y muchos menos revertidos, es perentorio acudir a diversos repertorios de lucha, en el terreno de la democracia representativa, en el de la directa, en la participativa, en la comunitaria, en tribunales internacionales y, por supuesto, en acciones colectivas de muy diversa naturaleza, como la protesta social.

3. Los derechos humanos: conexidad directa con la protesta social en Colombia

En los párrafos precedentes se concluyó que la protesta social, además de ser un derecho humano, complementa el ejercicio de otros derechos con los cuales guarda conexidad directa, como son los de reunión, participación política, libertad de expresión, de pensamiento y de disenso. Se dijo, así mismo, que la protesta social es una de las formas de acción colectiva que tiene como propósito tanto el reconocimiento de derechos, su vigencia material, como la no reversión respecto de los logros alcanzados. En este orden de ideas, resulta pertinente mencionar los derechos humanos que en mayor medida han servido de plataforma a las agendas colectivas y comunitarias en el marco de la protesta social durante el Paro Nacional iniciado el 28 de abril de 2021, y que se prolongó varios meses más.

Es preciso advertir que este Paro Nacional, estuvo precedido de prolíficas y masivas expresiones de protesta en todo el país, en noviembre del año 2019 (21N), y septiembre del 2020 (9S), con una respuesta represiva extrema por parte del Estado, particularmente en el último caso. Sus agendas y motivos van a emerger de nuevo en el Paro aludido.

El Paro Nacional se convocó para el 28 abril de 2021, y se prolongó varios meses más. Tuvo como “detonante” la presentación al Congreso, por parte del Gobierno Nacional, de un proyecto de reforma tributaria bautizado con el nombre eufemístico de “Ley de solidaridad sostenible” (PL 594/2021 Cámara; PL 439/2021 Senado). Este proyecto de ley concentraba la tributación en los ingresos de las personas naturales, particularmente de la clase media, mucha de ella ya arruinada, con motivo de la pandemia del Covid-19; incrementaba los impuestos indirectos como el IVA, que comprendía bienes de la canasta familiar; y persistía en las exenciones para el gran capital. A lo cual se sumaba la impudi-

cia de proveer recursos para la compra de aviones de guerra, por valor de US \$4.5 mil millones. Y la impiedad: como la pandemia estaba matando a muchos, la ocasión se asumió como propicia para gravar con el impuesto del IVA los gastos fúnebres, porque honrar los muertos amados, son asuntos intracendentes y deben reputarse suntuarios.

Los cuestionamientos pueden resumirse en los siguientes términos: en primer lugar, la impudicia de una provisión para compra aviones de guerra, secundando el programa del partido de gobierno que se comprometió con “hacer trizas la paz”, cuando los esfuerzos deberían concentrarse en el ámbito de la salud pública para contener los efectos nefastos de la pandemia, que al momento había producido 78 mil muertes, los cual está asociado a la falta de medicamentos, de vacunas, la carencia de oxígeno, la falta de unidades de cuidado intensivo (UCI), y a la falta de garantías laborales para los médicos, quienes fueron exaltados como héroes, a pesar de que muchos de ellos se encuentran inmersos en relaciones laborales flexibilizadas y precarizadas. Por supuesto, desde el gobierno se adujo, para justificar la compra, las amenazas para nuestra soberanía por el narcotráfico, los grupos armados ilegales (GAI), las disidencias, e implícitamente, el “castrochavismo” construido como el gran enemigo.

En segundo lugar, sumado a los miles de hogares llorando sus seres amados debido al precario sistema de salud pública, la población colombiana soporta las prácticas *extractivas* del sistema financiero. Los bancos, el “gota a gota”, las tarjetas de crédito, la cuenta de los servicios, los créditos del Icetex para la educación, los cuales constituyen una presión constante para los ingresos de los hogares que se vieron seriamente afectados por efectos de la pandemia.

En tercer lugar, los problemas estructurales de exclusión y empobrecimiento que la reforma profundizaba. El DANE, para la época, confirmó la certeza de todos: que la pandemia del COVID-

19 había aniquilado el trabajo y los ingresos de muchas familias: 21 millones en pobreza monetaria (42.5%); 7.5 millones en pobreza extrema (15.1%); 20% de desempleo; e informalidad laboral, en el 49,4% (CCEEU, 2021b).

Otra reivindicación importante, se relaciona con la implementación del Acuerdo de Paz suscrito entre el Estado colombiano y el grupo insurgente de las FARC-EP, el cual el gobierno actual lo ha estado “haciendo trizas”, a través de múltiples dispositivos: la estigmatización de las instituciones surgidas en el marco de dicho Acuerdo – la Justicia Especial para la Paz (JEP), la Comisión de la Verdad, las curules en el Congreso para las víctimas del conflicto armado–; las objeciones presidenciales a la Ley Estatutaria de la JEP; la desfinanciación de todos los programas; y de forma particular, el repertorio de violencias sistemáticas (asesinatos, amenazas, desapariciones forzadas, falsos positivos judiciales o sicariato judicial, atentados, desplazamientos forzados, etc.), contra los insurgentes que suscribieron el acuerdo, entregaron las armas y se encuentran en proceso de reinserción, y sus familiares (INDEPAZ, 2021b y 2021c).

Los pueblos indígenas y las comunidades afrocolombianas, también fueron protagonistas en el marco de la protestas, denunciando la violación de sus derechos, situación originada por políticas y prácticas como: el asesinato sistemático de sus líderes y lideresas; la militarización de sus territorios; el desconocimiento del derecho a la consulta previa, libre e informada y eficaz (con derecho al veto), respecto de megaproyectos, la gran minería, la aspersión aérea con plaguicidas (glifosato), con el pretexto de cultivos de uso ilícito y el proyecto de imponer el procedimiento del fracking para explotar el subsuelo; la connivencia u opacidad del Estado con el paramilitarismo y los grupos armados dedicados al narcotráfico; la falta de implementación del capítulo étnico del Acuerdo de Paz.

Los estudiantes, organizados o no, y muchos jóvenes, se articularon a la protesta social demandando educación pública gratui-

ta y de calidad, rechazando de plano los programas y políticas que quieren hacer de este derecho una mercancía al alcance de quienes puedan pagarla. Así mismo, reclamaron oportunidades de un empleo decente.

Los movimientos y organizaciones de género, feministas y LGBTI, reclamaron por los derechos sexuales y reproductivos; denunciaron las prácticas de erigir sus cuerpos en campos de batalla, a través de violencias y abusos sexuales por parte de agentes del Estado, en el marco o con motivo de las protestas; y confrontaron el reclutamiento de sus hijos para la guerra, su instrumentalización como víctimas de los mal nombrados “falsos positivos” o de bombardeos y, por supuesto, protestaron por todos los tráfico humanos y formas de esclavitud.

Y la casi totalidad de las organizaciones, plataformas y personas participantes en las jornadas de protesta, erigieron como una de las principales exigencias un compromiso auténtico de todos los poderes con la implementación de la integridad de los puntos comprendidos en el Acuerdo de Paz. Iguales reclamos y demandas se hicieron sobre el repertorio de violencias contra líderes, lideresas de organizaciones populares, estudiantiles, sindicales, campesinas, y defensores y defensoras de los derechos humanos. Y estos reclamos estaban revestidos de absoluta legitimidad: Colombia en el año 2020, con sólo el 0.6% de los habitantes del planeta, produjo el 53.47% del total de homicidios de defensores y defensoras de derechos humanos registrados en todo el orbe, esto es 177 homicidios, frente a la cifra global de 331 (FRONT LINE DEFENDER, 2021); cifras similares se constatan en los años precedentes (FRONT LINE DEFENDER, 2020, pp. 4-5; 2019). Y a ello se suman 163 masacres, con 639 víctimas, entre el 2020 y septiembre de 2021 (INDEPAZ, 2021, septiembre 22)¹. A esta hecatombe hu-

1 Con el concepto de masacre se nombran homicidios simultáneos, intencionales, que comprometieron la vida de 3 o más personas, en circunstancias de indefensión y con identidad de tiempo, modo y lugar. El gobierno, se limitó a generar una disputa lingüística, nombrándolas de forma eufemística como

manitaria, se suman otras formas de violencia: la violencia política en el 2020, produjo, por lo menos 744 muertes -entre ejecuciones extrajudiciales, homicidios en persona protegida y asesinatos-; 33 atentados, 923 amenazas, 342 lesiones, 80 casos de tortura, 15 casos de violencia sexual, 24 desapariciones forzadas, 265 detenciones y judicializaciones arbitrarias (CINEP, 2021, pp. 322-324). La sistematicidad de estas violencias se acredita con datos similares en los años que anteceden (CINEP, 2020, pp. 323-325; 2019; HRW, 2021b).

Así mismo, todos los participantes demandaron de parte del gobierno, los partidos coaligados con él, los poderes económicos que lo avalan, que cesara la estigmatización contra la protesta social, y la represión y criminalización contra los participantes en la misma.

Las protestas que se dieron en los días en que el paro se prolongó, reforzaron la denuncia de la represión y criminalización de la protesta, demandaron la supresión del ESMAD -Escuadrón Móvil Antidisturbios-, unidad especial de la policía nacional, protagonista en gran medida de las más graves violaciones de derechos humanos; así mismo, la desmilitarización de las ciudades y que cesara la connivencia de la fuerza pública con actores civiles que ejercieron violencia, incluyendo disparos con armas de fuego, contra la protesta pacífica.

En conclusión, las demandas, reclamos, exigencias y denuncias por parte de los participantes de la protesta social convergen en el reconocimiento y vigencia material de derechos humanos fundamentales de vastas mayorías de la población, circunstancia que la reviste de legitimidad ética y política, por cuanto encarna una lucha por la democracia que, en estos derechos, tiene su sentido y su razón. En este contexto, tienen cabal pertinencia las palabras del profesor Wolkmer (2018, pp. 225-226):

“homicidios colectivos”, procedimiento análogo con las personas desaparecidas en el marco de la protesta social, que ahora las nombran como “personas no localizadas”.

(...) los presupuestos sustantivos que constituyen y sustentan nuevas formas de legitimación, sea de la justicia o del Derecho, deben ser buscados en la acción participativa y contrahegemónica de subjetividades sociales insurgentes, y en los procesos de lucha para la justa satisfacción de sus necesidades fundamentales. (...). Los centros generadores de Derecho no se reducen tan solo a las instituciones y a los órganos representativos del monopolio del Estado moderno, pues el Derecho, para estar incorporado en las prácticas y en las relaciones sociales de las cuales es fruto, emerge de diversos centros comunitarios de producción normativa. Las nuevas exigencias globalizadas y los conflictos en espacios sociales y políticos periféricos, tensos y desiguales, hacen significativo reconocer en la figura de las nuevas socialidades (singulares y colectivas) una fuente legítima para generar prácticas descentralizadas de justicia alternativa y derechos emergentes, así como para llevar a cabo prácticas legitimadoras de resistencia al desenfrenado proceso de desregulación y desconstitucionalización de la vida.

4. Estigmatización, criminalización y represión de la protesta social y las resistencias

La estrategia de respuesta a la protesta social por parte del gobierno nacional se construyó, entre otros, sobre tres ejes: la estigmatización, la represión y la criminalización. Por supuesto, los tres son formas de violencia que conllevan violaciones sistemáticas a un universo muy amplio de derechos humanos, incluyendo el derecho a la protesta.

Los trataremos en forma independiente, advirtiendo que entre ellos hay vasos comunicantes y ostentan, como propósito común, deslegitimar los demandas y denuncias, y especialmente, sembrar el terror y el miedo como dispositivo para el control po-

lítico. Aquí es pertinente citar a Ferrajoli, sobre ese “nexo poderoso” entre el poder y el miedo (2013, p. 62):

Existe un nexo poderoso entre poder y miedo. El miedo ha sido siempre la principal fuente y el principal recurso del poder. Existen dos formas a través de las cuales el poder se sirve del miedo y, a su vez, a través de él se alimenta y se refuerza: un modo directo y otro indirecto, que por otro lado no se excluyen de ningún modo, pero pueden perfectamente competir entre ellos. El poder, antes que nada, puede por sí mismo generar miedo. Es el modelo de los regímenes autoritarios y tendencialmente totalitarios, en los cuales el poder está desvinculado de la ley, se manifiesta como poder informal y salvaje y genera miedo por cuanto su ejercicio es imprevisto e impredecible: éste es el llamado rostro demoníaco del poder, más aterrador que el mal por él amenazado y desconocido, impredecible y potencialmente ilimitado. El segundo modelo es, en cambio, aquel que estimula el miedo al crimen, lo dramatiza y lo alimenta como fuente de legitimación del poder represivo y de la respuesta punitiva: un poder, en este caso, que como antídoto del miedo obtiene de este consenso y legitimación política.

4.1. *La estigmatización*

Una política sistemática, abanderada por el gobierno nacional y continuada por los partidos de su coalición, los medios de comunicación oficiales y oficialistas, algunos gremios y otros, consistió en construir representaciones estigmatizantes de la protesta social, a través de diversas narrativas: en primer lugar, significando que la protesta tiene origen en una conspiración internacional de foros de la izquierda (a la cual se le atribuye, de forma maniqueísta, ser el origen de un sinnúmero de *males* sufridos o por padecer) o apoyada por los gobiernos de la misma matriz ideológica, que pretenden desestabilizar los regímenes democráticos, entre ellos, por supues-

to, el colombiano; o que ha sido financiada o infiltrada por los grupos insurgentes, la criminalidad organizada y hasta el narcoterrorismo. En segundo lugar, equiparando miles de expresiones pacíficas de la protesta acontecidas en todo el territorio y durante un largo arco temporal, con hechos menores de violencia, en la mayoría de los casos insignificantes alteraciones de los manifestantes, circunscritos a un lugar y tiempo específico, nombrando todo como “vandalismo”, “delincuencia”, “terrorismo”, etc. Todos estos discursos, funcionales a los propósitos de deslegitimar la protesta, banalizar o invisibilizar sus denuncias, demandas y exigencias, y justificar la criminalización y represión de todas las expresiones en el marco de ella, particularmente ante la comunidad internacional, testiga directa de los crímenes de Estado a través de videos divulgados por plataformas virtuales. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos, sobre este tipo de narrativas, en el informe sobre su visita a Colombia en el 2021, expresó (2021, numerales 7 y 8):

La Comisión observa con preocupación la persistencia de lógicas del conflicto armado en la interpretación y respuesta a la actual movilización social. Al respecto, reitera que los desacuerdos se dan entre personas que hay que proteger y no frente a los enemigos que hay que combatir (...). La Comisión considera que la polarización, la estigmatización, la violencia y la persistencia de lógicas bélicas dificultan todo esfuerzo de diálogo como mecanismo para alcanzar soluciones a la conflictividad social (...).

4.2. *La criminalización de la protesta social*

Por *criminalizar* entendemos el uso de mecanismos punitivos de origen estatal o paraestatal, con el fin de mantener indemnes -teniendo en cuenta el carácter selectivo del sistema penal- los intereses de las élites políticas y económicas que controlan a los órganos del poder público. Si bien es cierto, en un Estado social y democrático de derecho se impone la vigencia de un *derecho penal mínimo*, esto es,

que su intervención esté justificada en la protección de bienes jurídicos relevantes y genere el menor impacto posible en la garantía de los derechos humanos fundamentales. (BARATTA, 2004). Por tal motivo, le es absolutamente ilegítimo, una aberración política y jurídica, un oxímoron, al criminalizar tanto el ejercicio como los reclamos de respeto y vigencia de los derechos humanos, condiciones que son consustanciales a la protesta social. Gargarella (2005) es contundente en este aspecto:

Lo que se denomina “la protesta social”, desde mi punto de vista, es un derecho. Todos los ciudadanos tienen derecho a reclamar, a peticionar (...). Los derechos de libertad de expresión, o el de libertad de reunión, como el derecho de asociación, son derechos fundamentales, son derechos del hombre contra el Estado y que deben merecer —en una democracia— una protección especial, sobre todo cuando quienes reclaman son sectores desventajados, son sectores que dentro de la sociedad han sido excluidos, separados o marginados y que lo que tratan de hacer es poner en evidencia esta situación y lograr que el Estado de lugar a las prestaciones a que —de acuerdo con nuestra Constitución— está obligado a dar (...). El derecho de reunión y el derecho de expresión pública, no tienen la misma jerarquía que una molestia transitoria en el acto de circular. Hay distinta jerarquía de derechos, lo que también en doctrina se analiza habitualmente... No puede tipificarse como delitos el ejercicio mismo de derechos fundamentales.

Lo anterior obliga a interrogarse sobre, ¿qué tipo de derecho penal es aquél que criminaliza el ejercicio de los derechos humanos? Esta forma de manifestarse puede ser comprendida por diversos referentes y categorías teóricas que han tratado de explicar el asunto: en primer lugar, un *Derecho penal del enemigo*, que estigmatiza y trata como enemigos a los ciudadanos que, en el ejercicio de derechos constitucionales, denuncian los crímenes del sistema,

expresan su disenso en procura de tener un rol en la construcción de la democracia directa y participativa (ZAFFARONI, 2010). En segundo lugar, se trata de un *Derecho penal autoritario*, que institucionaliza la violación de los derechos humanos reproduciendo la doctrina de la seguridad nacional que antepone la protección de las instituciones por encima de los derechos humanos y la dignidad de las personas (ITURRALDE, 2010). También, en tercer lugar, es un derecho penal propio de un neoliberalismo bélico, un neoliberalismo criminal (TADDEI, 2020), modelo político y económico que, ante la incapacidad para responder de forma satisfactoria a las demandas de bienestar por parte de la ciudadanía, acude al uso intensivo del poder punitivo estatal y paraestatal para sofocar las expresiones de malestar social, esto es, para criminalizar la protesta social. En fin, una política criminal de este corte es una forma *criminal de la política*, porque los derechos humanos son el principal baremo para definir el grado de legitimidad de la ley penal y del ejercicio del poder punitivo, por parte de los poderes públicos.

Históricamente, a la protesta social se la ha tratado en el campo del sistema penal con una amplia variedad de dispositivos penales, que se seleccionan según sea el actor, su protagonismo en la protesta, sus formas de pensamiento, su rol en la sociedad, el grado de “peligrosidad” que se le atribuye, los intereses estratégicos, la magnitud de su “enemistad” con el sistema, etc. El Código Penal colombiano contiene muchos tipos penales, de contenido equívoco, gaseoso, incierto, respecto a las conductas que regula y, además, con referencia a bienes jurídicos supuestamente colectivos, de difícil determinación. Esta circunstancia le facilita al poder punitivo utilizarlos para la imputación, lo que de contera hace difícil ejercer el derecho a la defensa. Tal es el caso de los siguientes tipos penales, que la información de prensa y judicial mencionan como los que de forma prevalente se vienen imputando a los partícipes de la protesta social: terrorismo, concierto para delinquir, violencia contra la autoridad, asonada, porte o uso de explosivos, lanzamiento

de objetos peligrosos, daño en bien ajeno (público o privado), incluyendo grafitis, bloqueo de vías o interrupción o afectación del servicio público colectivo u oficial. Este uso abusivo del sistema penal a través del “rastrillo” del Código Penal, es cabalmente analizado por Zaffaroni (2010, p. 8):

Siempre que, con relación a la protesta se rastrillan los códigos en busca de tipos penales y se trata de elastizarlos, necesariamente se pasan por alto los principios conforme a los cuales el derecho penal procura contener al poder punitivo mediante la interpretación estricta y los otros principios dogmáticos que deben aplicarse en la interpretación de cualquier tipo penal (...). tampoco pueden pasarse por alto o negar los principios de ofensividad, de insignificancia y de proporcionalidad.

Respecto de la judicialización de civiles en el marco de la protesta social, son múltiples las denuncias y quejas sobre el desconocimiento de garantías que son columnas vertebrales del debido proceso. En primer lugar, una fiscalía sin credibilidad, por reputarse un órgano carente de imparcialidad: al Fiscal General de la Nación, por sus ejecutorias, se le considera, no sin razón, un miembro más del gabinete del gobierno, ejerciendo el Ministerio del Interior, el de guerra y el de comandante de la policía. En segundo lugar, por la recurrencia de casos de falsos positivos judiciales, mediante los cuales se usan a las y los jóvenes de las primeras líneas de resistencia como chivos expiatorios. En tercer lugar, por privilegiar la imputación de tipos penales, que además de gaseosos, conllevan penalidades escalofriantes, como el terrorismo, así como la proclividad a imputar concurso de delitos, forzando las reglas que regulan el asunto (CIDH, 2021; HRW, 2021a).

En cuarto lugar, por la asunción acrítica de las versiones policiales incriminatorias. Respecto a la credibilidad de los testimonios de la fuerza pública existe un precedente que no puede per-

derse de vista y que debe tener un peso significativo en este tipo de procesos. Consiste en que en las ejecuciones extrajudiciales mal nombradas como “falsos positivos” (JARAMILLO; LONDOÑO, 2021), se constata miles de versiones rendidas por los militares en los procesos penales ante la justicia ordinaria, la jurisdicción penal militar y en las investigaciones disciplinarias, con identidad de contenido en el sentido de que las muertes se produjeron en legítima defensa en el marco de un combate, todas las cuales luego fueron desvirtuadas en las versiones dadas por los mismos militares en el proceso que adelanta la Justicia Especial para la Paz- JEP-, al igual que en muchos de los procesos que terminaron en condena por los mismos hechos.

Finalmente, en quinto lugar, otro elemento de desconfianza es el sesgo de las preocupaciones del Fiscal General de la Nación: se desgañito cuando se refirió al bloqueo de vías, amenazando incluso con iniciar trámite de extinción de dominio; ostentó sobre su eficiencia, al judicializar el hurto de un cajero automático; impulsó un proceso penal contra un alcalde, por “participar en el paro”; judicializó, con amplio despliegue mediático, a quienes supuestamente participaron en las primeras líneas. En contraste, guardó un silencio sepulcral sobre los repertorios de violencia que sufrió la población civil en el marco del paro nacional y de las marchas: las ejecuciones arbitrarias; las desapariciones forzadas; las mujeres violadas; los capturados de forma injusta; las lesiones oculares; la participación de civiles y paramilitares en la represión de la protesta, con la connivencia de la fuerza pública, etc. (AMNISTÍA INTERNACIONAL, *et al.*, 2021).

Y es importante referirnos a la institucionalización de una forma particular de criminalización que se viene dando en el marco de la protesta social. Se trata de la privación de la libertad de las personas por parte de los agentes policiales, aduciendo éstos encontrarse dentro del procedimiento de “traslados por protección”. Este es un mecanismo previsto en el Código de Policía (Ley 1801

de 2016, art. 155), que autoriza “trasladar” a las personas a su domicilio, entregársela a los parientes, o en su defecto, llevarla a un “centro de protección”, cuando por “grave alteración del estado de conciencia, por aspectos de orden mental”, represente un riesgo para sí misma o para terceros. Lo realmente acontecido es que al amparo de dicha figura, se ha privado de la libertad de forma ilegal a miles de participantes de la protesta, con omisión absoluta de las reglas que regulan el procedimiento (el registro del ingreso; la llamada inmediata de los familiares para que se hagan cargo de la persona “protegida”, la conducción a su residencia, o en su defecto, a un “centro de protección”; no superar las 12 horas en dichos centros, etc.), y ha dado pábulo a denuncias por desaparición forzada de los “protegidos”; y además, un inmenso número de casos debidamente documentados, en los cuales se han presentado tratos crueles, inhumanos y degradantes, torturas, agresión y abuso sexual, amenazas de desaparición forzada y de violencia sexual, etc. (CSJ, 2020; CIDH, 2021).

Así las cosas, para el Estado colombiano, las expresiones de protesta e indignación acaecidas en el contexto del Paro Nacional, motivadas por asesinatos de personas indefensas registrados en videos hechos públicos, el reclamo de una educación pública de calidad y gratuita, la ausencia de un compromiso auténtico del gobierno para enfrentar el genocidio de líderes y lideresas de derechos humanos, el entrampamiento e incumplimiento de los acuerdos de paz, las masacres, etc., constituyen una “patología mental”, que autorizan a una agresión o violencia contra la vida, la integridad, la libertad sexual y otros importantes derechos y garantías. (NACIONES UNIDAS, 2021, parágs. 31-33; SOS Colombia, 2021).

Se trata entonces de *penas ilegales* (Aniyar de Castro, 1985; Zaffaroni, 1992; Londoño, 2016, pp. 10-12), porque son violencias de agentes del Estado que afectan derechos fundamentales, que se irrogan con el pretexto de controlar a un “enemigo” haciendo uso de un castigo con funciones tanto de inocuizar a la víctima, como

aterrorizar a todas las personas y colectivos que participan en la protesta. Un mensaje de disuasión para que cesen en el ejercicio de sus derechos. En este sentido es interpretada en el Informe de la CIDH, a partir de lo constatado durante su visita al país, en relación con la agresión a la libertad, con el pretexto de proteger a las personas participantes en las movilizaciones (2021):

107. La CIDH también recibió denuncias sobre situaciones de violencia e, inclusive, tratos crueles, inhumanos y degradantes, que podrían configurar tortura, y que habrían sido realizadas bajo la figura del traslado por protección. En particular, las personas entrevistadas informaron a la CIDH que, en todo momento, fueron víctimas de golpes y maltratos durante los trasladados. En algunos casos, habrían recibido amenazas de ser desaparecidas por encontrarse participando en las protestas.

108. Los testimonios recabados son consistentes al señalar que los traslados por protección están siendo aplicados en varios casos con fines de carácter punitivo, o como un medio para disuadir la protesta.

Por supuesto, hay resistencia a la instrumentalización del poder punitivo para estigmatizar, deslegitimar y criminalizar el ejercicio y la construcción de los derechos humanos en el marco de la protesta social. Gracias a la meritoria y valerosa labor que vienen ejerciendo medios alternativos y populares de comunicación, algunos defensores públicos, los consultorios jurídicos universitarios y organizaciones de abogados con las víctimas del sistema penal, se han podido evitar muchos falsos positivos judiciales. Se trata de una práctica “alternativa”, un “positivismo jurídico de combate” como lo nombra el Maestro, para hacer efectivos los derechos y las garantías propias del debido proceso, esto es, “hacer valer las conquistas legales que son degradadas o negadas por los propios aparatos oficiales del Estado” (WOLKMER, 2018, p. 189). Y se espera que los jueces, cuya legitimidad constitucional reposa en su

condición de custodios de los derechos humanos (de la víctima, del imputado, del procesado y del condenado), garanticen en forma eficaz el debido proceso, esto es, la contradicción de la prueba de cargo, el derecho a la defensa, la publicidad, la valoración crítica de la prueba inculpativa, respeten la presunción de inocencia y la prevalencia de la libertad.

4.3. La represión de la protesta social

Con este concepto comprendemos comportamientos delictivos de agentes del Estado, en el marco de las diversas expresiones de la protesta social, bien como disuasión o como retaliaciones por haber participado en ellas. Por supuesto que las cifras importan, pero no es sobre lo cual queremos hacer énfasis en este ensayo. Simplemente señalamos que difieren de manera sustancial, entre las que aportan los organismos del Estado, y las que han documentado las organizaciones civiles que tienen como eje la defensa de los derechos humanos.

