

## **8 - Educação em/para os direitos humanos:** entre a universalidade e as particularidades, uma perspectiva histórica

*Rosa Maria Godoy Silveira*

**Introdução:** a Educação como socialização de uma Cultura de/  
para os Direitos Humanos

Um dos temas mais candentes, senão o principal, dos Direitos Humanos diz respeito às possibilidades de seu alcance espaço-cultural. Em outros termos, o princípio de sua universalidade.

Hoje, com a Globalização e seus desdobramentos societários, se coloca, com mais intensidade, a problemática de como sensibilizar sociedades, culturas, grupos sociais, para a perspectiva teórico-prática dos Direitos Humanos, que comporta determinada(s) visão(visões) de mundo, de sociedade, de ser humano, e ações conseqüentes à(s) mesma(s), entre as quais a intervenção na Educação.

Os processos educativos, constituindo dinâmicas de socialização da Cultura, abrangem, sob as mais diversas formas, todos os seres humanos, e visam, pois, transmitir-lhes as experiências culturais vividas enquanto conjunto das relações humanas com a Natureza e entre os membros da espécie, de modo a possibilitar-lhes a produção e reprodução de sua existência.

Assim concebida, é inerente à Cultura, o seu núcleo constitutivo, configurar-se como uma produção coletiva, que a torna um patrimônio da Humanidade, bem como uma relação entre ação e reflexão de modo que os processos de seu fazer-se (as práticas sociais), simultaneamente, são processos de seu representar-se, se auto-interpretando no seu fazer-se (os saberes). Assim, a socialização educativa deste acervo patrimonial, enquanto tal (dos seus códigos, normas, regras, representações, signos), operam sobre os sujeitos – produtores de cultura – como virtualidades para a construção de identidades acerca deles próprios e de outros sujeitos, portanto, também da coletividade que integram e de outras coletividades. Em síntese: a socialização cultural é uma atividade constante, da duração

da vida das pessoas, e, para além delas, das sociedades, o que confere à Educação a sua característica de processo permanente.

Então, a primeira ilação a extrair – óbvia do ponto de vista lógico, mas complexa na sua concretização – é que a educação em Direitos Humanos comporta processos socializadores de uma Cultura em Direitos Humanos, que a disseminem nas relações e práticas sociais, no sentido de capacitar os sujeitos (individuais e coletivos) para a defesa e promoção desta cultura.

Aí, o tema se converte em dilema.

De um lado, porque, historicamente, os processos educativos, desde a constituição de sociedades estratificadas, não têm se configurado como socialização do patrimônio cultural da espécie, visto não se apresentarem como socialização do patrimônio cultural para a espécie. Se a Cultura é uma produção coletiva, sua apropriação tem sido privada, levada a efeito por segmentos sociais particulares que, por seu turno, a reinterpretem segundo seus interesses e socializam a sua perspectiva privatista de representar, organizar e transmitir a Cultura. Desse esvaziamento ou sucção do sentido coletivo, aliás, é que emergiram as representações de direitos e as ações para implementá-los. Nestes termos, a disputa sociocultural se reveste como uma disputa simbólica em torno dos signos e representações, dos bens culturais (BORDIEU, 2005).

Em outro prisma, a Cultura, por enraizar-se espacial e temporalmente, é plural. Se todos os seres humanos a produzem, a sua ancoragem concreta no tempo e no espaço a torna diversificada, múltipla. Melhor dizendo, pois, culturas, que se especificam mas se intercambiam pelo contacto entre as sociedades, povos, grupos sociais, em fluxos e trocas os mais diversos, variadas formas de recepção e apropriação cultural, combinatórias culturais, no âmbito de um espectro que pendula de uma socialização coletiva a uma socialização privatizante.

A perspectiva dos Direitos Humanos, desde a sua formalização representacional explícita, após a 2ª. Guerra Mundial, vem se esbatendo, em suas dimensões teóricas e práticas, entre um horizonte universalizante, em que se propõe como uma cultura para a espécie humana, posto que os direitos são configurados como patrimônio de todos, e as territorialidades de culturas específicas, que não só apontam diferentes maneiras de

recepcionar os Direitos Humanos, mas, em muitas sociedades, manifestam refratidade aos mesmos.

Porém, tendo emergido, historicamente, também como uma Cultura específica, convém examinarmos, ainda que de forma sintética, a trajetória dos direitos até a sua elaboração como perspectiva de socialização cultural, de âmbito efetivamente universal, como Direitos Humanos.

### **Modernidade e Cultura de *Direitos*: de Particularidade a “Universalidade” particularista**

Boaventura de Souza Santos, em obra recentemente publicada no Brasil (2006), ao analisar a questão dos Direitos Humanos no mundo de globalização contemporânea, caracteriza este último processo, em curso, comportando duas vertentes, uma hegemônica e outra, contra-hegemônica, identificando, na primeira (sistêmica), dois sub-processos: o de localismos globalizados e o de globalismos localizados.

Se nos valermos da interpretação do sociólogo português para o exame do percurso dos direitos, podemos qualificar a base histórica da Cultura de direitos como um localismo que remonta à chamada modernidade, ou modernidade clássica, nos séculos XVII-XVIII, enraizando-se nas revoluções liberais da Inglaterra e da França; na experiência das treze colônias inglesas da América do Norte, processo formativo dos Estados Unidos da América; e espreado-se por alguns outros países europeus (Bélgica, Grécia, Alemanha, Itália, entre outros). Nessa época, ainda não são Direitos Humanos, mas direitos civis e políticos, codificados na inglesa Bill of Rights e na francesa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que buscavam assegurar, juridicamente, direitos para os membros de seus respectivos Estados Nacionais, consignando-os como cidadãos.

A expansão do ideário liberal e sua concepção de cidadania, indissociável da própria expansão do capitalismo, repercutiu sobre partes da Europa e das Américas, no século XIX, e, tonificado pelo imperialismo europeu sobre a África e a Ásia, a partir de meados deste mesmo século, o seu modelo de Estado Moderno e de cidadania foi se cristalizando e buscando impor-se em seus contornos: democrático liberal, capitalista, branco, masculino, cristão. Nessa rota histórica, que se prolonga pelo

século XX, a Cultura que o envolve, vai adquirindo discursividade e práticas pretensamente universalizantes, cuja persistência até a atualidade permeia representações arrogantes tais como a de Fukuyama, decretando o “fim da História” para as sociedades que estiverem fora deste modelo de sociedade liberal burguesa, ou a de George Bush, em seu monocórdico discurso de que “os Estados Unidos estão no Iraque para defender a democracia”. Liberal, por certo.

Neste front de disputa simbólica, a Cultura burguesa ocidental, com o seu conteúdo político codificado no Estado de Direito, reuniu os que pensaram/pensam universalizar os direitos liberais, de modo a atingirem os mais diversos povos, sociedades e segmentos sociais.

Contudo, esta pretendida “universalidade” cultural se conformava e enformava nos limites do seu localismo de origem. A socialização educativa que empreendeu para derrubar a socialização educativa teocêntrica medieval, na própria Europa, constituiu-se em uma nova socialização particularista para educar as nações e os seus respectivos membros na/para a Cultura dos seus portadores, significando que a burguesia se assenhoreava do poder. Se a bandeira da Cidadania dos revolucionários liberais e a sua luta “em nome da Nação” possibilitaram a consignação de direitos para certos segmentos sociais, antes excluídos pelo Antigo Regime, sobretudo, para a própria burguesia, esteve bem distante, no entanto, de uma socialização universal da Cultura como patrimônio da espécie, mesmo nos próprios países de origem do liberalismo. A desigualdade socioeconômica dos contratantes, na entrada do Estado liberal para o contrato social, anulava, nas práticas sociais concretas, a abrangência de um dos principais fundamentos do liberalismo: a liberdade. Não bastasse esta restrição, os agentes do liberalismo criaram mais anteparos à liberdade, através de outros procedimentos normativos, a exemplo do voto censitário. Assim, o outro grande princípio basilar liberal foi se hegemонizando como fundante: o direito à propriedade privada, para cuja defesa milhões de pessoas dela foram excluídas.

