

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

HENRY ALEXANDRE DURANTE MACHADO

Por um conceito decolonial de cultura:

Patrimônio, direitos culturais e direitos da natureza no contexto do
extrativismo no Brasil e Bolívia

Versão corrigida

SÃO PAULO
2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA

HENRY ALEXANDRE DURANTE MACHADO

Por um conceito decolonial de cultura:
Patrimônio, direitos culturais e direitos da natureza no contexto do
extrativismo no Brasil e Bolívia

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Integração
Latino-Americana – PROLAM da
Universidade de São Paulo como requisito
parcial para a obtenção do título de Doutor,
sob a orientação do Prof. Dr. Dennis de
Oliveira. Área de concentração: Integração
da América Latina.

Versão corrigida

SÃO PAULO
2022

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Dennis de Oliveira – CJE/ECA/USP - Presidente

Prof. Dr. Julio Moracen Naranjo - UNIFESP

Prof., Dr. Martin Grossmann - CBD/ECA/USP

Prof. Dr. Sergio Bairon – CJE/ECA/USP

Prof. Dr. Wagner Tadei Iglesias – PROLAM/USP

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M149u Machado, Henry Alexandre Durante
Por um conceito decolonial de cultura: patrimônio,
direitos culturais e direitos da natureza no contexto
do extrativismo no Brasil e Bolívia / Henry
Alexandre Durante Machado; orientador Dennis Oliveira
- São Paulo, 2022.
244 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Área
de concentração: Interdisciplinar.

1. Estudos decoloniais. 2. América Latina. 3.
Direitos Culturais. 4. Direitos da Natureza. 5.
Pluralismo jurídico. I. Oliveira, Dennis, orient. II.
Título.



UNIVERSIDADE DE São Paulo – PROLAM – USP
Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina



ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA
DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância da orientador(a)

Nome do(a) aluno(a): Henry Alexandre Durante Machado

Data da defesa: 7 de dezembro de 2022

Nome da orientador(a): Prof(a). Dr(a). Dennis de Oliveira

Nos termos da legislação vigente, declaro ESTAR CIENTE do conteúdo deste EXEMPLAR CORRIGIDO elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me plenamente favorável ao seu encaminhamento e publicação no Portal Digital de Teses da USP.

São Paulo, 07/02/2023

Assinatura do(a) orientador(a)

RESUMO

Este trabalho visa analisar o papel do novo constitucionalismo latino americano na ampliação do conceito de cultura, procurando identificar a partir do reconhecimento da natureza como sujeito coletivo de interesse público - como aprovado na Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia promulgada no ano de 2009 - e da relação entre natureza e cultura, diacronicamente. Busca-se, ainda, a partir da análise inicial, estabelecer uma relação entre o novo constitucionalismo boliviano e o ordenamento jurídico brasileiro na interface entre os direitos culturais e os direitos da natureza, procurando-se identificar as possibilidades de aplicação da experiência boliviana na ampliação do conceito de cultura nas políticas públicas brasileiras a partir da incorporação de visões de mundo e modos de ver, fazer e sentir mantidos por povos e comunidades herdeiras de tradições orais, sobretudo indígenas e afro-brasileiras. Parte-se do pressuposto de que, no Brasil, existe uma insuficiente relação entre a natureza e a cultura na legislação cultural em comparação com o observado no novo constitucionalismo boliviano, marcado pelo projeto decolonial em oposição ao processo da colonialidade euromoderna imposta ao continente por séculos. Este fenômeno, no caso brasileiro, acarreta a falta de indicadores e outros instrumentos de gestão de políticas culturais emancipadoras a serem utilizados por agentes públicos e pela sociedade civil em prol de populações marginalizadas pela exclusão provocada pela colonialidade que atravessa o projeto de desenvolvimento da nação. A parte empírica do trabalho se desenvolve por meio de pesquisa-ação no âmbito de cooperação técnica da UNESCO na reparação das referências culturais das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão, na região de Mariana-MG, ocorrida em novembro de 2015 e considerada a maior tragédia ambiental ocorrida no Brasil e uma das maiores do mundo.

Palavras-chave:

Estudos decoloniais - Cultura - Direitos culturais – Direitos da natureza - Pluralismo jurídico – Multiculturalismo –

ABSTRACT

This work aims to analyze the role of the new Latin American constitutionalism in expanding the concept of culture, seeking to identify from the recognition of nature as a collective subject of public interest - as approved in the Political Constitution of the Plurinational State of Bolivia promulgated in 2009 - and of the relationship between nature and culture, diachronically. It is also sought, from the initial analysis, to establish a relationship between the new Bolivian constitutionalism and the Brazilian legal system in the interface between cultural rights and the rights of nature, seeking to identify the possibilities of application of the Bolivian experience in the expansion of the concept of culture in Brazilian public policies through the incorporation of worldviews and ways of seeing, doing and feeling maintained by peoples and communities heirs of oral traditions, especially indigenous and Afro-Brazilian. It is assumed that, in Brazil, there is an insufficient relationship between nature and culture in cultural legislation compared to what is observed in the new Bolivian constitutionalism, marked by the decolonial project in opposition to the process of Euromodern coloniality imposed on the continent for centuries. This phenomenon, in the Brazilian cases provokes the lack of indicators and other instruments for the management of emancipatory cultural policies to be used by public agents and civil society in favor of populations marginalized by the exclusion caused by coloniality that crosses the nation's development project. The empirical part of the work is developed through action research within the scope of UNESCO's technical cooperation in repairing the cultural references of communities affected by the rupture of the Fundão dam, in the region of Mariana-MG, which occurred in November 2015 and considered the biggest environmental tragedy to occur in Brazil and one of the biggest in the world.

Key-words

Decolonial studies - Culture – Cultural rights – Nature rights – Legal pluralism – Multiculturalism

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar el papel del nuevo constitucionalismo latinoamericano en la ampliación del concepto de cultura, buscando identificar a partir del reconocimiento de la naturaleza como sujeto colectivo de interés público - tal como fue aprobado en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia promulgada en 2009 - y de la relación entre naturaleza y cultura, diacrónicamente. También se busca, a partir del análisis inicial, establecer una relación entre el nuevo constitucionalismo boliviano y el ordenamiento jurídico brasileño en la interfaz entre los derechos culturales y los derechos de la naturaleza, buscando identificar las posibilidades de aplicación de la experiencia boliviana en la expansión del concepto de cultura en las políticas públicas brasileñas a partir de la incorporación de cosmovisiones y modos de ver, hacer y sentir mantenidos por pueblos y comunidades herederos de tradiciones orales, especialmente indígenas y afrobrasileñas. Se asume que, en Brasil, existe una relación insuficiente entre naturaleza y cultura en la legislación cultural frente a lo que se observa en el nuevo constitucionalismo boliviano, marcado por el proyecto decolonial en oposición al proceso de colonialidad euromoderno impuesto en el continente desde hace siglos. Este fenómeno, en el caso brasileño, provoca la falta de indicadores y otros instrumentos para la gestión de políticas culturales emancipatorias a ser utilizados por los agentes públicos y la sociedad civil a favor de las poblaciones marginadas por la exclusión provocada por la colonialidad que atraviesa el proyecto de desarrollo de la nación. La parte empírica del trabajo se desarrolla a través de la investigación-acción en el ámbito de la cooperación técnica de la UNESCO en la reparación de los referentes culturales de las comunidades afectadas por la ruptura de la represa de Fundão, en la región de Mariana-MG, ocurrida en noviembre de 2015 y considerada la mayor tragedia ambiental ocurrida en Brasil y una de las mayores del mundo.

Palavras-clave

Estudios decoloniales - Cultura - Derechos culturales - Derechos de la naturaleza - Pluralismo jurídico - Multiculturalismo

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todos, todas e todes que, na beirada do sistema-mundo colonial, vêm bordando as inter-relacionalidades decoloniais que implodirão as fronteiras que, pelo racismo, sexismo, preconceitos de origem, de classe e de toda ordem tentam nos eliminar em nome do processo (anti)civilizatório imposto pelo capitalismo.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão às pessoas que se fizeram presentes na produção escrita deste texto, assim como àqueles e àquelas que, com sua ancestralidade, também estiveram presentes.

Minha mãe, Maria Stela Durante Machado, *in memoriam*.

Minha filha, Flora, pelas horas que não pudemos brincar juntos.

Aos amigos de El Alto, em especial Mario Rodriguez, de Wayna Tambo

Ao orientador, Dennis Oliveira, por me abrir as portas da pós-graduação e pela leitura atenta e generosa

Aos companheiros do Ministério da Cultura, pelo muito que aprendi, especial João Roberto Peixe e Bernardo Mata Machado

Aos companheiros da UNESCO

Aos colegas do CELACC e PROLAM

À Universidade de São Paulo

E à banca de qualificação, pela leitura crítica e pelo incentivo

LISTA DE TABELAS E IMAGENS

a) Tabelas

Página 166 – Tabela 1 – Renda total de recursos naturais (% PIB Am. Lat. e Caribe e Mundo 2000-2012)

Página 166 – Tabela 2 – Exportações para China por tipo de produto

Página 168 – Tabela 3 – Indicadores de pobreza e de indigência (2002, 2008, 2011)

b) Figuras

Página 93 – Figura 1 – Barragem de Fundão

Página 94 – Figura 2 – O rompimento da Barragem de Fundão

Página 96 – Figura 3 – Mapa do Município de Mariana

Página 97 – Figura 4 – Paracatu de Baixo – Escola

Página 98 – Figura 5 – Mapa do Município de Barra Longa

Página 99 – Figura 6 – Mapa do Município de Rio Doce

Página 99 – Figura 7 – Rio Doce

Página 100 – Figura 8 – Mapa do Município de Santa Cruz do Escalvado

Página 107 – Figura 9 – Quadro de Demandas de reparação por município

Página 111 – Figura 10 – Síntese do Plano de Reparação das Referências Culturais

Página 125 – Figura 11 – Modelo de Consciência Política de Sandoval

Página 170 – Figura 12 – Organograma Ministerio de Culturas, Descolonización y
Despatriarcalización

Página 181 – Figura 13 – Sistema Nacional de Cultura – Componentes na esfera federal