Respecto de estas últimas cabe señalar que uno de los mecanismos que las organizaciones, colectivos y plataformas que participan y apoyan la protesta, es el registro permanente, minucioso y bien fundamentado de los crímenes y otras manifestaciones de violencia oficial, en el marco de la protesta o con motivo de la misma. Tal es el caso de Temblores, Indepaz y País (2021), que en su balance de violencias contra la población civil, presentado a la CIDH, mencionan la *sistematicidad* de nueve prácticas de violencia por parte de la fuerza pública que han tenido lugar en el contexto del Paro Nacional colombiano del 28 de abril al 31 de mayo de 2021, las cuales evidencian que “existe una intención de violentar y castigar a las personas que, en el legítimo ejercicio de su derecho a la protesta pacífica, han salido a las calles a manifestarse”. El saldo es de al menos 3.798 víctimas de violencia por parte de miembros de la fuerza pública, distribuidas así: 1248 víctimas de violencia fi-

sica; 41 homicidios en donde señala a la Fuerza Pública como responsable; 1649 detenciones arbitrarias en contra de manifestantes; 705 intervenciones violentas en el marco de protestas pacíficas; 65 víctimas de agresiones oculares; 187 casos de disparos de arma de fuego; 25 víctimas de violencia sexual y 6 víctimas de violencia basada en género (TEMBLORES, *et al.*, 2021).

De otro lado, la presión ejercida por plurales actores en el orden nacional e internacional venció la reticencia del gobierno colombiano a la presencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en el país, visita que al final se produjo en el mes de junio de 2021. En este contexto, la Comisión recibió de forma directa testimonios de las víctimas y sus familiares, de organizaciones de derechos humanos y relevantes informes que registran y documentan las violaciones más graves y sistemáticas contra los derechos humanos (DEFENDER LA LIBERTAD, 2021; VAMOS MUJER, *et al.*, 2021; ONIC, 2021, entre otros). Del informe de esta Comisión cabe destacar el reconocimiento de la violencia estructural como la causa subyacente del descontento, representada por “la profunda inequidad en la distribución de la riqueza, la pobreza, la pobreza extrema, y el acceso a derechos económicos, sociales y culturales, en particular, educación, trabajo y salud” y por los “altos niveles de violencia e impunidad, así como la discriminación étnico-racial y de género”, indignación exacerbada por las medidas adoptadas con motivo de la pandemia de la COVID-19, que han afectado el acceso a la salud, oportunidades laborales y educativas, con impacto especial, entre mujeres y jóvenes.

También como parte de la resistencia, organizaciones, colectivos y plataformas nacionales y regionales comprometidos con la defensa de los derechos humanos, se hizo un llamado urgente para que se hiciera presente una Misión Internacional con el propósito de visibilizar y verificar las garantías para la protesta social en Colombia y las violaciones contra los derechos humanos en el marco de su ejercicio. Esta Misión se hizo presente entre el 3 y el 12 de ju-

lio de 2021, con 41 comisionados y comisionadas de alta credibilidad provenientes de 14 países. Su informe comienza reconociendo que la crisis estructural agudizada por la pandemia y representada por la pobreza y la miseria, el desconocimiento de derechos fundamentales (renta básica, salud, vivienda digna, alimentación), está en el origen de la protesta social; a lo cual se suma la violencia contra los firmantes del acuerdo de paz y defensores de derechos humanos. Además, documenta y analiza de forma profunda, los métodos de victimización que se registraron, entre los cuales se identifican los siguientes: 1) Homicidios selectivos; 2) Desapariciones forzadas y ejecución extrajudicial; 3) Detención arbitraria - Desaparición forzada; 4) Violencias Basadas en Género; 5) Detenciones arbitrarias e Ilegales; 6) Tortura, Tratos Crueles, Inhumanos y Degradantes; 7) Judicializaciones arbitrarias; 8) Estigmatizaciones, señalamientos y persecuciones y 9) Obstrucción a la labor de las y los defensores de derechos humanos, brigadas médicas y/o de salud y periodistas de prensa alternativa. (MISIÓN SOS COLOMBIA, 2021, pp. 24-25).

Ello permitió denunciar ante la Corte Penal Internacional a integrantes del actual gobierno, por crímenes de lesa humanidad contra la población civil en las protestas acaecidas el marco del Paro Nacional del 28 de abril, que se prolongó varios meses, descritos de la siguiente manera: 1595 hechos de violaciones de DD.HH, especificados así: 24 casos de asesinatos; 50 de tentativas de asesinatos; 16 víctimas de violencias sexuales; 11 víctimas de desapariciones forzadas; 129 víctimas de torturas y 1365 víctimas de detenciones irregulares (CCEEU, 2021a).

Así mismo, antes de acudir a instancias internacionales, se había acudido al poder judicial a través de la acción de tutela, la cual dio lugar a un fallo de significativa importancia proferido por la Corte Suprema de Justicia (2020). En él, se hizo un reconocimiento categórico del derecho a la protesta; se documentó de forma amplia las violencias producidas en el contexto de ella desde no-

viembre del 21 de noviembre 2019; se reconoció la “intervención sistemática, violenta y arbitraria” de la fuerza pública en manifestaciones y protestas; se cuestionó de forma severa la “estigmatización” institucional frente a quienes en forma pacífica, se movilizan en las calles para cuestionar y criticar las políticas del gobierno; se enfatizó en el uso desproporcionado de la fuerza, el uso de armas letales y de químicos; se denunció las detenciones ilegales y abusivas, los tratos inhumanos, crueles y degradantes; y finalmente, se hicieron graves reparos a los ataques contra la libertad de expresión y de prensa.

En virtud de lo anterior, la Corte ordenó al Ministerio de Defensa presentar disculpas por los excesos de la fuerza pública durante las protestas; al poder ejecutivo, garantizar, en cualquier circunstancia (guerra exterior, conmoción interior o estado de emergencia) de forma imparcial, el ejercicio de los derechos fundamentales a la expresión, reunión, protesta pacífica y libertad de prensa, al igual que expedir un acto administrativo que tuviera en cuenta las directrices del fallo y las señaladas por la jurisprudencia de la Corte Constitucional, la Corte IDH, las recomendaciones de Naciones Unidas, con relación a los límites impuestos al ejercicio de la fuerza por parte de agentes estatales en manifestaciones y protestas. Y reprodujo, en fundamento de su tesis, un fallo precedente de la Corte Constitucional del siguiente tenor: “*En una democracia constitucional, fundada en el respeto de los derechos y de la dignidad de las personas (CP arts 1º, 3º y 5º), el orden público no es un valor en sí mismo (...), es “un valor subordinado al respeto a la dignidad humana”, por lo que, “la preservación del orden público lograda mediante la supresión de las libertades públicas no es entonces compatible con el ideal democrático”.* (Corte constitucional, C- 825 del 31 de agosto de 2004) (negrillas originales).

Otro de los dispositivos de resistencia, que se emergieron en el marco de la protesta, es conocido como las Primeras Líneas, un nuevo sujeto social y político, integrado de forma prevalente por

jóvenes de procedencia popular, que tuvieron la iniciativa de organizarse y provisionarse de escudos, cascos y gafas, para defender la protesta de la arremetida violenta de parte de agentes del Estado y que además han tratado de impedir los intentos de dispersar la protesta. La respuesta institucional respecto de ellas ha sido el ensañamiento y la judicialización, previa estigmatización (MISIÓN SOS COLOMBIA, p. 55; AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2021, pp. 40-41).

Por supuesto, que son muchas más las expresiones de solidaridad y de resistencia de las que simplemente enunciamos: el acompañamiento a las víctimas; los medios de comunicación alternativos; la pedagogía para prevenir violencias el contexto de las marchas; asambleas locales y barriales, en los puntos de concentración, con énfasis en educación popular. (SOS COLOMBIA, pp. 19-20).

Todo lo anterior, contrasta con la respuesta del Estado a las denuncias sobre los repertorios de violencias antes referidos: en primer lugar, insiste en estigmatizar la protesta, atribuyéndole indiscriminadamente a toda ella, en todo tiempo y en todos los lugares en que se ha producido, hechos insulares y acotados en tiempo y lugar, que han afectado a bienes y personas. En segundo lugar, una política negacionista en general, siendo particular el caso de las desapariciones forzadas, que para banalizarlas, las llega a nombrar “personas sin localizar”. En tercer lugar, una defensa acérrima de la Policía, revistiéndola de honores cuando las denuncias se presentan. En cuarto lugar, la prohibición por decreto de los “corte de ruta”, una de las formas de expresión de la protesta, cuando la materia es exclusiva de una ley estatutaria. Como no bastara con lo anterior, en quinto lugar, se ha presentado en fecha reciente una propuesta para incrementar las penas de los “delitos” que, en el marco de la protesta, afecten bienes o tengan como sujetos pasivos a agentes del Estado.

Finalmente, en sexto lugar, al no poder ocultar los crímenes y abusos policiales, para curarse en salud el gobierno presentó una

reforma a la policía, inocua, simple maquillaje, cambiando su uniforme, un supuesto énfasis en su formación en derechos humanos, pero dejando incólumes su adscripción al Ministerio de Defensa y consecuentemente, su fuero militar. Respecto de este último cabe hacer varias consideraciones: en primer lugar, que como lo advirtió de forma categórica la CIDH (2021) en su informe con motivo de su visita a Colombia, el fuero militar nunca podrá abarcar las conductas violatorias de los derechos humanos; en segundo lugar, que ha sido un mecanismo histórico de impunidad, que no garantiza la independencia e imparcialidad en los procesos; y finalmente, en tercer lugar, que además de aniquilar el derecho al acceso de la justicia para las víctimas, hay suficientes evidencias de que propicia la revictimización. Entre la vastedad de referencias en este sentido, baste señalar el informe de la Misión SOS Colombia, en el cual se hace constar (2021, pp. 51-53):

Las pocas investigaciones penales y disciplinarias contra integrantes de la Fuerza Pública demuestran el fenómeno de impunidad que se ha venido desarrollando, lo cual fue denunciado por las víctimas, familiares y organizaciones y que fue constatado por la Misión, ya que la impunidad ha sido un elemento transversal en el actuar de agentes estatales, empresarios y del fenómeno paramilitar durante este Paro Nacional (...). El temor de denunciar se evidencia en testimonios de personas que han puesto en conocimiento los abusos que han sufrido y, a continuación, son víctimas de señalamientos, persecuciones, hostigamientos, y amenazas de muerte.

5. Conclusión

El estallido social que se ha presentado en Colombia desde finales del año 2020, el cual coincide con la pandemia del Covid-19, desnudó las falacias del modelo de desarrollo neoliberal. La precarie-

dad de los sistemas e instituciones de salud pública y la inexistencia de un verdadero sistema de protección social, que se corresponda con los postulados del modelo de Estado de Bienestar, dejó en evidencia el alto grado de riesgo social al que se encuentra expuesta la población colombiana, después de décadas de políticas de liberalización de la economía, desregulación jurídica y económica, y favorecimiento desmedido de las grandes corporaciones globales de los sectores financiero y extractivista.

Llegada la crisis, en lugar de establecer políticas destinadas a atender las necesidades en materia de salud pública, asistencia social y protección del trabajo, el gobierno colombiano repitió y profundizó el recetario neoliberal, trasladando ingentes recursos a los mismos sectores de la economía, sosteniendo beneficios y exenciones tributarias injustificables que han generado un progresivo proceso de desfinanciación de lo público, afectando de forma grave la capacidad de las entidades gubernamentales de asegurar el acceso a los bienes y servicios que materializan los derechos fundamentales, en especial los socioeconómicos y, por ende, las condiciones de bienestar y satisfacción de las necesidades básicas.

En este contexto resulta innegable la legitimidad y validez de la protesta social. Máxime cuando las formas de la democracia representativa dejaron de corresponderse con las demandas de la ciudadanía. En escenarios de democracias de baja intensidad, el ejercicio directo de la acción política mediante vías disruptivas busca recuperar el propio modelo democrático, presionando desde los diferentes repertorios de acción colectiva y de resistencia el encauzamiento del ejercicio del poder político hacia las finalidades constitucionalmente consagradas, referidas a la salvaguarda de la vida e integridad personal, la vigencia de los derechos fundamentales y el respeto por la dignidad humana.

A pesar de esto, la reacción estatal y de sectores que componen las élites políticas y económicas hegemónicas, desconocieron la legitimidad de la protesta social, fueron refractarias a cualquier

tipo de cambio en la orientación de las políticas públicas, afincándose en el malhadado modelo neoliberal. La respuesta fue, entonces, hacer un uso indiscriminado de las formas de represión estatal y paramilitar, reafirmando que este modelo político-económico -el neoliberal- es incapaz de ofrecer respuestas distintas a la de criminalizar la protesta social, dada su falta de interés y voluntad de atender las necesidades básicas con acciones propias de los modelos de Estado de bienestar.

No obstante, la represión, debe destacarse y celebrarse el valor expresado por el plural número de manifestaciones políticas que hoy en día siguen resistiendo. Si bien siempre se ha dicho que los tiempos del capital son más largos que los de la resistencia, en el caso colombiano, de la mano de las primeras líneas y otras gestas de lucha popular, la acción colectiva muestra una fortaleza inédita y ha puesto a tambalear a las élites hegemónicas ante la inminente activación de los procesos políticos de protesta social.

Bibliografía

- AGUILÓ, A.; ALMEIDA, L. “Teoría de la democracia de Boaventura de Sousa Santos: radicalización y descolonización democrática”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n.º. 94, Maracaibo: Universidad del Zulia, pp.256-271, 2021
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. *País y Temblores. Tiros a la vista. Traumas oculares en el marco del paro nacional*. Londres: Amnistía Internacional, 2021.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Calí: en el epicentro de la represión. Violaciones a los derechos humanos durante el paro nacional 2021, Calí, Colombia*. Londres: Amnistía Internacional, 2021.
- ANIYAR DE CASTRO, L. “Los Derechos Humanos, modelo integral de la ciencia penal, y sistema penal subterráneo”, en *Revista del Colegio de Abogados Penalistas del Valle*, n.º. 13. Cali: Lealón, pp. 301 y ss, 1985.
- ARCHILA, M., et al. *Cuando la copa rebosa. Luchas sociales en Colombia 1975-2015*. Bogotá: CINEP-PPP, 2019.
- BARATTA, A. Principios del derecho penal mínimo. IN: Alessandro Baratta. *Criminología y sistema penal. Compilación in memoriam*. Buenos Aires: B de F, pp. 299-333, 2004.

- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN SOCIOECONÓMICA (CIDSE). *Pensar la resistencia: Mayo del 201 en Cali y Colombia*. Cali: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Universidad del Valle, 2021.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR (CINEP/PPP). *Revista Noche y Niebla*, N° 62, Julio-diciembre de 2019, Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular. Programa por la Paz, 2021.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR (CINEP/PPP). *Revista Noche y Niebla*, N°.60, Julio-diciembre de 2020, Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular Programa por la Paz. 2020.
- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR (CINEP/PPP). *Violencia Camuflada. La base social del riesgo*. Bogotá, D.C: Centro de Investigación y Educación Popular Programa por la Paz, 2019.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS-CIDH. *Observaciones y recomendaciones. Visita de trabajo a Colombia (8 al 10 de junio de 2021)*. CIDH, 2021
- COORDINACIÓN COLOMBIA EUROPA ESTADOS UNIDOS-CCEEU. *Denuncian ante la Corte Penal Internacional y ante Naciones Unidas crímenes de lesa humanidad durante manifestaciones en Colombia*. 2021. Disponible en: <https://coeuropa.org.co/denuncian-ante-la-corte-penal-internacional-y-ante-naciones-unidas-crímenes-de-lesa-humanidad-durante-manifestaciones-en-colombia> (Fecha de consulta: junio de 2021).
- COORDINACIÓN COLOMBIA EUROPA ESTADOS UNIDOS-CCEEU (2021b). Por qué protesta la gente en Colombia. <https://ddhcolombia.org.co/2021/06/28/informe-por-que-protesta-en-colombia/> (Fecha de consulta: mayo de 2021).
- CORTE SUPREMA DE JUSTICIA, SALA DE CASACIÓN CIVIL. (2020). Sentencia STC 7641. Radicación n.º 11001-22-03-000-2019-02527-02.
- CRUZ, E. “El derecho a la protesta social en Colombia”, en *Pensamiento Jurídico*, No. 42, Universidad Nacional: Bogotá, pp. 47-69, 2015.
- DEFENDER LA LIBERTAD. ASUNTOS DE TODAS. *El riesgo de defender la libertad en las calles. Informe sobre agresiones a personas defensoras de derechos humanos en Colombia desde el 28 de abril de 2021 en el marco de las jornadas del Paro Nacional desde la Campaña Defender la Libertad: Asunto de Todas*. 2021
- FERRAJOLI, L. *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. 2. *Teoría de la democracia* (2a. ed.). Madrid: Trotta, 2016.

- FERRAJOLI, L. “El populismo penal en la sociedad del miedo”, IN: FERRAJOLI, L.; ZAFFARONI, E.R.; TORRES, S.G., Y BASILICO, R.A. (Eds.). *La Emergencia del Miedo*. Buenos Aires: EDIAR, 2013.
- FRONT LINE DEFENDERS. *Análisis Global 2020*. Dublin: Front Line Defenders, 2021
- FRONT LINE DEFENDERS. *Global Analysis 2019*. Dublin: Front Line Defenders, 2020.
- FRONT LINE DEFENDERS. *Análisis Global 2018*. Dublin: Front Line Defenders, 2019.
- GALLARDO, H. *Derechos humanos como movimiento social*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2006.
- GARCÍA, M. *La eficacia simbólica del derecho. Sociología política del campo jurídico en América Latina*. Bogotá: Penguin Random House, 2014.
- GARGARELLA, R. “El derecho frente a la protesta social”, en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, vol. 58, No. 250. México: UNAM, pp. 183-199, 2008.
- GARGARELLA, R. *Carta abierta sobre la intolerancia: apuntes sobre derecho y protesta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- GARGARELLA, R. (2005) “No hay democracia sin protesta. Las razones de la queja”. Entrevista por Esteban Rodríguez. disponible en: <http://www.ciaj.com.ar/images/pdf/No%20hay%20derecho,%20sin%20protesta.%20Entrevista%20a%20Roberto%20Gargarella.pdf>>. (Fecha de consulta: junio de 2021).
- GIRALDO, J. “Cuando se caen los últimos enchapes”, en *Noche y Niebla*, No. 63, Bogotá: Cinep/PPP, 2021.
- GUTIÉRREZ, F. *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1919-2010)*. Bogotá: IEPRI y Debate, 2014.
- HARVEY, D. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. IN: PANITCH, LEO Y LEYS, COLIN (Ed.). *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 99-129, 2005.
- HARVEY, D. *El nuevo imperialismo*, trad. de Juan Mari Madariaga. Madrid: Akal, 2004
- HUMAN RIGHTS WATCH-HRW-. *Colombia: brutalidad policial contra manifestantes*. 2021. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/news/2021/06/09/colombia-brutalidad-policial-contra-manifestantes> (Fecha de consulta: Junio 10 de 2021).
- HUMAN RIGHTS WATCH-HRW. *Líderes desprotegidos y comunidades indefensas. Asesinatos de defensores de derechos humanos en zonas remotas de Colombia*. Estados Unidos de América: Human Rights Watch, 2021b.

- INDEPAZ. *Informe de masacres en Colombia durante el 2020 y 2021*. Corte al 3 de mayo de 2021. Bogotá: Indepaz, 2021a.
- INDEPAZ #CONCLIDERESHAYPAZ. *Agresiones contra la paz en Colombia- Noviembre 2016 - Abril 19 de 2021*. Bogotá: Indepaz y otros, 2021b.
- INDEPAZ. Líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados en 2020. 2021. Disponible en: <http://www.indepaz.org.co/lideres/>
- INDEPAZ. *Informe especial sobre agresiones a líderes/as social y personas defensoras de los derechos humanos y de los acuerdos de paz*. Bogotá: Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz, 2020.
- INDEPAZ, et al. *Todos los nombres. Todos los rostros. Informe de derechos humanos sobre la situación de líderes/as y defensores de derechos humanos en los territorios*. Separata de actualización. Bogotá, 2019.
- ITURRALDE, M. *Castigo, liberalismo autoritario y justicia penal de excepción*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Universidad Pontificia Javeriana y Pensar, 2010.
- JARAMILLO, J.E.; LONDOÑO, H.L. “La criminalización de la pobreza en el marco del Estado neoliberal”. IN: Pérez Pinzón, et al., *Criminología y Derecho penal para el debate. Homenaje a Roberto Bergalli*. Bogotá: Temis, pp. 407-433, 2021.
- LEMAITRE, J. *El derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, 2009.
- LONDOÑO, H.L. *Sistemas Punitivos y Derechos Humanos. El caso de la Comuna 13 de Medellín-Colombia*. Bogotá: Universidad de Antioquia; Ediciones Jurídicas Andrés Morales, 2016.
- MISIÓN S.O.S. COLOMBIA. *Informe Final. Misión SOS Colombia. Del 3 al 12 de julio de 2021*. 2021
- NACIONES UNIDAS. ASAMBLEA GENERAL. *Situación de los derechos humanos en Colombia. Informe de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos*. A/HRC/46/76. 2021
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA-ONIC. *Informe Ejecutivo sobre el contexto y las afectaciones a los derechos de los Pueblos Indígenas dentro del Paro y Minga Nacional en Colombia*. Bogotá: Onic, 2021.
- ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA-ONIC. *Informe de afectaciones a los derechos humanos y territoriales en los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: ONIC, 2021.
- Treinta años después: “¿ciudadanos o vándalos. *Revista Cien Días*, No. 102. Bogotá: Cinep, 2021.
- SANTOS, B.; AGUILÓ, A. *Aprendizajes globales. Descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar desde las epistemologías del Sur*. Barcelona: Icaria, 2019.
- SANTOS, B. *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá. Dejusticia, 2014.

- TADDEI, E. *Crisis económica, protesta social y “neoliberalismo armado” en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 29–36, 2002.
- TEMBLORES & INDEPAZ Y PAIIS. *Informe de Temblores ONG, Indepaz y Pairs a la CIDH sobre la violación sistemática de la Convención Americana y los alcances jurisprudenciales de la Corte IDH con respecto al uso de la fuerza pública contra la sociedad civil en Colombia, en el marco de las protestas acontecidas entre el 28 de abril y el 31 de mayo de 2021*.
- VAMOS MUJER & COLOMBIA HUMANAS; SISMA MUJER; CASA DE LA MUJER; RUTA PACÍFICA DE MUJERES; WOMEN’S LINK WORLDWIDE, *Violencias sexuales y otras violencias contra mujeres en el contexto del Paro Nacional de Colombia 2021. Informe presentado a la CIDH durante su visita a Colombia entre el 8 y el 10 de junio de 2021*. 2021.
- WOLKMER, A.C.; WOLKMER, M. *Horizontes contemporâneos do direito na América Latina: pluralismo, buen vivir, bens comuns e princípio do “comum”*. UNESC – Universidade do Extremo Sul Catarinense, 2020.
- WOLKMER, A.C; MÂNICA, S. “Refundación de la teoría constitucional latinoamericana: pluralidad y descolonización”. En *Derechos y libertades: Revista de Filosofía del Derecho y derechos humanos*, N° 37, pp. 31-50, 2017.
- WOLKMER, A.C. *Teoría crítica del Derecho desde América Latina*. Bogotá. Akal, 2018.
- WOLKMER, A.C. “Pluralismo jurídico, movimientos sociais e processos de lutas desde América Latina”. IN: WOLKMER, A.C; FERNANDES M. L, I.(Orgs.). *Constitucionalismo, Descolonización y pluralismo jurídico en América Latina*. Aguascalientes / Florianópolis: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat NEPE- Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), pp. 95-101, 2015.
- WOLKMER, A.C. “Pluralismo, justiça e legitimidade dos novos direitos”. En *Seqüência: estudos jurídicos e políticos*, Vol. 28, N°. 54, pp. 95-106, 2007.
- WOLKMER, A.C. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Sevilla: MAD, 2006.
- WOLKMER, A.C. Ideologia, Estado e Direito. *Revista Dos Tribunais*, 4ª ed, São Paulo, 2003.
- ZAFFARONI, E.R. “Derecho penal y protesta social”. IN: BERTONI, E. (Comp.). *¿Es legítima la criminalización de la protesta social? Derecho penal y libertad de expresión en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Palermo, pp. 1-15, 2010.
- ZAFFARONI, E.R. “Las penas crueles son penas”, en *Revista de Derecho Penal y Criminología*, n°. 47-48. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1992, pp. 31-42, 1992.

Pluralismo jurídico e constitucionalismo

Samuel Mânica Radaelli

1. Introdução

A construção do Plurinacionalismo se viabiliza mediante a adoção do Pluralismo Jurídico, uma vez que esta forma de construir o Direito é a manifestação de outras formas de pluralidade (política, cultural) arraigadas na organização autônoma dos diversos grupos que formam determinado país. O modelo liberal de Estado e de Direito centra-se em uma visão monista, na qual o Estado centraliza o Direito e a política, tal modelo repetido na América Latina, mediante arranjos peculiares, não corresponde ao modo de viver o Direito e a política, experienciado por sociedades marcadas por sincretismos étnicos, sendo esta uma das razões da inobservância das promessas constitucionais feitas até aqui.

A adoção expressa do Pluralismo Jurídico nos textos constitucionais contemporâneos do Equador (2008) e da Bolívia (2009) tem a função de colaborar na estruturação da forma plurinacional de Estado e na edificação de uma democracia comunitária. Para tanto é necessário definir que referencial de Pluralismo Jurídico é o mais adequado ao que se propõe nestas cartas constitucionais. Nesse âmbito, o Pluralismo Jurídico como manifestação comunitária e participativa se sobressai, à medida que permite nova prática de democracia e normatividade, apta a orientar outra concepção política e estatal, bem como, construir uma subjetividade jurídica, não mais orientada por um sujeito liberal individual, mas por outro sujeito histórico.

Assim se afirma, segundo a acepção de Farit Rojas, a porosidade do Direito e do Estado, os quais se tornam aptos a absorver constantemente as definições políticas e jurídicas das comunida-

des. Por isso, o pluralismo jurídico utilizado, aqui, como referencial teórico revela-se elemento fundamental para uma ação dialógico-normativa entre sociedade e Estado, este não mais o monopolizador da ação política, fator que propicia uma reinvenção radical da relação entre Constituição e democracia (ROJAS, 2011, p. 26).

2. Pluralismo Jurídico: o Direito para além do Estado

A crítica ao funcionamento do Estado deflagra a busca por alternativas na construção de uma ordem democrática e legítima, neste âmbito surge o Pluralismo Jurídico, cuja principal característica é a negação de que o Estado possua o monopólio na produção do Direito. Para Boaventura de Souza Santos, o Pluralismo Jurídico se configura sempre “que no mesmo espaço geopolítico vigoram (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica, fundamentada em uma ordem econômica, racial, profissional, podendo configurar um processo de ruptura, ou representar a conformação específica do conflito de classes numa área determinada” (SANTOS, 2001, p. 87). Tal característica contraria os ditames da filosofia política liberal, do mesmo modo que enfrenta as teorias vinculadas ao Positivismo Jurídico, tendo em vista que Kelsen (2009, pp. 385 e segs) sustentou uma vinculação tão grande entre Estado e Direito a qual chegaria a indissociação. A sociedade, no entanto, manifesta não apenas uma forma de Direito oriunda do Estado, para além deste Direito oficial, múltiplas outras formas se afirmam.

As perspectivas abertas pelo sociólogo português permitem uma reflexão sobre o modo de produção de juridicidades locais e comunitárias, uma vez que esses sistemas jurídicos se manifestam, geralmente, em uma extensão geográfica menor que o Direito oficial. Assim, configura-se uma relação de tensão ou de paralelismo entre o Direito local e o Direito nacional. Essa compreensão faz com que paulatinamente se perceba a tentativa de naturalizar e le-

gitimar somente o Direito estatal, por meio de mecanismos científicos e políticos.