Mais longe ainda desta universalização estavam as idéias liberais, quando de sua disseminação por outros continentes, no seu rebatimento em sociedades de profundas assimetrias socioeconômicas, decorrentes da colonização, formalizando-se como garantia de uma sociedade de privilégios, entre os quais o educacional, que assegurava, circularmente, a

manutenção dessas prerrogativas de exclusão. Caso do Brasil, após a sua autonomia política.

Tanto não era universal a própria Cultura liberal burguesa (embora assim se arrogando e, por isto mesmo, arrogante), que, ao longo da modernidade, vão emergindo e se constituindo formas de resistência – a exemplo das lutas das classes trabalhadoras européias no século XIX e das lutas anticoloniais no século XX – de grupos sociais e povos excluídos daquela Cultura, mas nela socializados, em termos, porque portadores, também, de outras práticas culturais. Até que se elaborou uma interpretação/proposição antagônica ao modelo liberal – o socialismo/comunismo –, buscando superá-lo em sua abrangência sociopolítica, inclusive, recusando e pretendendo abolir o Estado de Direito por considerá-lo lócus da dominação burguesa.

Contrapondo a concepção de sociedade de classes à de cidadania liberal, de necessidade proletária à de liberdade burguesa, de ditadura do proletariado à de democracia formal representativa, o front socialista não só contribuiu para alargar os direitos para a esfera socioeconômica, no âmbito dos próprios Estados Liberais (século XIX), como foi ao ponto de empalmar, revolucionariamente, o poder, em muitos países, já no século XX. Contudo, o socialismo também se converteu em outro particularismo ou localismo com intenções universalizantes, na medida em que seus agentes o pretenderam internacional, exportado como modelo para outras sociedades bastante diferenciadas da União Soviética. Também o impuseram, internamente, às sociedades em que tomaram o poder, mediante um processo com vistas à homogeneização cultural que, novamente, não socializou a Cultura como patrimônio da espécie, mas como privilégio de uma nomenklatura.<sup>1</sup> Ao pretenderem representar o proletariado, os agentes socialistas ignoraram a diversidade interna deste segmento social e as suas particularidades, invocando-o como referência universalizante.

Pode-se dizer, então, que estas duas principais correntes político-ideológicas em confronto, desde o século XIX até quase o final do século passado, em suas experiências concretas, foram localismos globalizados que padeceram da “síndrome da superação progressiva e progressista”. Em outras palavras: a “solução” pretendida em cada um dos fronts em

---

1 Em russo, a burocracia ou a casta dirigente da União Soviética.

disputa se baseava em pressupostos homogeneizadores daquilo que, nas práticas sociais, é uma relação complexa, articulada mas contraditória. Os seres humanos tanto constituem uma identidade enquanto tais e, portanto, portam uma unicidade que, se não realizada, é passível de sê-lo, quanto, por suas particularidades socioculturais, são permeados por configurações identitárias específicas, não plenamente redutíveis a uma homogeneização cultural. De certo modo, ambas as formas de pensamento e ação criaram, com variantes, representações universalizantes que modelariam a sociedade e seus processos socializadores como formas, linear e progressivamente, tidas como superiores, que superariam as particularidades.

**Cultura de Direitos Humanos:** uma Universalidade em construção, para a espécie

Obviamente, os direitos, formulados desde o século XVII até a atualidade, ainda longe de esgotarem as suas possibilidades de abrangência<sup>2</sup>, são humanos. Porque construídos, historicamente, por seres humanos.

Mas a formulação Direitos Humanos, emergente no século XX, se distingue das elaborações anteriores por sistematizar uma perspectiva mais ampla dos direitos, para além das experiências liberais e das lutas socialistas, corporificada nos seus princípios de universalidade, integralidade, interdependência, indivisibilidade e inviolabilidade.

Essa universalidade se postula para toda a espécie humana, expressando uma Cultura que transversalize as particularidades culturais. A marca e o marco de abrangência desta representação é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948.

Várias experiências históricas forneceram substrato para a condensação dessa proposta de cunho universalista: a trajetória de luta por direitos ao longo da modernidade, a carnificina da Primeira Guerra Mundial, o totalitarismo nazifascista, o genocídio dos judeus, as bombas atômicas lançadas pelos Estados Unidos em Hiroshima e Nakasáki impactaram sobre a consciência social da época (década de quarenta) a tal ponto que foram criados organismos supranacionais para não só

---

2 Uma vez disseminada a Cultura de direitos e, no século XX, a Cultura de Direitos Humanos, entendemos que a existência humana pode propiciar a tematização e a pauta de várias outras áreas em que se identifique desigualdades e exclusões no tocante à socialização da Cultura para a espécie.

reordenarem, geopoliticamente, o mundo, após o conflito bélico, e gerirem as relações entre os vários países, como também para coibirem a emergência de concepções e experiências análogas ao etnocentrismo do III Reich e dos fascismos italiano e nipônico. Foi neste difícil e complexo contexto que se formalizou a representação dos Direitos Humanos como universais. Um marco relevante para a Humanidade, na medida em que os direitos passavam, de forma inédita, até então, a ser codificados, jurídico-politicamente, com um alcance espaço-cultural para a espécie humana.

Atravessando a Declaração de 1948, outros processos, contudo, se encontravam em curso: o totalitarismo stalinista na União Soviética, os vários movimentos de libertação nacional nos continente asiático e africano e a Guerra Fria.

Apesar de sua aprovação por unanimidade, a Declaração de 1948<sup>3</sup>, na implementação dos seus princípios encontrou enorme dificuldade porque sua formalização jurídico-política não se acompanhou da instauração de uma Cultura de Direitos Humanos que, largamente, se disseminasse e desse sustentação à perspectiva sinalizada naquele documento. A Cultura de Direitos Humanos era mais intenção, desejo, vontade política de muitos, que a vislumbravam como uma virtualidade para construir um mundo diferente e melhor, e [porque] sem conflitos, do que uma ação efetiva.

Além disso, a chamada Guerra Fria, que pautou a agenda do pós-guerra até o início dos anos de 1990, criou enormes barreiras à universalidade pretendida pelos Direitos Humanos em sua Declaração de 1948, tendo esta sido secundarizada e subsumida pelas pretensões universalizantes de cada uma das particularidades em confronto: a liberal e a socialista real. Na multiplicidade de conflitos que se sucederam nesse jogo de poder bipolarizado, enormes violações de Direitos Humanos foram cometidas, várias delas se valendo, inclusive, da retórica da defesa dos direitos!

Mas, no mesmo período, acentuando-se na década de 1960, outros processos históricos sinalizavam novas mudanças societárias, em sentido emancipacionista: o longo processo de lutas de descolonização na Ásia e na África, a resistência contra o apartheid na África do Sul, o Movimento Negro nos Estados Unidos, o movimento feminista e a revolta da juventude estudantil em vários países infletiram fortemente sobre a questão dos Direitos Humanos. Também em contextos de supressão brutal do Estado

---

3 Os países comunistas, a Arábia Saudita e a África do Sul se abstiveram de votar.

de Direito, como os regimes militares na América Latina, começava a urdir-se a resistência aos Estados ditatoriais, tendo por bandeira a defesa dos Direitos Humanos.