Página 182 - Figura 14 – SNC e sistemas estaduais e municipais de cultura

Página 182 – Figura 15 – SNC – Princípios

Página 185 – Figura 16 – MinC – Visão Tridimensional de Cultura

Página 199 – Figura 17 – Organograma MinC 1

Página 200 – Figura 18 – Organograma MinC 2

LISTA DE ABREVIATURAS

CF 88 – Constituição da República Federativa do Brasil de 1988
DGDD - Dirección General de Descolonización y Despatriarcalización
DGLCRTFD - Dirección General de Lucha Contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación
DGPC - Dirección General de Patrimonio Cultural
DGPCA - Dirección General de Promoción Cultural y Artística
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MCT – Ministerio de Culturas y Turismo
MCDD – Ministerio de Culturas, Descolonización y Despariarcalización
MINC – Ministério da Cultura
SEFIC – Secretaria de Fomento e Incentivo à Cultura
SEC – Secretaria de Economía Criativa
SNC – Sistema Nacional de Cultura
PG-12 – Programa de Memória Histórica, Cultural e Artística da Fundação Renova
PNC – Plano Nacional de Cultura
TTAC – Termo de Transação e Ajuste de Conduta
UCRD - Unidad Contra el Racismo y la Discriminación
UGCIDD - Unidad de Generación de Contenidos Interculturales, Descolonizadores y Despatriarcalizadores
UHCI - Unidad de Herencias Culturales Inmateriales
UHCM - Unidad de Herencias Culturales Materiales
UIC - Unidad de Industrias Culturales
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UPIEA - Unidad de Promoción de las Identidades y las Expresiones Artísticas
UPPPIC - Unidad de Políticas Públicas para la Promoción de la Igualdad y la Complementariedad
UPPPRD - Unidad de Políticas Públicas de Prevención del Racismo y Discriminación
UPSCA - Unidad de Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales
URTGCA - Unidad de Regulación Técnica de Gestión Cultural y Artística.
VDD - Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización
VI - Viceministerio de Interculturalidad

Sumário

Apresentação.....	14
Capítulo 1 – Apontamentos para um conceito decolonial de cultura.....	29
Capítulo 2 – Limites e possibilidades de decolonização do Estado e da cultura no atual estágio do capitalismo.....	56
2.1 - Cultura, extrativismo e direitos da natureza no contexto do novo constitucionalismo latino-americano: avanços e contradições.....	56
2.2 - A relação entre cultura e meio ambiente nos marcos legais internacionais e no Brasil.....	74
Capítulo 3 – Estudos de casos.....	90
3.1 - A tragédia de Mariana - o Caso Samarco.....	94
3.1.1 – O rompimento da barragem de Fundão.....	94
3.1.2 - Os impactos no patrimônio cultural e sua judicialização.....	102
3.1.3 – O Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO.....	110
3.1.4 – Choque entre conceitos de cultura na reparação do patrimônio Cultural em Mariana.....;	131
3.2 – O Estado plurinacional boliviano.....	137
3.2.1 - O Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización....	171
3.3 - O Ministério da Cultura no contexto da colonialidade.....	178
Capítulo 4 - Considerações finais.....	206
Referências bibliográficas.....	210
Anexos.....	233

APRESENTAÇÃO

Embora incorporados à Constituição Federal de 1988, em seus artigos 215, 216 e 216-A, os quais tratam dos direitos culturais no Brasil, assim como na concepção do Plano Nacional de Cultura¹ e em outros instrumentos normativos em âmbito internacional, dentre os quais declarações, recomendações e convenções, entre outros, podemos afirmar que, comparados aos direitos sociais e econômicos, os direitos culturais, sobretudo o direito à identidade, o direito à diversidade cultural e o direito à participação na vida cultural são notadamente menos reconhecidos e apropriados pelo conjunto da sociedade.

Da mesma forma, podemos observar que, no ordenamento jurídico brasileiro, existe uma fraca relação entre os direitos culturais e os direitos da natureza, fato que se expressa na quase ausência de marcos legais que tratem da intersectorialidade entre a cultura e o meio ambiente, diferentemente do que vem ocorrendo em determinados países do continente, em especial a Bolívia e Equador.

Estes países passaram a reconhecer a natureza como portadora de direitos em suas atuais constituições e em leis específicas, configurando-se assim uma estratégia político-simbólica-discursiva que problematiza as questões da identidade e da diferença por meio da valorização dos saberes e da ancestralidade dos povos originários.

Esta estratégia se dá, nestes países, em resposta ao processo imposto ao continente pela modernidade colonial e sua narrativa de desenvolvimento, cuja expressão econômica, o capitalismo e suas formas sociais, busca invisibilizar, identificar negativamente e impor a superexploração da força de trabalho e dos recursos naturais neste território.

Nesse contexto, a UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Cultura, a Ciência e a Educação, entidade multilateral que tem tido importante papel na definição do conceito de cultura e das políticas públicas para o setor implementadas por diversos

¹ Lei nº12.343/2010

países nas últimas décadas, ao longo de sua existência, em casos de conflitos culturais, tem atuado de modo a favorecer a hegemonia das nações centrais na modernidade colonial por meio de ações alegadamente de intermediação do diálogo e construção da paz, intervindo assim objetivamente em casos de violações aos direitos culturais e ambientais de modo a dirimir os conflitos, favorecendo assim historicamente as partes em geral causadoras das agressões, quais sejam, etnias hegemônicas, grupos econômicos que exploram os recursos naturais, entre outros, em detrimento das minorias subalternizadas.

O modelo de desenvolvimento em questão, no entanto, baseado na exploração desenfreada dos recursos naturais das nações periféricas no denominado sistema-mundo moderno colonial (COX; WALLERSTEIN) passa a ser claramente confrontado com o advento da plurinacionalidade boliviana.

A plurinacionalidade, enquanto estratégia, configura-se como uma forte reação surgida no continente que, no plano da identidade e da diferença, contribui para amalgamar o fenômeno que chamamos neste trabalho de conceito decolonial de cultura.

Esta ampliação no conceito de cultura vem sendo plasmada a partir das interrelacionalidades dos diversos movimentos decoloniais reunidos em torno da crítica ao racismo, sexismo, preconceitos de origem, de classe, em suma, os quais conformam o processo civilizatório imposto pelo capitalismo, a dimensão econômica e filosófica da modernidade colonial eurocêntrica.

Observa-se, assim, no seio da ancestralidade andina, a emergência de um conceito de cultura que se opõe ao conceito resultante do extremo processo de racionalização e instrumentalização que culminou por transformar a cultura, ao longo da modernidade, em técnica a serviço do modelo de desenvolvimento baseado na superexploração dos recursos naturais e da força de trabalho.

No contexto recente latino-americano, portanto, em oposição a este processo civilizatório, países como a Bolívia e o Equador, a partir do reconhecimento das particularidades culturais que definem os diferentes grupos étnicos de seus territórios, se puseram a repensar seus sistemas políticos e suas concepções de Estado, incorporando

quer seja em seu texto constitucional no caso equatoriano, quer seja em suas políticas públicas elementos das cosmovisões de seus povos originários, processo que resulta no reconhecendo da natureza sujeito coletivo de direito.

Este movimento dá origem ao que se pode definir como uma “refundação do Estado”, ocasionando uma crise quanto ao processo histórico de colonização do território latino-americano naturalizado pela narrativa moderno-colonial do chamado Norte global, desenvolvido às custas da exploração dos recursos naturais e submissão epistêmica dos países do Sul global, fenômeno constituinte da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

A partir, portanto, da corrente crise da concepção moderna de Estado que tem lugar na América Latina, objetivada na reforma constitucional da Bolívia e tendo como atores determinantes os povos originários, assim como frente ao aparente movimento de reposicionamento do capital no continente, caracterizado nos golpes de Estado impostos a democracias populares como as de Paraguai, Honduras, Brasil e Bolívia, este trabalho objetivou, por meio de revisão bibliográfica-documental nos estudos decoloniais e nas políticas de diversidade cultural desenvolvidas na Bolívia e no Brasil contemporâneos, sobretudo a partir do ano de 2003 - momento em que, no Brasil, a cultura popular de tradição oral conquista relativo espaço na agenda das políticas públicas de cultura em nível federal - fazer uma revisão crítica sobre a fim de se investigar a ocorrência de uma possível ampliação do conceito de cultura no continente e no Brasil, assim como analisar o papel da institucionalização das políticas culturais no reconhecimento de direitos de grupos sociais marginalizados no campo dos direitos culturais, dos direitos da natureza e da cidadania, com foco em temas em categorias como modernidade colonial, classe e raça, elementos estruturais e estruturantes no subdesenvolvimento da sociedade brasileira.

Mereceu nossa atenção também o papel da UNESCO neste contexto, assim como o papel das revoltas populares de resistência ao capitalismo² ocorridas no território em períodos recentes.

² A exemplo das revoltas populares eclodidas em outubro de 2019 no Equador (em resposta ao pacote econômico alinhado ao FMI imposto pelo decreto nº 883, publicado

Foram, dessa forma, analisadas as reformas constitucionais e projetos implementados na Bolívia com base em conceitos como *Pachamama* e *Buen Vivir (Suma-Qamaña)* e com base também nos referenciais teóricos dos estudos decoloniais, sobretudo os conceitos de decolonialidade, modernidade e plurinacionalidade, a fim de analisar o impactos do conceito instrumental de cultura no ordenamento jurídico brasileiro, sua aplicação e jurisprudência, como possível inspiração para a configuração de um novo ordenamento jurídico brasileiro no campo da cultura.

Analizamos, por fim, de forma empírica, a relação dos direitos da natureza com os direitos culturais a partir da questão do fomento à diversidade das expressões culturais no Governo Federal brasileiro, por meio das estratégias político-simbólico-discursivas objetivadas em documentos oficiais.

O estudo empírico foi realizado com base em estudo de caso sobre o projeto de reparação do patrimônio cultural denominado “Construção da paz e do diálogo para o desenvolvimento sustentável das regiões atingidas pela barragem de fundão: fortalecendo a capacidade institucional e de implementação de ações da Fundação Renova”, realizado pela UNESCO e pela Fundação Renova em comunidades atingidas pela tragédia ocorrida em novembro de 2015 na região de Mariana, MG, a fim de identificar os impasses na reparação do patrimônio imaterial provocados pelo choque entre uma abordagem que se pretende decolonial na cultura e a visão hegemônica de cultura representada pela visão de gestão de cultura das mineradoras responsáveis pela reparação do patrimônio cultural das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem.

A pesquisa é apoiada na observação etnográfica de campo e trajetória do pesquisador sobre a questão.

Como resultado, pretendeu-se propor novas abordagens no sentido da descolonização da cultura jurídico-política no contexto da institucionalização das

políticas públicas em cultura no âmbito brasileiro, contribuindo para o desenvolvimento de novas sensibilidades jurídicas a partir da alteridade e da cidadania multicultural, questão que envolve a discussão em torno do multiculturalismo no tocante aos direitos humanos, particularmente ao analisar a relação entre os direitos culturais, os direitos a natureza e a diversidade cultural.

Nesse contexto, o Plano Nacional de Cultura (PNC), regulamentado pela Lei. nº12.343, de 2 de dezembro de 2010, configura-se, até o momento, como o único instrumento legal vigente de sistematização jurídico-institucional das políticas públicas de cultura no Brasil (VARELLA, 2014:12), e, portanto, a principal peça dedicada aos direitos culturais dentro do ordenamento jurídico brasileiro.

Na Constituição Federal, a seção que trata da Cultura está localizada mais explicitamente nos artigos 215, 216 e 216-A, sendo que no artigo 215 temos que: “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais” e o PNC está previsto neste artigo desde a Emenda Constitucional nº48, de 2005.