Com isso, alarga-se também o conceito de Direito, que passa a ser visto como “um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justiciáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução através de um discurso argumentativo” (SANTOS, 2001, p. 292). A definição do termo “justiciáveis” revela que ele se refere aos padrões normativos que fundamentam pretensões conflitantes a serem resolvidos por terceiros, seja na forma de julgamento, negociação, intermediação ou mediação (SANTOS, 2001, p. 292).

Com o intuito de ambientar a discussão, cumpre esclarecer a oposição entre um Pluralismo Jurídico “de cima”, oriundo de um pensamento liberal ou neoliberal, que propõe a fragilização do Estado e de sua estrutura regulatória em prol da lei do mais forte, com hegemonia do mercado; e de um Pluralismo Jurídico “de baixo”, fundado popularmente, orientado pela organização social dos grupos em emancipação, o qual concorre com o Estado para organização de um modo de vida justo e igualitário. É a partir do modelo “de baixo” que se estrutura o Pluralismo Jurídico comunitário-participativo, fundamentado na ética da alteridade, desenvolvido por novos sujeitos sociais, organizados na busca pela justa satisfação de suas necessidades humanas (WOLKMER, 2015, pp. 273-328).

Neste horizonte emancipador e transformador, Antonio Carlos Wolkmer vai dar uma definição ainda mais substancial do ponto de vista ético-político. Sua proposta congregará a ação dos movimentos sociais à crítica do Estado e do Direito, em uma reflexão transdisciplinar feita à luz da condição latino-americana e do pensamento dela decorrente. Dessa maneira, apresenta-se o Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo.

3. O Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo e as possibilidades do Constitucionalismo Andino contemporâneo

O Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo caracteriza-se, como teoriza Wolkmer, pela combinação dos seguintes requisitos: a) legitimidade de novos sujeitos sociais; b) fundamentação na justa satisfação de necessidades humanas; c) a democratização e descentralização de um espaço público participativo; d) a defesa pedagógica de uma ética da alteridade; e) a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória (WOLKMER, 2015, pp. 273-328). Por estas características, também inova na fundamentação jurídica, trazendo possibilidades de novos critérios de validade, não mais exclusivamente formais, para tanto, Wolkmer aponta, dentre as fontes de produção na nova cultura jurídica, um elemento substancial de validade de novos direitos: as necessidades humanas (WOLKMER, 2015, pp. 170-182).¹

Tendo em vista a existência de grupos marginalizados e sem acesso aos bens fundamentais produzidos pela sociedade, associado ao fato de que a tradição de conquista de direitos trata fundamentalmente do alargamento da satisfação das necessidades vitais, por si só, já sinalizam para que as possibilidades de validade transcendam aos aspectos procedimentais. Demanda que se revela necessária, pois

Nessa perspectiva, é perfeitamente possível entender que os elementos que atingem a mobilização dos segmentos sociais marginalizados e oprimidos não estão apenas vinculados à percepção de necessidades comuns, mas, sobretudo, à noção da ‘ausência’ de direitos. O Direito aparece aqui

1 Junto às necessidades, este autor elenca ainda como fontes de produção na nova cultura jurídica os seguintes elementos: os movimentos sociais como novos sujeitos históricos; representação, estado e identidade dos atores sociais e os movimentos sociais como fonte de produção jurídica. (WOLKMER, 2015, pp. 170-182).

como fator articulador que internaliza a passagem da necessidade à reivindicação (WOLKMER, 2015, p. 173).

O Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo, em razão da congenialidade com o plurinacionalismo, encaixa-se teórica e funcionalmente com um novo horizonte constitucional proposto, sendo a percepção teórica mais adequada à adoção do pluralismo jurídico via previsão e formalização constitucional. Por seu conteúdo comunitário e participativo habilita-se a ser o elo funcional que permite a incidência efetiva no “mundo da vida” da democracia comunitária, da interculturalidade e da plurinacionalidade.

Configura-se, ainda, um momento de descolonialidade do poder, pois possibilita de fato a soberania popular das sociedades tradicionalmente postas em condição subalterna. Por fim, possibilita a potencial descolonialidade do ser latino-americano, haja vista, que as cosmovisões indígenas são positivadas, fazendo com que a “civilização” expressa na proposta do Constitucionalismo seja interpenetrada pela “barbárie”.

O reconhecimento da existência de uma institucionalidade indígena, junto com a oficialidade das línguas tradicionais e a incorporação, como princípios jurídicos, de elementos da cosmovisão andina (*Pacha Mama, Sumak Kawasy*), promovem uma ruptura no caráter homogeneizante do Constitucionalismo, o que permite fortalecer os direitos transindividuais e os novos direitos, os quais darão um caráter coletivo à noção de sujeito de Direito. Contudo, a principal contribuição dessas novas formas de normatividade esta na possibilidade de uma crítica inicial à ideia de igualdade perante à lei, à medida que reconhece a existência de grupos vulneráveis e de sujeitos hipossuficientes.

Analisando as novas cartas constitucionais, Alejandro Médici as define como um Constitucionalismo Horizontal, no qual o Pluralismo Jurídico se afirma como elemento construtivo na relação mais equilibrada entre Estado e sociedade, com a possibilidade de interpenetração na institucionalidade. Nessa perspectiva de

entrelaçamento entre Constituição e Pluralismo Jurídico, a ordem constitucional tem três importantes funções, segundo este autor: ser fundamento de validade; reconhecimento constitucional e aplicação do Direito Internacional dos Direitos Humanos; e por fim, a dupla retroalimentação entre Constitucionalismo e outras juridicidades (MÉDICI, 2016, pp. 340-345).

Inicialmente estabelece a busca por um critério de validade substancial, o qual é dado pelos direitos humanos. Na função seguinte, a Constituição opera como conjunto de regras de reconhecimento no paradigma do pluralismo jurídico, realizando o reenvio, recepção e aplicação das diferentes normas, orientando a circulação de sentidos e expedientes formais inerentes ao pluralismo. Assim sendo, realiza a abertura cognitiva para outros sistemas jurídicos, permitindo margens de autonomia na recepção das pluralidades jurídicas, bem como, buscando nos sistemas internacionais mecanismos para maior efetividade dos direitos humanos. Do mesmo modo, busca equalizar os desajustes existentes entre o direito nacional, internacional, regional e o dos povos originários (MÉDICI, 2016, pp. 340-345).

Uma última função elencada por Médici é a de retroalimentação na perspectiva transconstitucional, fortalecendo a reciprocidade entre as formas de Direitos que se enriquecem por meio das trocas entre os planos jurídicos expressos. Não ficando adstrita à recepção de normas e interpretações oriundas das esferas internacionais, mas também fornecendo elementos para a formação de uma “zona de analogia” pautada pela transversalidade, em que o Pluralismo Jurídico congrega, sobre a base dos princípios dos direitos humanos, múltiplos sistemas de Direito (MÉDICI, A, 2016, p. 346).²

2 Em decorrência, a visão que Médici apresenta da interação entre Constituição e Pluralismo Jurídico pode, assim, ser sintetizada “dentro de las formas “caosmicas”, “heriterárquicas” del pluralismo jurídico asimétrico de la globalización, las funciones delas constituciones siguen siendo fundamentales: anclaje de la supremacia constitucional en la legitimidad democrática, fundamento de validez de las normas estatales, regla de reconocimiento de la formas de pluralismo

Naturalmente, o Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo apresenta-se como um horizonte de compreensão e reconhecimento deste Constitucionalismo andino, o qual faz uma clara opção pluralista tanto na dimensão política como na tradição jurídica. A opção constitucional pelo Pluralismo Jurídico feita nas últimas constituições do Equador e da Bolívia, de plano se destaca, de tal forma que a o dístico Direito e Estado, entendido pelo Constitucionalismo tradicional como duas faces da mesma moeda, rompe-se ao reconhecer a emergência de novas juridicidades produzidas no seio dos múltiplos povos indígenas e campesinos. Essas normatividades passam a ser reconhecidas pelo Estado e a conviver de forma paritária, cabendo ao próprio Estado organizar-se por múltiplos ordenamentos jurídicos.

O reconhecimento oficial da convivência entre sistemas jurídicos diversos, implica mudanças tanto para o Direito ancestral, que possui múltiplas diferenças internas, como para o Direito estatal, tornando –se, assim, um grande desafio conciliar as compreensões jurídicas oriundas de cada sistema jurídico. Nesse quadro, as cortes constitucionais passam a ter um papel importante para a intermediação destas práticas (SANTOS, 2010, p.108).

Desde o processo de formação até mais recentemente, inobstante as várias faces e mutações, o Liberalismo permaneceu com uma íntima vinculação ao Constitucionalismo, sendo esse incapaz de romper tal vínculo, e em geral servindo para consolidação liberal. Neste âmbito, o Neoconstitucionalismo é um processo de reinvenção do Liberalismo com matizes mais igualitárias, sem, contudo, atingir o seu núcleo central: a proteção do livre-mercado e a sacralização da propriedade privada. Nesse âmbito, destaca-se, a reflexão de Noguera Fernández sobre o papel do pluralismo na superação do Estado Liberal:

jurídico, retroalimentación para generar zonas de analogía entre esas formas del pluralismo jurídico” (MÉDICI, 2016, p. 346).

Ante este hecho, no cabe duda que cualquier proyecto de emancipación social o de construcción de una sociedad superadora del Estado-nación liberal, debe partir de la necesidad de desmonopolizar a éste de la función de producción jurídica, y este modelo multi-organizativo o multi-civilizatorio de Estado hubiera implicado la ampliación de los márgenes de lo «pensable» jurídicamente más allá de las fronteras de lo estatal liberal, constituyendo, por tanto, una desmonopolización étnico-occidental del Derecho del Estado, esto es, una importante ruptura con el Estado y el Derecho de raíz liberal (NOGUERA, 2012, p. 597).

Se os processos políticos dos quais decorrem as Constituições, por sua natureza “são um espaço estratégico e privilegiado de múltiplos interesses materiais, fatores socioeconômicos e tendências pluriculturais, a constituição congrega e reflete, naturalmente, os horizontes do Pluralismo” (WOLKMER, 2011 p. 144). Embora esta conotação natural da relação entre Pluralismo Jurídico e Constituição, ela tradicionalmente expressa o ideário monista. Certamente, as duas Cartas (Equador e Bolívia) apresentam uma ruptura radical ao propor o Pluralismo Jurídico, enquanto expressão do modelo comunitário, manifestado desde o seu processo de elaboração constitucional.

Toda Constituição promulgada ou outorgada é anunciada como fruto de um processo social de mudança no qual o povo estaria no centro, sendo seu texto a expressão da vontade popular. De fato, analisada a história de cada processo constitucional ver-se-á a existência de tensões sociais, contudo, a Constituição pode funcionar como um simulacro de transformação, a maioria dos processos constituintes latino-americanos seguiram esta lógica, efetuando alterações no Estado e positivando direitos, no entanto, sem mudar as estruturas sociais, pelo contrário, as elites viram nestas transformações bons álibis para evitar rupturas na estrutura desigual das sociedades.

Por contrariar essa tradição, o Constitucionalismo Pluralista andino se apresenta como uma novidade histórica e teórica, pois, neste caso, o Poder Constituinte foi desenvolvido como expressão de “novos sujeitos coletivos”, ou, na expressão de Pisarello, “novos atores jurídicos coletivos”, dos quais se destacam os movimentos indígenas na Bolívia e no Equador, sem esquecer de movimentos camponeses, entidades de classe, movimentos ambientais, dentre outros. Os novos sujeitos coletivos pautaram o processo por suas necessidades históricas, as quais são de ordem econômica, política e cultural, projetando no texto constitucional a positivação de direitos que visam à igualdade material e ao reconhecimento de sua identidade sociocultural.³

Estas novas constituições latino-americanas são fruto de processos constituintes que têm um espectro revolucionário muito forte, à medida que representam um giro nas estruturas de poder historicamente consolidadas através da articulação de grupos historicamente marginalizados (MARTINEZ, 2001, pp. 145-149). Esta nova institucionalidade visa construir mecanismos jurídicos promotores da transformação social, ideia tão almejada e sustentada politicamente. Pela primeira vez, consolida-se por institutos jurídicos, que não são apenas discursos simbólicos, mas desafiam as estruturas de poder centralizadas no Estado e naqueles que o dominam.

Nestas constituições a uma adoção explícita do pluralismo jurídico, tem-se a adoção do mesmo com força normativa, expres-

3 “Estos procesos han estado marcados, entre otros elementos, por la irrupción de actores constituyentes (movimientos campesinos, indígenas, organizaciones de mujeres y feministas, sindicatos nuevos y antiguos, movimientos de desocupados, pobres urbanos y afrodescendientes, organismos de derechos humanos) que han forzado la inclusión de nuevos temas en la agenda político-constitucional, y con ello, la delimitación de un modelo con perfiles propios.” (PISARELLO, Disponível em www.rebelio.org, Acesso em 29 de setembro de 2013)

so nas cartas constitucionais.⁴ O Equador⁵ possui cerca de 15 sistemas jurídicos funcionando, que, reconhecidos constitucionalmente, dão legitimidade ao Direito das comunidades, funcionando, desde o período colonizador, em paralelo ao Estado e sua oficialidade, em face disso, a adoção constitucional do Pluralismo Jurídico tem

4 A exemplo da constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, que assim estabelece em seu artigo 1º: Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en La pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. E no artigo 178: Artículo 178. I. La potestad de impartir justicia emana d| el pueblo boliviano y se sustenta en los principios de independencia, imparcialidad, seguridad jurídica, publicidad, probidad, celeridad, gratuidad, pluralismo jurídico, interculturalidad, equidad, servicio a la sociedad, participación ciudadana, armonía social y respeto a los derechos.

5 Na Constituição equatoriana o Pluralismo Jurídico se expressa em diversos dispositivos, dentre eles: Artículo 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada .

Artículo 57. Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.

Artículo 171. Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. Por ello el Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarían sujetas al control de constitucionalidad con los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

o mérito de desvelar o caráter de irromper do subsolo político a que foram os povos e as comunidades tradicionais

Por essas peculiaridades, é possível fazer uma leitura do Constitucionalismo Pluralista andino com base na vertente de pluralidade arquitetada por Wolkmer, tendo por base os cinco elementos já expressos desta concepção: (a) legitimidade de novos sujeitos sociais; b) fundamentação na justa satisfação de necessidades humanas; c) a democratização e descentralização de um espaço público participativo; d) a defesa pedagógica de uma ética da alteridade, e) a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória.

A legitimidade de novos sujeitos sociais é um dos temas mais relevantes deste novo tempo constitucional, pois ele trata justamente de um insurgente protagonismo constituinte, à medida que é alicerçado nos movimentos populares que animaram processos históricos de resistência, enfrentando as elites perversas e uma ordem geopolítica que submete a realidade que envolve os países do Sul Global. Esta legitimidade é um dos elementos de reconstrução da subjetividade jurídica, bem como da redefinição do povo, por meio da reinvenção deste conceito a partir de uma visão orgânica.

A fundamentação na justa satisfação de necessidades humanas é contemplada no novo modelo político-jurídico por meio da ampliação dos direitos e da aceção dada a eles pela adoção do *Buen Vivir*, o que serve também para afirmar a promoção e defesa da vida como preceito fonte dos demais direitos, com o domínio público, estatal e comunitário, dos bens indispensáveis à satisfação popular. Além disso, firma-se o seu papel na construção de uma sociedade justa e igualitária, por meio de sua pauta de distribuição dos referidos bens.

A democracia enquanto realização comunitária, com a combinação de mecanismos de participação direta e indireta, somada à ampliação dos mecanismos de controle e abertura do Estado para

deliberação pública, ou ainda a ampliação da ação popular, com prerrogativas como o Direito de Resistência, incluso na Constituição Equatoriana.⁶Todos estes elementos contemplam os quesitos da democratização e da descentralização visando um espaço público participativo.

A defesa pedagógica de uma ética da alteridade também se torna expressa por meio da opção intercultural e da configuração de um Estado Plurinacional como espaço de convivência, reconhecimento e responsabilidade entre as sociedades. A promoção de uma ética alteritária se faz, ainda, através dos vários reconhecimentos, feitos positivamente nestas cartas, inclusive com a conversão de elementos das múltiplas cosmovisões em princípios constitucionais. Por fim, do conjunto de elementos apresentados, decore o cumprimento do último dos elementos expressos na proposta de pluralidade jurídica formulada por Wolkmer, ou seja, a consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória (2015, pp. 207-254).

O Constitucionalismo, posto em uma perspectiva pluralista, além de assim declarar-se, necessita aclarar sua forma de ser, para tanto Farit Rojas, aponta algumas precauções: 1) A necessidade de perceber os ordenamentos jurídicos de forma inter-relacionada, ou seja, os sistemas não podem ser concebidos como separados independentes, mas sim formando uma interlegalidade; 2) como consequência desta interrelação ocorre a mescla dos sistemas jurídicos, de maneira que nenhum se mantém incólume; 3) dentre seus elementos principais estão a comunicação e a construção recíproca das juridicidades, orientadas pela tradução intercultural e pela hermenêutica diatópica; 4) as ordens jurídicas se constituem sem demarcações limitativas; 5) porosidade dos ordenamentos jurídicos, os quais não estão nem totalmente abertos nem totalmente fecha-

6 Art. 98.— Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos.

dos; 6) a construção de um direito intercultural, mediante a pluralidade e constante construção (ROJAS, 2011, pp. 30-32).

Para Farit Rojas, a adoção do Pluralismo Jurídico em uma matriz pós-colonial tem três consequências. A primeira delas é o reconhecimento da institucionalidade e juridicidade das comunidades tradicionais, ele faz com que o Estado se converta em uma síntese da correlação das forças vivas de uma sociedade plural. A segunda consequência é a ruptura com a divisão entre Direito Público e Privado, pois esta divisão é centrada na atuação estatal sobre o indivíduo, que no Direito Público trata da subordinação do indivíduo ao Estado, no Direito Privado a coordenação entre os indivíduos, como trata de um direito paraestatal tal divisão perde o sentido, além destas características,

Por fin supone comprender una nueva concepción del Derecho, y, en consecuencia, de sus instrumentos con los que interactúa. No puede pensarse más en que los derechos humanos, la Constitución, las leyes y otros órdenes jurídicos son los que jerárquicamente conciben al pluralismo jurídico, sino debe pensarse en ellos como parte de la construcción de un nuevo Derecho, debe verse en ellos el carácter de ductilidad y transitoriedad a nueva forma de Derecho en devenir, el cual se manifestaría siempre en su carácter poroso. En consecuencia, un nuevo pluralismo jurídico supone la posibilidad de intersección, mezcla e interrelación de los órdenes jurídicos que darán nacimiento a una nueva forma de comprender el Derecho y los derechos, por y en la dinámica de la sociedad plural y compleja. Esto significa dejar en suspenso la jerarquía normativa que se traduce en la pirámide jurídica. (ROJAS, 2011, p. 32)

A opção constitucional pelo pluralismo jurídico tem como implicação a necessidade de uma outra compreensão das relações poder, sendo o povo seu legítimo titular e a democracia a forma do seu exercício, cabe também ressignificá-la para que sua vivên-

cia seja efetiva, para tanto necessita ser construída pela emergência dos grupos que foram alijados do poder. Estes são os novos sujeitos comunitários que transcendem o individualismo possessivo competitivo.

4. As novas subjetividades coletivas como fonte instituinte para uma democracia comunitária

Com o Constitucionalismo Pluralista Intercultural⁷ apresentam-se novas possibilidades de reconstrução política e jurídica, à medida que sua concepção e construção ocorreram por processos constituintes de genuína participação popular. Contudo, não foi uma participação em moldes liberais, mas sim, em uma perspectiva comunitária, na qual o sujeito é visto como membro de um grupo com matrizes étnicas e antropológicas próprias. Com isso, abre-se a possibilidade de um novo horizonte de organização social, que se apresenta apto a superar realidades históricas de exclusão e opressão. Afinal, este cenário de exclusão se consolidou a partir dos processos de marginalização e exclusão de determinados grupos, os quais definiram a negação e padronização do modo de ser latino-americano.

Protagonistas do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo desvelado por Wolkmer, (2015, p. 144) as subjetividades insurgentes instituem uma inovadora dinâmica política com outra agenda social, configurando-se como força legitimadora a desafiar o paradigma liberal individualista, revelando as possibilidades autênticas de construção de uma identidade coletiva. Este olhar

7 “Parece evidente que as mudanças políticas e os novos processos sociais de luta nos Estados latino-americanos engendraram não só novas constituições que materializaram novos atores sociais, realidades plurais e práticas desafiadoras, mas, igualmente, propõem, diante da diversidade de culturas minoritárias e da força incontestada dos povos indígenas do Continente, um novo paradigma de constitucionalismo, o que poderia denominar-se Constitucionalismo Pluralista Intercultural (compreendendo, aqui, as expressões que já vêm sendo utilizadas: constitucionalismo andino ou indígena)” (WOLKMER 2015, p.144).

consciente e diferenciado resulta da condição social vivida, a qual possui uma causa comum e que, portanto, deve proclamar a articulação e a comunhão ativa em uma práxis emancipadora. Tal engajamento produz um lastro de interações em prol da satisfação das necessidades existenciais desses segmentos subalternizados, que desafia o monopólio regulamentar do poder estatal. Os “novos sujeitos coletivos” configuram-se,

Como identidades coletivas conscientes, mais ou menos autônomos, advindos de diversos estratos sociais, com capacidade de auto-organização e auto-determinação, interligadas por formas de vida com interesses e valores comuns, compartilhando conflitos e lutas cotidianas que expressam privações e necessidades por direitos, legitimando-se como força transformadora do poder e instituidora de processos democráticos (WOLKMER, 2015, pp. 281-282).

Nos textos constitucionais aqui analisados o reconhecimento e a valorização dos grupos historicamente repelidos da vida pública se realiza, tanto no âmbito da afirmação textual de aspectos da cosmovisão andina, como na construção de instrumentos institucionais que permitem operacionalizar tais elementos. Nesse esforço de operacionalização destacam-se o respeito ao Direito e à jurisdição indígena, a garantia de representação política por critérios como gênero e grupo étnico, bem como, o domínio público das riquezas naturais. Além disso, manifesta-se, também, o objetivo de reconstruir o modelo democrático, para tanto surge a necessidade de edificar cenários para além dos espaços formais existentes, formando-se, assim, uma dupla instância: institucional e extrainstitucional (PISARELLO, 2002, p. 296).

Com isso, reforça-se a proposição do Pluralismo Jurídico comunitário-participativo como um horizonte de compreensão

e fundamentação deste Constitucionalismo, pois, com ele, legitimam-se as bases para o desenvolvimento da democracia comunitária por meio do reconhecimento das subjetividades coletivas.⁸ O apelo à satisfação das necessidades humanas, estabelecido por esta compreensão do pluralismo, traz em si a invocação de um sujeito intersubjetivo, já que, a satisfação vem do “outro”, pois o “mesmo” não é apto a superar o próprio desamparo. Diante disso, surgem elementos para o enfrentamento do individualismo do sujeito de Direito em sua concepção clássica, bem como de visões tradicionais do sujeito coletivo histórico, rumando então para a aceitação de Dussel de um “sujeito comunitário-histórico” (DUSSEL, 2000, p. 415).

Indo além, Lucas Machado Fagundes propõe a marcha para uma juridicidade insurgente, tendo como um dos seus eixos a materialidade da corporalidade intersubjetiva das vítimas, justificando a revelação possível do Pluralismo Jurídico, essencial na redefinição teórica autêntica para o Constitucionalismo da América Latina (FAGUNDES, 2015, pp. 624-717).

8 Sujeito coletivo pode ser definido como: “qualquer sistema de interação social: empresas, classes, famílias, redes de amizade, mercados, Estados, movimentos sociais, etc. - deve ser sempre caracterizado como uma subjetividade coletiva, cujo nível de centramento (e, conseqüentemente, de intencionalidade) é variável – potencial e concretamente. Esse nível por sua vez depende do nível de identidade e de organização do sistema. Isso não quer dizer, contudo, que a “capacidade de impacto” do sistema sobre aqueles em que se inclui ou com os quais interage seja necessariamente maior ou menor de acordo estritamente com aquele nível de centramento. Na verdade, subjetividades coletivas (como por exemplo um mercado ou movimentos culturais difusos) podem ter um enorme impacto (especialmente no longo prazo) sobre outros sistemas exatamente por conta de seu descentramento. Mas não se deve esquecer também que, em qualquer caso, o que, aliás, constitui um outro aspecto do descentramento do sujeito, sistemas sociais devem ser sempre pensados em sua interação com outros sistemas – inclusive no que tange a sua eficácia causal”. (DOMINGUES, Disponível em www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/domin.rtf. Acesso em 25 de fevereiro de 2022.)

O resgate da materialidade e corporalidade intersubjetiva das vítimas, proposta por Fagundes, retrata a possibilidade de um novo sujeito, não mais como abstração, mas em sua corporalidade cuja existência demanda a satisfação de necessidades, o que expõe a fragilidade da ordem política econômica vigente, pois ela nega o suprimento destas necessidades. Assim sendo,

Em vez de observar a inclusão que estaria fora do consenso e da validade hegemônica dos sujeitos que dominam o poder opressor, a conscientização das vítimas se transforma em uma racionalidade da sua condição de negatividade e emerge em força política comunitária como exigibilidade de transformação desse modelo de sistema ou do sistema como um todo, não meramente a inclusão, pois se estaria aceitando a condição de negatividade do próprio sistema e de negação das vítimas (FAGUNDES, 2015, p. 658).

Desse modo, as novas subjetividades ganham projeção jurídica, configurados não mais como sujeitos de direito individuais somente, mas como a afirmação de uma condição transindividual, que tem um papel decisivo em uma nova concepção da categoria povo. Com esse horizonte pluralista, surge a alternatividade de outro sujeito histórico, coletivo e biocêntrico, no qual, a satisfação de todas as necessidades, humanas e de outras formas de vida, se concretizam pela inter-relação comunitária. Logo, o Pluralismo Jurídico aponta para o reconhecimento e afirmação funcional das vivências expressas em uma comunidade (WOLKMER, 2015, p. 293).⁹

9 “Ainda que possa carregar um sentido por vezes amplo e difuso, a noção de comunidade implica certo aglomerado social com características singulares, interesses comuns e identidade própria, que, embora inseridos num espectro de relações pulverizadas por consenso/dissenso, interligam-se por um lastro geográfico especial, coexistência ideológica e carências materiais” (WOLKMER, 2015, p. 293).

Daí a imperiosidade de se pensar a alternativa comunitária como espaço público pulverizado pela legitimação de identidades sociais reconhecidas por suas diferenças que, em permanente exercício de alteridade, implementam suas necessidades fundamentais e habilitam-se como instâncias produtoras de práticas normativas subjacentes e autônomas. Por certo, a comunidade através dos movimentos sociais e das novas subjetividades está chamada a cogerir suas formas de práticas e relações. No bojo da pluralidade em que interagem as formas de vida, empregar processos comunitários significa adotar estratégias de ação transformadora com a participação consciente e ativa de sujeitos de juridicidade (WOLKMER, 2015, p. 294). Combinado com a constitucionalização da *Pachamama*, exsurge uma visão ética para além da individualidade, descortinando a outra face da vida em sua plenitude, do humano integrado à natureza.

5. Considerações finais

Considerando a tradição constitucional latino-americana, verifica-se que a organização do Estado, a afirmação e extensão da democracia, juntamente com a afirmação de direitos, tarefas tipicamente constitucionais, apresentam um cenário de desafios. Uma necessidade premente, dentre as apresentadas, é a de autenticidade na compreensão e fundamentação da arquitetura dispositiva escrita nos textos constitucionais, já que sem ela, todas as demais tendem a ser respostas estrangeiras para problemas nacionais, deixando um saldo de inefetividade.