### **Globalização hegemônica e Cultura: a “universalidade” particularista de uma Cidadania reducionista**

Desde a década de 1970, também começa a adquirir visibilidade e discursividade vigorosas um outro complexo processo a que se denomina de Globalização, ou seja, o movimento de alargamento territorial do mercado capitalista, intensificado pela constituição de grandes conglomerados econômicos multinacionais, tendo como suporte poderosas redes informacionais e de telecomunicações. Os modos de vida, os costumes, os valores vão se transformando sob o impacto de um padrão cultural que os detentores do capital globalizado buscam impor e homogeneizar sobre as particularidades socioculturais nacionais, regionais, locais, embora destas se apropriem para mercantilizá-las. Engendra-se a arquitetura de uma sociedade em rede (CASTELLS, 1999), que se territorializa em todos os continentes, sobre as bases anteriormente fincadas pelo colonialismo e o neocolonialismo, atingindo mesmo países e culturas antes inacessíveis ou mais imunes ao modo de vida capitalista, cujo particularismo ocidental (europeu e norte-americano) vai expandindo seus tentáculos em sentido e abrangência aparentemente universalizantes.

A Humanidade, em outros tempos, já passara por experiências históricas de convivência de várias culturas, sob o controle de um único Estado, ou federando vários Estados. Destacaram-se, por sua multiculturalidade, o Império Romano, na Antigüidade; o Sacro Império Romano-Germânico, da Idade Média aos inícios do século XIX; o Império Austro-Húngaro, do século XIX ao término da Primeira. Guerra Mundial. Estas experiências combinaram, de formas distintas, diversidade cultural e unificação política.

Mas a experiência de multiculturalismo, a partir da modernidade ocidental, é processo inédito e de alcance territorial e cultural jamais visto.

Octavio Ianni (1995) aponta que a Globalização, nos termos de um mercado que vai se estendendo intercontinentalmente, articulando



territorialidades particularistas (nacionais e subnacionais) em fluxos comerciais e produtivos, ou nos termos de uma política internacional hierarquizada, é processo que se configura, desde o início da modernidade, com a formação do capitalismo e a instauração do colonialismo europeu, especialmente nas Américas e em algumas partes da Ásia e África. Prossegue com o neocolonialismo, igualmente de países europeus, sobre quase todo o continente africano e boa parte do asiático, e se aprofunda com o imperialismo norte-americano sobre vastas partes do mundo.

Embora todos estes momentos diferentes e peculiares do movimento do capitalismo, durante a modernidade, tenham contribuído para uma organização societária mundializante, a Globalização presente, por comparação a suas bases modernas e mesmo contemporâneas (séculos XIX e XX), não lhe é decorrência linear. Comporta características específicas, abrindo uma temporalidade que suscita polêmicas: seria uma outra duração estrutural e de longo alcance, não mais modernidade, a chamada pós-modernidade? Ou uma duração média, conjuntural, outra etapa da estrutura moderna, ainda modernidade?

A Globalização do tempo presente se distingue por carregar diferenciais em relação ao passado, em sua configuração e na potencialização dos seus efeitos.

Uma dessas diferenças está contida no processo de acumulação capitalista. Não apenas o mercado se extravasa, assumindo maior liberdade e, portanto, poder, por comparação ao período anterior aos anos de 1970, que se demarcava – na Europa e, mais restritivamente, nos Estados Unidos – por um Estado intervencionista (o chamado Welfare State) no contexto do capitalismo monopolista. Mediante políticas desregulamentadoras e antiprotecionistas, a circulação do capital se otimiza. A crise de acumulação da década de 1970, rebaixando as taxas médias de lucros, desencadeia um agudo processo de reestruturação das forças produtivas capitalistas, com a absorção de novos materiais e processos, que trazem profundas implicações quantitativas e qualitativas para o mundo do trabalho.

Em outras palavras, o capital e sua persona se apropriam, agora, daquilo que, de forma escamoteadora, denominam de capital humano<sup>4</sup>:

---

4 Capital humano: a teoria do capital humano, no bojo das teorias do desenvolvimento, foi construída por um grupo coordenado por Theodor Schultz, nos anos de 1950. Sua idéia básica é que uma quantidade maior de educação/qualificação aumenta a capacidade

depois de terem expropriado as energias físicas das massas de trabalhadores, exaurido fontes de energia da natureza e criado energias mecânicas, colonizam os cérebros humanos, ou seja, as energias mentais, em esferas de criatividade antes preservadas do avassalamento mercantilizador. Sob um modelo toyotista<sup>5</sup>, implementam-se medidas para aumentar a velocidade de giro do capital e diminuir os seus “desperdícios”. O foco do processo produtivo desloca-se, não mais contemplando, apenas, a esfera da produção de mercadorias nas fábricas, mas se ampliando para a esfera do consumo, agregando a marca de uma “qualidade total” aos produtos, de acordo com os perfis dos consumidores. Vai-se corporificando, então, o mercado segmentado, ou seja, diferenciado segundo as peculiaridades socioculturais (valores, gostos, aspirações etc.) da clientela. O núcleo da acumulação – e este é o terceiro diferencial em relação a outras temporalidades capitalistas – vai se transferindo para a esfera dos bens imateriais, transformando-os em mercadorias. Os chamados bens materiais, de outra destinação (para a sobrevivência, como os alimentos, a moradia, o vestuário; ou para o poder, como os produtos bélicos), são discursivamente invisibilizados como se não mais fossem produzidos. Cria-se, até, uma [falsa] representação dos bens culturais como algo desmaterializado, enquanto o processo de sua mercantilização, ao convertê-los em valor de troca e em acumulação, cada vez mais, lhes confere materialidade.<sup>6</sup>

Vários processos interconexos possibilitam compreender o fato da Cultura alçar-se como o filão da acumulação capitalista atual. Entre outros, a própria lógica do(a) mercado/acumulação, já referida, buscando sempre novos nichos de consumo, invadindo “recessos ainda recônditos da vida” (YÚDICE, 2004, p. 44). Mais além, a sociedade contemporânea pós-Segunda Guerra Mundial e, sobretudo, pós-anos setenta, se complexifica e se diversifica, como resultado tanto de processos de âmbito socioeconômico,

---

de trabalho e de produção. Para aprofundamento a respeito do assunto, cf., Gaudêncio Frigoto (2000).

5 Toyotismo: Nome derivado da Fábrica Toyota, no Japão. Passou a designar um modo de organizar a produção capitalista, conjugando: aumento da produtividade, produção de diversos modelos de produtos, mecanização flexível, qualificação multifuncional de mão-de-obra, controle da qualidade total, sistema just in time (estoques planejados). Estes princípios foram sistematizados por Taichii Ohno.

6 Veja-se o caso da Cultura Popular, que vem sendo apropriada pelo mercado, materializada em livros, CDs, etc.

como os intensos deslocamentos demográficos intercontinentais de mão-de-obra e a mudança do perfil das classes trabalhadoras devido à dolorosa – para elas, não para os capitalistas – reestruturação do mercado de trabalho, quanto de processos de cunho mais político-ideológico-cultural, na última década do século passado (a desestruturação do socialismo real) e na inauguração do século XXI (o terrorismo).

São todos processos culturais, melhor dizendo, sempre culturais. Não justapostos, complementar ou subordinadamente, como as dicotomizações epistemológicas modernas construíram entre as várias dimensões da vida humana, concebendo a Cultura como um aditivo da política ou da economia; tampouco, exclusivamente culturais, como certas tendências epistemológicas pós-modernas vêm representando.<sup>7</sup>

A Cultura transborda por todas as outras dimensões societárias porque se torna *conveniência*. Conveniência porque *recurso*:

[...] a cultura como recurso é muito mais do que uma nova mercadoria, ela é o eixo de uma nova estrutura epistêmica na qual a ideologia e aquilo que Foucault denominou sociedade disciplinar (isto é, a imposição de normas e instituições como a educacional, a médica ou psiquiátrica etc.), são absorvidas por uma racionalidade econômica ou ecológica de tal forma que o gerenciamento, a conservação, o acesso, a distribuição e o investimento em ‘cultura’ e seus resultados tornam-se prioritários. (YUDICE, 2004, p. 13).