Por sua vez, as culturas populares e tradicionais estão mais especificamente apontadas nos §1º: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

No âmbito da construção de seu novo constitucionalismo, com a chegada ao poder do partido Movimento ao Socialismo (MAS) na Bolívia, a partir do reconhecimento das particularidades culturais que definem os diferentes grupos étnicos, em particular seus povos originários, o país de põe a repensar seus sistemas político e jurídico, assim como sua própria concepção de Estado, em um movimento que veio a dar origem a uma revisão constitucional definida por pesquisadores como novo constitucionalismo, gestado em oposição ao processo histórico de desenvolvimento do Estado capitalista burguês (MASCARO, 2013).

A partir dessa crise da concepção moderna de Estado na América Latina objetivada na reforma constitucional da Bolívia, e frente ao já mencionado movimento de reposicionamento do capital no continente e no subseqüente avanço do

neoliberalismo na região, acreditamos se fazer necessária uma revisão crítica a respeito da contribuição das políticas de diversidade cultural desenvolvidas no Brasil contemporâneo, sobretudo no período compreendido entre os anos de 2003 e 2016, momento em que a cultura, de forma ora mais, ora menos assertiva, entra na agenda das políticas públicas, a fim de se investigar o papel da institucionalização de políticas setoriais tais como os planos e instâncias colegiadas na construção de uma política emancipadora, assim como se tal movimento foi efetivo para a tomada de consciência de classe quanto a fatores estruturantes da desigualdade da sociedade brasileira, na qual fatores tais como o racismo e o preconceito de origem e de gênero são estruturais e estruturantes.

A importância de tal revisão crítica está, entre outros fatores, em que, desde a Conferência da Paz, celebrada em Paris em 1919 como conclusão da Primeira Guerra Mundial, a qual declara expressamente a igualdade de todos perante a lei, a igualdade tem estado presente em diversos marcos legais, seja em âmbito internacional quanto nacional. No campo dos direitos culturais, podemos considerar a aprovação do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos que, em seu art. 27, estabeleceu a proteção das minorias étnicas, linguísticas e religiosas, como uma referência mais explícita, ao definir que membros de minorias étnicas “não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural”.

Do discurso legal para a prática da igualdade no campo dos direitos culturais, entretanto, constata-se, como aponta Mialhe (2015:29) que os estados americanos, e outros tradicionalmente considerados estados de imigração, como o Brasil, “ignoraram os direitos das suas nações originárias, fundados na errônea e lamentável concepção de que essas nações ‘não tinham cultura’ ou ‘eram de cultura inferior’”.

Na verdade, podemos afirmar que o ambiente jurídico, em geral rígido e conservador, foi, na América Latina, historicamente estratégico na colonialidade do poder (QUIJANO).

A discussão que empreendemos neste trabalho, em torno das possibilidades de descolonização da cultura jurídico-política no contexto da institucionalização das

políticas públicas em cultura no Brasil contemporâneo mostra-se importante, portanto, para o desenvolvimento de novas sensibilidades jurídicas a partir da alteridade e da cidadania multicultural, questão que envolve a discussão em torno do multiculturalismo no tocante aos direitos humanos, particularmente ao analisar a relação entre os direitos culturais e a diversidade cultural.

Nesse sentido, apesar de um certo abandono do marxismo ortodoxo, o pensamento social latino americano no final do século XX, ao aproximar-se da contribuição de Gramsci e dos Estudos Culturais tem no tema da pós-colonialidade uma retomada da urgência da questão nacional, talvez numa tentativa de “dar conta de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina” (GARCIA CANCLINI, 2003:XVIII), sobretudo ao debruçar-se sobre a problemática da acomodação das populações indígenas nos projetos nacionais.

Nesse contexto, o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado passa a ser compreendido como um novo padrão de poder mundial cujo eixo estruturante é a ideia de raça, enquanto “construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial” (QUIJANO, 2005:227).

Originalmente, foi Oliver Cox quem propôs a ideia de sistema-mundo, ao afirmar que o capitalismo “é um sistema global desde seu surgimento”, se caracterizando por ser expansionista, sendo um dos aspectos de seu *ethos* o surgimento do racismo (MONTAÑEZ PICO, 2018).

Com efeito, Cox conseguiu demonstrar que, o racismo é uma “estrutura funcional” ao sistema capitalista, ao provocar uma justificação da exploração de determinados grupos. Tal ideia parte do princípio de que, tanto a intolerância como o racismo podem ter similitudes nos processos de violência que sofrem determinados grupos (perseguição e exploração, como menciona), porém ocorrem por razões diferentes, por se tratarem de problemas distintos.

Para Cox, a chave está na *inferiorização*, processo que faz com que, por exemplo, os judeus não fossem vistos na sociedade norte-americana à época como inferiores, mas

sim inimigos dos interesses do povo estadunidense, ou seja, competidores, ao passo que os negros eram vistos como incapazes de se adaptar à “alta cultura” de seus compatriotas brancos. Outra distinção apontada por Cox se dá entre o racismo e discriminação cultural, apontando o surgimento da ideia dos “bárbaros” na história, adotada por vários autores como exemplo da existência de racismo desde os tempos antigos.

Cox defende que o racismo é um assunto da civilização capitalista moderna e não existia nem com os gregos e nem com os romanos, identificando indícios de desenvolvimento desse fenômeno desde a derrocado do império romano na zona de influência católica ocidental, onde se assistiria ao surgimento de uma primeira discriminação racial baseada em ser ou não ser cristão. (MONTAÑEZ PICO, 2018, p.147)

Neste mesmo sentido, para Quijano³, a América constitui-se portanto como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder a partir de dois processos históricos sendo, de um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma “supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” e, de outro, a “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial”.

Nestor Garcia Canclini (2003), ao abordar a questão dos hibridismos culturais e as respectivas modificações no modo de falar sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo assim como nos pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais (tradição-modernidade, norte-sul, local-global), coloca em questão se a maior variedade de bens, facilitado pelos movimentos globalizadores, democratiza a capacidade de combiná-los e de desenvolver uma multiculturalidade criativa.

³ *Opus cit.*

A nosso ver, tanto a questão da colonialidade do poder abordada por Quijano quanto a análise das hibridações culturais⁴ abordada por Canclini mostram-se pertinentes para a discussão em torno das políticas públicas de cultura no Brasil contemporâneo, questão que, a nosso ver, envolve temas os quais têm recebido grande atenção por parte do pensamento crítico na pós-modernidade, tais como a decolonialidade do poder e os discursos em torno das noções de raça, de identidade e do sujeito.

Entendendo as culturas populares e tradicionais, marcadas pela oralidade, pela visão de mundo e de homem e por modos de fazer/pensar em estreita ligação com a natureza e com o sagrado – podendo ser analisados, por isto, como fenômeno pré-moderno - como bens culturais que constitucionalmente devem ser protegidos e promovidos pelo Estado brasileiro, e entendendo ainda as políticas culturais pelo viés da racionalidade secularizante próprio da modernidade, temos que, na contemporaneidade brasileira, o acesso a estas políticas, ao se dar por meio da escrita e de uma lógica jurídica colonizada, se constitui em um hibridismo no qual os setores populares, ao quererem “apropriar-se dos benefícios da modernidade”⁵ conscientemente ou não inserem-se em um contexto de assimetrias de poder e do prestígio no qual o “tom celebrativo” da diversidade por vezes encobre a “tentativa de harmonização de mundos ‘fragmentados e beligerantes’”⁶, configurando-se assim um projeto de apagamento das diferenças por meio da diminuição da autonomia das tradições locais.

Diante deste projeto, torna-se imperativo às comunidades e povos tradicionais no contexto latino-americano - marcado pela “modernização sem modernidade” apontada pela crítica pós-moderna - o desenvolvimento de estratégias para descolonizar o pensamento jurídico ou, em última instância, estabelecer estratégias de, como propõe Canclini, “entrar e sair da modernidade” ou de como “entrar e sair da hibridez”⁷.

⁴ Definidas por Canclini (2003:XIX) como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”

⁵ Cf. CANCLINI, *Opus cit.* pp.XII

⁶ Cf. POLAR, citado por CANCLINI, *opus cit.* pp.XXIII

⁷ *Idem, ibidem*, pp.XXIII

A considerarmos o discurso de posse do ex-ministro Gilberto Gil, quando identifica que não cabe ao Estado produzir cultura, mas sim “criar condições de acesso universal aos bens simbólicos (...) [e] proporcionar condições necessárias para a criação e a produção de bens culturais”, somos levados a concordar com Butler ao identificar que as bases da política - universalidade, igualdade e a própria noção de sujeito de direito - são “construídas mediante exclusões raciais” (BUTLER,1998: 13).

No entanto, a contribuição trazida pela teoria dita pós-estruturalista se mostra insuficiente se tomada isoladamente na discussão em torno da promoção da equidade no campo das políticas culturais, dado o contexto latino-americano. Articuladamente à mera noção dos direitos culturais, temas como o do direito à diferença podem ser melhor compreendidos se nos valermos também de conceitos desenvolvidos por pensadores que se dedicaram a analisar outras questões ligadas ao capitalismo.

Assim, um dos autores que julgamos trazer elementos interessantes para a discussão, sobretudo pelo papel determinante que o extrativismo desempenha na região pesquisada por meio das mineradoras exploradoras do minério de ferro e a relação complexa entre judicialização e reparação dos danos causados ao patrimônio cultural pelo rompimento da barragem de fundão, é Pablo Gonzáles Casanova, ao desenvolver a categoria de colonialismo interno, fenômeno que se dá no terreno econômico, político, social e cultural (GONZÁLES CASANOVA, s/d), justamente porque o Estado-nação “mantém e renova muitas das estruturas coloniais internas que prevaleciam durante o domínio colonial ou burguês”, ajustando-se às lutas das “minorias nacionais”, das “nacionalidades” e dos “povos originários”.

De acordo com o autor, os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizavam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional, das quais podemos elencar que: “encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram”; nos casos dos povos indígenas e quilombolas, “sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo” e “seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central,

salvo em condições de ‘assimilados’”; “os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central”; “em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma ‘raça’ distinta da que domina o governo nacional e que é considerada ‘inferior’, ou ao cabo convertida em um símbolo ‘libertador’ que forma parte da demagogia estatal”.

Dessa forma, para a promoção da equidade, a nosso ver, mostra-se necessário ultrapassar a mera noção dos direitos culturais, articulando-o com o conceito de direito à diferença e com o conceito de direitos da natureza.

Com base nos fatores acima apresentados, procedemos à análise da relação entre os direitos culturais e os direitos da natureza objetivada no novo constitucionalismo latino americano, no caso a Constituição Política do Estado Plurinacional e as leis N° 071 (Ley de Derechos de La Madre Tierra), de 21 de dezembro de 2010 e N° 300 (Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Buen), assim como nos preocupamos em analisar a relação entre cultura e natureza no conjunto da legislação brasileira de proteção ao meio ambiente.