Os últimos processos constituintes vividos pelo Equador (2008) e Bolívia (2009) apresentam importantes rupturas na tradição constitucional latino-americana, caracterizando-se por priorizar a construção de um modelo próprio de Estado e de sociedade, disposto a enfrentar as mazelas existentes nestas sociedades, decorrentes de um passado colonial e das opções coloniais das eli-

tes dominantes. Assim sendo, devem-se compreender as propostas trazidas por estas Cartas Constitucionais confrontando-as com a tradição constitucional, enfocando o Pluralismo Jurídico e as possibilidades advindas desta opção na realização do ideário de transformação social proposto pelos novos protagonistas.

Em função da totalidade e colonialidade constitucional, a identidade e autodeterminação dos povos do “novo mundo” foram negadas e esquecidas. Exemplo típico é a questão indígena, a qual, até então, teve um tratamento constitucional, cujo pressuposto era a tutela dos povos indígenas, com poucas garantias de autonomia e reconhecimento de sua cultura. Os recentes processos políticos que desaguarão nas Constituições andinas e configuraram um Constitucionalismo de teor pluralista contemplam um universo de realidades juridicamente não-reconhecidas nos textos tradicionais, tendo por objetivo consolidar novos mecanismos jurídico-políticos, adequados a esta realidade.

O Pluralismo Jurídico acolhido nesses textos constitucionais tende a representar a afirmação da alteridade latino-americana e do autêntico giro descolonial. Nessa medida, traz a possibilidade de instituir um movimento constitucional único até aqui, porta voz do ser latino-americano, tão negado ao longo dos séculos. Assim, surge no âmbito da Teoria Constitucional um momento especial, diferenciado, no qual se vislumbra a possibilidade de superação das estruturas opressoras firmadas por um horizonte colonial e elitista, consolidado através de ideias constitucionais importadas e substancialmente indiferentes a realidade latino-americana.

A formalização deste constitucionalismo pluralista retrata estruturas jurídicas voltadas para os desafios sociais, econômicos, políticos, ambientais e culturais típicos da América Latina, para as quais não basta a importação de modelos constitucionais decorrentes do universalismo etnocêntrico. O Constitucionalismo latino-americano necessita reconstruir os seus textos, mas apenas isso não basta; faz-se necessário renovar o pensamento constitu-

cional. O próprio Constitucionalismo dos Andes, que se constitui por Cartas inovadoras (Equador e Bolívia), como já exposto, pode representar, através de seus textos apenas um novo simbolismo ineficaz e ilusório.

Essas Constituições destacadas são uma oportunidade teórica que demanda ser consolidada, aliás, como é comum na América Latina, as construções teóricas sucedem os fatos, por mais que a lógica recomende o contrário. Diante de conquistas constitucionais, está posto o desafio de fundamentá-las a partir de um pensamento autêntico e de ruptura, sob pena de que sua aplicação e regulamentação recaiam nos expedientes tradicionais de retrocessos, tendo a ineficácia como uma ação ideológica estratégica no esvaziamento do potencial de mudanças sociais.

A partir de uma análise panorâmica do conjunto de disposições constitucionais, reforça-se a convicção da necessidade de renovação da teoria constitucional na América Latina. A demanda ocorre por dois motivos: primeiro, em razão da incompatibilidade com o pensamento constitucional dos países centrais, o qual vem sendo imitado de forma a servir como expediente colonizador. O segundo motivo se encontra na estrutura dos textos aqui analisados, esse movimento constitucional é alicerçado na elaboração de duas Cartas políticas com muitos artigos, mas que possuem um caráter predominantemente generalista, voltadas ao estabelecimento de diretrizes não específicas, estampando propósitos com delineamento pouco definido, com grande apelo à regulamentação legal posterior. Com isso não estabelecem um amplo conjunto de condutas objetivas, principalmente no que tange à esfera privada, as quais em sua maioria são determinadas ao Estado.

Em razão disso, pode-se perceber uma característica peculiar nessa experiência, pois se configuram como Constituições extensas, mas que apesar da sua amplitude não podem ser consideradas analíticas. A continuidade do processo implica a imperiosidade de regulamentação e, conseqüente, de Jurisdição Constitucional, dois

fatores que historicamente têm se revelado como fontes de desvios e retrocessos à Constituição.

Por ser mais radical na proposta e por capitalizar de forma mais intensa as lutas e esperanças populares, o Constitucionalismo inaugurado na Bolívia e Equador corre o risco de ser causador de grandes desilusões acerca de experiências constitucionais vividas por esses países. No intuito de evitar a frustração aos anseios populares e a conseguinte reafirmação de velhas formas de opressão, a construção de um novo pensamento constitucional, que oriente uma práxis constitucional contra-hegemônica, autêntica e emancipadora, apresenta-se como uma tarefa premente, especialmente no tocante as percepções que tratam da configuração e do dimensionamento dos elementos indissociáveis da Constituição: povo, poder e institucionalidade. Tarefa a ser feita em bases latino-americanas. De modo a estabelecer a democracia como a aposta do povo no povo.

Referências

- DOMINGUES, J. M. *A teoria da subjetividade coletiva como programa de pesquisa*. Disponível em www.biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/anpocs/domin.rtf. Acesso em 25 de fevereiro de 2022.
- DUSSEL, E. *Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- FAGUNDES, L. M. *Juridicidades insurgentes: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano*. Tese (doutorado) apresentada ao PPGD-UFSC, 2015.
- GARCIA-GALLO, A. Derechos europeos y pluralismo jurídico en América española. IN: DAL RI, A.; DAL RI, L. *Latinidade da América latina: enfoques histórico-jurídicos*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. Tradução: João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- MARTINEZ, R.; VICIANO, R. *Cambio político y proceso constituyente em Venezuela (1998-2000)*. Valencia: TirantloBlanch, 2001.
- MÉDICI, A. *Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*. San Luis Potosí: UASLP, 2016.

- NOGUERA, A. IN: Heriberto Cairo Carou e outros. *Actas del Congreso Internacional "América Latina: La autonomía de una región"*. Madrid: Trama editorial/CEEIB 2012.
- PISARELLO, G. Estado de derecho y crisis de la soberanía en América Latina: algunas notas entre la pesadilla y la esperanza. IN: CARBONELL, M.; OROZO, W.; VÁSZQUES, R. *Estado de Derecho, concepto, fundamentos y democratización en América Latina*. México-DF: siglo XIX, 2002.
- ROJA, F. Del monismo al pluralismo jurídico: interculturalidad en el estado constitucional. In: CÓNDROR, E. (Coord.). *Los Derechos Individuales y Derechos Colectivos en la Construcción del Pluralismo Jurídico en América Latina*. La Paz: Fundação Konrad Adenaur, 2011.
- SANTOS, B. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. 3ªed. São Paulo: Cortez, 2001.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo e crítica do Constitucionalismo latino-americano*. Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional. Curitiba: Abdconst, 2011.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo Jurídico: elementos para uma nova cultura do Direito*. 4ªed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- YRIGOYEN, R. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. IN: *Revista El Otro Derecho número 30*. Bogotá: ILSA, 2004.

Comunidades nómicas y ecológica de liberación. notas sobre un marco comprensivo del pluralismo jurídico en conflictos socioambientales

Alejandro Medici

En reconocimiento y profundo agradecimiento al Prof. Antonio Carlos Wolkmer por su empatía y valiosas enseñanzas comprometidas siempre con el derecho crítico.

1. Introducción

El trabajo vivo, es decir, la actividad humana de satisfacción de las necesidades por la que se transforma la naturaleza y la misma humanidad, en metabolismo social con ella, es uno de los presupuestos de la crítica marxiana. “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es parte de la naturaleza” (MARX, 1993, p. 115). El trabajo vivo es la actividad consciente de reproducción de la especie y la capacidad de ir más allá de la mera reproducción vital: “El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y su conciencia. Tiene actividad vital consciente...” (MARX, 1993, p. 115)

Las formas de metabolismo social con la naturaleza resultantes han sido y son potencialmente concretas, síntesis de múltiples determinaciones, plurales en consecuencia. Antes de la subsunción formal y real del trabajo vivo en la relación social del capital, las

formas de sociometabolismo y la actividad que las genera, son plurales maneras de coevolución con la naturaleza.

La generalización extensiva e intensiva de la relación social capitalista ha generado además del conflicto social propio de las formas enajenadas del trabajo, la enajenación del ser humano de la naturaleza, un sociometabolismo corrosivo de la naturaleza. Así lo explicaba Marx al final de los párrafos sobre maquinaria y gran industria, en el tomo 1 del *Capital*, considerando el proceso de industrialización capitalista de la agricultura: “Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza de trabajo productiva y la más rápida movilización del trabajo, se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo del obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. [...] Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”. (MARX, 1955, pp. 454-455). No caben dudas acerca de la pertinencia del diagnóstico marxiano sobre el proceso corrosivo de la biosfera que articula las dimensiones capitalistas, coloniales, en suma, la depredación social y cultural del sistema mundo actual.

Intentamos entonces retomando estas premisas, construir lentes para pensar categorías en plural, acerca de la diversidad de sociometabolismos y del trabajo vivo, para pensar sus formas de articulación local y regional para proyectos de transición al postextractivismo y economías populares neguentrópicas. El tempo de estas experiencias no se deja asir por las dicotomías de lo tradicional o lo moderno, de lo nuevo o lo viejo. Menos por la linealidad de las ideas de progreso o desarrollo.

Se trata de empezar a pensar desde estas coordenadas un marco para comprender las prácticas de reexistencia que procuran formas diversas de reproducción vital postextractivistas.

Aquí el Marx de la elevación de lo abstracto a lo concreto es el que nos indica el método relacional que articula y sintetiza lo que antes era determinación en última instancia, autonomías relativas y eficacias específicas de instancias. Si lo concreto es síntesis de múltiples determinaciones, allí debemos pensar si las prácticas en conflictos socioambientales llevan anexas tensiones vinculadas al pluralismo jurídico.

Las categorías filosóficas, sociológicas, jurídicas tomadas en sí, son parte del proceso de abstracción/concreción, se articulan y sintetizan en situación. Tal vez seguir pensándolas como instancias sea un resabio de idealismo que ontologiza lo abstracto, lo no todavía suficientemente concreto. De la misma forma sociedad y naturaleza no pueden escindirse al tiempo de pensar críticamente producción y reproducción de la vida. Todas estas determinaciones se multiplican en la concreción de las situaciones.

Sintetizando, Marx nos sigue interpelando metodológicamente para pensar el pluralismo jurídico, en este caso, en relación a la ecología política. La exterioridad del trabajo vivo frente a la relación social capitalista se eleva de lo abstracto a lo concreto en pluralidad de determinaciones culturales, ecológicas, jurídicas.

2. La separación de las ciencias

La separación entre ciencias sociales y naturales. Y al interior de las primeras la ilusión de la separación entre ser humano y naturaleza. En síntesis, en lo que toca a las ciencias sociales, el paradigma predominante continúa considerando a los seres humanos como situados en el vacío, como si la satisfacción de sus necesidades no obligara a transformar, utilizar la naturaleza, como si la actividad humana, no tuviera un impacto creciente en ella. Al punto de sos-

tenerse en la actualidad la hipótesis de haber entrado a una nueva edad histórica: el antropoceno. Justamente así llamada por la centralidad del impacto de la acción humana sobre la naturaleza. La crítica de esta presunción separatista tiene dos vectores convergentes que rompen la parcelación disciplinaria en sus respectivos campos: por un lado, desde las ciencias naturales nace la ecología abriéndose crecientemente a la interdisciplina. Por otro, la interrelación sociedad/naturaleza estuvo siempre como fundamento de la crítica marxiana de la relación social capitalista.

Esto no significa imputarle a Marx una postura inequívocamente y a priori ecologista. Sino simplemente señalar dos o tres cosas:

a. La claridad desde sus premisas filosóficas, de la existencia de un metabolismo entre sociedad y naturaleza. Cuestión que se tematiza en los Manuscritos económico- filosóficos de París, en los Grundrisse y en *El Capital*, por lo menos. Esta percepción ya marca una distancia crítica con las ciencias sociales de su tiempo, y en especial con la economía política burguesa, que imagina el ciclo del proceso económico en el vacío.

b. La claridad en cuanto a la articulación en ese metabolismo sacionatural, dada por la actividad humana satisfactora de necesidades que categoriza como trabajo vivo.

c. La percepción clara acerca de la corrosividad de la relación social capitalista, no solo sobre el trabajo vivo, sino también sobre la naturaleza.

d. Esto no obsta que también existan párrafos en sus obras que puedan leerse como denotando una cierta admiración acerca de la destrucción creativa de la relación social capitalista en la disolución de las formas de vida tradicionales, etc., en definitiva, en tanto pensador de la modernidad, no dejó a veces de percibir ese proceso histórico, en el que “todo lo que es sólido se desvanece en el aire”, como apertura de nuevas posibilidades históricas.

e. En esa misma línea, los párrafos más “desarrollistas”, donde el empuje de las fuerzas productivas va erosionando el dique de las relaciones de producción.

f. En numerosos párrafos alude al “control”, “dominio”, o “dominación” de la naturaleza. Aunque en muchos de ellos esto significa conocimiento de las leyes naturales. (LÖWY, 2011)

Mas allá de lo mencionado en los últimos dos párrafos, no caben dudas que, en una mirada integral de su obra, Marx presenta insumos que han sido ya receptados por estudios que convergen con la ecología en miradas críticas de la parcelación disciplinaria para dar respuestas a la crisis ecológica que vivimos. A título solamente ejemplificativo la ecología política, la economía ecológica, la historia y el derecho ambiental críticos.

3. Trabajo vivo

El trabajo es la actividad que, en intercambio material con la naturaleza, satisface las necesidades humanas. En la Crítica del Programa de Gotha, por ejemplo, Marx explica esta relación: “El trabajo no es la fuente de toda riqueza. La naturaleza es fuente de los valores de uso, (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), como también lo es el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, la fuerza de trabajo del hombre” (MARX; ENGELS, 1973, p. 420). No obstante, esa fuerza que integra la naturaleza, trabajo como actividad humana, satisfactor de necesidades, cuando es confrontado con la relación social capitalista, con el capital que subsume toda la potencia del trabajo como trabajo objetivado, muerto, enajenado, donde aparece la riqueza filosófica que el de Tréveris atribuye a las determinaciones del trabajo en tanto que trabajo vivo.

En los *Grundrisse*s, Marx señala los aspectos objetivos, que aparecen como determinaciones negativas, en tanto el trabajo vivo, no subsumido aún en el capital, está “disociado de todos los me-

dios y objetos del trabajo,[...];este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva...El trabajo como pobreza absoluta....un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación,...puede ser solamente una objetividad no separada de la persona, ...que coincide con su inmediata corporalidad”.

A continuación, señala los aspectos subjetivos, no objetivados, positivos del trabajo vivo: “el trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto-valor, sino como la fuente viva del valor...no es en absoluto una contradicción afirmar, ...que el trabajo es por un lado la pobreza absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad”. (MARX; ENGELS, 1976)

Esta categoría Marx la explica en los *Grundrisse* en términos lógicos dentro del esquema de la economía capitalista, en su esfuerzo de maduración categorial de la crítica de la economía política burguesa. En términos históricos, hay que relacionarla con el capítulo acerca de las formas históricas de apropiación, y en especial con el último capítulo del libro primero de *El Capital*, sobre la “acumulación originaria”.

De allí surgen los supuestos históricos de ese encuentro entre el capital y el trabajo vivo despojado de los medios de trabajo y de la tierra, arrojado a la relación social capitalista.

Especialmente en el segundo, Marx explica el proceso histórico de apropiación privada de las tierras comunales y eclesiásticas en Inglaterra, de la transición a la propiedad privada por el proceso de *enclosures*, con la consiguiente desposesión de tierras y medios de producción de la fuerza de trabajo que pasa a engrosar la masa de marginales y pobres urbanos generando esas determinaciones que hicieron posible el trabajo que se enfrenta desnudo al capital.

Tampoco escapa a la mirada marxiana la importancia de la conquista, colonización y saqueo de América, la posterior de las Indias orientales, el trabajo forzado de originarios y esclavos como

uno de los supuestos históricos fundamentales que hicieron posible la acumulación de capital: “El descubrimiento de los yacimientos de oro y de plata de América, la cruzada del exterminio, esclavización y sepultamiento de las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria”. (MARX, 1955, p. 688). Por nuestra parte, nos va a interesar a los efectos de este trabajo, señalar este proceso como no sólo de degradación social y ambiental, sino también de colonización de la naturaleza, depredación y homogeneización cultural forzadas. Este proceso es sin duda uno de despojo de las potencialidades del trabajo vivo, pero al mismo tiempo lo es de depredación natural y cultural. Para comprender entonces estas dimensiones interrelacionadas, es necesario reubicar el trabajo vivo en el metabolismo social con la naturaleza.

4. Metabolismo social

El intercambio de materiales y energía entre sociedad y naturaleza es lo que llamamos metabolismo social. Implica el conjunto de procesos metabólicos por medio de los que los seres humanos organizados en sociedad, apropián, transforman, circulan, consumen y excretan, materiales y energías provenientes de la naturaleza. Al realizar estas actividades, los seres humanos consumen dos actos: por un lado, socializan fracciones de naturaleza, por el otro, naturalizan a la sociedad al reproducir sus vínculos con el universo natural. (TOLEDO; MOLINA, 2010, p. 85; ss. En GARRIDO Et al, 2007)

Marx, que como vimos, fue el primero en aplicar este concepto en las ciencias sociales, lo toma de los trabajos del químico y

agronomo alemán Justus Von Liebig quien estudió el agotamiento de la tierra como efecto de la agricultura industrial intensiva. La expresión ruptura o desgarramiento del intercambio material, *rib der stoffwessel*, aparece en el Libro III (cap. 47) de El Capital “Genesis de la renta de la tierra capitalista”. (LÖWY, 2011, p. 66)

Los procesos metabólicos son una constante histórica necesaria, pero cambian sus formas: la apropiación de materiales y energía, la transformación, la distribución o circulación, el consumo, y la excreción de materia y energía degradadas en el sentido de su disipación, destrucción, o no aptitud para ser reutilizada.

El proceso metabólico sociedad/ naturaleza se relaciona con la segunda ley de la termodinámica. La primera ley tiene que ver con el carácter del planeta tierra de ser un sistema cerrado de flujos de materia, donde todo se transforma y nada se pierde, en términos cuantitativos. La segunda, en cambio, formulada y demostrada por Nicholas Georgescu-Roegen, aborda el aspecto cualitativo, mostrando un proceso por el que la vida en el planeta degrada la cualidad de materiales y energía reduciendo en el tiempo sus posibilidades de reutilización. (GEORGESCU-ROEGEN, 2012, p. 13. En: Cárcamo, 2013)

El metabolismo social humano en su fase de totalización de la relación capitalista, ha acelerado el proceso de entropía. Los diversos indicadores de la crisis ambiental, calentamiento global, cambio climático, pérdida de biodiversidad, contaminación, desplazados ambientales, etc., son síntomas de este proceso.

La aceleración del proceso entrópico y la generación de conflictividad socioambiental distributiva y/o valorativa se puede producir en cada uno de los procesos sociometabólicos, desde la apropiación a la secreción.

Aquí, Marx nos puede dar nuevamente un criterio de comprensión crítica, dado que en el contexto de la relación social capitalista totalizada, la selección y utilización de materiales y energía en los procesos metabólicos de apropiación, transformación, cir-

culación, consumo, secreción, tiene un sesgo motivado por el proceso de valorización del capital.

En el proceso capitalista como vimos, la riqueza de las determinaciones del trabajo vivo, son objetivadas como producción de valores de cambio. Lo mismo sucede con la naturaleza. Su rica diversidad se ve reducida a un conglomerado de valores de cambio, cuya única cualidad específica es ser mercancías. En ambos casos la riqueza de las determinaciones concretas del trabajo y de los bienes ambientales provistos por la naturaleza y sus ecosistemas se reducen, corroen, destruyen. El intercambio entre los seres humanos y la naturaleza toma existencia como valor de cambio.

La existencia concreta, natural, como valores de uso basados en las necesidades de la reproducción de la vida humana en su circuito natural y las propiedades concretas de la naturaleza, desaparecen en el proceso de cambio. Humanidad y naturaleza han sido degradadas en ese proceso.

Este proceso multiplica la conflictividad social entre grupos, localidades, regiones y estados, en tanto la distribución de bienes y servicios ambientales, así como de desperdicios y polución son desiguales, al mismo tiempo que expresan también el conflicto entre el sesgo de mercantilización de la naturaleza, y la pluralidad de formas culturales de valoración de la relación con la misma.

En la medida en que todas las formas de vida y más aspectos vitales (y aquí lo vital nunca se piensa al margen de la relación con la naturaleza), van siendo subsumidos en la relación social capitalista, la depredación ecológica y cultural van de la mano.

Se trata de un campo que, por un lado, se da entre los límites naturales a los procesos de metabolismo social y por el otro, es una relación práctica moral y política entre los seres humanos y como distribuyen, conciben y usan las implicancias sociales y ecológicas de sus capacidades metabólicas frente a la naturaleza. Se trata de un proceso en el que se juega el destino de la vida de la especie humana en su circuito natural.

5. Pluralismo jurídico

La pluralidad de formas de metabolismo social, suponen la potencialidad de recuperar y construir formas de coevolución sustentable entre sociedad y naturaleza, más allá de la aceleración entrópica que supone la totalización extensa e intensa de la relación social del capital.

El pluralismo jurídico, como sostienen Renata Ovenhausen Alvernaz y Antonio Carlos Wolkmer (2010, p. 195), es antes una situación de hecho que una construcción teórica. Está relacionado con la emergencia concreta de las experiencias de juridicidad.

Cada una de las formas concretas que toman los procesos sociometabólicos de apropiación, transformación, circulación, consumo y secreción, se relacionan con formas de derecho que no pueden escindirse de procesos culturales de valoración de la naturaleza. En los conflictos socioambientales donde no solo se juega la distribución sino la heterogeneidad de valoraciones emerge también la copresencia de distintas formas de derecho con pretensiones en pugna.

Estos conflictos pueden tener que ver con una diversidad de situaciones donde los distintos procesos metabólicos se conectan con diversos modos de producción del poder y del derecho (SANTOS, 2000, p. 297 y ss.) resultando que frecuentemente en Nuestra América los conflictos socioambientales a menudo son escenarios que pueden comprenderse, también, como de pluralismo jurídico conflictivo.

A veces, los conflictos socioambientales se pueden solucionar al interior del derecho estatal constitucional y legal a través de la subsunción de las circunstancias del caso en el derecho o de la ponderación en los casos de concurrencia de derechos.

Pero si observamos las estadísticas acerca de conflictos socioambientales que propone Martínez Alier, al menos el 50% de conflictos socioambientales involucran pueblos originarios y dife-

rencias de valoración sobre los territorios y la relación con la naturaleza. Allí los saberes prácticos metabólicos de coevolución con la naturaleza no extractivistas o en transiciones al postextractivismo, de sustentabilidad fuerte, resisten los marcos jurídicos estatales de comodificación de los bienes naturales. Frecuentemente involucran el conflicto entre los derechos de los pueblos originarios en su relación con el territorio y los marcos de regulación jurídica del extractivismo. En general, involucran a lo que este autor ha denominado el ecologismo popular. (MARTINEZ, 2011, p. 54).

5.1. Procesos de enmarcamiento cultural, narratividad del derecho, comunidades nómicas

Al mismo tiempo, las alternativas de metabolismo social, basadas en sapienciales prácticos de reciprocidad y coevolución con la naturaleza, muestran una dimensión de pluralismo jurídico emancipatorio en su dimensión instituyente. En tanto "nuevos" derechos que luego logran reconocimiento estatal, tienen su origen en las resistencias populares en conflictos que afectan de una forma u otra, diversos procesos metabólicos y discuten la (in)justicia ecológica, como por ej., la soberanía alimentaria, el derecho al agua, los derechos de *paccha mama*. El *tempo* social y coevolutivo de estos derechos es complejo. Muchas veces expresan saberes prácticos de la actividad humana satisfactora de necesidades, forjados en tiempos largos de metabolismo con la naturaleza. Su carácter instituyente surge cuando estas prácticas que generalmente, no pueden considerarse nuevas, son reconocidas por el estado.

Las ontologías relacionales entre vivientes no humanos y humanos, con los ecosistemas, los ciclos y equilibrios y con la madre tierra, aunque ahora se traduzcan al lenguaje de los derechos positivados en las constituciones, no resultan, en realidad, nuevos para los pueblos y las comunidades. Ellos han estado allí desde hace mucho tiempo. Desde antes de la llegada del *ego conqueror* europeo.

Los núcleos ético- míticos de las diversas cosmovisiones del Abya Yala, en sus narratividades plurales, permiten inferir un lenguaje normativo que puede expresarse en formato de normas como lo ha hecho la Constitución de Montecristi en su capítulo séptimo (Arts. 71 a 74), iniciando una tendencia que ha tenido ecos no sólo en América Latina sino en otros cuadrantes del mundo, y que ha sido designada como “jurisprudencia de la tierra”.

Lo que nos interesa destacar aquí es que, por las alteridades insurgentes se genera la re- enunciación del discurso de los derechos, y la reapropiación instituyente del derecho, desde un pluralismo jurídico emancipatorio como el estudiado y propuesto por Antonio Carlos Wolkmer en su obra seminal sobre estos problemas *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. (WOLKMER, 2018). La plural *iurisgènesis* de apariencia novedosa, es enmarcada culturalmente desde la resonancia interpelante de narratividades históricas resistentes que hunden sus raíces en las carencias, faltas, retaceos de dignidad a los vínculos alternativos de relación con la madre tierra producidos por la matriz de colonialidad sobre los pueblos y sobre la naturaleza durante siglos.

De forma tal, que, a partir de esas concepciones sobre las relaciones entre nosotros, los otros y la naturaleza surgen normatividades alternativas que han estado soterradas, silenciadas pero resistentes y expresadas en sapienciales prácticos, que devienen ahora instituyentes (SÁNCHEZ; CRUZ, 2020).

Sobre la resonancia cultural de narratividades que construyen una comunidad ética y ontológicamente ampliada a las alteridades más radicales que interpelan y demandan nuestra responsabilidad ética, política, social, es posible pensar una ecológica de liberación (MEDICI, 2017), abierta a la interculturalidad de las diversas formas de comprender esa relacionalidad común de (con)vivientes en el seno de la Paccha Mama. Relacionalidad analógica que se dice de muchas maneras en Nuestra América, según los pueblos (su-

mak kawsay, suma qamaña, kume mogen, ivi maraei, ubuntu, etc.) (HUANACUNI, 2015, p. 115).

Se trata de plurales comunidades nómicas (MEDICI, 2012, p. 30) que, con su persistencia en saber y demostrar que la madre tierra no es objeto, que estamos en ella, y sólo desde ese estar somos, evidencian la crisis civilizatoria de la cultura hegemónica del sistema mundo moderno colonial del capitalismo patriarcal histórico.