Para este autor, “a noção de cultura como recurso pressupõe seu gerenciamento, uma perspectiva que não era característica da alta cultura nem da cultura cotidiana no sentido antropológico” (Idem, p.11). E arremata: “... a cultura é conveniente para todos: incluídos e excluídos, hegemônicos e contra-hegemônicos”.

Assim, a mercantilização da Cultura, ao convertê-la em uma nova necessidade de consumo, mas agora como valor de troca, alavancada pelos sistemas informacionais e de telecomunicações, vai, concomitantemente, constituindo uma Cultura que se propõe como global e universal. Nem

---

7 Como reação a visões economicistas de mundo, de sociedade, de História, certas interpretações pós-modernas (nem todas) incorrem no superdimensionamento da esfera cultural, a um ponto que as outras dimensões da vida (a política, a economia, as próprias questões mais sociais) subsomem.

alta cultura, porque não mais circunscrita a segmentos das elites; nem cultura cotidiana, localizada, quase localista, dos homens comuns; nem cultura de massas, porque não mais padronizada para vastos segmentos sociais indiferenciados. Cultura de massas segmentada, talvez possamos assim caracterizá-la. Comporta um padrão e, ao mesmo tempo, distinções na sua produção e consumo, segundo segmentos sociais diferenciados, implicando naqueles dois processos denominados por Boaventura Santos (2006) de *localismos globalizados* e de *globalismos localizados*. O mercado é o padrão unificador, a referência balizadora, sob a aparência da diversidade: a Cultura negocia por meio desta moeda da diversidade; “o consumismo invadiu as formas de negociação da identidade” (YUDICE, 2004, p. 13 e 20). Dos seus particularismos europeu ocidental e norte-americano, globaliza-se e, como globalismo, se *localiza* em milhares de lugares. Mas a Cultura, como patrimônio da espécie, nessa ótica, é subsumida pela Cultura como patrimônio privado, que beneficia, em última instância, apenas parcelas minoritárias da espécie.

Em síntese, a Cultura global instituinte significa um novo processo de socialização, ou uma portentosa e nova socialização cultural, a atingir sociedades, povos, grupos sociais, distribuída de duas maneiras: culturas anteriormente socializadas de modo diverso, não estruturadas segundo a lógica do mercado, mas constituindo modos de vida que os implicados na direção do sistema capitalista visam desconstruir (não sem antes se apropriarem de muitos dos seus elementos *que lhes são convenientes*<sup>8</sup>); ou culturas estruturadas segundo uma etapa anterior do próprio capitalismo, que aqueles agentes sistêmicos visam atualizar.

Nestes contornos, *a Globalização sistêmica, seja enquanto globalismo localizado ou como localismo globalizado, da perspectiva de uma Cultura de Direitos Humanos, é negadora da universalidade porque correia de transmissão de uma concepção reducionista nas formulações/representações sociais de Cidadania*. O cidadão, antes enquadrado, pelo capitalismo liberal, segundo uma ótica jurídicista, como detentor de uma presumida igualdade perante a lei<sup>9</sup>, continua sendo unidimensionalizado, desta feita, numa ótica economicista, como sujeito

---

8 Veja-se a apropriação da biodiversidade do Terceiro Mundo, empreendida pelos grupos multinacionais originários de países desenvolvidos.

9 Não precisamos sair do exemplo das práticas da Justiça brasileira, para apontarmos como não há igualdade dos cidadãos perante a lei, mesmo que tal igualdade esteja formalizada.

consumidor, e/ou, numa ótica culturalista, como sujeito de direito à diferença, que também carrega a sua representação como consumidor.

Tais perspectivas escamoteiam a dimensão política de desigualdade e exclusão sociais<sup>10</sup>, visíveis em amplíssimos segmentos da Humanidade, com implicações na redução de direitos historicamente assegurados em lei, desencadeada pelas políticas neoliberais.

Com efeito, a Globalização sistêmica realiza um movimento inverso ao da modernidade clássica: se esta buscou homogeneizar as diferenças socioculturais<sup>11</sup> pela representação de um abstrato Cidadão universal, que ocultava o particularismo liberal burguês, na atualidade, na chamada alta modernidade (GIDDENS, 2002), a representação do cidadão pela segmentação/heterogeneização, enquanto consumidor ou culturalmente diferenciado, oculta a desigualdade no acesso ao mercado e o interdito à expressão das culturas não-hegemônicas. Analogia entre os dois tempos, tão somente a da mesma ocultação do particularismo (neo)liberal burguês. Não por acaso, o ideário da emancipação social, que havia sido uma linha de trajetória instauradora da própria modernidade liberal, passa a ser, reiterativamente, representado e desqualificado como utopia irrealizável.

### **Globalização contra-hegemônica e Cultura: a possibilidade de uma efetiva universalidade mediante uma Cidadania multidimensional**

Para Boaventura Santos (2006), a temporalidade atual é de presentificação ou alargamento do presente sobre o passado e o futuro. A teoria do “fim da História” significa, para o autor, o máximo de consciência possível de uma burguesia cujo domínio se expressa em uma repetição automática e infinita do tempo, o tempo que é seu, de reprodução do capital. À medida que assumiu o poder e foi se consolidando como classe dominante, a burguesia foi, também, se esquecendo e se distanciando de sua luta contra a ordem feudal e os antigos adversários (estamentos

---

10 Estamos nos referindo a certos movimentos diferencialistas em que um culturalismo radical coloca ênfase na identidade, secundarizando a percepção da desigualdade e da exclusão.

11 A propósito, Deleuze (1992) remarca que foi a modernidade, com o capitalismo e o Estado Nacional, que apagou as diversidades, inversamente à flexibilidade com que tem sido discursivamente qualificada o tempo presente.

privilegiados do Antigo Regime: nobreza e clero). Posteriormente, derrotou o seu outro grande adversário, já da modernidade, isto é, as classes trabalhadoras, ao derrotar o socialismo [real]. Parece, agora, estar sozinha e soberana diante de si mesma, cada vez mais auto-centrada.

*A globalização econômica é o processo através do qual um dado fenômeno ou entidade local consegue difundir-se globalmente [localismo globalizado] e, ao fazê-lo, adquire a capacidade de designar um fenômeno ou entidade rival como local* (SANTOS, 2002, p. 86, grifo nosso).

Convencida, pois, de seu triunfo, a burguesia quer eternizar o presente, retroativa e prospectivamente, canibalizando o passado e o futuro. Canibaliza o próprio ideário liberal e sua própria teoria da História na medida em que uma de suas idéias-mestras – o passado como tempo do caos, desordem e ruína que o futuro (progresso, revolução, evolução) redimiria – é destruída por ela própria no movimento de abandono progressivo da acepção de transformação social e de emancipação. O futuro já chegou e tem um nome: sociedade de mercado, de consumo e de informação. Às sociedades, aos grupos sociais, aos indivíduos que nela não se enquadram, (des)qualifica como locais, presos ao passado e ignorantes. Aos enquadrados, designa-os de globais, sintonizados com o presente e, logicamente, com o futuro (uma vez que o futuro é o presente), dotados de saber. O sujeito do discurso arroga ao seu discurso o estatuto de verdade, enquanto deprecia, quando não ignora, o discurso do Outro.

Assim, a regulação vai canibalizando a emancipação. Ao longo da modernidade, a regulação do mercado e do Estado sobrepujam o princípio da comunidade (SANTOS, 2004) e, na sua etapa contemporânea mais recente, a regulação do mercado sobrepuja o princípio do Estado (neoliberalismo). Parece ser o ápice da “universalidade global”, sem adversários na arena histórica, uma vez que – diz o sociólogo – os próprios vencidos (trabalhadores e povos do Hemisfério Sul) também não desejam o futuro, que era o progresso, e, no entanto, trouxe a sua própria derrota.