No Brasil, como dito, o campo das políticas públicas culturais assiste no curto período compreendido entre 2003 e o golpe de Estado de 2016, uma certa ampliação do conceito de cultura, processo no qual, ao menos alegadamente, procurou-se no plano narrativo se ultrapassar a mera noção de cultura como produto, assim como se ultrapassar “o âmbito restrito e restritivo das concepções acadêmicas, ou dos ritos e da liturgia de uma suposta ‘classe artística e intelectual’”⁸.

À noção de cultura são incluídas, então, na narrativa governamental, além da noção de transversalidade na construção das políticas públicas intersetoriais do governo, a noção de tridimensionalidade, conformada nas dimensões simbólica, econômica e cidadã da cultura como eixos da Política Nacional de Cultura (BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA, 2011).

⁸ MOREIRA, Gilberto Passos. Discurso de posse. 2/01/2003.

Tal fenômeno tem sua gênese no emblemático discurso de posse do ex-ministro da cultura Gilberto Gil Moreira, ao revelar a intenção de promover um “*do-in* antropológico (...) massageando pontos vitais, mas momentaneamente desprezados ou adormecidos, do corpo cultural do país”⁹ em sua gestão, tendo talvez no advento dos pontos de cultura o exemplo mais concreto desse projeto que veio a configurar o que BEZERRA e BARROS¹⁰ denominam de “comunidade de sentidos e de narrativas” a partir de então, fenômeno que, se no âmbito federal começa a perder musculatura ainda durante gestões petistas e se desidrata quase que completamente após o impeachment de Dilma Rousseff, espraia-se, por outro lado, na plêiade de departamentos e secretarias de cultura empoderados a partir de tal discurso em âmbitos municipais e estaduais, além de difundir-se por praticamente todo o continente sul-americano a partir da Rede Cultura Viva Comunitária e do Programa IberCultura Viva¹¹.

No Ministério da Cultura, atrelada à ampliação da noção de cultura, as gestões de Gilberto Gil e Juca Ferreira também se notabilizaram por instaurar um processo de instituciobalação da participação política, ao lançar mão de instrumentos de gestão tais como o Plano Nacional de Cultura, parte integrante do Sistema Nacional de Cultura. Tal processo reinsere a discussão em torno do papel do Estado no campo da política cultural e, para tanto, busca ancorar-se nos direitos culturais.

Apesar dos avanços mencionados, nossa hipótese de trabalho principal foi a de que, muito embora durante o período compreendido entre 2003 e 2016 tenha havido a inclusão dos diferentes setores da cultura no rol dos direitos culturais, incluindo-se aí as culturas populares e tradicionais, sobretudo de matrizes negras e indígenas, esta inclusão deve contemplar também os direitos da natureza, além de ser analisada com base no direito à diferença, pois tais atores sociais, ao terem suas expressões incluídas

⁹ *Idem, ibidem.*

¹⁰ BEZERRA, J. H. e BARROS, J. M. *O Cultura Viva e sua potência discursiva*. In.: Políticas Culturais em Revista, 2(7), 2014, pp. 118-135. [Disponível em: www.politicasculturaisemrevista.ufba.br, acessado em abril de 2016]

¹¹ O Programa IberCultura Viva “é um programa intergovernamental de cooperação técnica e financeira voltado para o fortalecimento das políticas culturais de base comunitária dos países ibero-americanos. O Brasil integra o Programa compondo o Conselho Intergovernamental e a Comissão Executiva do Ibercultura Viva”. Texto extraído do website: <http://culturaviva.gov.br/nota-informativa-ibercultura-viva/>

nas políticas públicas, não tiveram da mesma forma incluídos seus diferentes modos de agir e ver o mundo, dadas a desigualdade de distribuição dos bens materiais e simbólicos na sociedade capitalista apontada por Garcia Canclini (1998) e as formas (jurídica, política e mercadoria) constitutivas do Estado capitalista burguês (MASCARO, 2013), fatores estes que contribuem para a alienação dos setores populares e tradicionais da cultura e o aprofundamento dos entraves para o alcance da equidade no campo da cidadania.

Por fim, partindo-se da premissa que as políticas culturais, do ponto de vista de seu potencial discursivo, são acionadas pelos diferentes sujeitos que as operam tanto no espaço institucional estatal quanto na sociedade civil (BEZERRA e BARROS, 2014), do ponto de vista concreto, entretanto, temos, como a segunda hipótese deste trabalho que, embora discursivamente as políticas culturais a partir de sua institucionalização sejam construídas com base nos direitos culturais e na ampliação do sentido de cultura ancorado teoricamente no multiculturalismo, o acesso aos recursos públicos neste setor destinados à promoção da diversidade cultural são efetivamente acessados não pelos tradicionais detentores de saberes, fazeres e visões de mundo considerados próprios das culturas populares, culturas de tradição oral, povos e comunidades tradicionais, entre outros, mas sim na relação de um *habitus* de classe caracterizado pela apropriação, por um segmento da sociedade, de capital simbólico a partir dos capitais social, cultural e econômico (BOURDIEU, 2007), pelo qual as políticas públicas culturais são orientadas, caracterizado pelo domínio de competências tais como a prática de elaboração de projetos, domínio da burocracia estatal, experiência em prestação de contas e marketing cultural.

Dessa forma, os sistemas simbólicos se constituem em instrumento de poder, ou seja, estruturas *estruturantes*, que contribuem para a reprodução e transformação da estrutura social.

A se constatar verdadeira esta hipótese, poderemos constatar um contrassenso na implementação de políticas públicas culturais voltadas à promoção da diversidade cultural, o qual pode ser verificado nos diferentes níveis do poder público e em gestões de diferentes matizes político-ideológicos.

Tal fator apontaria para a necessidade de articular diferentes aportes teóricos, tais como a teoria dos Estudos Culturais, estudos sobre a dependência interna e estudos de relação de classe, a fim de tentar captar os diversos elementos que formam a desigualdade no acesso aos recursos públicos na área da cultura no Brasil contemporâneo.

A partir dos problemas e das hipóteses levantadas, procedemos então à revisão bibliográfica-documental sobre o tema do Pluralismo Jurídico e sua relação com o Sistema Nacional de Cultura e o Plano Nacional de Cultura, pretendendo estabelecer um debate sobre o novo constitucionalismo latino-americano, considerando-se a fundamental contribuição das culturas dos povos originários do continente.

Nesse sentido, foram analisadas, sobretudo, a reforma constitucional implementada na Bolívia com base em conceitos como *Pachamama* e *Vivir Buen (Suma-Qamaña)* - este também chamado *Buen Vivir (Sumak Kawsay)*, no Equador.

Este conceito é tratado aqui como possível inspiração para a configuração de um novo ordenamento jurídico brasileiro no campo da cultura, representativo de novas sensibilidades jurídicas a partir da aplicação do pluralismo jurídico, do multiculturalismo e do direito à diferença.

Realizamos também pesquisa bibliográfica sobre práticas culturais comunitárias tais como o *pasanku* e *ch'aska* comunitaria¹².

Nossos referenciais teóricos incluíram os Estudos Culturais, especialmente as

¹² Segundo Wayna Tambo, Red de la Diversidad, que vem trabalhando na região de Pasankeri Norte Antofagasta (macrodistrito Cotahuma de La Paz), desde de 2018 um processo sustentável, uma *ch'aska* comunitaria “estrella, una constelación y un cabello despeinado al mismo tiempo”. Neste caso específico, o trabalho tem foco na cultura territorial e tem um ponto de cultura que gera articulações, conectando-se com organizações locais, unidades educativas e comunitárias, gerando articulação territorial que fortalece as convivências comunitárias para para a gestão do bem comum. (Fonte: *Wayna Tambo en Pasankeri: la calle como lugar educativo*. In.: **LOS MUROS: Periódico digital de la Red de La Diversidad**. Disponível em: <http://www.losmuros.org/index.php/resumen-noticias/507-wayna-tambo-en-pasankeri-la-calle-como-lugar-educativo?fbclid=IwAR2nm3tSkqTt0OrBsR58w1wugV-amXPo6UhT8HS3iZBQOa5fcZvhEWSE53c>. Acessado em 31 de outubro de 2019.

contribuições de Stuart Hall quanto às questões da identidade, etnicidade e multiculturalismo. Também nos debruçamos no referencial teórico sobre os estudos de poder e da relação dos direitos humanos com os direitos culturais, analisando, em particular, a questão da diversidade das expressões culturais nos textos oficiais que estruturam o Sistema Nacional de Cultura e seus elementos constitutivos: o Plano Nacional de Cultura, as conferências de cultura e os fundos de cultura, no âmbito do extinto Ministério da Cultura, configurando, assim, em termos metodológicos, também uma “etnografia do Estado”.

Realizamos por fim pesquisa empírica, em duas etapas:

- 1) Coleta de dados estatísticos e dados oficiais de institutos de pesquisa sobre a mineração no estado de Minas Gerais, a fim de investigar a realidade socioeconômica no estado, com particular atenção aos municípios atingidos pelo rompimento da barragem de Fundão, na região de Mariana-MG.
- 2) Pesquisa-ação realizada no projeto de reparação do patrimônio imaterial denominado “Construção da paz e do diálogo para o desenvolvimento sustentável das regiões atingidas pela barragem de fundão: fortalecendo a capacidade institucional e de implementação de ações da Fundação Renova”, realizado pela UNESCO e pela Fundação Renova em comunidades atingidas pela tragédia ocorrida em novembro de 2015 na região de Mariana, MG, a fim de identificar os impasses na reparação do patrimônio imaterial provocados pelo choque entre uma abordagem que se pretende decolonial na cultura e a visão hegemônica de cultura representada pela visão de gestão de cultura das mineradoras responsáveis pela reparação do patrimônio cultural das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem.

A análise dos dados se deu por meio da leitura de documentos oficiais dos órgãos de cultura em nível federal e municipal, assim como da organização na qual foi realizada a parte empírica do trabalho.

CAPÍTULO 1 – Apontamentos para um conceito decolonial de cultura

Após a introdução do tema da pesquisa, neste capítulo procederemos a uma exploração diacrônica do conceito de cultura, buscando demonstrar a viabilidade da superação de um dos mais rígidos alicerces da modernidade: a ideia da cultura enquanto distinção entre as leis dos homens e as leis da natureza.

Consideramos aqui que cultura é um conceito de difícil definição, cuja tentativa de desconstrução se torna, paradoxalmente, tarefa ainda mais inglória, e esta tarefa pode ganhar contornos ainda mais imprecisos quando se trata de suas inter-relações com campos tais como as políticas públicas e a cidadania, em virtude da complexidade inerente à gestão de políticas culturais na contemporaneidade.