Lo hacen generando una superación de las imágenes rectoras en el derecho acerca de las relaciones sociedad naturaleza: a la insostenible imagen liberal de la naturaleza como conjunto divisible, clasificable, medible, cuantificable económicamente de “recursos” o de “bienes”, o la más reciente, que atemorizada ante los crecientes síntomas y efectos evidentes de la crisis ecológica que atravesamos, considera a la naturaleza como “ambiente” a utilizar de forma sostenible (MEDICI, 2012, p. 152)

Estas posibilidades críticas, este nuevo horizonte de comprensión de la posibilidad y de la urgencia de una nueva relación entre seres humanos y naturaleza, que el pluralismo jurídico emancipatorio y el nuevo constitucionalismo regional han abierto, no obstante, padecen la ambigüedad del reconocimiento estatal. En efecto, el reconocimiento estatal y constitucional, aunque se produzca en procesos constituyentes populares como ha sido el caso de Bolivia y Ecuador, abre todas las potencialidades y peligros de una relativa indeterminación del derecho que depende del grado de correspondencia entre proyecto constitucional pluralista e intercultural y las relaciones de poder fácticas que se juegan en los conflictos socioambientales concretos y los derechos plurales que ponen en juego. Aquí el estado vive tensamente su carácter de “capitalista colectivo en idea”, y su necesidad de legitimación democrática, su peculiar condensación de una relación de fuerzas entre clases y fracciones, etnias, regiones y géneros. Pero generalmente predomina su relación con la naturaleza a través de “regímenes de

naturaleza” (ESCOBAR, 2010) que, insisten en sostener el extractivismo o una “sustentabilidad débil” considerándola como “recursos”, o, en el mejor de los casos, y muchas veces solamente en el plano legitimador discursivo y simbólico, como “ambiente”. Es decir, la práctica extractivista se combina con apelaciones discursivas a la dimensión ambiental de la “corrección política”.

Los conflictos socioambientales, donde se enfrentan distintas prácticas y procesos de enmarcamiento cultural sobre la relación sociometabólica, constituye un campo de enfrentamiento entre las formas jurídicas de la acumulación por despojo, término que tomamos prestado de Aleida Cervantes Saavedra (2014), que se presentan como dispositivos jurídicos que protegen los intereses de las corporaciones y de los estados del Norte global, beneficiarios, ambos, del intercambio desigual de flujos de materia y energía. Protección de la propiedad intelectual, de las inversiones de las corporaciones petroleras y de la megaminería, de las empresas agrobiotecnológicas, de las empresas que comercializan y son concesionarias de agua y saneamiento, de las corporaciones que concentran la producción y distribución de alimentos y medicinas en vinculación con las elites clientela y tributarias en los estados donde estas prácticas extractivistas se tornan política (sea con retórica neoliberal, o desarrollista).

También de los fondos especulativos financieros que proponen crear marcos jurídicos que permitan derivados de bienes ambientales y permisos de emisión de gases de efecto invernadero desde la retórica de la “economía verde”.

Por el otro lado, los derechos de los pueblos, integrando sus sapienciales de relación con la naturaleza en una noción de soberanía ampliada a este aspecto material y cultural, que se plasman en los nuevos derechos emergentes, los derechos de la naturaleza, y los derechos bioculturales, que articulan en una unidad inescindible la pluralidad de sociometabolismos y culturas de relación con

la naturaleza, frente al pensamiento único del gran depredador material y cultural.

El giro descolonizador, si nos tomamos en serio la voluntad constitucional expresada en el nuevo constitucionalismo reciente en nuestra región, me refiero a Venezuela, Bolivia y Ecuador, los bienes comunes y relacionales que los derechos ecológicos tutelan, se juegan en la capacidad de ir generando una redistribución del poder hacia la interculturalidad que permita un diálogo, no una retórica de multiculturalidad políticamente correcta, entre prácticas y sapienciales diversas. De esta forma giro descolonizador y transiciones al posextractivismo a partir de una ecología de saberes, son la frontera de una ecología de liberación en la región.

6. Puentes: metabolismos sociales y pluralismo jurídico emancipatorio

No titulamos como “conclusiones” este último párrafo, porque se trata de un puente, una apertura, mucho más que un final conclusivo. En este nuevo comienzo iremos con Marx, más allá de Marx, pero siempre siguiendo las enseñanzas de Antonio Carlos Wolkmer. Hemos apelado al concepto marxiano de metabolismo social con la naturaleza porque creemos es posible reconstruir metodológicamente una articulación con el pluralismo de comprensiones y prácticas relacionales, la apertura intercultural y el pluralismo jurídico comunitario.

Un análisis del derecho en términos de superestructura o de instancia social relativamente autónoma con eficacia específica, resulta insuficiente para abordar relacionamente la articulación entre pluralismo jurídico, conflictos socioambientales y metabolismo social. En cambio, el Marx del método de la elevación de lo abstracto a lo concreto, entendido como la síntesis de múltiples determinaciones, parece aquí mucho más prometedor.

En los párrafos metodológicos de los *Grundrisse*, el de Tréveris utiliza categorías comprensivas de procesos sociales que se articulan en una respectividad compleja. Se trata de categorías determinantes- determinadas que tienen potencial para escapar a la parcelación disciplinaria, donde el proceso de explicación va ascendiendo y descendiendo en distintos niveles de generalidad y peculiaridad concreta, pero que, pensados en situación de conflictividad socioambiental concretan la relación entre procesos metabólicos y modos de producción del poder y del derecho diversos. “Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de múltiples determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple” (MARX; ENGELS, 1976, p. 24).

Es decir, los conflictos socioambientales como campo de estudio de la ecología política, muestran que las disputas en torno a los metabolismos sociales, que involucran los procesos de apropiación de materia y energía, de transformación, de distribución, consumo, y secreción de esa materia y esa energía ahora degradadas entrópicamente, son puntos de disputa, clivajes de lo que Boaventura de Sousa Santos llama modos de producción del derecho y del poder (SANTOS, 2000, p. 297), por lo tanto, el lugar de pluralismo jurídico agonial en el que chocan distintas comunidades nómicas con sus procesos de enmarcamiento cultural de los procesos sociometabólicos.

Allí las narraciones que fundamentan las pretensiones nómicas/jurídicas son plurales: desde el discurso hegemónico estatal y mercantil, que quiere explotar los recursos naturales a veces adoptando alguna terminología del *mainstream* del derecho ambiental “políticamente correcto”, de los movimientos críticos urbanos, rururbanos y rurales por la justicia ambiental, de los pueblos originarios y campesinos que defienden los derechos de la madre tierra, sus vínculos especiales con la tierra, que equivalen a su propia identidad y existencia.

En ese pluralismo, la actividad de relación entre humanos y naturaleza: el trabajo vivo, su circuito natural de producción y reproducción, exhibe su riqueza de experiencias, de formas, su propio pluralismo constitutivo que ha sido colonizado, reprimido, olvidado y soterrado por el capitalismo industrial y la sociedad de consumo.

Trabajo vivo en la pluralidad de sus determinaciones, retorno de lo forcluido ahora como exterioridad, como alteridades radicales que muestran la pluralidad de sus determinaciones sociometabólicas y culturales, cuando son la “nada” del capital (DUSSEL, 2010, pp. 138-139). La posibilidad de toda riqueza y toda pobreza, no apenas desde un egoísmo propietario de la monocultura capitalista consumista, sino en todas sus dimensiones materiales y culturales.

En lo inmediato, se trata de aplicar este marco crítico para abordar situaciones de pluralismo jurídico en conflictividad socioambiental. Si en trabajos anteriores lo hemos hecho desde una mirada que enfatizaba más la conflictividad socioambiental de valoraciones incompatibles a partir de distintas formas culturales de comprender la relación con la naturaleza, en este escrito procuramos complementar y completar esos análisis con las herramientas marxianas de las relaciones sociometabólicas y las wolkmerianas del pluralismo jurídico comunitario, insurgente.

Por nuestra razón indolente y despilfarradora de experiencias, nuestra limitación espiritual, cognitiva, formateada por la *episteme* hegemónica, debemos ser conscientes de nuestra ignorancia y esforzarnos en apertura, aprendizaje, escucha¹. Esfuerzo analécti-

1 Preferimos la escucha a la mirada, ya que esta ha sido generalmente una metáfora de la dominación, de la asimetría de la interpelación de una mirada activa, dominante a otra pasiva, observada, escrutada y a la postre despojada. El ojo de Osiris en su juicio final en el Antiguo Egipto, el panoptismo como dispositivo, el ojo en la pirámide del dólar, etc. Un dispositivo de dominación ha sido frecuentemente uno de mirada asimétrica. Por eso preferimos la escucha y el derecho a la opacidad de las alteridades radicales que nos interpelan en esta crisis civilizatoria en su dimensión ecológica.

co de una ecológica de liberación abierta al pluralismo en clave intercultural.

Interpelaciones de la madre tierra, las montañas, las cuencas de los ríos, que, por nuestros límites epistémicos, nuestra finitud, nos dictan normas constitucionales, legales y sentencias que no comprendemos. No las hemos sabido leer hasta hace muy poco, momento en que comenzamos a comprenderlas a través del estremecimiento de una lectura sintomática de hechos y signos del ecocidio, de la transición epocal al “Antropoceno”, la crisis civilizatoria y sistémica que suponen.

Dada nuestra limitación cultural, las alteridades radicales con las que hacemos comunidad, sólo nos hablan indirectamente a través de los procesos de lucha de los movimientos sociales del ecologismo popular, de los pueblos originarios y campesinos, de los diversos movimientos en la conflictividad socioambiental y ecológico política, cuando defienden y promueven vínculos ancestrales con la tierra, critican y proponen relaciones sociometabólicas con la naturaleza alternativas. Y al hacerlo, devienen la multiplicidad de comunidades nómicas instituyentes (en potencia o en acto) de pluralismo jurídico ecoliberador.

De ahí, la vigencia y urgencia, la tarea titánica de los pueblos y de sus movimientos populares que Antonio Carlos Wolkmer viene acompañando, comprendiendo y promoviendo a través de su enseñanza del pluralismo jurídico comunitario y participativo desde hace décadas (2018, p. 297): *“El desafío está en avanzar sin la deconstrucción nihilista. Hay que superarla buscando encontrar puntos hermenéuticos de aproximación y de inserción, sin perder la propia identidad, en un escenario de insurgencia y creatividad crítica como simbiosis planetaria de la vida humana y del ecosistema”* (WOLKMER, 2018, p. 297).

Bibliografía

DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*. Buenos Aires: Docencia, 2010.

- GEORGESCU-ROEGEN, N. “La ley de la entropía y el proceso económico. Introducción”. IN: CÁRCAMO, J. S., *Bioeconomía y desarrollo en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Acercándonos Ediciones, 2012.
- HERNÁNDEZ, A. *La producción jurídica de la globalización económica. Notas de una pluralidad jurídica transnacional*. Aguascalientes-San Luis Potosí: ENEJUS-MDH UASLP-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Cs. y Humanidades UNAM, 2014.
- HUANACUNI, F. *Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, política, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración, 2015.
- LÖWY, M. *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Buenos Aires: Herramienta, 2011.
- MARTINEZ, J. “Conflictos ecológicos y justicia ambiental” IN: ALVAREZ, S. (Coord.). *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*. Barcelona: Icaria, 2011.
- MARX, K. *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1968.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Obras*, Barcelona: Grijalbo, 1976.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escogidas t. V*. Buenos Aires: Ciencias del Hombre, 1973.
- MARX, K. *El capital t.1*. La Habana: Ediciones Venceremos, 1955.
- MEDICI, A. *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*. Aguascalientes- San Luis Potosí: CENEJUS-Facultad de Derecho UASLP-Educación Para las Ciencias Chiapas, 2012.
- MEDICI, A. “Ecológica de liberación. Sobre el reconocimiento y la fundamentación de los derechos de la naturaleza en el nuevo constitucionalismo transformador”. *Abya Yala. Revista sobre acceso a la justicia y derechos en las Américas*. (Brasilia: UFB, 2da. ed., 2017).
- SANTOS, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol1. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y a política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- SÁNCHEZ, D.; CRUZ, P. (Eds.). *Poderes constituyentes, alteridad y derechos humanos. Miradas críticas a partir de lo instituyente, lo común y los pueblos indígenas*. Madrid: Dykinson, 2020.
- TOLEDO, V. M.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M. “El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza”. IN: GARRIDO, F.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M.; SERRANO, J. L.; SOLANA, J. L. (Eds.) *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Barcelona: Icaria, 2007.
- WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. Madrid: Dykinson, 2018.
- WOLKMER, A. C.; OVENHAUSEN, R. “As questões delimitativas do

direito no pluralismo jurídico”. IN: WOLKMER, A. C.; VERAS, F. Q.; LIXA, I. M. *Pluralismo jurídico. Os novos caminhos da contemporaneidade*. São Paulo: Saraiva, 2010.

Aproximações à alternativa andina do “vivir bien/buen vivir”

Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori

Sergio Urquhart de Cademartori

Feliz será, porém,
O homem que bebe água na fonte da praça junto ao povo,
Não terá motivos para se envergonhar de nada,
Nem terá que baixar seus olhos
Ante qualquer homem honesto
Feliz o homem que a força de interiorizar
Se fez livre por dentro
E não se importa já com a denúncia dos fortes,
Serão seus dias como o trigo da terra.
Cheios de sol e esperança partilhada
E o seguirão os povos da terra.
(ERNESTO CARDENAL)

1. Introdução

Este texto inicia com um poema de Ernesto Cardenal de modo a comemorar os 30 anos da defesa da Tese de Antonio Carlos Wolkmer, “Pluralismo Jurídico. O Espaço de Práticas Sociais Participativas”. Três décadas da defesa de uma ideia que tem se mostrado extremamente atual e da opção por trabalhar a partir do cenário da América Latina, que vem dando seus frutos na academia brasileira na atualidade. Naqueles dias o Brasil ainda estava de costas para a América Latina e o olhar do jovem Doutor a partir da Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina se antecipava este contato.

A proposta deste ensaio pode ser resumida na pergunta: ruptura ou continuidade? Isto porque a pretensão aqui é examinar

em que medida a ideia de “buen vivir/vivir bien” consagrada nas Constituições equatoriana e boliviana recuperam/continuam/descontinuam a aspiração marxista de emancipação humana, sem deixar de considerar que Marx tece suas críticas à sociedade burguesa amparado em uma concepção de mundo que ainda está presa à idéia subjacente de progresso ilimitado e material. Tal concepção reflete uma determinada filosofia da história própria da Modernidade europeia, no caso particular de Marx, atravessada por certa escatologia, fruto da tradição judaico-cristã. Ora, a crítica marxista insere-se, como não poderia deixar de ser, numa *weltanschauung* desenvolvimentista que atualmente encontra-se perante impasses praticamente insuperáveis, dada a devastação ambiental que assola o planeta e a miséria que continua a arruinar a qualidade de vida de populações inteiras. Por outro lado, ela apresenta uma faceta instrumental, que possibilita o exame das ideias de “buen vivir/vivir bien” – que pretendem corporificar as condições de emancipação humana dentro da cosmovisão dos povos andinos -, a fim de verificar se elas representam uma saída frutífera às encruzilhadas trágicas com as que se defronta a humanidade. Para isso, inicia-se o texto socorrendo-se da arguta leitura que faz Marshall Berman das obras do filósofo alemão, para depois debruçar-se sobre esses novéis institutos trazidos pelo novo constitucionalismo sul-americano, buscando para isso o auxílio da nova proposta europeia de decrescimento, a fim de ao diferenciar as propostas, mostrar a sua originalidade.

2. A crítica marxista ao desenvolvimento ou “tudo que é sólido se desmancha no ar”

A menção ao “ideal desenvolvimentista” perpassa todos os escritos de Karl Marx, diz Marshall Berman (1986, p. 96). De fato, para Marx o processo que abriga o desenvolvimento ou o progresso social se baseia na interação entre as forças produtivas e as relações

de produção. No prefácio de “Para a crítica da economia política”, recorda que sua investigação acabou por concluir que as relações jurídicas, tais como as formas de Estado, só podem ser compreendidas a partir das relações materiais de vida, ou aquilo que Hegel denominou de sociedade civil (*Bürgerliche Gesellschaft*), e não a partir do desenvolvimento geral do espírito humano. (MARX, 1985, p. 129). Forças produtivas materiais e relações de produção atuam de modo contraditório em todas as etapas de seu desenvolvimento, isto é, movem-se a partir das relações de propriedade a partir das quais se movem. Quando estas relações passam a ser os “grilhões” das formas de desenvolvimento das forças produtivas, vivencia-se uma época de revolução social. Modificando-se a base econômica, com o tempo, a superestrutura acaba sendo afetada. Neste ponto é importante diferenciar as transformações materiais das condições econômicas de produção de suas formas ideológicas, isto é, as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas através das quais os homens percebem este conflito e o levam até o fim. A lógica desse processo pode ser resumida na seguinte passagem (MARX, 1985, pp. 129-130):

Uma formação social nunca parece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas para as quais ela é suficientemente desenvolvida, e novas relações de produção mais adiantadas jamais tomarão o lugar, antes que suas condições materiais de existência tenham sido geradas no seio mesmo da velha sociedade. É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considera mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos são captadas no processo de seu devir.

Recorde-se “a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver”, isto é, são necessárias as condições materiais para que ocorra uma transformação.

Assim, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burgueses podem ser considerados como épocas progressivas da formação econômica da sociedade e a formação social que encerra a pré-história da sociedade humana é composta pelas relações burguesas de produção. Ela constitui a última forma antagônica do processo social de produção, ao mesmo tempo que suas forças produtivas criam também as condições materiais para a solução deste antagonismo. (MARX, 1985, p. 129-130).

O processo que leva ao Desenvolvimento necessita funcionar de modo a perpetuar-se. Em todas as situações em que ele ocorre, percebe-se que as instituições, ambientes, coisas e mesmo pessoas que foram inovadores e vanguardistas em um determinado momento histórico passam a ser obsoletos e de retaguarda no momento seguinte. Grupos e comunidades sofrem uma pressão constante no sentido de uma reconstrução interminável: “se pararem para descansar, para ser o que são, serão descartados.” (BERMAN, 1986, p. 77).

A atividade da burguesia se sobressai em relação a outras forças da história em dois grandes aspectos. Pelo primeiro, constata-se que os burgueses foram “os primeiros a mostrar do que a atividade humana é capaz”, enquanto o outro aspecto, acentua a capacidade de liberar o esforço humano em direção ao Desenvolvimento desempenhada pela ação da burguesia. Em outras palavras, uma atividade que se dá no sentido da renovação perpétua dos diferentes modos de vida pessoal e social. A economia burguesa faz com que todos aqueles que estejam ao seu alcance se sintam pressionados a competirem incansavelmente (BERMAN, 1986, p. 93)¹. Como as forças econômicas na Modernidade não podem ser

1 “[...] a burguesia, tomada como um todo, ‘não pode subsistir sem constantemente revolucionar os meios de produção.’” (BERMAN, 1986, p. 93).

separadas da totalidade da vida, a pressão constante no sentido de revolucionar a produção acaba por extrapolar e impor transformações também sobre as “relações produtivas” e, assim sobre todas as relações sociais (MARX; ENGELS, 2009, p. 12.)

Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de idéias secularmente veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se ossificar. Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são obrigados finalmente a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas.

Um processo em que “tudo o que é sólido se desmancha no ar”, recordando o título da obra de Marshall.

Situação paradoxal é a que se encontram os integrantes da “moderna sociedade burguesa”: suas vidas são controladas por uma classe dominante com interesses bem definidos na mudança, mesmo por ocasião das crises, a perturbação e a agitação ininterrupta não subvertem a sociedade e, sim a fortalecem. Desse modo, para a burguesia, as catástrofes geram a renovação e o “redesenvolvimento”, significando apenas novas oportunidades de lucro, sendo que “a desintegração trabalha como força mobilizadora e, portanto, integradora”. (BERMAN, 1986, p. 101). Essa classe dominante somente se sente amedrontada e considera que seu mundo está em perigo em momentos de estabilidade prolongada e sólida. “Neste mundo, estabilidade significa tão-somente entropia, morte lenta, uma vez que nosso sentido de progresso e crescimento é o único meio de que dispomos para saber, com certeza, que estamos vivos. Dizer que nossa sociedade está caindo aos pedaços é apenas dizer que ela está viva e em forma.” (BERMAN, 1986, p. 94).

Apesar da imagem de sobriedade que os membros da burguesia tentam refletir, “veremos o modo como eles realmente trabalham e atuam, veremos como esses sólidos cidadãos fariam o

mundo em frangalhos, se isso pagasse bem.” Marx, percebeu com nitidez que aquilo que é construído pela sociedade burguesa o é, para logo adiante, ser destruído (BERMAN, 1986, p. 97).

“Tudo o que é sólido’ – das roupas sobre nossos corpos aos teares e fábricas que as tecem, aos homens e mulheres que operam as máquinas, às casas e aos bairros onde vivem os trabalhadores, às firmas e corporações que os exploram, às vilas e cidades, regiões inteiras e até mesmo as nações que as envolvem – tudo isso é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado ou esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que possa ser reciclado ou substituído na semana seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas. (BERMAN, 1986, p. 97).

A “revolução permanente” produzida pelas pessoas origina-se da necessidade que elas sentem de sobreviver na sociedade. Independentemente de sua classe e de sua personalidade, assumem a própria forma fluída e aberta da sociedade, aprendendo a desejar e buscar de modo ativo as mudanças pessoal e social em suas vidas. O olhar volta-se permanentemente para o Desenvolvimento futuro, seja no que se refere às suas condições de existência, seja em suas relações com os outros. (BERMAN, 1986, p. 95).

A lógica do capitalismo é problemática na medida em que ele necessita destruir as possibilidades humanas que ele cria: ao mesmo tempo em que estimula o autodesenvolvimento de todos os seus integrantes (BERMAN, 1986, p. 335)², as pessoas só conseguem desenvolver-se de modo distorcido e restrito.

2 Em nota, Berman recorda que “O tema do desenvolvimento universal inevitável, mas deformado pelos imperativos da competitividade, foi primeiramente formulada por Rousseau em Discurso sobre a Origem da Desigualdade.” (BERMAN, 1986, p. 335).

As disponibilidades, impulsos e talentos que o mercado pode aproveitar são pressionados (quase sempre prematuramente) na direção do desenvolvimento e sugados até a exaustão: tudo o mais, em nós, que não é atraente para o mercado é reprimido de maneira drástica, ou se deteriora por falta de uso, ou nunca tem uma chance real de se manifestar. (BERMAN, 1986, p. 95).

Essa contradição somente será solucionada quando “o desenvolvimento da moderna indústria se separar do próprio solo, logo abaixo dos seus pés, em que a burguesia produz e se apropria de produtos”. Desse modo, será o próprio desenvolvimento produzido pela burguesia que irá alijar do processo a classe que produziu esse processo de modo pioneiro. E essa dialética pode ser percebida tanto na esfera do Desenvolvimento pessoal quanto no econômico. Nesse ponto, Marx vaticina que, quanto mais a sociedade burguesa conclama seus integrantes ao crescimento desmesurado, tanto mais, eles lutarão contra ela, almejando a vida nova a que são forçados a buscar. Neste momento, “o capitalismo entrará em combustão pelo calor das suas próprias incandescentes energias”. No próprio curso do desenvolvimento, se dará a revolução que irá redistribuir o bem-estar, eliminar os privilégios de classe, estabelecer a educação universal e livre e o controle dos meios de trabalho por parte dos trabalhadores. É assim que a experiência do autodesenvolvimento, libertada das amarras e distorções do mercado, passará a vivenciar a liberdade e a espontaneidade, passando a ser uma fonte de alegria e bem estar para todos. Esta perspectiva aberta pelo comunismo tem suas raízes de modo inquestionável na Modernidade, seja em suas notas individualistas, seja na compreensão do desenvolvimento como ideal de vida boa (BERMAN, 1986, p. 96).

Aqui Marx está mais próximo de alguns de seus inimigos burgueses e liberais que dos expoentes tradicionais do co-

munismo, que, desde Platão e os Padres da Igreja, valorizaram o auto-sacrifício, desencorajaram ou condenaram a individualidade e sonharam com um projeto tal em que só a luta e o esforço comuns atingiriam o almejado fim. [...] Ele espera, portanto, cicatrizar as feridas da modernidade através de uma modernidade ainda mais plena e profunda.

Já na primeira parte do Manifesto, Marx e Engels diagnosticaram as polaridades que acabaram por desenvolver-se no século seguinte: os desejos insaciáveis, a revolução permanente, a constante criação e renovação das esferas de vida, bem como sua antítese radical, o niilismo que produz a destruição insaciável e o “estilhaçamento” e a “trituração” da vida. Berman lembra que -considerando que o texto do Manifesto é um “arquétipo” do Modernismo - cabe lembrar que estes modelos tipificam não só verdades, também as lutas e as tensões em seu interior. (BERMAN, 1986, p. 101).

Neste ponto cabe recordar a lição de John Gilissen com relação ao estado da arte com respeito a uma crítica da concepção progressista ou evolucionista do direito. Tendo como base Hegel, Marx e Engels relacionam o direito à existência do Estado, o que tem como corolário a tese de que o direito só existe nos grupos que atingiram o estágio de organização estatal. Todavia, afirma Gilissen (1995, p. 36):

[...] sob a influência dos trabalhos dos etnólogos e dos sociólogos, admite-se agora em geral que os costumes dos povos sem escrita tem um carácter jurídico porque existem aí meios de constrangimento para assegurar o respeito das regras de comportamento. Admite-se assim que não existe uma noção universal e eterna de justiça, podendo esta noção variar com o tempo e o espaço.

E mais, atualmente a etnologia inclina-se por considerar como sendo o sincronismo o critério de explicação, “não haveria evolução das sociedades sem escrita, nem evolução das suas instituições e do seu direito, mas estruturas diferentes, existindo ao mesmo tempo.” (GILISSEN, 1995, pp. 38-39).

Em suma, na sintaxe que Marx produz, o sujeito é a “burguesia” que, por força de suas atividades econômicas é responsável por grandes mudanças, sendo os “homens e mulheres” modernos os objetos, aqueles que são transformados.

3. O desenvolvimento e a alternativa representada pelo “Vivir Bien/Buen Vivir”

Conforme constata Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, o “Vivir Bien/Buen Vivir” é um conceito em construção: uma ideia surgida a partir do mundo andino e também amazônico que recolhe contribuições de outros locais do mundo. Uma de suas bases histórico-culturais está no mundo indígena e em princípios defendidos por correntes ocidentais subordinadas historicamente. É um conceito-chave recuperado para responder problemas com raízes antigas, tais como o fim da pobreza e a conquista da igualdade, ao mesmo tempo em que se busca enfrentar novos problemas relacionados à perda da biodiversidade ambiental e à mudança climática global. Não se trata de um retorno puro e simples às ideias de um passado longínquo, mas busca-se um diálogo com as tradições culturais indígenas, criando e recriando novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. No diálogo também intervêm tradições ocidentais que questionam diferentes pressupostos da Modernidade dominante, dentre elas posturas éticas alternativas que reconhecem os direitos da natureza, as contribuições do feminismo como reação à dominação patriarcal e as novas conceitualizações em áreas como a da justiça e do bem-estar humanos. (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 106). A perspectiva de gênero também

dialoga com o “Vivir Bien/Buen Vivir” ou com essa “nova condição ética”, visto que (WOLKMER; WOLKMER, 2020, p. 110):

[...] a necessidade radical de reescrever/transformar as relações patriarcais coloniais sempre esteve presente nos movimentos de resistência das mulheres. A demanda por uma reforma agrária radical, na perspectiva do buen vivir, implica, entre outras reivindicações, a distribuição igualitária da terra entre homens e mulheres.

Pergunta-se: este novo conceito poderia ser apresentado como uma alternativa à ideia de Desenvolvimento da qual foi pregoeira a burguesia em seu momento histórico?