Apesar do gramsciano cenário<sup>12</sup> que traça do tempo presente, o mesmo Santos (2006) vislumbra possibilidades históricas, constituídas

---

12 É de Gramsci a frase de que devemos ser pessimistas na análise e otimistas na ação política.

no que denomina de *Globalização contra-hegemônica*, ou seja, o conjunto de processos de resistência contra os globalismos localizados e os localismos globalizados do sistema hegemônico (Idem, p. 439). Uma espécie de globalização alternativa, “a partir de baixo”.

A discursividade hegemônica, mesmo com os poderosos meios de comunicação a seu dispor e a seu favor, não consegue ocultar, por inteiro, as profundíssimas contradições do sistema. Basta assistir o noticiário televisivo, em que, diariamente, as vísceras da desigualdade, da exclusão, da violência são expostas. A volatilidade desses acontecimentos não consegue apagar a sua repetição.

Na inauguração do século XXI, a 11 de setembro de 2001, o inusitado da história é transmitido ao vivo, entrando na tela de milhões de casas pelo mundo afora: o terrorismo islâmico. Abalando a arrogância burguesa do Ocidente. E dando um recado: o Outro está aí. Pior, no coração do capitalismo.

O Outro nunca deixou de emitir sinais durante toda a História e, pois, durante a modernidade, embora eles não pudessem ser amplificados, como as falas sistêmicas, por não disporem dos mesmos meios de comunicação e transmissão de suas mensagens. Mas estava aí.

O mesmo processo que engendra o domínio capitalista, engendra o seu avesso. O Outro. A contradição. À lógica da acumulação, corresponde a expropriação. À inclusão de muitos, a exclusão de muitos mais. De modo que o passivo dessa experiência, no mesmo momento triunfante da burguesia, tira a sustentação do seu discurso e rouba a cena: são milhões de miseráveis, de pessoas famintas, de trabalhadores que perdem o emprego ou trabalham em condições sub-humanas, de negros e índios roubados de suas culturas, de camponeses expropriados de suas terras, de mulheres, gays e lésbicas discriminados, e, até, de idosos conspurcados de sua dignidade, de crianças e adolescentes usurpados do seu futuro. E o cortejo do *sanatório geral*<sup>13</sup> vai engrossando.

É este cortejo que engendra a luta contra-hegemônica.

Santos continua sua chave de leitura e interpretação, configurando os dois processos constitutivos desta Globalização contra-hegemônica: o *cosmopolitismo insurgente e subalterno* e o *patrimônio comum da humanidade*.

---

13 Alusão à música *Sanatório Geral* (1984), de Francis Hime, letra de Chico Buarque de Holanda.

## O cosmopolitismo insurgente

[...] consiste na resistência transnacionalmente organizada contra os localismos globalizados e os globalismos localizados. Trata-se de *um conjunto vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão, a discriminação social e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação* (SANTOS, 2006, p. 441, grifo nosso).

Por sua vez, o patrimônio comum da humanidade compreende

[...]a emergência de *lutas transnacionais por valores e recursos que, pela sua natureza, são tão globais como o próprio planeta e aos quais eu chamo, recorrendo ao direito internacional, o patrimônio comum da humanidade. Trata-se de valores ou recursos que apenas fazem sentido enquanto reportados ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na terra, por exemplo, ou os temas ambientais da proteção da camada de ozônio, da preservação da Antártida, da biodiversidade ou dos fundos marinhos. Todos esses temas referem-se a recursos que, pela sua natureza deveriam ser geridos por fideicomissos da ordem internacional, em nome das gerações presentes e futuras.* (SANTOS, 2006, p. 441, grifo nosso).

A constatação dessas novas (?) forças que convivem na e com a globalização sistêmica, aponta outra socialização cultural: as experiências vividas são múltiplas e transcendem os limites da própria globalização sistêmica; tais experiências têm, na exploração e na discriminação, uma tessitura histórica em comum e incomum; um horizonte de lutas compartilhado; problemáticas que repercutem sobre os seres humanos enquanto espécie. Em síntese: *uma outra universalidade vai se construindo, mais abrangente e universalista.*

Essa globalização contra-hegemônica reúne milhares de complexos sociais (sociedades nacionais, grupos subnacionais, pessoas envolvidas em diferentes movimentos sociais identitários), irrompidos na História seja em processos mais “antigos” da modernidade (o proletariado, por exemplo) ou em processos mais recentes ou mais visibilizados, como as mulheres e os gays, entre tantos outros casos. Essa irrupção, a um só tempo, é produzida



pela globalização da mercantilização dos modos de vida dos chamados grupos tradicionais (índios, camponeses, etc.) e pela liberação de novas forças sociais – “novos atores que entram em cena” –, decorrentes da própria mercantilização globalizada, que alimenta as diferenças, como já foi referido, para delas se beneficiar duplamente: pela expropriação dos “espaços recônditos”, até então, infensos ou relativamente protegidos da lei do valor; e pelas implicações que a potencialização da diversidade acarreta, no tocante à fragmentação da luta dos adversários contra-hegemônicos.

Contudo, talvez à crescente arrogância da burguesia, de só olhar para o seu umbigo e ficar “tocando harpa enquanto Roma arde em chamas” (APPLE, 1998), tenha escapado (ou seja impossível enxergar) a expressão de resistência contida nestes movimentos. As “fúrias”<sup>14</sup> soltas pelo capitalismo escapam ao controle que, por inúmeras vezes, a burguesia tentou que fosse total e, outras inúmeras vezes, tornou totalitário (como na ditadura militar brasileira) para conter a manifestação da dissidência, da oposição, da contestação. Se o mercado é atraente, todos querem ter acesso ao mesmo: não o conseguindo, mata-se por um tênis importado. Se a liberdade é tão apregoada, todos querem usufruí-la: não podendo, exprimem-se com e pela violência. Se a propriedade é o cânone societário, todos querem dela dispor: não dispondo, ela é invadida, assaltada, roubada. Se a sociedade capitalista proporciona “o melhor modo de vida jamais existente”, todos querem vivê-lo: não alcançando, inventam outros modos de vida, a “desordem” que os inclua, mesmo perigosamente, como o tráfico de drogas.

Aí, também, a cultura, retomando Yudice (2004), é um recurso. Os contra-hegemônicos se situam, pode-se dizer, no entre-lugar entre o sistema vigente e um sistema utópico que, embora não exista como tal, aponta virtualidades e irrupções. Eles sempre tiveram irrupções, mesmo que pouco fulgurantes.<sup>15</sup> Ao tempo em que disputam inclusão social

---

14 As “fúrias”, na mitologia romana, ou Erínias, para os gregos, personificavam a vingança contra os mortais, torturando as almas pecadoras. Alecto, a implacável, castigava os delitos morais; Megaira, personificando o rancor, a inveja, a cobiça e o ciúme, castiga a infidelidade; Tisífone vingava os assassinatos e enlouquecia a vítima.

15 Os termos *irrupção* e *fulguração* aludem a Walter Benjamin, cuja alegoria sobre o *Angelus Novus* inspirou Santos (2006, capítulo I) a examinar a necessidade de uma nova teoria da História. Para Benjamin, a memória, o passado, irrompe e fulgura em um momento de perigo, podendo servir de fonte do inconformismo.

ou sobrevivência, valendo-se das diferenças culturais como argumento e ação de reivindicação na esfera pública, estão sucumbindo diante da homogeneização hegemônica, afirmando as diferenças e lutando para o seu reconhecimento (YUDICE: 2004, p. 44-45). Neste prisma, a cultura é “recurso para determinar o valor de uma ação”, no caso, para a emancipação, sustentando um novo alargamento histórico da concepção de cidadania, uma vez que as exigências originais para qualificação dos direitos convencionais à cidadania não eram baseadas no relativismo cultural de pertencimento a culturas específicas (SANTOS, 2004), mas no “universalismo” homogeneizador burguês.