Em estudo anterior¹³, já havíamos procurado analisar diacronicamente o conceito de cultura, relacionando-o a problemas próprios da gestão de políticas culturais na contemporaneidade, discussão que servirá de base para o aprofundamento aqui proposto.

De acordo com Chauí (2006), foram primeiramente os gregos, mesmo sem haver conhecido a palavra cultura, e sim o termo *Paidéia*, atribuído ao processo de formação das futuras gerações de cidadãos, seguidos pelos romanos, que forjaram a noção de cultura desenvolvida no Ocidente, embora com diferenças entre si, como resultado de um intenso processo de racionalização. (CHAUÍ, M., 2006, *Apud* MACHADO, 2016:48)

Na Grécia, durante o período conhecido como Jônio, filósofos tais como Tarso de Mileto, entre outros, empreenderam por meio da observação dos fenômenos da natureza um intenso processo de racionalização, baseado na distinção entre natureza e cultura, ou, nas palavras de Chauí (2006:111), na “separação humano-natural por leis universais”.

¹³ MACHADO, H. A. D. *A regra e o jogo: identidade, hegemonia e construção de políticas culturais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: EACH-USP, 2016. Dissertação de mestrado

Tal operação deu-se, sobretudo, por meio da construção de narrativas míticas “encarregadas de explicar como os humanos passaram do estado natural ao estado propriamente humano”, abandonando a animalidade através do domínio do fogo e da linguagem.

São essas narrativas o mito de Prometeu e a tragédia Édipo Rei, escrita por Sófocles por volta de 427 a.C. No primeiro caso, a passagem se dá, como descrito por Lévi-Strauss¹⁴, por meio da criação de uma lei que estabelece “a diferença homem-natureza”, ou seja, que estabelece o momento “quando os homens abandonam a animalidade graças ao conhecimento do fogo e de seu manejo, isto é, quando passam a cozer os alimentos, a construir lugares em que o fogo seja conservado, isto é, os lares, e iniciam a forja de metais”, lei esta que, se transgredida, “causa a ruína da comunidade e do indivíduo: a lei que separa o cru e o cozido, desconhecida dos animais”¹⁵.

Já no segundo caso, como também observado por Lévi-Strauss, “a passagem é narrada com a invenção da linguagem, isto é, quando os homens abandonam a animalidade graças à descoberta da palavra como expressão do pensamento”.

No primeiro caso, portanto, a passagem do natural ao humano é atribuída ao trabalho, no segundo, à sociabilidade comunicativa¹⁶, e seu ponto de ruptura é quando “os humanos decretam uma lei que não poderá ser transgredida sem levar o culpado à morte, exigida pela comunidade: a lei da proibição do incesto, desconhecida pelos animais”¹⁷.

A partir dessa separação estabelecida a partir de leis inalteráveis, a natureza passa a ser tida como

(...) a organização universal e necessária dos seres segundo uma ordem regida por leis inalteráveis. Nesse sentido, caracteriza-se pelo ordenamento dos seres, pela regularidade dos fenômenos ou dos fatos, pela frequência, pela constância e pela repetição de encadeamentos fixos entre as coisas, isto é, de relações de causalidade entre elas. (CHAUÍ, M., 2006, pp.104)

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. Apud CHAUÍ, 2006, pp.111.

¹⁵ *Idem, ibidem*, pp.111

¹⁶ Chauí, M. *Cidadania Cultural*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006, pp.106

¹⁷ *Idem, ibidem*, pp.106

Para os gregos, portanto, a natureza é “a ordem e a conexão universal e necessária entre as coisas, expressas em leis naturais”. Como lembra Chauí (2006):

(...) considera-se natural tudo o que existe no universo *sem a intervenção da vontade e da ação humanas*. Sob esse aspecto, natureza, de um lado, distingue-se do que é efeito de uma deliberação e uma decisão humanas e, de outro, opõe-se ao artificial, isto é, aos objetos técnicos e tecnológicos produzidos pelo trabalho. (*Idem, ibidem*, pp.104)

No período que vai da Antiguidade Clássica até o início da Idade Moderna, portanto, o conceito de cultura assume o caráter de distinção ou relação entre as leis dos homens e as leis da natureza.

Como destaca Thompson (2009:167), a partir do Século XVI, “este sentido original do conceito de cultura foi estendido da esfera agrícola para o processo de desenvolvimento humano, do cultivo de grãos para o cultivo da mente”.

Entretanto, são evidentes as limitações da utilização do conceito de cultura enquanto resultado da narrativa constitutiva da modernidade, construído a partir da clássica separação entre natureza e trabalho, dado mostrar-se como reducionismo frente ao processo de exclusão inerente à esta narrativa no tocante à diferença de modos de sentir, de pensar e de fazer encontrados no conjunto das “culturas” existentes, incluindo-se aí visões de mundo e de homem tão diversas quanto a diversidade de povos e sociedades, pois, como bem nota Mignolo

O fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado O Pensamento. O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens (MIGNOLO, W. *in* LANDER, 2000, pp.1).

O advento da modernidade, compreendida aqui sob a perspectiva decolonial, ou seja, enquanto narrativa eurocêntrica, configura o que Wallerstein¹⁸ denomina de

¹⁸ WALLERSTEIN, I. *Apud* LANDER, E., 2000, pp.1

“sistema-mundo” e Lander (2000: 1) de “mundo moderno-colonial” e, como dirá Quijano¹⁹, instaura “um outro lugar subalterno”.

Neste capítulo, portanto, temos como objetivo aprofundar a discussão acerca do caráter instrumental do conceito de cultura moderno-colonial, analisando seu papel na construção da narrativa da modernidade e, por fim, procurando analisar criticamente a utilização das categorias de análise “ocidentais” das políticas públicas de cultura no tocante às políticas públicas específicas para povos e comunidades das chamadas culturas de tradição oral.

No longo processo de construção do conceito de modernidade ocidental está imbricado umbilicalmente, portanto, o conceito de cultura. Podemos mesmo considerar, como Sodré (1983:7-8), que, no processo social conhecido como modernidade

A ideia moderna de cultura ganha força com o progresso do capitalismo e, em nome do qual, a Europa inflige à África, durante três séculos e meio, o genocídio de dezenas de milhões de pessoas. O capitalismo, o progresso, a civilização, a cultura ocidental, se tornam possíveis a partir do tráfico de escravos, da grande diáspora negra

Nosso referencial teórico, como já destacamos, é o da chamada perspectiva decolonial, o qual julgamos mais apropriado ao objetivo aqui colocado, que é o de discutir o caráter instrumental do conceito de cultura no contexto da chamada razão instrumental, processo social constitutivo de uma determinada racionalidade, a qual está imbricada no próprio processo de formação da modernidade colonial, e ainda reposicionar a América Latina, *locus* privilegiado da formação da modernidade colonial, como *locus* também de outras epistemologias e narrativas decoloniais.

Nesse sentido, podemos incluir também o conceito de arte em nossa análise, partindo de uma definição ampliada de arte, mais próxima ao que se pode denominar de uma concepção antropológica ou da própria definição utilizada por Bosi (2010)²⁰.

¹⁹ QUIJANO, A. *Apud* LANDER, E., 2000, PP.1

²⁰ Bosi, (2010, pp.8-13), assumindo uma abordagem de conceituação antropológica da arte quem destacará que esta “tem representado, desde a Pré-História, uma atividade fundamental do ser humano” enquanto “produção” ou “movimento que arranca pó ser do não ser, a forma do amorfo, o ato da potência, o cosmos do caos”, quer seja na acepção grega, *techné*, “modo exato de perfazer uma tarefa, antecedente

Entendermos, dessa forma, que a separação conceitual entre arte e cultura estaria, conceitualmente, mais próxima justamente do que estamos considerando um uso instrumental das respectivas categorias.

Podemos, assim, com relação ao processo de formação da identidade da América Latina, acompanhar a análise de Porto-Gonçalves (2000) quando afirma que, desde o início da primeira modernidade, sob hegemonia ibérica, o fenômeno da colonialidade lhe é constitutiva.

A desconstrução dos conceitos ditos colonizados de cultura, portanto, revela-se de extrema importância e soma-se aos esforços empreendidos no conjunto das ciências sociais na busca do reconhecimento de novas epistemologias.

Tal empreitada requer o questionamento das pretensões de objetividade e neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de saberes que conhecemos globalmente como ciências sociais, ou seja, nos coloca no caminho da descolonização do saber (LANDER, 2000:7). Trata-se, como identifica Lander, da “busca de alternativas à conformação profundamente excludente e desigual do mundo moderno [e] exige um esforço de desconstrução do caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal”²¹.

Desse modo, Edgardo Lander, em busca de uma ação neutralizadora do caráter universal e natural das relações sociais, as quais têm no neoliberalismo o “discurso hegemônico de um modelo civilizatório”, qual seja, a sociedade liberal moderna, “no que diz respeito ao ser humano, à riqueza, à natureza, à história, ao progresso, ao conhecimento e à boa vida” (LANDER, 2000:7) - identifica a origem da construção do discurso da modernidade no processo de múltiplas separações do Ocidente, a começar pela separação judaico-cristã entre Deus (o sagrado), o homem (o humano) e a natureza, se prolongando, como apontado por Apffel-Marglin (1996:3)²², nas rupturas ontológicas entre corpo e mente, entre a razão e o mundo – passando por Descartes - separações estas que não estão presentes em outras culturas (APFFEL-MARGLIN, 1996:7).

de todas as técnicas dos nossos dias” ou a acepção latina, *ars*, que está na raiz do verbo articular (ação de fazer juntas entre as partes de um todo).

²¹ *Opus cit.*, p.7

²² Citado por Lander (*Opus cit.*)

Do ponto de vista do conceito de cultura na narrativa constitutiva da modernidade, a contribuição de Max Weber será decisiva, a nosso ver, ao caracterizar a modernidade cultural como a separação da razão substantiva expressa na religião e a metafísica em três esferas autônomas: ciência, moralidade e arte.

Os processos identificados por Weber no estudo da passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, assim como das sociedades já estruturadas no modo de produção capitalista, impactam de forma decisiva o campo da cultura, ao tornar a cultura como campo de saber de “especialistas”, como identificado por Habermas, a partir de sua reformulação da teoria weberiana da racionalização.

A partir da colonialidade constitutiva da modernidade, nosso objeto de estudo, a questão fundamental, a qual pretendemos apenas apontar neste ponto do trabalho, é a importância de se construir um conceito descolonizado de arte e cultura latino-americanas, em oposição à colonialidade inerente à naturalização e imposição à chamada periferia do sistema-mundo colonial dos conceitos “arte universal”, arte “ocidental” ou “euro-norte-americana”, já que, como aponta Escobar (1997:14).