Quando se considera a perspectiva local, é preciso aceitar a presença de uma variedade de atores sociais, demandando variados projetos de Desenvolvimento. A crítica, em muitos casos, incide na ausência destes projetos e mesmo na desatenção a que estes grupos estão relegados por parte do Estado. Alguns atores sociais, em especial os povos indígenas, chegam a rechaçar a própria ideia de Desenvolvimento, considerando que ele representa a deterioração de seus estilos de vida no presente e também no futuro. A crítica destes povos vai além, atingindo o próprio estilo de vida ocidental. Na medida em que se fortaleceram perspectivas que levavam em conta as cosmovisões indígenas, percebeu-se que em muitas delas não existem sequer conceitos análogos ao de Desenvolvimento. (ACOSTA; GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 105).

Todas estas discordâncias com a ideia convencional de Desenvolvimento explicam a profusão de tentativas teóricas explorando a possibilidade de sua transformação, correção e mesmo abolição. Em muitos casos, compartilha-se a aceitação do estilo de vida dos países industrializados, sendo que tal estilo não é passível de repetição em escala mundial.

La Tierra no tiene la capacidad de absorción y resiliencia para continuar por esta misma senda. Se recomienda, entonces, dejar de ver a los recursos naturales como una condición para el crecimiento económico o como un simple objeto de las políticas de desarrollo. Estas aproximaciones van desde rectificaciones como las planteadas por el desarrollo endógeno o el desarrollo humano, a críticas esencialistas, como las del post-desarrollo.”

De acordo com Acosta e Gudynas (2012), embora o bem viver se apresente como uma alternativa ao Desenvolvimento, a crítica feita ao desenvolvimentismo convencional ainda não alcançou as bases ideológicas que o sustentam. Muitos autores que tem a questão ambiental como tema permanecem prisioneiros do paradigma desenvolvimentista, pontuando questões que podem ser consideradas como “reformas ambientais ao desenvolvimento”.

A emergência desta cosmovisão se deu num quadro de eclosão, em vários países sul-americanos, de processos políticos de reação às posturas reducionistas de mercado, a estilos políticos autoritários, à ausência de uma maior participação cidadã e a um mau desempenho econômico. São mudanças complexas e heterogêneas que acabam por alicerçar políticas de governo (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, pp. 105 -106).³ com orientações muito diferentes das que dominaram em décadas anteriores.

Respondendo a diferentes contextos históricos, sociológicos, culturais e ambientais, entre os dois conceitos – o equatoriano (*buen vivir*) e o boliviano (*vivir bien*) – existem aspectos comuns e divergências. Em ambos são valorizadas tradições e saberes indígenas, observando-se um esforço deliberado de voltar a tornar visíveis concepções ocultas e subjugadas pela passagem do tempo.

³ Estes governos se auto-denominam governos de esquerda ou progressistas “[...] y que en la segunda mitad de la década de 2000 estaban presentes en ocho países de América del Sur, abarcando 86% de la superficie y 80% de la población (por una caracterización de esta nueva izquierda, véase por ejemplo a Saint-Upéry, 2008).” (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, pp. 105 -106).

Também em comum, existe a perspectiva de um outro Desenvolvimento, indicando-se a necessidade de uma mudança profunda em suas economias. Se (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, pp. 107-108)

El mercado por sí solo no es la solución, tampoco lo es el Estado. El subordinar el Estado al mercado conduce a subordinar la sociedad a las relaciones mercantiles y al ego-latrismo individualista. Lejos de una economía sobredeterminada por las relaciones mercantiles, el Buen Vivir apunta a relaciones dinámicas y constructivas entre el mercado, la sociedad y el Estado. Se busca construir una sociedad con diversidad de **distintos tipos de mercados**, para no tener una sociedad de mercado, es decir, mercantilizada. No se quiere una economía controlada por monopolistas y especuladores, ni se promueve una visión estatista a ultranza de la economía.

Os pontos em comum também envolvem o denominado “Mal Vivir”, isto é, aquilo que não se quer. Neste ponto, a ruptura com a ideologia do progresso é um ponto fulcral. É necessário “desacoplar” a qualidade de vida do progresso, em sua expressão atual de Desenvolvimento econômico. Também se defende a articulação entre a multiplicidade de culturas e uma nova relação com a natureza.

Em síntese, para Acosta e Gudynas (2011, pp. 110-111), o “vivir bien/buen vivir” alterna realismo com romanticismo. Com todas as suas limitações, estilos de vida que defendem uma relação harmônica entre os seres humanos e destes com a natureza foram básicos para as culturas indígenas que sobreviveram ao processo de colonização e toda a exploração envolvida nele no passado e no presente.

Todavía, observa-se que, no caso da América Latina, mesmo no momento posterior a fase colonial, o direito do Constitucionalismo liberal do século XIX manteve inalteradas características do período anterior. Apesar da independência da Metrópole, perma-

neceram silenciadas “culturas que tinham outros âmbitos de validade, ou seja, uma visão da relação homem/natureza, ou mesmo na relação entre o indivíduo e sua comunidade de vida, baseadas na cooperação, na reciprocidade, na diversidade e na complementaridade.” (WOLKMER; WOLKMER, 2020, pp. 90-91).

É assim que a alternativa do “vivir bien/buen vivir” envolve um projeto que busca dar voz as culturas silenciadas, partindo da afirmação de que este princípio é capaz de oferecer uma orientação para a construção coletiva de iniciativas diversas e alternativas à concepção do progresso ilimitado.

3.1. As Constituições andinas e o “vivir/bien/buen vivir”

Uma das razões da “cristalização” das ideias do “buen vivir/vivir bien” nas novas Constituições do Equador e da Bolívia se deve à relevância outorgada aos saberes indígenas.

Com base em Uzeda, Gudynas e Acosta (2011, p. 106) retomam as diversas trajetórias percorridas no caso destes dois países. No Equador, o “Buen Vivir” integra a busca de alternativas dos movimentos populares, em especial os povos indígenas e é anterior a presidência de Rafael Correa. Envolve profundas transformações na sociedade, na economia, na política e na própria relação com a natureza. Estas idéias fizeram parte da agenda de uma série de movimentos sociais, em especial movimentos urbanos, e foram “cristalizadas” na Assembleia Constituinte de 2007 e 2008. Na Bolívia, “o processo foi mais recente e talvez mais tenso”. A ideia do “vivir bien” ou da “vida buena” existia expressa por intelectuais e líderes indígenas. Esta origem faz com que o conceito surja como estando vinculado aos conceitos da língua aymara *suma qamaña*, relacionados ao “buen convivir”, muito embora não esteja no cotidiano da vida destes povos. Não é um conceito do cotidiano do povo aymara e, sim “uma criação recente de intelectuais oriúndos deste povo.”

Os responsáveis por esta valorização podem ser encontrados na atuação das organizações dos povos indígenas, no incentivo dado pela academia ao aumento do respeito e interesse – a partir de vários espaços político-partidários - pelas culturas ancestrais e as novas vinculações estabelecidas com os movimentos sociais. (ACOSTA; GUDYNAS; ACOSTA, 2011, P. 106):

En muchos casos las organizaciones indígenas jugaron papeles clave, sea en las calles o en las urnas, para esos cambios de gobierno. A su vez, se difundió un espíritu afín orientado a descolonizar el pensamiento propio y romper con las cadenas que mantenían esos saberes subordinados, donde posiblemente el caso más claro sea la discusión sobre la colonialidad del poder impulsada por Aníbal Quijano (2001).

No caso do Equador, o processo constituinte, no dizer de Vandana Shiva, “[...] hay plantado semillas que son importantes y relevantes no solamente para la gente de este país, sino para todo planeta y el futuro de la gente de nuestro mundo”. Na medida em que a palavra “caminha”, são abertos espaços para os poderes contra-hegemônicos, rompendo a conformidade das soluções neoliberais. (apud WOLKMER; WOLKMER, 2020, p. 102).

Na construção do significado “vivir/bien/buen vivir” trava-se “um diálogo com as tradições culturais indígenas”, que tem como premissa a ideia de que elas devem criar e recriar novos conceitos, adaptando os antigos às circunstâncias atuais. Não se trata de um mero retorno às ideias de um passado longínquo. Deste diálogo também participam algumas tradições ocidentais que questionam a partir de diferentes pressupostos a Modernidade dominante: posturas éticas alternativas que reconhecem os Direitos da Natureza e as contribuições do feminismo, na medida em que reagem ao domínio patriarcal e a proposta do Decrescimento que será analisada na próxima seção.

Na Constituição equatoriana (1998) - objeto de uma reforma em 2008 que acabou por dar-lhe o perfil atual- os direitos do “buen vivir” estão no capítulo segundo, logo após os princípios fundamentais. Neste capítulo, fica estabelecido que fazem parte destes direitos: a água e a alimentação, um ambiente saudável, a comunicação e a informação, a cultura e a ciência, a educação, o hábitat e a habitação, a saúde, o trabalho e a segurança social. Assim como depois o fará a Constituição da Bolívia, a Constituição do Equador também menciona o “buen vivir” no seu preâmbulo⁴. Neste caso, não se fala na construção de um Estado e sim na construção da convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza para alcançar o “buen vivir” ou o *sumak kawsay*.

No caso do Equador, trata-se de uma Constituição longa, com 444 artigos, que rompe com a concepção clássica que prioriza alguns direitos sobre outros. Pelo contrário, enfatiza o caráter integral dos mesmos, reconhecendo-os em uma mesma hierarquia e interdependentes. Veja-se o art. 11, número 6 (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 106):

Por lo tanto los derechos del Buen Vivir ocupan la misma jerarquía que otros conjuntos de derechos, entre los cuales están los derechos de personas y grupos de atención prioritaria, comunidades, pueblos y nacionalidades, participación, libertad, de la naturaleza, y protección, y a su vez, este conjunto tiene un correlato en una sección dedicada a las responsabilidades.

De acordo com Maria de Fátima e Antonio Wolkmer, no caso do Equador, o *buen vivir* exprime uma ruptura com o paradigma de Desenvolvimento, funcionando como um princípio orde-
4 “NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador ... decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay... [...]”(EQUADOR. Constituição do Equador (1998). Disponível em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf Acesso em: abril de 2021.)

nador que unifica as partes dogmática e orgânica da Constituição (2020, p. 92).

Destaca-se também a nova classificação de direitos e garantias por substituírem a clássica divisão nucleada pela visão individualista do liberalismo clássico. Nessa linha, os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais dos grupos vulneráveis são substituídos respectivamente pelos direitos do buen vivir, liberdade dos povos, participação, proteção das pessoas e grupos de atenção prioritária. Há um claro deslocamento do individualismo para a comunalidade, em consonância com o pensamento andino. (CONSTITUIÇÃO, 2020, p. 92).

Para a garantia destes direito, são estabelecidos a partir dos artigos 86, os seguintes instrumentos, “Amparo, Hábeas Corpus, Hábeas Data, el acceso a la información pública, acción de cumplimiento, tutela contra sentencias judiciales, la realización de políticas públicas, la participación ciudadana.” Também, nas questões que envolvem o interesse público a participação cidadã é um direito, a ser exercido “através dos mecanismos da democracia representativa, direta e comunitária” (art. 94). Para efetivar os direitos estabelecidos pela Constituição de modo autentico e inovador, o artigo 98 estabelece que indivíduos e coletividades “poderão exercer o direito à resistência contra ações ou omissões do poder público ou de pessoas naturais ou jurídicas não estatais que violam ou podem violar seus direitos constitucionais e reivindicar o reconhecimento de novos direitos.” (WOLKMER; WOLKMER, 2020, p. 92).

Em vários momentos a Constituição indica num mesmo nível de hierarquia dois campos principais de ação: o “regime do ‘Buen Vivir’” e o “regime do Desenvolvimento”. O artigo 275 define “regime de Desenvolvimento” como “[...] el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos,

socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kamsay*”. Desse modo, postula-se uma vinculação direta entre os direitos e as estratégias de desenvolvimento. Isto porque o “Bien Vivir” exige o gozo efetivo dos direitos por parte das comunidades, povos e nacionalidades, bem como o exercício de responsabilidades “[...] en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.” (art. 275). O regime de Desenvolvimento estabelecido deverá ser elaborado com base em uma planificação participativa, expressando-se nas áreas de trabalho e das soberanias alimentares, econômica e energética. Também ele inclui as questões de inclusão e equidade – por exemplo, educação, saúde, habitação, cultura, etc. – e a biodiversidade e os recursos naturais. (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 107). Fica patente que se trata de uma “proposta de vanguarda” que acrescenta novos significados ao conceito de Desenvolvimento ao contrapô-lo a uma proposta em construção, a do “buen vivir”. A conquista da última está diretamente vinculada a um conjunto de direitos que exigem mudanças substanciais nas estratégias de desenvolvimento.

Já o vocábulo “progresso” aparece só marginalmente no texto constitucional, no art. 25 (progresso científico) e art. 59, quando faz referência aos direitos coletivos dos povos montúbios⁵.

Além das propostas desenvolvidas nas lutas de resistência, também influenciaram o debate constituinte o desconhecimento e o temor de alguns atores (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 107).

5 “O povo montúbio do Equador é composto por 1485 comunidades autodefinidas montubias que correspondem a cerca de 70.000 pessoas. Seus membros são eleitos diretamente por estas comunidades a partir de assembleias realizadas nas províncias equatorianas. Os montúbios são povos com identidade cultural própria, que habitam parte do litoral e zonas subtropicais do Equador e trabalham principalmente como pequenos produtores rurais.” LATINNO. Base de Dados sobre as novas formas de participação democrática na América Latina. Disponível: <https://latinno.net/pt/case/8081/>. Acesso em outubro de 2021.

Para algunos era una invocación a una vida despreocupada y pasiva, mientras que otros lo calificaban como un retorno a las cavernas; aquellos acostumbrados a las verdades indiscutibles, clamaban por concreciones definitivas; mientras que otros, incluso algunos de los que alentaron este principio, al perecer [sic] no tenían clara la trascendencia de esta decisión. Es que el Buen Vivir no puede ser simplistamente asociado al “bienestar *occidental*”, ni tampoco niega la posibilidad para propiciar la modernización de la sociedad, particularmente con la incorporación en la vida de muchos y valiosos avances tecnológicos de la humanidad, sino que apunta a otras bases conceptuales.

No caso da Bolívia, o “vivir bien” está na Constituição em seu artigo 8º como um dos principios éticos-morais da sociedade plural que deverá ser assumido e promovido pelo Estado. Outros princípios estabelecidos no artigo são os seguintes: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não sejas fraco, não sejas mentiroso, não sejas ladrão), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre). O inciso II acrescenta que são fundamentais para realização deste princípio os seguintes valores: unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e os bens sociais. Neste caso, se observa uma maior amplitude cultural, visto que são postuladas concepções do *buen vivir* nas tradições culturais aymara, quechua e guarani.

O próprio preâmbulo da Constituição boliviana de 2009 estabelece que o Estado deverá basear-se no respeito e na igualdade “entre todos”, tendo como princípios a soberania, a dignidade, a complementariedade, a solidariedade, a harmonia e a equidade na distribuição e redistribuição do produto social, com o predomínio da busca do “vivir bien”. Na sequência, explicita-se que esta busca

envolve o respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes, o convívio coletivo com acesso à água, trabalho, educação, saúde e habitação para todos⁶.

4. “Vivir Bien/Buen Vivir”, desenvolvimento e decrescimento

Ernest Garcia explorou o que as noções de decrescimento (LATOUCHE, 2006, 2009; GARRIDO, 2009; CADEMARTORI, CADEMARTORI, 2015)⁷ e de “bien vivir/vivir bien” possuem em comum, em especial o ceticismo quanto às promessas do Desenvolvimento e a sua suposta universalidade. No que tange ao decrescimento, o debate envolve temas tais como o dos limites do crescimento, a sustentabilidade ambiental, e no caso do “vivir bien”, envolve as conotações de identidade cultural e a orientação comunitária. (GARCIA, 2012, p. 201). Um ponto em comum refere-se à crítica à noção de Desenvolvimento. No caso do bem viver, (GARCIA, 2012, p. 204)

[...] no processo de formulação e sofisticação deste conceito, os movimentos indígenas da região andina parecem estar buscando, entre outras coisas, alternativas para ir além do paradigma desgastado e infrutífero do desenvolvi-

6 Em 15 de outubro de 2012, a Bolívia aprovou a Lei da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o “Vivir Bien”, cuja estrutura abrange, entre outros, os temas do desenvolvimento integral em harmonia com a Mãe-Terra, o “vivir bien” como horizonte alternativo ao capitalismo etc. (BOLÍVIA. Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para vivir bien de 15 de octubre de 2012. N. 300. Disponível em: <<http://www.planetaverde.org.ar>>. Acesso em: 10 de abril de 2021).

7 O termo “decrescimento” refere-se à tendência teórica recente que visa desmascarar a ideia de “desenvolvimento sustentável”, apresentando-o como realmente é: uma apologia do crescimento meramente econômico e desmesurado. (LATOUCHE, 2006, LATOUCHE, 2009, GARRIDO, 2009, CADEMARTORI; CADEMARTORI, 2015).

to. Esta crítica, por outra parte, é um dos pontos de partida mais explícitos do *decrecimiento*. (GARCIA, 2012, p. 204).

Se o *decrecimiento* critica o Desenvolvimento com base na crise ecológica, diferentemente de outras perspectivas que preferiram partir da desigualdade, o bem viver pode ser compreendido como uma reformulação e atualização destas duas visões. (GARCIA, 2012, p. 208).

De acordo com Ernest Garcia, um documento – que por sua densidade - é fundamental para o processo de construção do discurso que alicerça do conceito de “vivir bien” boliviano: o elaborado por Fernando Huanacani Mamani no opúsculo “**Vivir Bien/ Bien Vivir**. Filosofía, políticas, experiencias regionales”. (HUACANI, 2010). Neste livro, um dos pontos de partida é a constatação do “esgotamento da promessa do desenvolvimento” e a percepção da atual crise como produto de um modelo alicerçado no Desenvolvimento, depredador, individualista e antropocêntrico. (HUANACANI, 2010, pp. 68-69).

Trata-se de uma crise da vida e de paradigmas. O fracasso do modelo desenvolvimentista vincula-se às suas contradições inerentes, bem como a sua tendência de gerar e agravar as desigualdades, e não a sua aplicação inadequada. De acordo com a lógica ocidental, a humanidade está imersa no “viver melhor”, aspiração fundamental para a cultura do Desenvolvimento. Este sistema acaba ao final forçando o desequilíbrio, o conflito desestabilizador, visto que é incapaz de cumprir suas promessas. “Assim, o bem viver tende a se configurar como uma versão da variante ‘alternativas ao desenvolvimento’, mais elaborada e dotada de uma projeção geográfica e politicamente mais ampla do que a maioria de suas antecessoras.” (GARCIA, 2012, p. 211).

A escala que será enfatizada pelo bem viver será a local-regional – em especial as comunidades andinas e a dos Estados acima e abaixo delas -, por ser a mais adequada para expressar as resistências contra o “desenvolvimento-globalização”, bem como

concretizar as alternativas. O universo de referência envolve uma constelação de diferentes nações culturais, com limites territoriais não coincidentes com as estruturas políticas existentes, herança do período colonial, mas com uma base comum. Já no plano da identidade cultural, o bem viver articula-se numa escala tríplice: “local, andina e americana (de *Abya Yala*)”. Perceba-se que ao invés de América, o termo utilizado por Fernando Huanacani é o de *Abya Yala*⁸. Finalmente, no plano da vida cotidiana, alguns critérios remetem diretamente ao âmbito local, são eles: a complementariedade e a ajuda mútua, a reciprocidade e as responsabilidades rotativas, redistribuição e cerimonial. (HUANACANI, 2010, pp. 38-39).

Visto que o bem viver se apresenta como uma alternativa ao Desenvolvimento, numa perspectiva pós-capitalista, ele necessita de uma outra economia, cujos princípios sejam a solidariedade, a reciprocidade, a responsabilidade e a integralidade.

O objetivo é construir um sistema econômico sobre bases comunitárias, ações e saberes ancestrais que envolvem o comunitarismo, a solidariedade e a reciprocidade, consideradas fontes de inspiração para novas atividades de produ-

8 “ABYA YALA, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). *Abya Yala* vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. A expressão foi usada pela primeira vez em 1507, mas só se consagra a partir do final do século XVIII e início do século XIX, por meio das elites crioulas, para se afirmarem no processo de independência, em contraponto aos conquistadores europeus. Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam -Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.” IELA. *Abya Yala*. UFSC, Instituto de Estudos Latino-Americanos. Disponível: <https://iela.ufsc.br/povos-originais/abya-yala>. Acesso em outubro de 2021).

ção, de distribuição e de consumo, diferentes, portanto, do que predominam atualmente, fundamentadas nas lógicas da competição e do acúmulo. Uma das ideias fundamentais do *sumak kawsay/buen vivir* é a de que certos elementos milenares das práticas sociais e das cosmovisões indígenas, marginalizados e “invisibilizados” ao longo da história, poderiam ser recuperados para a construção de uma sociedade mais igualitária e menos depredatória. (MONBIOT apud WOLKMER; WOLKMER, 2021, p. 114).

Por outro lado, o bem viver apresenta-se como um “projeto autônomo em relação ao mercado e ao Estado”, que envolvem uma espécie de socialismo comunitarista, contraposto ao capitalismo e ao comunismo. São expressões econômicas concretas que lamentam o rompimento dos sistemas de troca tradicionais deflagrado pelas relações comerciais “modernas” e denunciam que a economia de mercado substituiu comunidades repletas de seres humanos dignos com a “criação de pobres” em seu lugar. (HUANACANI, 2010, p. 17).

Ernest García considera que “o bem viver tem algumas contas a acertar com a democracia representativa”, assim como outros movimentos da comunidade de identidade e algumas variantes do ecologismo, acrescentando algumas notas céticas às ilusões produzidas pela democracia direta ou “participativa”, o que é perceptível no documento de Huanacani Mamani. Também, embora seja reivindicada a sustentabilidade, García lembra que existem outras perspectivas do bem viver, com menos menções crítica promovida pela crise ecológica e uma tendência menor em considerá-la determinante. (GARCIA, 2012, p. 212).

Outro aspecto importante diz respeito à forma de organização econômica do Estado, e nesse sentido a Constituição boliviana sustenta em seu artigo 306: “o modelo econômico boliviano é plural e está orientado à melhora da qualidade de vida e do Vivir

Bien”.⁹ Postula-se um ordenamento econômico plural, vinculado a princípios tais como a solidariedade e a reciprocidade, em que o Estado se comprometa com a redistribuição equitativa dos excedentes visando a garantia de diversos tipos de políticas sociais. E para alcançar o “Vivir Bien” em todas as suas dimensões, a organização econômica deve atender a propósitos tais como a redistribuição justa da riqueza, a industrialização dos recursos naturais, etc. (artigo 313).

Apesar da Constituição boliviana fazer referência ao Desenvolvimento econômico, Gudynas e Acosta lembram que a palavra “progresso” não aparece ali. (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 107).

Dentre as diferenças entre as propostas boliviana e equatoriana de “Buen Vivir/Vivir Bien”, tem-se que no caso boliviano, os princípios ético-morais não aparecem como direitos. Se limitam a estabelecer e delimitar os marcos de uma sociedade que se define como plurinacional. Mais ainda, pode-se afirmar que tais princípios são um dos fundamentos da plurinacionalidade podendo se manifestar de modo diverso em cada uma delas (ACOSTA y GUDYNAS, 2011, p. 108).¹⁰

Por outro lado, na Constituição equatoriana, o *sumak kamsay* é apresentado em dois níveis: como baliza para um conjunto substancial de direitos e também como expressão de parte de sua implementação, envolvendo não só o Estado, também toda a sociedade. Antes que a Lei do Vivir Bien boliviana fosse promulgada, Gudynas e Acosta consideravam que a formalização equatoriana tinha uma amplitude maior, isto é uma maior precisão que a boliviana.¹¹

9 “[...] modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el Vivir Bien.” BOLÍVIA. Constituição da Bolívia. (2009) Disponível em: http://www.elpais.com/elpaismedia/diario/media/200711/29/internacional/20071129elpepiint_1_Pes_PDF.pdf Acesso em: abril de 2021)

10 Esta situação foi modificada com a promulgação da Lei Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para vivir bien de 15 de octubre de 2012.

11 “En cambio, en el texto constitucional boliviano ese vínculo entre suma qamaña y los derechos no es explícito; por ejemplo, no hay una referencia a

Já a dimensão plurinacional toma uma amplitude maior na Bolívia, sendo reconhecidas 36 línguas indígenas além do castelhano. Por outro lado, a ênfase dada a dimensão ambiental é maior no Equador: ali se reconhece pela primeira vez os Direitos da Natureza (artigos 71 a 74)¹². “Esto consolida la dimensión ambiental del Buen Vivir, mientras que el texto boliviano es más ambiguo, en tanto algunos artículos defienden el mandato del Estado de industrializar los recursos naturales.” (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 108).

Ora, a conversão da Natureza em sujeito de direitos, estabelecida pela Carta equatoriana, faz com que ela, independentemente da utilidade que o uso humano possa lhe conferir, tenha valor por si mesma. Uma postura biocêntrica desta amplitude, não nega o aproveitamento dos recursos naturais, e sim objetiva assegurar a sobrevivência das espécies e dos ecossistemas.

Considerando que no caso boliviano não ocorre o reconhecimento dos Direitos da Natureza, neste ponto, surgem novas diferenças. Aliás, o artigo 9º, em seu inciso VI estabelece que um dos mandatos do Estado é exatamente a industrialização dos recursos naturais, o que acaba por representar uma aproximação às ideias clássicas do progresso, visto que a natureza “[...] es vista como una canasta de recursos a ser aprovechados.” (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 109).

O debate sobre o Buen Vivir/Vivir Bien gerou uma renovação no próprio “olhar” alternativo das comunidades indígenas, o que pode ser percebido na sua adoção como conceito-chave pela Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. (CAOI,

este concepto en la sección de los derechos fundamentales. A su vez, en el texto boliviano, el suma qamaña es claramente presentado como una de las finalidades del Estado. En cambio, en la Constitución ecuatoriana el Buen Vivir aparece en un alto nivel de la jerarquía, y desde éste se derivan muchos derechos.” (ACOSTA y GUDYNAS, 2011, p. 108).

12 Merece destaque o artigo 72, dedicado aos direitos de restauração da natureza. (EQUADOR. Constituição do Equador (1998). Disponível em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf Acesso em: abril de 2013.).

ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 108). Também as discussões acadêmicas e práticas sobre a aplicação e desenvolvimento destas ideias impulsionaram a discussão.

Ao mesmo tempo, surgem as primeiras aplicações destas novidades constitucionais, destacando-se o equatoriano “Plan Nacional para el Buen Vivir, 2009- 2013”¹³. O plano afasta-se dos programas clássicos de “desenvolvimento” nacional, reconhecendo que o “Buen Vivir” é uma reação aos estilos de desenvolvimento neoliberais anteriores, afastando-se do antropocentrismo ocidental a fim de gerar outras relações com a natureza, buscar a igualdade, a justiça social e a valorização de outros saberes. Sustenta que sua construção deve ser contínua a partir de reivindicações (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 109).

[...] que buscan una visión que supere los estrechos márgenes cuantitativos del economicismo y permita la aplicación de un nuevo paradigma cuyo fin no sea los procesos de acumulación material, mecanicista e interminable de bienes, sino que promueva una estrategia económica incluyente, sostenible y democrática.

Como a economia equatoriana está centrada nas exportações dos hidrocarburetos, isto é, no extrativismo dirigido às exportações de recursos naturais, o conteúdo do plano versa sobre a geração de riqueza e redistribuição sob condições pós-petroleiras. Sem analisar rigorosamente a viabilidade deste plano, Acosta e Gudynas enfatizam seu significado como uma “[...] ruptura sustancial con la apropiación de la naturaleza para alimentar un desarrollo entendido como crecimiento económico, y un progreso concebido como evolución lineal.” (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, pp. 109-110).