A direção do Estado, cada vez mais, pende para o princípio da regulação e do controle, “vigiando e punindo”. No plano individual, apela à segurança particular, via condomínios privados, onde se aprisiona. E imola, no altar da ordem, da regulação, a liberdade e a emancipação

Um e outro conjunto – globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica – se entrecruzam nas práticas discursivas e não-discursivas, porém, o que as distingue, como promessas realizadoras da cultura, é o sentido de cada uma. Para a globalização sistêmica, trata-se de educar na e para a mercadorização nas relações sociais com a natureza e entre os seres humanos; para a globalização contra-hegemônica, é o inverso, a desmercadorização, a desprivatização dessas relações e a sua conversão como bens públicos, para a espécie.

Portanto, não se trata mais de um embate entre dois projetos políticos, no mesmo marco histórico de uma racionalidade instrumental moderna, como foi o confronto liberalismo-socialismo real. O embate, agora, está posto entre duas visões de mundo, duas formas de organização societária.<sup>16</sup> Com valoração diferenciada consignada à vida (existência).

Duas concepções, enfim, de Cidadania. A Cidadania liberal, conforme já referida, é vislumbrada por uma ótica jurídica formal, que ignora as condições desiguais entre os indivíduos, no contrato social, e, em

---

16 O socialismo, na sua emergência para a história, representava (se) uma utopia emancipacionista. Mas em sua concretização, em várias experiências históricas (o que se denomina de socialismo real), tornou preponderante a mesma lógica instrumental, linear, progressista, metanarrativa (o futuro como realidade e redenção de um passado avaliado como caótico) em detrimento da lógica dialética. Até mesmo o movimento de superação dos contrários pela síntese foi simplificado pela ortodoxização do materialismo histórico dialético, substituído, este último, por um determinismo, quase fatalismo da História.

tempos mais recentes, por uma ótica economicista, inclusiva no mercado (nem assim para todos), exclusiva nas outras dimensões societárias, como a da participação política, a da igualdade socioeconômica e a do reconhecimento cultural. A Cidadania pós-liberal ou contra-liberal se propõe como conjugação de todas as propostas de inclusões liberais, e, assim, a ultrapassa, daí podermos denominá-la de multidimensional. Na sua perspectiva, o princípio do mercado se subordina ao princípio da comunidade: o seu foco está no substantivo (Cidadania) e não no adjetivo (liberal, etc.).

Por conseguinte, as possibilidades, para os Direitos Humanos, em um e outro lado, também, não são as mesmas. Na globalização sistêmica, o mercado e a acumulação capitalista são os limites à universalidade dos direitos. Não se pode perder de vista que a Cultura de Direitos Humanos e o seu alargamento ocorreram por dentro das próprias sociedades liberais e, neste sentido, a liberdade de expressão, no âmbito de um Estado de Direito, foi conquista valiosa da Humanidade, que não se pode desprezar. Porém, é preciso lembrar que a ocorrência dos direitos, pós-revoluções burguesas, não se deu sem fortes lutas, especialmente, das classes trabalhadoras. Além do mais, o contexto histórico recente é diferente, pois a derrota do socialismo real, somada à reestruturação produtiva do capitalismo, através de políticas neoliberais, enfraqueceram as classes trabalhadoras, desgastaram suas formas de lutas e levaram seus movimentos a um descenso. Na globalização contra-hegemônica, por muito recente, a inclusão e a emancipação são possibilidades abertas à universalização – o processo instituinte da universalidade –, mas há várias ponderações a serem feitas quanto à virtualidade de uma outra socialização, por analogia, denominada de socialização contra-hegemônica.

### **Socialização para os Direitos Humanos – uma universalidade *situada***

Queiramos ou não, estamos sendo socializados, de diversas maneiras, por este e neste tempo de águas revoltas em que as gerações mais velhas – aí incluída a nossa –, assistem, aturdidas, à desestabilização e desconstrução dos conceitos, valores, signos com que foram educadas; em que as gerações mais novas são educadas nesta “opção” sistêmica posta

como única e inevitável de tal maneira que a muitos produz efeito reverso, de estranhamento. Transversalizando as faixas geracionais, há os que se entregam, conformistamente, ao “inevitável”, e há os que expressam inconformismo, muitas vezes, sem direcionamento e sem ultrapassarem os limites atomizadores do individualismo exacerbado na/da sociedade atual.

Sem saudosismo, posto que também cometemos equívocos, mas as gerações anteriores, especialmente a dos anos sessenta, tinham utopias como horizontes de expectativas. E ter utopias é salutar aos indivíduos e às sociedades como sinalização de possibilidades de produzirem, criativamente, a sua existência. Mesmo tendo sido acometidas da síndrome otimista de um progresso sem fim, havia, para estas gerações, a perspectiva de futuro, de projeto.

A saturação de futuro talvez tenha feito estas gerações se esquecerem do presente (daquele presente histórico) pesado e cinzento da ditadura militar, salvo aqueles jovens que, recém-saídos da adolescência, pegaram em armas porque não viam futuro naquele presente tenebroso e tentaram atalhar o tão sonhado futuro, para que este chegasse antes e se presentificasse.

O tempo histórico atual é muito diferente.

Mais uma vez, a vigorosa reflexão de Boaventura Santos (2006) nos socorre, desta vez para responder a uma célebre pergunta: *Que fazer?*<sup>17</sup>

Buscando compreender o processo constitutivo da modernidade, o autor o interpreta à luz de uma equação entre *raízes* e *opções*, que se combinaram na construção de uma concepção de identidade e de transformação social. Para Santos, a modernidade se erigiu como um período de opções, a exemplo da Reforma religiosa, da teoria racionalista do direito natural, do Iluminismo, do contrato social, do romantismo, que acabaram se convertendo em raízes que, por sua vez, abriram outras opções. No entanto, o tempo presente desestabiliza a equação e vulnerabiliza as formas de subjetividade e sociabilidade, tais como o trabalho, a sexualidade, a cidadania, o ecossistema, produzindo a explosão de raízes e opções. Com a globalização sistêmica, as opções se multiplicam a ponto

---

17 Referência ao livro de Lênin, do mesmo nome, publicado em 1902. Na obra, o autor critica o que denomina de economismo do movimento social-democrata russo e debate questões de ordem prática para a revolução socialista, no âmbito do Império Tzarista.

de se engendrarem em direito à ampliação das opções; em contraponto, os localismos as territorializações de identidades, as singularidades, as genealogias e as memórias multiplicam, ilimitadamente, as raízes. Algumas dessas raízes adquirem tal seiva que “sustentam opções dramáticas e radicais”, reduzindo as opções, a exemplo do fundamentalismo de mercado e, reativamente, o islâmico. Certas opções são transformadas, impositivamente, em raízes, a exemplo da Cultura hegemônica. Enfim, “cada um é livre para criar as raízes que quiser e reproduzir ao infinito as suas opções” (SANTOS, 2006, p. 66).

Em tal contexto de desestabilizações, diz Santos, torna-se difícil pensar a transformação social porque se embaralha a distinção entre passado e futuro, em decorrência da pretensa eternização ou prolongamento do presente, engolindo os tempos retrospectivo e prospectivo. O determinismo presentista da compulsão das escolhas para o mercado produz um “nevoeiro epistemológico” em que a burguesia “opõe-se à História sem saber que é história” e decreta “o fim da História sem nele imaginar o seu fim” (SANTOS, 2006, p. 67). O cânone histórico da modernidade entra em turbulência: duas de suas mega-raízes, a ciência e o direito, estabelecem um hiato entre o indivíduo e o Estado; a explosão de raízes associada a políticas identitárias se territorializando, pode implicar em guetização, tribalismo, refeudalização, bloqueando as próprias raízes. O excesso de diferenças pode levar à indiferença (SANTOS, 2006, p. 67-68).