La cuestión de “lo internacional” marcó con fuerza el devenir del arte moderno latino-americano, definido, em gran parte, según las posiciones que adoptaba ante el llamado “arte universal”, “occidental” o “euro-norteamericano”. Por eso, la dialéctica que enfrentaba las ideas de particularidad/universalidad, fue decisiva para determinar lo específico del arte de America Latina a través de momentos distintos”

Descolonizar os conceitos de arte e cultura latino-americanas, diante da questão de sua posição em relação à arte “universal” apontada por Escobar ganha contornos ainda mais acentuados no contexto atual, no qual as recentes crises no centro do capitalismo se configuram por extensão enquanto uma grande crise no processo civilizatório em escala global que, se não impacta a totalidade das culturas, como nota Quijano²³, deixa “al descubierto conflictos muy profundos en el pensamiento y en la sensibilidad contemporâneas. Tan profundos, que afectan a las raíces de toda la subjetividad social e individual predominante, por lo menos tal como habia sido

²³ QUIJANO, Aníbal. Modernidad, identidad y utopia em America Latina. [S.l.]: Sociedad & Política, [198-?], pp.1

constituída con la modernidad y la racionalidad europeas”.

Como se pode antever, embora a crise mais evidente esteja se dando no que chamamos de modernidade, a questão subjacente é muito mais profunda, dado à extensão da hegemonia da cultura chamada euro-norte-americana às culturas não ocidentais. De acordo com Quijano, o fenômeno que está se desencadeando com a crise da modernidade é, na verdade, um

frontal ataque, iniciado en Europa y Estados Unidos y coreado en toda la extensión del dominio imperialista, nado menos que contra todo aquello que en la racionalidad moderna está vinculado a sus promesas primigenias de liberación de la sociedad y de cada uno de sus miembros, de las desigualdades sociales y de las jerarquias fundadas sobre ellas, de la arbitrariedad, del despotismo y de la represión en cada una de las instancias de la existencia social, lo que ciertamente incluye el derecho de todas las gentes a una libre, diversa y autónoma creación y opción cultural, fundamento y certidumbre de una relación democrática entre todos los grupos e individuos humanos²⁴

A modernidade cuja perda certamente colocará em risco o próprio projeto de libertação da modernidade colonial não é, certamente, a modernidade em sua face enquanto racionalidade instrumental, como argumenta Quijano – com relação a esta face da modernidade, temos, sim, muito a nos questionar quanto a seu potencial libertador -, mas sim sua promessa original, a que certamente muito interessa recuperar para que sirva de narrativa aos movimentos que lutam pela diversidade de expressões e modos de criação.

Porém, quando ressaltamos a limitação ou até mesmo a impropriedade do uso do conceito de cultura construído a partir da separação clássica entre leis naturais e leis do homem, ou mais precisamente entre natureza e trabalho no que tange ao nosso objetivo aqui, que é analisar a relação entre os direitos humanos, com foco nos direitos culturais e na diversidade cultural objetivada nas políticas públicas de cultura brasileiras na contemporaneidade, assim como analisar o papel do direito à diferença neste contexto, nos referimos sim ao caráter instrumental do conceito de cultura, sobretudo dada sua limitação no enfrentamento do avanço do capitalismo nas práticas sociais, como são as práticas jurídicas que influem nas políticas culturais.

²⁴ Quijano, Anibal. *Opus cit.*, p.2

Nesse sentido, nossa crítica se dá principalmente em função do lugar ocupado pela natureza no contexto do capitalismo colonial, lembrando aqui da importância dada por Coronil (2000) ao tema da natureza no contexto da colonialidade, como já destacamos anteriormente.

Para Coronil, a visão mais ampla, na qual a natureza (ou a “terra”, para Marx, em sua materialidade socializada) ocupa o centro da discussão do desenvolvimento do capitalismo, ao contrário de uma visão reducionista de uma “dialética binária entre o capital e o trabalho que se realiza nos centros metropolitanos e que se estende à atrasada periferia”²⁵.

Portanto, devido à importância dada à natureza pelos estudos decoloniais, nos propomos aqui a contribuir com uma proposta de desconstrução do conceito de cultura apoiado na separação entre natureza e trabalho, posto que tal separação, ao longo do desenvolvimento do capitalismo, mostra-se como um dos elementos que conformam a chamada razão instrumental ou, melhor dizendo, como aponta Habermas (2014), cultura, técnica e ciência transformam-se no capitalismo em “ideologia”. Habermas (2014), inclusive, a respeito das categorias linguagem e trabalho, a partir da revisão da teoria da racionalização de Weber e da tentativa de “reconstrução” do materialismo histórico, assim como a partir de Marcuse, prefere adotar as categorias “interação” e “ação comunicativa”.

Para chegar nestes dois conceitos basilares, Habermas (2014:36) parte dos Comentários sobre a Filosofia do espírito, de Hegel, em Jena (1803-1804, 1805-1806), nos quais este se reporta ao Sistema da eticidade, sendo que, em Hegel, as categorias linguagem, instrumento e família “caracterizam três padrões equivalentes de relações dialéticas: a representação simbólica, o processo de trabalho e a interação baseada na reciprocidade estabelecem, cada qual à sua maneira, uma mediação entre sujeito e objeto”:

Uma vez que Hegel não vincula a constituição do eu à reflexão de um eu solitário sobre si mesmo, mas a compreende a partir dos processos de sua formação, isto é, como um acordo comunicativo alcançado entre sujeitos

²⁵ CORONIL, F. *in*: LANDER, E., 2000, pp.57

opostos, o decisivo não é a reflexão como tal, mas o *medium* com que se produz a identidade do universal e do singular. Hegel fala também do “meio” através do qual a consciência ganha existência. De acordo com as considerações feitas até aqui, podemos esperar que Hegel introduza a ação comunicativa como o *medium* para o processo de formação do espírito autoconsciente. E ele de fato apresenta nas lições de Jena – com o exemplo da convivência de um grupo primário – o instituto do “bem de família” como meio existente de formas recíprocas de comportamento. Só que junto à “família” encontram-se duas outras categorias desenvolvidas como meios do processo de formação: a linguagem e o trabalho. (HABERMAS, J., 2014:50)

Desse modo, para a reformulação do conceito weberiano de racionalização, Habermas cria a distinção conceitual entre “trabalho” e “interação”, assim como seu novo quadro categorial revisa as hipóteses fundamentais do materialismo histórico, substituindo o vínculo entre forças produtivas e relações de produção “pela relação mais abstrata entre trabalho e interação” (HABERMAS, 2014).

Além de Hegel, Habermas se utiliza dos estudos sobre a tecnologia elaborados por Marcuse, para quem “a força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas – converte-se em um grilhão da libertação, torna-se instrumentalização do homem”, a fim de realizar as revisões da racionalização weberiana e do materialismo histórico de Marx, elaborando, assim, sua Teoria da ação comunicativa, já que, para Marcuse, o conceito de racionalização weberiano “teria um caráter apologético do capitalismo”, além de que, no capitalismo tardio, a ciência e a técnica exercem um “papel legitimador da dominação”. O conceito de racionalização weberiano ocultaria uma forma determinada de *dominação política*, não sendo mais um instrumento de crítica, mas de correção no interior do sistema. (NOBRE, 2014:19).

Porém, quanto ao objetivo principal de nosso trabalho, a relação entre os conceitos de cultura e natureza, nos interessa mais aqui as diferentes visões entre Habermas e Marcuse a respeito de um ponto. Segundo NOBRE (2014:19),

Na leitura de Habermas, Marcuse afirma que a dominação oculta sob o manto da “racionalidade” não se deve a um determinado *uso* da técnica, mas à técnica *enquanto tal*: ela implica não apenas a dominação da natureza, mas a dominação dos próprios homens. Ciência e técnica tal como as conhecemos não apenas não são neutras, como se fundam de maneira inseparável com a dominação de classe (NOBRE, 2014, pp.19).

Diante de tal pressuposto acerca da ciência e da técnica modernas, Marcuse defende a tese de que a emancipação da humanidade da dominação capitalista exige uma “ciência qualitativamente outra”, tese da qual Habermas discorda, entendendo ser necessário distinguir “trabalho” e “interação”. (NOBRE, opus cit., pp. 20)

Para Marcuse, tais valores estéticos seriam, ao lado da cooperação e da solidariedade, formas de transcendência política da energia erótica (negativa)

Los valores estéticos son igualmente, en tanto que receptividad de la sensibilidad, negación determinada de los valores dominantes: negación del heroísmo, de la fuerza provocadora, de la brutalidade de la productividad acumuladora de trabajo, de la violación comercial de la naturaleza.

Enquanto que, para Habermas

A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como parceira e não como objeto, refere-se a uma estrutura de ação alternativa: a interação mediada simbolicamente, diferentemente da ação racional com respeito a fins. Isso significa, no entanto, que ambos os modelos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos da espécie humana em seu conjunto e não de uma época, de uma classe, de uma situação em si mesma superável. Tal como a ideia de uma nova técnica, a ideia de uma nova ciência não parece defensável caso ela tenha de suspender, em nosso contexto, o comprometimento da ciência moderna com a possível disponibilidade técnica: tanto para o cumprimento de sua função, quanto para o desenvolvimento técnico-científico em geral, não parece existir nenhum substituto “mais humano” (HABERMAS, 2014)

Habermas se baseia também nos estudos de Adorno e Horkheimer sobre o caráter instrumentalizador da indústria cultural. Sobre as ideias de Adorno e Horkheimer, nos deteremos um pouco mais adiante. Antes, é necessário analisar algumas visões sobre a cultura popular de tradição oral e sua relação com o conceito de cultura, isto porque, já no final do século XVIII, período em que surgem estudos que conferem ao termo “cultura” um conceito mais amplo, na perspectiva de histórias universais da humanidade, a “história da cultura”, ou *Cultur-Gestichichte*, como são chamados os

estudos de autores tais como Adelung, Herder, Meiners e Jenisch, a cultura europeia adquire o status de ponto de chegada na narrativa da modernidade, porém será justamente a presença da cultura popular, na medida que essa modernidade se expande sobre outras partes do mundo, que permite que se aponte as limitações da concepção clássica de cultura.