13 EQUADOR. Conselho Nacional de Planificação. Plano Nacional para o Bom Viver – 2009-2013. Construindo um Estado Plurinacional e Intercultural. Versão resumida. Disponível em: plan2009.senplades.gov.ec. Acesso em: 20 de abril de 2013.

Conceitualmente o “Buen Vivir” evita perfilar-se junto às compreensões de Desenvolvimento alternativo, apresentando-se como uma “alternativa ao desenvolvimento”. Tal prática envolve dificuldades e contradições, ocorrendo em muitos casos que depois de muito sonhar volte-se a cair nas conhecidas estratégias extrativistas que embasaram a extração indiscriminada do petróleo e dos minerais. (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 110).¹⁴

Toda esta nova arquitetura conceitual requer indicadores e ferramentas próprias, mesmo que em alguns casos possam ser utilizados indicadores clássicos, incorporados de contextos diferentes, tais como as avaliações sobre a incidência da pobreza e da marginalidade (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 110).

Pero en otros casos, se deberán aprovechar nuevos indicadores, los que a su vez ofrecen una gran oportunidad para denunciar las limitaciones y falacias de los sistemas de indicadores dominantes. Al discutir metodologías para calcular de otra manera y con renovados contenidos otros índices económicos, sociales y ambientales (es decir, del Buen Vivir), se avanzará en el diseño de nuevas herramientas para intentar medir cuán lejos o cuán cerca estamos de la construcción democrática de sociedades democráticas y sostenibles.

Para analisar a dimensão ambiental, os indicadores a serem utilizados devem envolver uma reforma das contas nacionais a fim de contabilizar a perda de recursos naturais, ao invés de considerá-las como rendimentos, explicitando-as como fluxos materiais. Na sequência, deverão ser potencializados indicadores de apropriação

¹⁴“Mientras que en el caso ecuatoriano no están claramente diseñadas las vías de superación del extractivismo, el Plan Nacional de Desarrollo (2006) de Bolivia, contenía la idea de Vivir Bien como una adjetivación, pero tampoco lograba torcer el rumbo de una acentuación de las metas extractivistas.” (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 110).

dos recursos naturais, tais como a “pegada ecológica” ou a “mochila ecológica”.¹⁵

A dimensão territorial em seus aspectos biofísicos e nas conceituações culturais que os delimitam e descrevem, aparece como proteção aos lugares rituais e sagrados, bem como dos recursos naturais. Esta proteção se dá de modo muito mais amplo no caso equatoriano que no boliviano, de acordo com Gudynas e Acosta. (2011, p. 110).

5. Considerações finais

A grande ferramenta crítica que as obras de Marx proporcionam não diz tanto com as respostas e sim às perguntas que elas suscitam. Ele não apresenta um caminho para escapar das contradições da vida moderna, e sim um caminho que nos coloca no cerne dessas contradições. Mais do que ninguém Marx sabia que é necessário começar do ponto em que se está, não fora dele, despindo-se de preconceitos religiosos, estéticos, morais e sentimentais, explorando-se a si mesmo para sobreviver. Ao mesmo tempo é preciso reunir estas mesmas forças que antes se encontravam separadas, e estar disposto a distender-se em direção a novas possibilidades humanas.

É possível afirmar que nos textos de Marx pode-se vislumbrar dois tipos de crescimento ou de Desenvolvimento: o que é útil ao ser humano, o autodesenvolvimento, e o que simplesmente busca aumentar os lucros das empresas. Existe uma diferença entre construir um novo hospital e construir um porta-aviões, mesmo que ambos impliquem um aumento do crescimento. O que é determinante é a natureza e o controle da produção, e não a quan-

15 Respectivamente o indicador que envolve a quantidade de terra e água necessárias para sustentar as gerações atuais, considerando todos os recursos materiais e energéticos gastos por uma determinada população (ecological footprint) e aquele que considera a intensidade do uso da matéria.

tidade; o controle e a estratégia do crescimento são os pilares que permitirão um Desenvolvimento social e ecológico.

Marshall Berman buscou definir um espaço em que o pensamento de Marx e a tradição da Modernidade confluíssem. Antes de mais nada, em ambos casos ocorre a tentativa de apreender uma experiência especificamente moderna, confrontando a Modernidade com diferentes emoções. É possível então ler Marx como um escritor moderno a fim de permitir que aflore toda a vida e a riqueza de sua linguagem, de modo a mostrar como o desenvolvimento dos temas a partir dos quais a Modernidade se define é brilhante.

Assim, a leitura do decrescimento e do “bien vivir/vivir bien” a partir de uma perspectiva marxista, acaba por sugerir como suas energias, intuições e ansiedades mais características brotam dos movimentos e pressões da moderna vida econômica, em especial dos países andinos. Contrapondo-se à incansável e insaciável demanda de crescimento e progresso, a expansão dos desejos humanos para além das fronteiras locais, nacionais e morais, a pressão que exerce sobre as pessoas no sentido de explorarem não só aos outros seres humanos mas a si mesmas, a volubilidade e quase infundável metamorfose de todos os seus valores no vórtice do mercado mundial, a impiedosa destruição de tudo e todos aqueles que a moderna economia não pode utilizar e sua capacidade de explorar a crise e o caos como trampolim para ainda mais Desenvolvimento, de alimentar-se da sua própria autodestruição, surgem as noções de decrescimento e de “bien vivir/vivir bien” do mundo andino.

Uma ressalva se faz necessária, observadores da política equatoriana cerca de dez anos após a promulgação da Constituição (SANTOS, 2017), mencionam a preocupação de que a menção das especificidades culturais dos povos indígenas pudesse estar sendo meramente avocada, sem que tenha ocorrido na prática de modo autêntico.

A Modernidade coloca novas carências no lugar das velhas, satisfeitas pela produção interna. Em todas as direções surge a interdependência universal, substituindo a velha auto-suficiência, local e nacional. Neste sentido o decrescimento e o “bien vivir/vivir bien” apontam para a possibilidade de um retorno, sendo que para que esta idéia represente efetivamente uma crítica ao Desenvolvimento, o próximo passo deverá incluir uma crítica às bases ideológicas que o sustentam.

É impossível negar que a modernização e o Desenvolvimento possam percorrer diferentes caminhos que precisam ser mapeados. Por outro lado, é necessário analisar de forma mais atenta os objetivos e os interesses daqueles que pretendem proteger-se do Desenvolvimento. O que se depreende da leitura de Marx é que o que é projetado por aqueles que condenam o Desenvolvimento ocidental é na verdade a própria energia, os desejos e o espírito crítico das populações envolvidas. A proclamação dos porta-vozes do decrescimento e mesmo do “bien vivir/vivir bien” pode significar apenas que está em causa naqueles locais nos quais eles tem abrangência, a imposição de um freio político e mesmo espiritual sobre o povo. Corre-se o risco de que quando o “freio” seja retirado retorne-se ao da Modernidade, ao espírito do Desenvolvimento, com um retorno daquilo que foi reprimido o que só poderá ser evitado se agudizar-se um olhar crítico.

Referências

- ACOSTA, A. *El buen vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Berlin: FES, 2010.
- ACOSTA, A.; GUDYNAS, E. *A renovação da crítica ao desenvolvimento e o bem viver como alternativa*. Tradução Cepat. 2012. Disponível: <http://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/507956-a-renovacao-da-critica-ao-desenvolvimento-e-o-bem-viver-como-alternativa>. Acesso em outubro de 2021
- ACOSTA, A.; GUDYNAS, E. El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. IN: ROJAS, M. (Coord.). *La medición del progreso y del bienestar*. Pro-

- puestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico AC, 2011. pp. 103-110.
- ACOSTA, A.; GUDYNAS, E. *La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. Utopía e Práxis Latinoamericana*, Maracaibo, v. 16, n. 53, mar. 2011, pp. 71-83. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>. Acesso em 15 out. 2021.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, mar. 2013, p. 89-117. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2021.
- BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Tradução de C. F. Moisés e N. M. L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, 360p.
- BERMAN, M. *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para vivir bien de 15 de octubre de 2012*. N. 300. Disponível em: <http://www.planetaverde.org.ar>. Acesso em: 10 de abril de 2021
- BOLÍVIA. *Constituição da Bolívia*. (2009) Disponível em: http://www.elpais.com/elpaismedia/diario/media/200711/29/internacional/20071129elpepiunt_1_Pes_PDF.pdf Acesso em: abril de 2021
- CADEMARTORI, D. M. L.; e COSTA, B. L. C. O Novo Constitucionalismo Latinoamericano: uma discussão tipológica. *Revista Direito & Política*. Itajaí: PPCJ, Univali, v. 8, n. 1, p. 220-239, 2013. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rdp/article/view/5498/2921>. Acesso em outubro de 2021.
- CADEMARTORI, D. M. L. e CADEMARTORI, S. U. De Como a concepção marxista de desenvolvimento pode servir de instrumento para a compreensão da alternativa andina do “Vivir Bien/ Buen Vivir”. *Revista Nomos*. Fortaleza: PPGD, UFC, v. 33, n. 2, p. 53-82, 2013. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/12226>. Acesso em outubro de 2021.
- CADEMARTORI, D. M. L.; CADEMARTORI, S. U. Diálogos sobre democracia e ambiente a partir dos enfoques procedimental e substancial da democracia. *Revista Pensar*. Fortaleza: PPGD, Unifor, v. 20, n. 2, p. 327-354, mai/ago 2015. <https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/3044/pdf>. Acesso em outubro de 2021.
- CADEMARTORI, D. M. L.; CADEMARTORI, S. U. Os direitos humanos e suas garantias no novo constitucionalismo latino-americano. *Revista Mestrado em Direito (UNIFIEO)*. Osasco: PPGD, UNIFIEO, v. 13, n. 2, p. 43-75, 2013. <http://www.unifio.br/pdfs/Indices%20Revista%20Mestrado%20em%20Direito.pdf>. Acesso em outubro de 2021.
- CADEMARTORI, S. U. O. Novo Constitucionalismo Latino-Americano:

- desafios da sustentabilidade. Palestra apresentada no XXI Congresso Nacional do CONPEDI, Rio de Janeiro: UFF, 2012. pp. 1-12.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE ECUADOR PARA EL PERÍODO DE TRANSICIÓN. *El nuevo constitucionalismo en América Latina*. Quito: Corte Constitucional Del Ecuador, 2010, 96 p.
- EQUADOR. *Constituição do Equador* (1998). Disponível em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf. Acesso em: abril de 2021.
- EQUADOR. *Conselho Nacional de Planificação. Plano Nacional para o Bom Viver–2009-2013. Construindo um Estado Plurinacional e Intercultural. Versão resumida*. Disponível em: plan2009.senplades.gov.ec. Acesso em: 20 de abril de 2021.
- GARCIA, E. Decrescimento e bem viver: algumas linhas para um debate adequado. Tradução de L. Milani. In: LÉNA, P. y NASCIMENTO, E. P. (Orgs.). *Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, pp. 201-228.
- GARRIDO, F. El decrecimiento y la soberanía popular como procedimiento. *Revista Res Publica*. Murcia: Suplemento I. Universidad de Murcia, pp. 471-477, 2009.
- GILISSEN, J. *Introdução histórica ao direito*. Tradução de A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 2.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- HUANACANI, F. *Viver Bien/Bien Viver. Filosofia, políticas, experiencias regionales*. 4.ed. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, 2010.
- IELA. *Abya Yala*. UFSC, Instituto de Estudos Latino-Americanos. Disponível: <https://ielu.ufsc.br/povos-origin%C3%A1rios/abya-yala>. Acesso em outubro de 2021
- LATOUCHE, S. O Desenvolvimento é insustentável. Entrevista em Cadernos IHU em formação. Sociedade Sustentável. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, pp. 80-82, ano 2, n. 7, 2006.
- LATOUCHE, S. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Tradução de C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 170.
- LATINNO. *Base de Dados sobre as novas formas de participação democrática na América Latina*. Disponível: <https://latinno.net/pt/case/8081/>. Acesso em outubro de 2021.
- MARX, K. H. *Préface. Para a crítica da economia política*. Tradução de E. Malagodi. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, pp. 127-132
- MARX, K. H. y ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. Meta author Nelson Jahr Garcia. Edição Ridendo Castigat Mores, 2009. eBooksBrasil.com. Fonte digital: <<http://www.jahr.org/>>. Acesso em: abril de 2021.

- SANTOS, E. Equador está dividido, assim como toda a América Latina. J. F. da Cunha entrevista Elaine Santos. *Revista IHU Online*, Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, 4 de abril de 2017. Disponível: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/566420-equador-esta-dividido-assim-como-toda-a-america-latina-entrevista-especial-com-elaine-santos>. Acesso em outubro de 2021
- WOLKMER, A. C. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. IN: WOLKMER, A. C. y MELO, M. P. (Org.). *Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013. pp. 19-42.
- WOLKMER, A. C.; WOLKMER, M. *Horizontes contemporâneos do direito na América Latina. Pluralismo, Buen Vivir, Bens Comuns e Princípio do Comum*. Criciúma: EdiUnesc, 2020. Disponível em: <http://repositorio.unesc.net/bitstream/1/8209/3/Horizontes%20contempor%20a2neos%20do%20direito%20na%20Am%20rica%20%28%29.pdf>
- WOLKMER, A. C.; WOLKMER, M. Perspectiva do buen vivir na América Latina: o diálogo intercultural para um horizonte pós-capitalista. In: SILVEIRA, B. G. M.; ARAÚJO, L. A.; ANDRADE, P. C (Org.). *Direito das minorias no novo ciclo de resistências na América Latina*. Curitiba: CRV, 2017.

Francisco y Evangelio socioambiental

Álvaro Sánchez Bravo

Al querido Maestro, amigo, y ejemplar intelectual, Antonio C. WOLKMER.

1. Introducción

Laudatio Si (CELS, 2015). Con estas simples, pero, esclarecedoras palabras, comienza la Encíclica del Papa Francisco, dedicada al medio ambiente, pero también a los desafíos de los nuevos modelos sociales, los valores en la sociedad tecnológica y el papel que todos, no sólo la Iglesia Católica, tenemos en la responsabilidad solidaria hacia la conservación del planeta, la *Casa Común* como la denomina el Santo Padre, y a la búsqueda de una sociedad más justa e inclusiva. Posteriormente en su Exhortación Apostólica “Querida Amazonia” (EAQA, 2020), desgrana sus sueños respecto a los cultural, social, ecológico y eclesial que reclama la Amazonia y su grito desesperado por su propia supervivencia.

El medio ambiente considerado como “bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos” (CELS, 2015, p. 75).

Y esta preocupación se trasluce a lo largo sus reflexiones, imbricando unas temáticas con otras, y teniendo como foco común no sólo la reflexión ante la crisis ecológica, sus causas y posibles soluciones, sino, sobre todo, el sentido radicalmente humanista y comprometido en la defensa de los pobres, de los marginados, de los desfavorecidos, como bien se resalta en el texto, al referirse a la hermana nuestra madre tierra “Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano... también se manifiesta en

los sistemas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra que ‘gime y sufre dolores de parto’” (CELS, 2015, 2, p. 03).

Asumiendo y profundizando en la doctrina social de la Iglesia (PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, 2004), sobre la preservación de la naturaleza, y en los textos de sus predecesores en el Papado, Francisco de manera valiente y comprometida reconoce que “son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (CELS, 2015, 10, p. 10). Asumiendo lo señalado por la conferencia episcopal neozelandesa nos recuerda, “qué significa el mandamiento ‘no matarás’ cuando ‘un veinte por ciento de la población mundial consume recursos en tal medida que roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones los que necesitan para sobrevivir’” (CELS, 2015, 95, p. 75).

A mayor abundamiento, al final de la primera parte del texto pontificio, al diseñar los temas que posteriormente abordará más profundamente, e incluso como síntesis anticipada, señala: “la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida” (CELS, 2015, 16, p. 15).

Como especialmente relevante, debemos considerar también la visión del pontífice, respecto a una incorrecta interpretación histórica de la antropología cristiana que pudo fundamentar un uso arbitrario e injusto de nuestra naturaleza. Esta posición valiente, no exenta de polémica, sintetiza, de nuevo, ese compromiso con

el humanismo cristiano, con la doctrina social, con la verdadera proximidad a Cristo: “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como administrador responsable (CELS, 2015, 116, p. 91) ... Al mismo tiempo, el pensamiento judío-cristiano desmitificó la naturaleza. Sin dejar de admirarla por su esplendor y su inmensidad, ya no le atribuyó un carácter divino. De esa manera se destaca todavía más nuestro compromiso ante ella” (CELS, 2015, 78, p. 61). Esta concepción cobra carta de naturaleza mística, al señalar, respecto a la Amazonia, que: “En una realidad cultural como la Amazonia, donde existe una relación tan estrecha del ser humano con la naturaleza, la existencia cotidiana es siempre cósmica. Liberar a los demás de sus esclavitudes implica ciertamente cuidar su ambiente y defenderlo... Esto comporta que la humanidad [...] debe tener siempre presente la interrelación ente la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana». Esa insistencia en que ‘todo está conectado» vale especialmente para un territorio como la Amazonia” (EAQA, 2020, 41, pp. 33-34).

Ante esta constatación, es necesaria una nueva visión del cristianismo ante los problemas socioambientales, que se desgranan, sensible, pero contundentemente, en el Capítulo Segundo de *Laudatio Si*, que lleva por sugerente título: *El evangelio de la Creación*.

Así, partiendo de la radical e igual dignidad de todas las personas (CELS. 65, p. 51).¹, entronca con la preocupación del otro gran elemento axiológico de la existencia, la libertad. Esa libertad, considerada por algunos como bien absoluto, individual que abre

1 “La inmensa dignidad de cada persona humana, que ‘no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas” (CELS, 2015, 65, p. 51).

la puerta a la apropiación insolidaria y egoísta de la naturaleza y sus frutos, cuando no, para otros, a una visión pacata de ultra ecologismo, de retorno aséptico a un pretendido estado de naturaleza. Ante esta tesitura, “un retorno a la naturaleza no puede ser a costa de la libertad y la responsabilidad del ser humano, que es parte del mundo con el deber de cultivar sus propias capacidades para protegerlo y desarrollar sus potencialidades” (CELS, 2015, 78, p. 61).

Al contrario, la libertad debe ser el catalizador de una opción militante por la sostenibilidad, por la “apuesta positiva”, por un mundo mejor, frente a una loca huida hacia ninguna parte: “La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos. Esto da lugar a la apasionante y dramática historia humana, capaz de convertirse en un despliegue de liberación, crecimiento, salvación y amor, o en un camino de decadencia y de mutua destrucción... ‘debe proteger sobre todo al hombre contra la destrucción de sí mismo’” (CELS, 2015, 79, p. 62.).

La apuesta por una vuelta a la naturaleza no es a una visión estática de ésta; es la apuesta por una integración, ya referida anteriormente, con los aspectos sociales y axiológicos, cuyo no adecuado justiprecio puede causar enormes males y sufrimientos, pues “cuando se propone una visión de la naturaleza únicamente como objeto de provecho y de interés, esto también tiene serias consecuencias en la sociedad. La visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo” (CELS, 2015, 82, p. 64).

Por tanto, el punto de partida, debe ser la incorporación de “una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados. El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tan-

to, el derecho universal a su uso es una ‘regla de oro’ del comportamiento social y el ‘primer principio de todo el ordenamiento ético-social’” (CELS, 2015, 93, p. 73).

Pero la fuerza de su mensaje, no se reduce a estas importantes consideraciones generales, sino que hace un apelo a cada uno de nosotros, a nuestro compromiso personal, a valorar lo que tenemos, sin alardear de ello, sin falsas apariencias, para ser conscientes, sensiblemente conscientes, que “algunos se arrastran en una degradante miseria, sin posibilidades reales de superación, mientras otros ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen, ostentan vanidosamente una superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar sin destrozarse el planeta. Seguimos admitiendo en la práctica que unos se sientan más humanos que otros, como si hubieran nacido con mayores derechos” (CELS, 2015, 90, p. 71).

2. Ecología Integral

El punto de partida para el establecimiento de una correcta ecología, ambiental, económica y social, debe partir de la consideración del medio ambiente, reiterado en el texto, como una relación entre la naturaleza y la sociedad que la habita.

El núcleo de la propuesta de la Encíclica es una ecología integral como nuevo paradigma de justicia, una ecología que “incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (CELS, 2015, 15, p. 16). De hecho, no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (CELS, 2015, 139, p. 108.). Así pues, “el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma” (CELS, 2015, 141, p. 110.), porque “no hay dos crisis separadas, una ambiental y la otra social, sino una única y compleja crisis so-

cio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (CELS, 2015, 139, p. 108). Esto vale para todo lo que vivimos en distintos campos: en la economía y en la política, en las distintas culturas, en especial las más amenazadas, e incluso en todo momento de nuestra vida cotidiana.

La perspectiva integral incorpora también una ecología de las instituciones. «Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana: “Cualquier menoscabo de la solidaridad y del civismo produce daños ambientales” (CELS, 2015, 142, pp. 110-111).

Especial atención debe prestarse, conforme reflexiona el pontífice, a la ecología cultural. La economía global tiende a homogeneizar la visión consumista de los seres humanos, y consecuentemente, las culturas, debilitando el multiculturalismo (SANCHEZ; CERVI, J.R., 2015). Por ello, debe incorporarse la garantía del respeto a los derechos de los pueblos² que, a través, de la degradación ambiental, sufren también la pérdida de modos de vida ancestrales³; especialmente para las poblaciones indígenas⁴.

2 “Hace falta incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura. Ni siquiera la noción de calidad de vida puede imponerse, sino que debe entenderse dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano” (CELS, 2015, 144, p. 113).

3 “Muchas formas altamente concentradas de explotación y degradación del medio ambiente no sólo pueden acabar con los recursos de subsistencia locales, sino también con capacidades sociales que han permitido un modo de vida que durante mucho tiempo ha otorgado identidad cultural y un sentido de la existencia y de la convivencia. La desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal. La imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas” (CELS, 2015, 144, p. 113).

4 “En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades

Con muchos ejemplos concretos el Papa Francisco ilustra su pensamiento: hay un vínculo entre los asuntos ambientales y cuestiones sociales humanas, y ese vínculo no puede romperse. Esta ecología ambiental “es inseparable de la noción de bien común” (CELS, 2015, 159, p. 122). El bien común entendido, siguiendo lo señalado en el Concilio Vaticano II, como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección” (CELS, 2015, 156, p. 121). Y todo ello basado en el respeto de los derechos básicos e inalienables de todos los seres humanos, el mantenimiento de la paz social y el compromiso de las instituciones⁵.

Pero el bien común debe comprenderse de manera concreta: en el contexto de hoy en el que “donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos”, esforzarse por el bien común significa hacer opciones solidarias sobre la base de una “opción preferencial por

aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. Sin embargo, en diversas partes del mundo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura”. (CELS, 2015, 146, p. 114).

5 “El bien común presupone el respeto a la persona humana en cuanto tal, con derechos básicos e inalienables ordenados a su desarrollo integral. También reclama el bienestar social y el desarrollo de los diversos grupos intermedios, aplicando el principio de la subsidiariedad. Entre ellos destaca especialmente la familia, como la célula básica de la sociedad. Finalmente, el bien común requiere la paz social, es decir, la estabilidad y seguridad de un cierto orden, que no se produce sin una atención particular a la justicia distributiva, cuya violación siempre genera violencia. Toda la sociedad –y en ella, de manera especial el Estado– tiene la obligación de defender y promover el bien común” (CELS, 2015, 157, p. 121).

los más pobres” (CELS, 2015, 158, p. 122). El bien común implica tener en cuenta las generaciones futuras, pues “no puede hablarse de desarrollo sostenible, sin una solidaridad intergeneracional”. Lo explica gráficamente el Santo Padre, al señalar como: “no podemos pensar sólo desde un criterio utilitarista de eficiencia y productividad para el beneficio individual. No estamos hablando de una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán” (CELS, 2015, 159, p. 123) y enfatizando que “se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra” (CELS, 2015, 160, p. 124).

Este es el mejor modo de dejar un mundo sostenible a las próximas generaciones, no con las palabras, sino por medio de un compromiso de atención hacia los pobres de hoy como había subrayado Benedicto XVI: “además de la leal solidaridad intergeneracional, se ha de reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intrageneracional” (BENEDICTO, 2010).

La ecología integral implica también la vida cotidiana, a la cual la Encíclica dedica una especial atención, en particular en el ambiente urbano. El ser humano tiene una enorme capacidad de adaptación y “es admirable la creatividad y la generosidad de personas y grupos que son capaces de revertir los límites del ambiente...aprendiendo a orientar su vida en medio del desorden y la precariedad” (CELS, 2015, 148, p. 115). Sin embargo, un desarrollo auténtico presupone un mejoramiento integral en la calidad de la vida humana: espacios públicos, vivienda, transportes, etc. (CELS, 2015, 150-154, pp. 116-120).

También “nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger

y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común; mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio” (CELS, 2015, 155, p. 120).

3. Sueños Amazónicos

En *Querida Amazonía*, Exhortación Apostólica Postsinodal, Francisco, desde la primera línea, ya asume la triple dimensión de la Amazonía, como esplendor, drama y misterio. El objetivo del documento pontificio es dar a conocer a todos, y no sólo a los países amazónicos.⁶ la preocupación y el afecto por esas tierra, e *invitarles a admirarla y a reconocerla como un misterio sagrado*. Y así, el texto se articula en torno a cuatro grandes sueños del Pontífice:

Sueño con una Amazonia que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con una Amazonia que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonia que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante que llena sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonia, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos (EAQA, 2020, 7, p. 01).

Sueño de una Amazonía que integre y promueva a todos sus habitantes para que puedan consolidar el “buen vivir”. Porque no puede aceptarse un *conservacionismo del bioma, pero ignora a los pueblos*

6 La Amazonia es una totalidad plurinacional interconectada, un gran bioma compartido por nueve países: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y Guayana Francesa. (EAQA, 2020, 5, p.1).

amazónicos (EAQA, 2020, 8, p. 07). El clamor de la tierra debe ser, al mismo tiempo, el clamor de los pobres. Ya en *Laudatio Si*, había manifestado como la degradación ambiental no puede ser valorada de forma adecuada sin considerar las causas que determinan la degradación humana y social. Y sobre todo en el impacto sobre los más desfavorecidos (*que no tienen espacio suficiente en las agendas del mundo*), que llega hasta la muerte. Por ello, el Papa Francisco, alerta que “no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos. Ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas” (CELS, 2015, 49, p. 38).

La explotación capitalista-colonial de los recursos madereros y mineros de la Amazonía provocó, y aún lo hace, un doble efecto perverso: por un lado, la expulsión y marginación de los pueblos indígenas, ribeiriños y caboclos; y por otro, y como consecuencia del anterior, la migración de las poblaciones indígenas hacia las periferias de las ciudades, donde caen en la marginación y en la miseria (EAQA, 020, 10, p. 08).⁷ Como ha señalado Wolkmer,

la colonización del continente, para allá de otros aspectos, permitió colonizar el desarrollo de una dinámica de explotación de los recursos y bienes comunes de la naturaleza y eso ocurrió sobre bases monoculturales y antropocéntricas, ambas extrañas a las formaciones sociales locales, que guardaban en sí gran diversidad humana, pero tenían en común el respecto por el orden cósmico, la comprensión de sí mismos como elementos integrantes de un sistema único y armónico, la Pacha Mama o Madre Tierra. Eso muestra que aquello que no occidente se asigna por “conciencia ecológica” y es reconocida como propia de la modernidad, es en otros contextos – como el latinoamericano – tradición mul-

7 En estas ciudades, caracterizadas por una gran desigualdad, donde hoy habita la mayor parte de la población de la Amazonia, crecen también la xenofobia, la explotación sexual y el tráfico de personas. Por eso el grito de la Amazonia no brota solamente del corazón de las selvas, sino también desde el interior de sus ciudades. (EAQA, 2020, 10, p. 08).

tisecular, transmitida a través de los procesos de resistencia política y cultural (WOLKMER, 2019, pp. 71-108).