Retomando a problemática dos Direitos Humanos, à luz desta reflexão de Santos, sobre raízes e opções, pode-se interpretar a Cultura de direitos tendo se constituído e instituído como opção na modernidade e se convertendo em raiz no mundo ocidental. Porém, na contemporaneidade, esta Cultura vem sendo desestabilizada pela Globalização hegemônica, especialmente, no que tange aos direitos socioeconômicos e mesmo os políticos, se pensarmos na fragilização das democracias representativas frente aos grandes conglomerados econômicos, entre os quais se potencializa, sobremaneira, a mídia. As opções identitárias transitam em movimentos de enraizamento. A Cultura de Direitos Humanos, vincada pela raiz da Cultura de direitos, se configura, também, como opção em busca de enraizamento universalista.

Quais as possibilidades para esta direção societária?

Três dificuldades principais interceptam o processo de construção desta universalidade. Primeiramente, o poderio da “universalidade”, ou melhor, a globalização do mercado. Complementarmente, a potencialização dos discursos e práticas de diferenças, que podem levar à incomunicabilidade e multiplicar as fragmentações do tecido social. E, adicionalmente, um movimento que se cruza com a problemática das diferenças culturais, mas não as recobre, não é a mesma coisa: as expressões culturais recentes cujo referencial político, a despeito de um certo grau, maior ou menor, de ocidentalização, não é o Estado de Direito liberal burguês europeu/norte-americano. Pode-se identificar três vetores de socialização cultural que, embora possam vir a se cruzar no percurso dos Direitos Humanos, não são ou não podem ser o seu percurso pleno: a globalização sistêmica, pelo aviltamento dos direitos que vem processando e a unidimensionalidade reducionista que vem conferindo à cidadania; o diferencialismo, se em extremação, pelo reducionismo culturalista da Cidadania e o conseqüente esvaziamento da percepção da desigualdade; as sociedades sem estado de Direito, pela subsunção do indivíduo a um coletivo que, de fato, é outro particularismo hegemônico, ou pela ignorância do Ocidente quanto aos princípios de dignidade da pessoa em outros contextos históricos não-ocidentais.<sup>18</sup>

Buscando outras possibilidades, voltemos ao que nos propõe Santos.

Vislumbrando potencialidades no que identifica e denomina como *códigos barrocos pós-dualistas*<sup>19</sup>, presentes nestes nossos tempos, acrescidos das concepções de patrimônio comum da humanidade e de patrimônio cultural e natural (Idem: p. 80), Santos propõe um complexo trabalho reflexivo com implicações sobre a ação política a ser reinventada, politizando o

---

18 Veja-se, a respeito, Santos (2006), capítulo 13: Por uma concepção intercultural dos Direitos Humanos.

19 “Estes códigos barrocos pós-dualistas são formações discursivas e performativas que funcionam através da intensificação e da mestiçagem: Existe intensificação sempre que uma dada referência, ação ou identificação social ou cultural é representada e, portanto, exista para além dos seus limites atuais [...] Existe mestiçagem sempre que duas ou mais referências, ações ou identificações sociais ou culturais autônomas se misturam ou se interpenetram a tal ponto e de tal modo que as novas referências daí emergentes patenteiam a sua herança mista.” (SANTOS, 2006, p. 69)

que a modernidade não politizou, codificando o que ela não canonizou (SANTOS, 2006, p. 71).

Criticando acidamente o presentismo celebrado por certas tendências pós-modernas e o apaziguamento intelectual, o conformismo e a passividade decorrente da repetição homogênea do presente pela globalização hegemônica, o autor conclama para a necessidade de recuperarmos e construirmos a *capacidade de espanto, de modo a traduzi-la em inconformismo e rebeldia*.

Nesta seqüência de proposição, apresenta as linhas gerais de uma nova teoria da História que dê conta da temporalidade atual, a que a teoria da História da modernidade não tem mais condições de oferecer respostas. Essa proposta do sociólogo, segundo o nosso entendimento, implica uma outra socialização cultural mais compatível com os princípios dos Direitos Humanos, na medida em que visa ao aprofundamento das energias emancipatórias, à criação de uma nova teoria e uma nova prática “inconformista, desestabilizadora e rebelde”. (SANTOS, 2006, p. 82)

Esse intento implica, segundo o autor, em três níveis de atuação:

### **1º nível: epistemológico**

Significa desconstruir o cânone histórico da modernidade, com a sua respectiva subrepresentação e subcodificação do passado e a sobrerepresentação de um futuro fatalista. Reconstruí-lo e representá-lo no sentido da compreensão de que as perdas pretéritas não foram inevitáveis, mas resultantes de escolhas de agentes humanos, entre alternativas disponíveis, escolhas essas que causaram sofrimento e opressão. Deste modo, o passado pode retomar a sua capacidade de irrupção e fulguração, criando potenciais de indignação, elaborando imagens desestabilizadoras sobre “um presente indesculpável” (SANTOS, 2006, p. 83) que não foi redimido pelo futuro, como o cânone moderno nos subjetivou. Um passado, portanto, que, ao invés de ruínas, reanime os mortos para possibilitar que se reanimem os vivos do presente, que andam meio mortos-vivos no tempo da repetição.

Assim, Boaventura Santos propõe um outro conteúdo para a razão. Só:

A iniciativa humana, pois – e não qualquer idéia abstrata de progresso, é que pode fundar o princípio da esperança [pois] o inconformismo é a utopia da vontade (SANTOS, 2006, p. 83)

A racionalidade cognitivo-instrumental deve ser penetrada por uma racionalidade moral-prática e estético-expressiva.

A idéia-base de Santos, em termos epistemológicos, *é a de que não há só uma forma de conhecimento, mas várias* (SANTOS, 2006, p. 85). A concepção ocidental sobre as relações entre ignorância e conhecimento é uma seqüência lógica (da ignorância para o conhecimento) e temporal (do passado=ignorância para o futuro=conhecimento), que o sociólogo refuta, distinguindo os dois tipos de conhecimento constitutivos do paradigma da modernidade ocidental: o conhecimento-regulação e o conhecimento-emancipação, que já abordamos anteriormente.

A superação do paradigma estará em *elaborar teorias sobre o que nos une mais do que o que nos separa* (Idem, p. 84). Além de exercer a crítica sobre a “resolução” dada pela modernidade à equação raízes-opções, que implicou em muitas teorias e práticas de separação, o autor alerta que é preciso cuidado com as formulações da globalização hegemônica que, inversamente, promovem teorias e imagens de totalidade (da espécie, do mundo, do universo), ignorando as diferenças e as desigualdades. *É necessário desocidentalizar o pensamento sobre a transformação social.*

Esse ponto da reflexão de Santos é fundamental ao debate sobre a universalidade dos Direitos Humanos. O autor chama a atenção para mais uma inversão que se processa na globalização sistêmica: a par daquela referente à cidadania, já assinalada (da concepção de cidadão abstrato e universal para uma concepção neoliberal de um cidadão concreto, mas consumidor), ao mesmo tempo, o sistema busca subjetivar o nosso pertencimento universal nos termos da espécie, mundo, universo ... Desde que a espécie, o mundo e o universo tenham a identidade do sistema. No frígido dos ovos, as duas tendências se confluem. Como diz Santos (Idem: 84), “uma comunidade imaginada da Humanidade no seu todo”, que a desestorica.

Assim, coloca-se para a Cultura dos Direitos Humanos a tarefa de construir uma epistemologia que, a um só tempo, quebre a concepção



abstrata sistêmica sem incorrer em particularismos que a tornem, igualmente, impossível.