Será justamente Herder quem, preferindo falar de “culturas” e características particulares dos diferentes grupos, nações e períodos, ainda que mantendo a tendência iluminista da concepção clássica de cultura, criticará o etnocentrismo presente nas obras de história da cultura que se apresentavam como histórias universais:

Nunca pensei que, pelo fato de empregar algumas expressões figurativas tais como meninice, infância, maturidade e velhice de nossas espécies, cuja cadeia de termos foi aplicada, e somente poderia sê-lo, apenas a algumas poucas nações, isso se constituísse numa indicação de um caminho através do qual a *história da cultura*, sem falar na *filosofia da história da humanidade como um todo*, pudesse ser traçada com segurança. Existe acaso algum povo sobre a face da Terra que seja totalmente sem cultura? E como seria restrito o esquema da Providência se todos os indivíduos da espécie humana fossem formados por aquilo que *nós* chamamos de cultura, cujo nome mais apropriado seria amiúde fraqueza refinada. Nada pode ser mais vago do que o próprio termo; nada mais apto para nos levar à confusão do que sua aplicação para todas as nações e épocas. (Herder, *apud* J. B. Thompson, 2009, pp.169)

Entretanto, mesmo reconhecendo não haver povo - e podemos por nossa conta imaginar por extensão não haver indivíduo - que não seja portador de cultura, a “versão romântica de cultura” não se mantém imune ao pensamento cientificista. Influenciada pelo positivismo, a “primeira escola auto conscientemente ‘científica’ da Sociologia” (EAGLETON, 2005:44) que já contaminara outras esferas do saber, a idealização dos aspectos “folclóricos” atribuídos aos subsistemas culturais que identificava entre os diferentes substratos de sua própria sociedade é transferida também aos poucos ao outro primitivo das terras estrangeiras, criando um lugar no imaginário que pudesse abrigar na mesma categoria tanto o substrato pobre da sociedade com suas “crendices populares” quanto o elemento novo, o Outro, objeto da colonização imposta pela modernidade, ambos conjuntos de conhecimento relegados a resquícios do passado, diminuídos

perante o novo funcionalismo antropológico no bojo das modernas ciências sociais.

A cultura, então, passa a ser o conjunto dos saberes, costumes e tradições dos povos primitivos, enquanto os termos para definir o acúmulo de saberes da moderna sociedade são *civilização* e, no caso específico alemão, o *kultur*. A cultura então passa a ser aquilo que, de acordo com Eagleton (2005:46), “surge instintivamente, algo profundamente arraigado na carne em vez de concebido na mente”, espécie de “ilha dos mares do sul”, lugar acolhedor encontrado pelos antropólogos para o estudo das sociedades “primitivas”, tomadas como o conjunto de seus mitos, rituais, sistemas de parentesco e tradições ancestrais que, por instinto, costume, devoção ou lei ancestral “funcionavam por si mesmos, sem a intervenção intrometida da razão analítica”, ora como uma vaga crítica da racionalidade do Iluminismo, ora como uma confirmação desta, pois, como nota Eagleton²⁶.

Se os hábitos de pensamento supostamente concretos e sensíveis dessas culturas apresentavam-se como uma reprimenda à razão ressecada do Ocidente, os códigos inconscientes que governavam esse pensamento tinham todo o rigor exigente da Álgebra ou da Linguística. Foi assim que a Antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss pôde apresentar tais “primitivos” tanto como confortavelmente similares como exoticamente diferentes de nós mesmos. Se eles pensavam em termos de Terra e Lua, faziam-no com toda a elegante complexidade da Física Nuclear.

A antropologia, assim, se desenvolverá, como disciplina, durante o século XIX, a partir dos escritos etnográficos de estudiosos como Gustav Klemm e E. B. Tylor. Tais autores contribuíram para o advento de novas concepções de cultura conhecidas como concepções antropológicas, as quais possibilitam uma mudança de paradigma no conceito de cultura, antes sinônimo do conceito de “civilização”, ou seja, como o resultado de um alegado processo de enobrecimento da mente e do espírito que seria próprio das nações europeias, passando-se assim a incluir no estudo da cultura o estudo dos costumes, práticas e crenças de outras sociedades que não as europeias.

Dentre as concepções antropológicas do conceito de cultura, estão as que Thompson denominou de *concepção descritiva* e *concepção simbólica*, mas será, com

²⁶ EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005, pp.46

efeito, o estruturalismo que, como o grande herdeiro do modernismo, logrará êxito em harmonizar tradição e modernidade, fazendo com que, como nota Eagleton, a mentalidade mais *avant-garde* desse uma meia-volta completa para se encontrar com a mais arcaica, pois somente dessa forma, no entender de alguns pensadores românticos, a cultura ocidental poderia se regenerar.

Somente por meio da cultura, das origens primitivas dos povos, a civilização poderia projetar-se, “olhando para trás a fim de caminhar para frente (...) [sendo que] o modernismo, dessa maneira, engatou a marcha a ré no tempo, descobrindo no passado uma imagem do futuro”.²⁷

Curiosamente, mesmo após um considerável processo de desenvolvimento das ciências humanas, esta mesma antropologia, que atualmente se auto avalia “mergulhada em profunda crise pós-colonial (VIVEIROS DE CASTRO, 2017:294), em uma nova meia-volta imposta pela emergência do pensamento decolonial, pode, a partir da análise da organização dos povos contemporâneos, fornecer novas bases para a desconstrução do conceito de cultura clássico, assim como para a relativização de uma certa prepotência da corrente culturalista nas ciências sociais exemplificada no propalado reducionismo que sempre tende a considerar que “tudo é cultura”, inclusive a natureza, constituindo um “antinaturalismo metafísico” que torna impossível falar de uma dialética natureza e cultura, pois nada dela pode-se esperar, já que não passa de “produto de convenção” (Eagleton, 2005:133), visão diferente da que os povos tradicionais têm dessa mesma natureza, e é sobre a visão dos povos tradicionais que gostaríamos de nos deter agora, recorrendo justamente a algumas contribuições recentes da antropologia, já que, de acordo com VIVEIROS DE CASTRO (2017:291), a relação entre natureza e sociedade é revista por antropólogos de inspiração lévi-straussiana, pois

Interessados nas interrelações entre as sociologias e as cosmologias nativas, estes pesquisadores concentraram-se nos processos de troca simbólica (guerra e canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários), que ao atravessarem fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas, desempenham um papel constitutivo na definição das identidades coletivas. Isto desembocou em uma crítica da noção de Sociedade como mônada fechada e autossustentada, contraposta já a mônadas análogas que lhe serviriam de

²⁷ EAGLETON, T. *Ibidem*, pp.48.

espelho sociológico.

Interessante neste sentido é a visão de Descola, que identifica uma visão da natureza como um Outro transcendente²⁸. De acordo com VIVEIROS DE CASTRO (opus cit., pp.292)

(...) Descola desenvolveu um modelo geral de “ecologia simbólica” que procura dessubstantivar a oposição entre natureza e cultura, diferenciando-a em modos prático-cognitivos distintos conforme os registros sociais em que se acha imersa (...). O autor contrastou, em particular, o modo “naturalista” característico da tradição Ocidental (onde vigora uma relação metonímica e natural entre natureza e sociedade), o modo totêmico privilegiado pelo estruturalismo clássico (onde a relação é puramente diferencial e metafórica), e o modo “anímico” que vigoraria nas culturas amazônicas (onde a relação natureza/cultura é metonímica e social)

Ainda de acordo com Viveiros de Castro (opus cit., p.292-3), a noção de um “modo anímico” elaborada por Descola permitiria elucidar alguns problemas etnológicos tradicionais, dialogando com as ideias de outros etnólogos, tais como Bruno Latour e Tim Ingold as quais “oferecem alternativas interessantes à desgastada antinomia entre abordagens naturalistas e culturalistas, que marcou a etnologia amazônica por tanto tempo”, além de outros, dedicados à etno-história, tais como Hill & Wright, Franchetto, Hendricks e Basso, cujos estudos sobre a tradição oral têm demonstrado a importância de uma consciência propriamente histórica nas culturas amazônicas, “problematizando a imagem tradicional que tende a submergir a memória indígena no mundo intemporal do mito”, embora as relações entre mito e história ainda sejam analisadas predominantemente “no quadro da experiência indígena da situação colonial”, fazendo com que as implicações da história cultural mais ampla dos povos amazônicos ainda não tenham sido suficientemente exploradas.

A esse respeito, demonstrando-se cético quanto às esperanças de uma “nova

²⁸ Descola, P. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. In.: **MANA** 4(1): 23-45, 1998, apud VIVEIROS DE CASTRO, opus cit., p.291

síntese teórica”, Viveiros de Castro (idem, ibidem, pp.298) afirma ser difícil não notar a persistência de fases anacrônicas da antropologia, mesmo em que pese a “auspiciosa aproximação entre pesquisadores egressos de tradições antagônicas – agora unidos no desiderato muito atual de transcender as antinomias clássicas entre natureza e cultura, história e estrutura, (...) etc”.

Suspeitamos, então, diante do pessimismo do autor, que a tarefa de construção de um conceito de cultura que ultrapasse a antinomia clássica entre leis naturais e leis do homem, ou ação racional com respeito a fins, no sentido habermasiano, deva ser realizada a partir da transdisciplinaridade, ou seja, a partir, em um primeiro momento, da articulação entre as inúmeras faces de compreensão do mundo, entre elas a antropologia – a partir, sobretudo, de “abordagens que consideram conjuntamente as dinâmicas locais e globais responsáveis pela trajetória dos povos indígenas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p.294), a sociologia, os Estudos Culturais – sobretudo a partir da relação entre base e superestrutura na cultura - e os estudos sobre as epistemologias decoloniais, assim como a filosofia pós-colonial de Mbembe, entre outros, para depois até mesmo superar a noção estanque de disciplinas – noção esta construída no contexto colonialidade do saber (LANDER, 2000).

Ainda assim, são imprescindíveis as contribuições de antropólogos tais como Viveiros de Castro – principalmente seus estudos sobre o perspectivismo e o multinaturalismo na América indígena - e Carneiro da Cunha para a construção de um novo conceito de cultura que supere a antinomia clássica natureza e cultura.

Neste sentido, Viveiros de Castro (2017:302-3) parte do princípio que a distinção clássica entre natureza e cultura “não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” que exige a dissociação e redistribuição dos “predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de natureza e cultura”, a saber, universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, entre outros, preferindo, diante deste embaralhamento dos termos conceituais, sugerir o termo *multinaturalismo* para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às

cosmologias “multiculturalistas” modernas, as quais se apoiam, segundo o autor, na implicação mútua entre “unicidade da natureza e multiplicidade das culturas”, sendo a primeira “garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância” e a segunda “gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado”.

De acordo com Viveiros de Castro (op cit., pp.303), a concepção ameríndia diferentemente suporia “uma unidade de espírito e uma diversidade de corpos”, sendo, neste caso, a cultura ou o sujeito a forma do universal, enquanto que a natureza ou o objeto, a forma do particular. Para o autor, essa inversão deve-se desdobrar em uma interpretação fenomenologicamente rica das noções cosmológicas ameríndias, “capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar de ‘natureza’ e ‘cultura’”, sendo que, após esta recombinação, é necessário também que se dessubstancialize tais categorias, pois natureza e cultura, no pensamento ameríndio, “não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais”.

Segundo Viveiros de Castro (ibidem, pp.303-4), as categorias natureza e cultura, no pensamento ameríndio, não assinalam regiões do ser, mas antes “configurações relacionais”, perspectivas móveis, ou seja: pontos de vista, perceptos segundo os quais os seres humanos veem os animais, os deuses, os espíritos, os mortos, os habitantes de outros níveis cósmicos, além das plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos e que é profundamente diferente do modo como os mesmos ameríndios amazônicos veem os humanos e a si mesmos.