Pero al mismo tiempo, enfatiza sobre la falsa idea de una “mística amazónica”, basada en la consideración de un vacío o *res nullius*, abierta a la apropiación y explotación en busca de un desarrollo, que simultáneamente, domestique sus recursos, y, por tanto, a sus moradores (EAQA, 2020, 12, p. 09). Se produce así un menosprecio a los legítimos poseedores y detentadores de aquellas tierras, a los que no se reconoce su derecho preferente y primigenio, o simplemente, con todo el boato legal estatalista, se le niega esa cualidad jurídica.

Un falso patriotismo está, también detrás de este desrespeto a las comunidades amazónicas. Como señala la Exhortación, bajo la llamada a “no entregar”, sátrapas locales, han cometido “con la excusa del desarrollo, participaron de alianzas con el objetivo de arrasarse la selva —con las formas de vida que alberga— de manera impune y sin límites. Los pueblos originarios muchas veces han visto con impotencia la destrucción de ese entorno natural que les permitía alimentarse, curarse, sobrevivir y conservar un estilo de vida y una cultura que les daba identidad y sentido. La disparidad de poder es enorme, los débiles no tienen recursos para defenderse, mientras el ganador sigue llevándose todo, ‘los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos’” (EAQA, 2020, 13, p. 09).

La denominación de esta situación es clara y contundente, y con la valentía que le caracteriza, el Santo Padre, manifiesta *que hay que ponerles los nombres que les corresponde: injusticia y crimen* (EAQA, 2020, 14, p. 11).

La apropiación y exploración desafortunada, no sólo no contribuye al crecimiento y desarrollo de las comunidades originarias, sino que transforma las relaciones económicas de forma inasumible, y se convierten en un instrumento de dominación y exterminio.

nio. Alejada de la ética, la globalización se convierte en “un nuevo tipo de colonialismo”.

Desde el constitucionalismo latinoamericano, Wolkmer señala como “impõe-se, portanto, dissociar a sustentabilidade do desenvolvimento capitalista predatório, redefinindo sua compreensão para um maior equilíbrio, reconhecendo a interação entre os ecossistemas que reproduzem a vida e a interconectividade do planeta para potencializar todas as disposições voltadas para o bem viver” (WOLKMER, 2020, p. 43).

Ante esta constatación, sólo cabe la indignación y pedir perdón. Pero, no puede quedar en una mera postura cosmética, pues los abusos se mantienen, y “la colonización no se detiene, sino que en muchos lugares se transforma, se disfraza y se disimula, pero no pierde la prepotencia contra la vida de los pobres y la fragilidad del ambiente” (EAQA, 2020, 17, p. 13).

Pero esa indignación no puede quedar reducida a una justa protesta y proclama, sino que debe erigirse en germen de una nueva dialéctica, solidaria e integradora, de la globalización, y que no puede ser otra que una “globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar nadie al margen” (EAQA, 2020, 17, p. 13).

Pero ello requiere, en una cuestión hartamente polémica que ha suscitado adhesiones y desafectos a partes iguales, reconocer con firmeza en el compromiso pastoral, que, “en medio de los graves excesos de la colonización de la Amazonia, llena de «contradicciones y desgarramientos», muchos misioneros llegaron allí con el Evangelio, dejando sus países y aceptando una vida austera y desafiante cerca de los más desprotegidos. Sabemos que no todos fueron ejemplares, pero la tarea de los que se mantuvieron fieles al Evangelio también inspiró ‘una legislación como las Leyes de Indias que protegían la dignidad de los indígenas contra los atropellos de sus pueblos y territorios’. Dado que frecuentemente eran los sacerdotes quienes protegían de salteadores y abusadores a los indígenas, los misioneros relatan: ‘Nos pedían con insistencia que

no los abandonáramos y nos arrancaban la promesa de volver nuevamente” (EAQA, 2020, 18, p. 14).

Un falso patriotismo está, también detrás de este desrespeto a las comunidades amazónicas. Como señala la Exhortación, bajo la llamada a “no entregar”, sátrapas locales, han cometido “con la excusa del desarrollo, participaron de alianzas con el objetivo de arrasar la selva —con las formas de vida que alberga— de manera impune y sin límites. Los pueblos originarios muchas veces han visto con impotencia la destrucción de ese entorno natural que les permitía alimentarse, curarse, sobrevivir y conservar un estilo de vida y una cultura que les daba identidad y sentido. La disparidad de poder es enorme, los débiles no tienen recursos para defenderse, mientras el ganador sigue llevándose todo, ‘los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos’” (EAQA, 2020, 13, p. 09). Y lo reitera en su Sueño Ecológico, al señalar: “es verdad que, además de los intereses económicos de empresarios y políticos locales, están también ‘los enormes intereses económicos internacionales’. La solución no está, entonces, en una “internacionalización” de la Amazonia, pero se vuelve más grave la responsabilidad de los gobiernos nacionales... que cada gobierno cumpla con su propio e indelegable deber de preservar el ambiente y los recursos naturales de su país, sin venderse a intereses espurios locales o internacionales» (EAQA, 2020, 50, p. 41).

La denominación de esta situación es clara y contundente, y con la valentía que le caracteriza, el Santo Padre, manifiesta “que hay que ponerles los nombres que les corresponde: injusticia y crimen” (EAQA, 2020, 14, p. 11).

La apropiación y exploración desaforada, no sólo no contribuye al crecimiento y desarrollo de las comunidades originarias, sino que transforma las relaciones económicas de forma inasumible, y se convierten en un instrumento de dominación y exterminio. Alejada de la ética, la globalización se convierte en “un nuevo tipo de colonialismo”.

Desde el constitucionalismo latinoamericano, Wolkmer señala como “impõe-se, portanto, dissociar a sustentabilidade do desenvolvimento capitalista predatório, redefinindo sua compreensão para um maior equilíbrio, reconhecendo a interação entre os ecossistemas que reproduzem a vida e a interconectividade do planeta para potencializar todas as disposições voltadas para o bem viver” (WOLKMER, 2020, p. 43). Ante esta constatación, sólo cabe la indignación y pedir perdón. Pero, no puede quedar en una mera postura cosmética, pues los abusos se mantienen, y “la colonización no se detiene, sino que en muchos lugares se transforma, se disfraza y se disimula, pero no pierde la prepotencia contra la vida de los pobres y la fragilidad del ambiente” (EAQA, 2020, 17, p. 13).

Pero esa indignación no puede quedar reducida a una justa protesta y proclama, sino que debe erigirse en germen de una nueva dialéctica, solidaria e integradora, de la globalización, y que no puede ser otra que una “globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar nadie al margen” (EAQA, 2020, 17, p. 13).

Pero ello requiere, en una cuestión hartamente polémica que ha suscitado adhesiones y desafectos a partes iguales, reconocer con firmeza en el compromiso pastoral, que “en medio de los graves excesos de la colonización de la Amazonia, llena de ‘contradicciones y desgarramientos’, muchos misioneros llegaron allí con el Evangelio, dejando sus países y aceptando una vida austera y desafiante cerca de los más desprotegidos. Sabemos que no todos fueron ejemplares, pero la tarea de los que se mantuvieron fieles al Evangelio también inspiró «una legislación como las Leyes de Indias que protegían la dignidad de los indígenas contra los atropellos de sus pueblos y territorios». Dado que frecuentemente eran los sacerdotes quienes protegían de salteadores y abusadores a los indígenas, los misioneros relatan: ‘Nos pedían con insistencia que no los abandonáramos y nos arrancaban la promesa de volver nuevamente’” (EAQA, 2020, p. 14)⁸.

8 *Instrumentum laboris*, 6. El Papa Pablo III, con el Breve Veritas ipsa (2 junio

Ahora bien, al mismo tiempo se reconoce, siguiendo la parábola bíblica, del trigo y la cizaña⁹, que no siempre los “hombres de Dios” estuvieron a la altura de las circunstancias, colocándose del lado de los poderosos, por lo que el Santo Padre, manifiesta: “‘pido humildemente perdón, no sólo por las ofensas de la propia Iglesia sino por los crímenes contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América’, y por los atroces crímenes que siguieron a través de toda la historia de la Amazonia. A los miembros de los pueblos originarios, les doy gracias y les digo nuevamente que ‘ustedes con su vida son un grito a la conciencia [...]. Ustedes son memoria viva de la misión que Dios nos ha encomendado a todos: cuidar la Casa común’” (EAQA, 2020, 19, p. 115).

1537), condenó las tesis racistas, reconociendo a los indios, ya fuesen cristianos o no, la dignidad de la persona humana, les reconoció el derecho a sus posesiones y prohibió que fuesen reducidos a esclavitud. Afirmaba: «Siendo hombres como los demás, [...] (EAQA, 2020, 18, p. 14) no pueden ser absolutamente privados de su libertad y de la posesión de sus bienes, tampoco aquellos que están fuera de la fe de Jesucristo». Este magisterio fue reafirmado por los papas Gregorio XIV, Bula Cum Sicuti (28 abril 1591); Urbano VIII, Bula Commissum Nobis (22 abril 1639); Benedicto XIV, Bula Immensa Pastorum Principis, dirigida a los Obispos de Brasil (20 diciembre 1741); Gregorio XVI, Breve In Supremo (3 diciembre 1839); León XIII, Epístola a los Obispos de Brasil sobre la esclavitud (5 mayo 1888); S. Juan Pablo II, Mensaje a los indígenas del Continente americano, Santo Domingo (12 octubre 1992), 2: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (23 octubre 1992), p. 15.

9 Les propuso esta otra parábola: «El Reino de los Cielos se parece a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras la gente dormía, vino su enemigo, sembró encima cizaña en medio del trigo, y se fue. Luego, cuando brotó la planta y se formó la espiga, apareció también la cizaña. Los criados del dueño fueron a avisarle: “Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?” Él les respondió: “Esto lo ha hecho algún enemigo.” Le dicen los criados: “¿Quieres que vayamos a recogerla?” Pero él les contesta: “No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad crecer los dos juntos hasta la siega; y al tiempo de la siega, diré a los segadores: recoged primero la cizaña y atadla en gavillas para quemarla, y el trigo almacenadlo en mi granero». (Mateo, 13, 24-30).

Y esa Casa común adquiere especial transcendencia en las comunidades amazónicas, donde el sentido comunitario tiene una fuerza muy especial, pues, sin menoscabar, ni desconsiderar la libertad personal, estas comunidades manifiestan un fuerte vínculo en la fraternidad, en la comunión humana, insertadas en la naturaleza que los rodea y determina.

Ahora bien, esa comunión no puede reducirse a mera retórica. Debe constituir la base para un diálogo franco y abierto, donde los principales protagonistas sean ellos, no nosotros desde nuestra cultura economicista y avasalladora.

Pero, además, se debe reforzar el papel de protagonistas de estas comunidades. Si se comienza calificándolos, como pobres, marginados y/o excluidos, el diálogo se convertirá en monólogo paternalista, y no en verdadero reconocimiento al otro, en el valor de la alteridad necesaria, para respetar la sensibilidad y manifestación vital del otro (EAQA, 2020, 22-27, pp. 19-20). A mayor abundamiento, Francisco, y recalcando lo ya establecido anterior en CELS, se hace necesario crear un nuevo sistema normativo de conformación pétrea y de contundente eficacia para asegurar la protección de los ecosistemas antes que los poderes económicos y políticos arrasen con todo, incluidos los derechos humanos (EAQA, 2020, 52, p. 42). A este respecto, una vez más de manera certera, resalta Wolkmer, como

la historia de los procesos constitucionales en América Latina refleja no solo la colonialidad en sus más variadas formas (económica, política, cultural y epistemológica), sino también la negación de su alteridad, puesto que es fruto de prácticas de importación de conceptos europeos oriundos de la totalidad europea, los cuales niegan las diferencias existentes entre las naciones y afirman la universalidad de sus preceptos. Esa situación ha favorecido, históricamente, una relación de dominación euroamericana sobre los demás países de la periferia del Sur global. En función de esa

totalidad y colonialidad constitucional, las realidades peculiares de los pueblos del “nuevo mundo” han sido negadas y desconsideradas; un ejemplo típico es la cuestión indígena, la cual hasta entonces siempre recibió un tratamiento constitucional que presuponía la tutela de los pueblos indígenas, sin garantías de autonomía y de reconocimiento de su cultura. Los procesos políticos recientes que desembocaron en nuevas constituciones contemplan un universo de realidades jurídicamente no-reconocidas en los textos tradicionales, y tienen como objetivo consolidar nuevos mecanismos jurídico-políticos adecuados a esas realidades (WOLKMER; MÁNICA, 2017, p. 31).

Esos nuevos mecanismos deben partir del radical respeto a hacia esas comunidades tradicionales amazónicas, no considerándolas como algo exótico o folklórico alejados de cualquier transcendencia, al menos, en la forma en que el pensamiento hegemónico, incluido, el religioso, la contempla. Su situación, ya de por sí, muy fragilizada, les hace sentirse aislados, abandonados, pues muchos sienten que son los últimos depositarios de un tesoro encaminado a desaparecer (EAQA, 2020, 31, p. 24).¹⁰, como si sólo se les permitiera sobrevivir sin molestar, mientras la colonización posmoderna avanza. Como señala la exhortación: “hay que evitar entenderlos como salvajes ‘incivilizados’. Simplemente ellos gestaron culturas diferentes y otras formas de civilización que antiguamente llegaron a ser muy desarrolladas” (EAQA, 2020, 29, p. 23).

Es por ello, que se impone una simbiosis, como manifiesta Francisco, que conjugue los saberes tradicionales con los nuevos conocimientos técnicos, con el prístino objetivo de una sostenibilidad territorial, que preserve los modelos de vida tradicionales y sus cosmogonías axiológicas (EAQA, 2020, 51, p. 41).

10 Cada pueblo que logró sobrevivir en la Amazonia tiene su identidad cultural y una riqueza única en un universo pluricultural, debido a la estrecha relación que establecen los habitantes con su entorno, en una simbiosis... (EAQA, 2020, 31, p. 24).

Se impone una *Profecía de la Contemplación*. Como ya señaló en CELS (2015, 56), en numerosas ocasiones nuestra conciencia se cauteriza, dado que “la distracción constante nos quita la valentía de advertir la libertad de un mundo finito”. No somos conscientes de que somos seres autodestructivos, procrastinadores de decisiones importantes que nos afectan. Destruimos la naturaleza y acabamos con especies, muchas desconocidas, de las que no podremos disfrutar, en una grave afrenta a la naturaleza y a Dios (EAQA, 2020, 54, p. 43).

Se impone una contemplación de la Amazonía. No sólo de una manera analítica, sino escrutando su verdadero sentido, esa mística, que nos permita contemplar ese misterio precioso que nos supera. Podemos, continúa Francisco, “amarla y no sólo utilizarla...podemos sentirnos íntimamente unidos a ella, y no sólo defenderla, y entonces la amazonia se volverá como nuestra madre” (EAQA, 2020, 55, p. 43). Por eso, constituyendo una teofanía, “los creyentes encontramos en la Amazonia un lugar teológico, un espacio donde dios mismo se muestra y convoca a sus hijos” (EAQA, 2020, 57, p. 45).

El Sueño Eclesial constituye, por tanto, camino de la Iglesia en la defensa de los más pobres y desfavorecidos, continuando la labor misionera, que propicia una cultura del encuentro. Pero esa defensa no puede ser sólo para liberarlos de la miseria material que los oprime, sino para hacerles llegar el mensaje de Jesucristo¹¹.

11 Ellos tienen derecho al anuncio del Evangelio, sobre todo a ese primer anuncio que se llama kerygma y que «es el anuncio principal, ese que siempre hay que volver a escuchar de diversas maneras y ese que siempre hay que volver a anunciar de una forma o de otra». Es el anuncio de un Dios que ama infinitamente a cada ser humano, que ha manifestado plenamente ese amor en Cristo crucificado por nosotros y resucitado en nuestras vidas...La reacción fundamental ante ese anuncio, cuando logra provocar un encuentro personal con el Señor, es la caridad fraterna, ese «mandamiento nuevo que es el primero, el más grande, el que mejor nos identifica como discípulos». Así, el kerygma y el amor fraterno conforman la gran síntesis de todo el contenido del Evangelio que no puede dejar de ser propuesta en la Amazonia. (EAQA, 2020, 63-64, pp. 48-49).

Esta labor eclesial no puede hacerse desde la traslación de nuestros modelos eurocéntricos y globalizados, sino que debe escuchar la sabiduría ancestral de las comunidades originarias. Ellos expresan “la auténtica calidad de vida como un “buen vivir” que implica una armonía personal, familiar, comunitaria y cósmica, y que se expresa en su modo comunitario de pensar la existencia, en la capacidad de encontrar gozo y plenitud en medio de una vida austera y sencilla, así como en el cuidado responsable de la naturaleza que preserva los recursos para las siguientes generaciones. Los pueblos aborígenes podrían ayudarnos a percibir lo que es una feliz sobriedad y en este sentido tienen mucho que enseñarnos” (EAQA, 2020, 71, p. 54). En este mismo sentido, Wolkmer, ha declarado como,

O link fundamental que ecológicamente aproxima, interage e garante a sustentabilidade é a noção do buen vivir (Sumak Kawsay, Equador) ou do vivir bien (Suma Qamaña, Bolívia), que permite o equilíbrio do meio ambiente com as comunidades humanas, em nova cosmovisão integradora e pluralista, interconectando o multicultural, social, político, econômico e jurídico. Essa dimensão ecológica e pós-capitalista introduz como referencial paradigmático os chamados direitos da natureza, elementos constituintes da grande Pachamama, a Madre Tierra. Isso permite se coligar a uma nova sustentabilidade com o bem viver, na medida em que deve estar conexas à indissolúvel harmonia com a natureza. Apesar de ter emergido em sociedades marginalizadas, a cosmovisão andina, com seus pressupostos e diretivas, faz eco na vontade de mudança de todos os seres humanos que estavam presos ao pensamento único e à democracia liberal, mas que buscavam respostas urgentes para um mundo à beira do abismo, dominado por corporações multilaterais (WOLKMER, 2020, pp. 41-60).

Es por ello, que no podemos optar, en una calificación apresurada, en menospreciar, y muchos menos condenar como paganismo e/o idolatría, las manifestaciones religiosas espontaneas que surgen de estos pueblos. Nuestra espiritualidad, centrada en el mensaje de Jesucristo, debe ser, capaz, al mismo tiempo, “de entrar en contacto con las necesidades cotidianas de las personas que procuran una vida digna, que quieren disfrutar de las cosas bellas de la existencia, encontrar la paz y la armonía, resolver las crisis familiares, curar sus enfermedades, ver a sus hijos crecer felices. El peor peligro sería alejarlos del encuentro con Cristo por presentarlo como un enemigo del gozo, o como alguien indiferente ante las búsquedas y las angustias humanas. Hoy es indispensable mostrar que la santidad no deja a las personas sin ‘fuerzas, vida o alegría’” (EAQA, 2020, 80, p. 60).

En un escenario plurirreligioso, la Amazonia, puede ser, finalmente, un espacio ecuménico para conversar juntos y luchar, también juntos, por el bien común.

4. A modo de conclusión

Las reflexiones de Francisco constituyen la expresión del sentimiento personal, íntimo, pero también teológico de su autor. Pero lo ciertamente relevante, es que la defensa de la defensa socioambiental pivota sobre la inexcusable defensa de los derechos humanos, y de entre ellos, de los más pobres, olvidados, marginados. Magistralmente se asume la nueva dimensión de la protección ambiental desde la dinámica correcta que no solo está a la procura de la defensa de los elementos naturales, de una manera estática; sino desde la interacción con los habitantes que la comparten, la defienden, la protegen, frente a visiones capitalistas-consumistas que sólo aspiran a su rentabilidad económica, depredando y marginando a quienes son sus legítimos depositarios.

Es por ello que el santo Padre nos llama a asumir un rol, como cristianos, militantes en la fe de Jesucristo; y como seres hu-

manos, los que profesen otra fe o ninguna, en la defensa de nuestra tierra común, de nuestra casa, pero de una manera proactiva, militante, consecuente y solidaria.

Dejando atrás las diferencias, y caminando hacia un ecumenismo, de los afectos y la hermandad en amor al prójimo, podemos iniciar la senda hacia una nueva sociedad. “Prestamos tanta atención a lo que nos divide que a veces ya no apreciamos ni valoramos lo que nos une. Y eso que nos une es lo que nos permite estar en el mundo sin que nos devoren la inmanencia terrena, el vacío espiritual, el egocentrismo cómodo, el individualismo consumista y autodestructivo” (EAQA, 108, p. 76).

Bibliografía

- CELS. Carta encíclica *Laudatio Si* del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. San Pedro de Roma, Vaticano, 24 de mayo de 2015.
- EAQA. Exhortación Apostólica Postsinodal, *Querida Amazonia*, del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad. Dado en Roma, junto a San Juan de Letrán, el 2 de febrero de 2020.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Vaticano, 2004. Consulta en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html
- SANCHEZ, A.; CERVI, J.R., (Editores), *Multiculturalismo, Tecnología y Medio Ambiente*. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2015.
- WOLKMER, A. C., et alii, *Derechos de la naturaleza: para un paradigma político y constitucional desde la América Latina*. In: ESTUPIÑAN et al., *La Naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático*, Bogotá: Universidad Libre, 2019.
- WOLKMER, A. C.; WOLKMER, M.F., *Perspectiva do “buen vivir”. O diálogo intercultural para um horizonte pós-capitalista, em Horizontes contemporâneos do direito na América Latina* [recurso eletrônico]: pluralismo, buen vivir, bens comuns e principio do comum. Criciúma: UNESC, 2020.
- WOLKMER, A. C.; MÁNICA, S., “Refundación de la teoría constitucional latinoamericana: pluralidad y descolonización, en *Derechos y Libertades*, núm. 37, 2017.

Sobre os autores

José Isaac Pilati

Diretor do Centro de Ciências Jurídicas da UFSC, Presidente da Academia Catarinense de Letras Jurídicas – ACALEJ, Membro da Academia Catarinense de Letras – ACL.

David Sánchez Rubio

Profesor Titular y Director del Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla.

Jesús Antonio de la Torre Rangel

Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

Celso Luiz Ludwig

Professor de Filosofia do Direito da UFPR.

Alejandro Rosillo Martínez

Profesor investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Antonio Salamanca Serrano

Profesor de Derecho invitado Universidad Autónoma San Luis Potosí, México y a la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Ivone Fernandes Morcilo Lixa

Professora permanente e coordenadora do Programa de Mestrado em Direito na Universidade Regional de Blumenau – PPGD/FURB. Pesquisadora e extensionista e Líder do Grupo de Pesquisa “Direito, Território e Cidadania”, certificado junto ao CNPq pela FURB.

Débora Ferrazço

Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná (UFPR); Mestre em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora no Curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC).

Lucas Machado Fagundes

Doutor (2015) e Mestre (2011) em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Professor e pesquisador do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

Eduardo C. B. Bittar

Professor Associado do Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. Doutor (1999) e Livre-Docente (2003) pelo Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Eric Eduardo Palma

Doctor en Derecho, Universidad de Valladolid. Profesor Titular Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

María Francisca Elgueta

Doctora en Educación, Universidad de Valladolid. Investigadora Unidad de Pedagogía Universitaria y Didáctica del Derecho. Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

Raquel Fabiana Lopes

Doutora em Direito pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio Grande - FURG.

Fernanda Frizção Bragato

Professora do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. Pesquisadora Produtividade em Pesquisa CNPq-2. Coordenadora do Núcleo de Direitos Humanos da Unisinos.

Daniel Raißer Fiamoncini

Mestre em Direito pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc). Integrante do Grupo de Pesquisa “Constitucionalismo Crítico” da Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc).

Eric Eduardo Palma

Doctor en Derecho, Universidad de Valladolid, España. Profesor Titular Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

Ricardo Rabinovich-Berkman

Doctor de la UBA (área: Filosofía del Derecho); Director del Departamento de Ciencias Sociales (Facultad de Derecho, UBA); Profesor titular (UBA, UNLZ, UB).

Solange Delannoy

Abogada, doctora en Derecho, profesora de derecho en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Adriana Mack

Abogada, Magister en Ciencia Política y Sociología, profesora de derecho en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Marcelo Raffin

Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8.

Ney Arruda

Doutor com tese em direito histórico de fronteira pela Universidad Pablo Olavide de Sevilha (Andaluzia – Espanha), título revalidado pela UFRJ. É professor da Universidade Federal de Mato Grosso.

Mylai Burgos Matamoros

Profesora Investigadora de tiempo completo en la Academia de Derecho de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Manuel Eugenio Gándara Carballido

Membro da Red de Apoyo por la Justicia y la Paz e do Instituto Joaquín Herrera Flores. Professor do Programa Oficial de Mestrado em “Direitos Humanos, Interculturalidade e Desenvolvimento” da Universidade Pablo de Olavide de Sevilha (Espanha).

Alma Guadalupe Melgarito Rocha

Profesora Investigadora en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.

María José Balderrama Trenti

Estudiante de Posgrado en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.

Maria Jose Fariñas Dulce

Catedrática de Filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid. Miembro del Instituto Joaquín Herrera Flores-Brasil, Profesora Visitante en varias Universidades europeas y latinoamericanas.

Juan Carlos Abreu y Abreu

Profesor de Evolución del Derecho Mexicano-Filosofía del Derecho en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Maria Aparecida Lucca Caovilla

Docente e pesquisadora do PPGD - Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* da Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó. Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

Antonio Carlos Wolkmer

Professor Titular de História das Instituições Jurídicas, dos cursos de graduação e pós-graduação em direito da UFSC. Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC.

Doglas Cesar Lucas

Doutor em Direito pela UNISINOS, Pós-Doutor em Direito pela *Università Degli Studi di Roma TRE* e Mestre em Direito pela UFSC. Professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ.

André Leonardo Copetti Santos

Doutorado (2004) em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos e graduação em Direito pela Universidade de Cruz Alta (1988). Professor dos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado em Direito da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ.

Nicole Velasco Cano

Máster en Sociología Jurídica de la Universidad del País Vasco y el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati. Profesora Investigadora. Investigadora de la Universidad Libre de Colombia seccional Cali.

Jairo Vladimir Llano Franco

Ph. D. en Derecho por la Universidad Externado de Colombia, Beca de Residencia del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati-España.

Hernando León Londoño Berrío

Doctor en derechos humanos y desarrollo. Docente e investigador de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia).

Juan Esteban Jaramillo Giraldo

Abogado y Magíster en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. Docente de cátedra de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia.

Samuel Mánica Radaelli

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina PPGD-UFSC. Professor IFPR/ Palmas.

Alejandro Medici

Doctor en Derechos Humanos y Desarrollo por la Universidad Pablo de Olavide, Sevilla. Profesor Titular de Cátedra Facultad de Cs. Jcas. y Socs. Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Daniela Mesquita Leutchuk de Cademartori

Mestre e Doutora em Direito pela UFSC. Professora do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) e da Graduação em Direito da Unilasalle (Canoas –RS).

Sergio Urquhart de Cademartori

Mestre e Doutor em Direito pela UFSC. Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado) Direito da Unilasalle (Canoas –RS) e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Unifg.

Álvaro Sánchez Bravo

Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, España.