## **2º nível: metodológico**

Significa romper a arrogância discursiva do Eu-sujeito da modernidade ocidental, que ignora, silencia e/ou hierarquiza (hierarquizou) o discurso do Outro, mediante a contraposição de uma *hermenêutica diatópica*, cujo princípio-base é: *todas as culturas são incompletas* (SANTOS, 2006, p. 86).

É preciso *cometer um epistemicídio*, Santos é radical e contundente. Epistemicídio do paradigma ocidental, assim como este, em relações desiguais de trocas culturais, “matou” muitos conhecimentos de outras culturas, disso se valendo como condição para o genocídio de povos conquistados pelos agentes do colonialismo e neocolonialismo.

Nesta dimensão, refletindo sobre os Direitos Humanos, interrogamos: será preciso o epistemicídio do paradigma ocidental de conhecimento ou, nos servindo de uma metáfora do próprio autor, melhor seria canibalizá-lo pelos rituais “dos de baixo”? Pois na vertente liberal deste paradigma está contida, é-lhe subjacente, a Cultura de direitos e, não exclusivamente<sup>20</sup>, a Cultura de Direitos Humanos.

Então, nesse caso, em outra socialização cultural, jogaremos a água do banho com a criança dentro? Desperdiçaremos as experiências, de que o próprio autor acusa a razão indolente?

## **3º nível: do governo humano**

Significa transpassar as teorias hegemônicas de [pretensa] união e as teorias contra-hegemônicas de [pretensa] emancipação, pois que, da perspectiva “dos de baixo”, elas convergem para a sua exclusão e a sua segregação social.

A imagem desestabilizadora, neste nível, é a de que *vivemos num apartheid global sem entradas nem saídas*, sendo necessária uma atitude cética contra variantes do universalismo que ignoram os desiguais; a identificação

---

20 Neste caso, estamos aludindo ao fato de que a Cultura de Direitos Humanos não se institui apenas por diretrizes liberais. O socialismo também influenciou neste processo.

e estabelecimento de interfaces entre o específico e o geral, de modo a, mesmo havendo fronteiras mentais e espaciais, dispor-se de entradas e saídas; e o combate a toda pretensão de verdade absoluta. Santos propõe, finalmente, novas constelações de idéias, emoções, sentimentos de espanto e indignação, paixões. A construção de uma subjetividade que não desperdice experiências e plenifique as ações de novos sentidos. Realize o movimento das presenças (cânone) para as ausências (o que ficou oculto, excêntrico e marginal no passado), que construa as emergências (a irrupção do *novo*).

Estas considerações do sociólogo, de um lado, dialogam com a proposta de Educação em Direitos Humanos no tocante à emergência de uma outra socialização (nova socialização cultural) em que a razão se nutre de conteúdos trans-canônicos, incorporando elementos estético-expressivos e moral-práticos. A indignação e o inconformismo foram, afinal, uma opção vigorosa da Cultura de direitos e da Cultura de Direitos Humanos, em suas respectivas emergências.

Contudo, há complexas problemáticas pendentes a enfrentar na sua socialização: tendo a Cultura de direitos e, de certo modo, a Cultura de Direitos Humanos, se transformado de opções em raízes, que perigam apodrecer pelo excesso de formalização, como evitar essa ossificação regulatória? E, ainda: sendo a Cultura de Direitos Humanos uma formulação européia com forte marca ocidental, como construí-la sem incorrer em uma razão arrogante que, neste caso, reiteraria o particularismo e não socializaria para a sua universalidade?

### **Considerações Finais**

Tomando por base de síntese destas reflexões o princípio da universalidade dos Direitos Humanos e sua pendulação com as particularidades, uma educação que socialize a Cultura em/para os Direitos Humanos requer, primeiramente, uma visão abrangente sobre a trajetória dessa cultura, problematizando o presente histórico. Foi o que intentamos realizar, com a contribuição de alguns expressivos pensadores da chamada alta modernidade.

Por esse percurso, vai se evidenciando o conjunto das forças em presença, suas possibilidades e limitações em termos da socialização

cultural pretendida. Também evidencia-se a necessidade de construção de uma outra referência epistemológica para viabilizar a Cultura dos Direitos Humanos bem como outras formas de ação concreta.

Embora a Cultura de direitos tenha emergido no e construído o paradigma da modernidade ocidental, a Cultura de Direitos Humanos, tal como começa e se formaliza no século XX, já representa uma ultrapassagem da primeira. Seja quanto ao seu alcance sociocultural, seja também na abrangência das dimensões da vida humana contempladas.

Portanto, é a partir do corpo da própria doutrina sistematizada dos Direitos Humanos que devemos, assim é nosso entendimento, aprofundar a construção de uma epistemologia de sustentação para sua práxis. Pois que, depois da subsunção do vetor emancipacionista do Iluminismo ao seu vetor regulatório, é essa Cultura de Direitos Humanos que se apresenta, no presente histórico, como cultura da vertente da emancipação.

Mas esse aprofundamento, para potencializar o seu duplo alcance, territorial-cultural e dimensional, necessita de um diálogo em triplo movimento:

**A- da Cultura dos Direitos Humanos com a própria globalização sistêmica:** não podemos fingir que ela não existe, ela está aí e é portentosa. Precisamos conhecer os seus *topoi*, como diz Santos (2006, p. 86-87) e o que eles limitam a Cultura dos Direitos Humanos; examinar suas estratégias de globalização e aprender as possibilidades de dar-lhes um novo conteúdo.<sup>21</sup>

**B- da Cultura dos Direitos Humanos, com os próprios movimentos identitários** que se multiplicam na globalização sistêmica ou contra-sistêmica: também nelas identificar o que significa potenciais de fragmentação, de conflitualidade e incomunicabilidade e o que tais identidades possibilitam de articulação, entendimento e comunicação. A desocultação do passado que jazeu em ruínas diante do futuro progressista que o superaria, tem por intuito, conforme propõe Santos, identificar experiências vividas alternativas, com potenciais

---

21 Não se pode ignorar a presença do mercado. A Cidadania, na sua versão mais atual, passa por ele, mas não deve confinar-se ao mesmo. A Cidadania, na substância do seu significado, é bem mais ampla e deve subordinar o mercado. E não o inverso.

seja de luta contra as hegemonizações e homogenizações culturais seja de convivência de diferenças;

**C- da Cultura dos Direitos Humanos consigo própria:** nessa Cultura, já estão inscritas, concomitantemente, a universalidade e as particularidades (em termos). O que nos une, não pode ignorar o que nos separa. De igual modo, o que nos separa, não pode ignorar o que nos une. Caso contrário, estaremos reiterando uma concepção e uma prática abstratas de uma universalidade apenas discursiva; ou concepções e práticas concretas de particularidades fechadas e de pouco alcance para a superação ou minimização da desigualdade e da discriminação. A Cultura dos Direitos Humanos, sem dúvida, empreendeu um avanço considerável dos últimos anos 80 para cá, no que se refere a instrumentos normativos, expressando experiências de acordos interculturais.<sup>22</sup> A construção de uma socialização pertinente dos Direitos Humanos implica relevar as conquistas de direitos já acumuladas considerando os processos de seu alargamento, ao longo da História, e refletindo sobre a perspectiva de novos alargamentos.

### Referências

APPLE, Michael. **Política cultural e Educação**. São Paulo: Cortez, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Thomaz. 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DELEUZE, Gilles. Sobre as Sociedades de Controle. Post- scriptum. In **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219- 226.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e a crise do capitalismo real**. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

---

<sup>22</sup> Não abordamos esse processo normativo, pois ele é objeto de outros textos deste livro.

IANNI, Octavio. **Teorias da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

SANTOS, Boaventura. **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

\_\_\_\_\_. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Tradução de Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