Como assinala o autor,

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou pecari, que eles matam”, anota Baer (...) sobre os Machiguenga. Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais

e os espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauí, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado, etc), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse “ver como” refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017:304)

No contexto da relação entre a sociedade e a natureza, temos, então, no pensamento ameríndio amazônico a concepção que os animais “são gente, ou se veem como pessoas”, configurando, à primeira vista, uma distinção entre “uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie”, como uma roupa trocável, um atributo não fixo.

Para Viveiros de Castro,

A noção de “roupa” é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais -, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (...) proposto pelas culturas amazônicas. (Idem, *ibidem*, p.305)

É importante ressaltar que estas concepções não são encontradas de forma indiscriminada nas etnografias sul-americanas continente, porém, por outro lado, há registros dessa manifestação, com valor talvez ainda mais pregnante, como ressalta o autor, nas culturas da zona setentrional da América do Norte e da Ásia, e ainda entre povos caçadores-coletores tropicais de outros continentes, havendo diversos estudos que contribuem com o assunto por ligarem a questão dos pontos de vista não humanos e da

natureza relacional das categorias cosmológicas “ao quadro mais amplo das manifestações de uma economia geral da alteridade”.

Viveiros de Castro também aponta que o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais, indicando que ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, bem como sobre as presas típicas dos humanos, pois, segundo o autor, “uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa”, assim como porque a “personitude” e a “perspectividade”, ou seja, a “capacidade de ocupar um ponto de vista” são, mais que propriedades diacríticas fixas desta ou daquela espécie, uma questão de grau e de situação, já que, neste contexto, alguns não humanos manifestem essa potencialidade com uma intensidade superior à de nossa própria espécie, sendo, neste sentido, “mais pessoas” que os humanos²⁹.

É importante, aqui, que se diga que o aporte do perspectivismo ou mesmo de outras teorias baseadas em cosmologias que subvertem a relação homem/natureza para a construção de um conceito decolonial de cultura não denota uma “projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um ‘bom selvagem ecológico’ construído *ad hoc*”, como nos adverte Manuela Carneiro da Cunha³⁰, a partir da constatação de uma mudança de rumo ideológica com relação às populações tradicionais da Amazônia, as quais historicamente foram consideradas entraves ao desenvolvimento do país. (CUNHA, 2009; MACHADO, 2016)

De fato, como bem nota Carneiro da Cunha, a coincidência de práticas sustentáveis e uma espécie de cosmologia “lavoisieriana” na qual nada se perde “e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas”, fez surgir entre antropólogos, conservacionistas e governantes o mito de que certas populações tradicionais seriam conservacionistas “naturais” ou “culturais”, já que nestas sociedades existe uma ideologia com base na exploração limitada dos recursos naturais, pois os seres humanos seriam os mantenedores do equilíbrio do universo. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.287-8)

²⁹ Idem, *ibidem*, (pp.306)

³⁰ CUNHA, M. C. da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.177.

Porém, também é fato que a antropologia tem contribuído decisivamente para a superação da visão do senso comum, a partir da qual se apregoa que os conhecimentos tradicionais são incompatíveis com a ciência, já que, como afirma Carneiro da Cunha (opus cit., pp. 302), “o conhecimento tradicional consiste tanto ou mais em seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores”. Carneiro da Cunha, a partir principalmente de casos concretos no campo da farmacologia, nos demonstra essa compatibilização, embora mantidas as diferenças entre os diferentes regimes de conhecimento.

Entretanto, se a antropologia trabalha para tornar equiparáveis – embora não “iguais” – os dois universos de conhecimento, é reconhecida a relativa prepotência da “ciência”, que age no sentido de, não só relegar os conhecimentos científicos tradicionais a um segundo plano, haja vista que a descoberta de princípios ativos poderia se configurar como uma forte contribuição da ciência tradicional à ciência moderna, a julgar pelas evidências de maior eficácia de pesquisas farmacológicas feitas a partir de moléculas encontradas na natureza e usadas de geração em geração em relação a pesquisas realizadas com moléculas exclusivamente sintéticas, como também relegar a um segundo plano as próprias moléculas naturais, dada a alegada velocidade dos resultados obtidos a partir de moléculas sintéticas, “tornando irrelevante a própria natureza” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, pp.334)

Aqui, no entanto, em nosso estudo sobre o conceito decolonial de cultura, o que nos interessa da antropologia nesse sentido não é tanto ressaltar as “semelhanças genéricas” entre os dois universos de conhecimento, mas principalmente chamar a atenção para um elemento que surge a partir da diferença fundamental que se estabelece entre ambos: a questão do caráter instrumental do conceito de cultura desenvolvido na narrativa da modernidade e suas implicações na “vida das coisas” e, sendo assim, também devemos evitar, como nota Carneiro da Cunha, a questão também utilitarista “o que as ciências tradicionais podem aportar à ciência?”, sob pena de reduzir a questão e contaminar o conceito decolonial de cultura com os mesmos problemas que a técnica impregnou a ciência moderna ocidental.

Ademais, também é preciso ressaltar que a tarefa de construir um conceito decolonial de cultura não se trata simplesmente de adotar algum dos conjuntos de

práticas que comumente são chamados de cultura popular, cultura popular de tradição oral, cultura ameríndia, ou mesmo cultura afro-ameríndia, renomeando-o.

Um conceito decolonial de cultura deve se caracterizar, em primeiro lugar, na superação da separação clássica entre as leis naturais e as leis dos homens, dado a tomada de consciência dos segmentos culturais ligados às culturas de tradição oral, fundadas portanto majoritariamente nas matrizes africanas e indígenas, quanto o lugar ocupado pela natureza da modernidade e o papel ideológico que a técnica passou a exercer na sociedade com o desenvolvimento do capitalismo, aliada à questão utilitarista da ciência, e por conseguinte da cultura.

Neste sentido, então, como apontamos anteriormente, devemos introduzir no debate as ideias de Adorno e Horkheimer a respeito da mentalidade da ciência. Como notam os autores³¹,

O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (...). O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que é se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos.

De acordo com Adorno e Horkheimer (ibidem, pp.18-19), então, diante do

³¹ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.18

fenômeno da mentalidade factual, assume o primeiro plano a *operation*, o procedimento eficaz, sendo a busca da verdade por meio das categorias e conceitos filosóficos superada pela nova função da ciência, que é a “descoberta de particularidades até então desconhecidas”, objetivando a suplantação do mistério, o desencantamento do mundo, a destruição do animismo.

Com a filosofia moderna, desde Bacon, é bem verdade, tais categorias já haviam ficado para trás, assim como as explicações mitológicas para a vida e para a morte. Como notam Adorno e Horkheimer³²,

As categorias nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. O úmido, o indiviso, o ar, o fogo, aí citados como a matéria primordial da natureza, são apenas sedimentos racionalizados da intuição mítica. Assim como as imagens da geração a partir das águas do rio e da terra se tornaram, entre os gregos, princípios hilozoístas, elementos, assim também toda a luxuriante plurivocidade dos demônios míticos espiritualizou-se na forma pura das entidades ontológicas. Com as Ideias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais do Olimpo foram capturados pelo logos filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo dos demônios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas

A ciência em seu desenvolvimento, portanto, já não necessitará das categorias filosóficas, pois os homens renunciam ao sentido e substituem “o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”. Tudo deve submeter-se ao critério da utilidade, sob pena de tornar-se “suspeito” para o esclarecimento, o qual, já sem a interferência da coerção externa, torna-se irrefreável, assim como se tornam hegemônicas suas ideias sobre o direito humano. Todas as figuras míticas podem, a partir de então, se reduzir ao

³² ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p.19

sujeito, superando a antiga projeção do subjetivo na natureza, característica do mito.

O esclarecimento só reconhece o que se deixa captar pela unidade, por meio da lógica formal, e seu ideal é o sistema, a calculabilidade do mundo. Neste “equacionamento mitologizante das Ideias”, o número torna-se o cânon. O equivalente matemático espalha-se pela sociedade burguesa, desde a justiça até a troca mercantil, alcançando as artes, como notam Adorno e Horkheimer:³³

Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão: o positivismo moderno remete-o para a literatura. “Unidade” continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell. O que se continua a exigir insistentemente é a destruição dos deuses e das qualidades.

No campo filosófico, não tardará para que a epistemologia assuma o lugar antes ocupado pela filosofia no papel de revelação da verdade ou busca da unidade da razão. Neste sentido, como ressalta Santos³⁴, a epistemologia – no sentido gadameriano de filosofia, como busca da unidade da razão – “se aprofundará para acompanhar, como contrapeso, a progressiva redução da prática à técnica que caracteriza a actual [sic] crise do paradigma da ciência moderna”.

Em nosso estudo anterior, já mencionado, procuramos demonstrar como as políticas públicas no campo da cultura no Brasil contemporâneo, por exemplo, ao eleger e impor a linguagem do projeto como instrumento da “revelação da verdade”, o Estado contribui para transformar o campo da cultura em epistemologia, uma esfera que se pretende “científica”, a partir da imposição de critérios “objetivos” como forma única de mensuração da pertinência de um projeto cultural, ou seja, do valor do que é ou não cultura (MACHADO, 2016:138)

Boutinet (2002), ao referir-se ao que chama na atualidade de “culturas de projeto”, critica o desenvolvimento de uma “profusão de condutas antecipadoras”, caracterizando praticamente uma obsessão projetiva. De fato, na contemporaneidade, o projeto exerce a

³³ ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Opus cit.*, p.20

³⁴ SANTOS, B. de S. *Da dogmatização à desdogmatização da ciência moderna*. In.: **Introdução a uma ciência pós-moderna**, 6.ed. Porto: Afrontamento, 1989, p.23

função de instrumento de revelação da verdade que hoje, no contexto da racionalidade técnica próprio da modernidade tardia, marcado pela globalização, pelo pensamento único do liberalismo econômico, pelo cabe à burocracia atuar a favor das classes economicamente dominantes.

Nesse sentido, quando comparados ao conhecimento científico, os conhecimentos tradicionais, base do conceito decolonial de cultura no que tange à sua relação com a natureza, não se afirmam como totalitários, ou seja, como critério para a revelação da verdade, já que, como nota Carneiro da Cunha (opus cit., p.301),

De certa maneira, os conhecimentos tradicionais estão para o científico como religiões locais para as universais. O conhecimento científico se afirma, por definição, como verdade absoluta, até que outro paradigma o venha a sobrepujar, como mostrou Thomas Kuhn. Essa universalidade do conhecimento científico não se aplica aos saberes tradicionais – muito mais tolerantes -, que acolhem frequentemente com igual confiança ou ceticismo explicações divergentes, cuja validade entendem seja puramente local. “Pode ser que, na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e estão portanto vivas”.

Avançando sobre a definição do conceito decolonial de cultura, em segundo lugar, o que o deve definir, em síntese, seria seu sentido anticapitalista, a partir do lugar que a natureza ocupa no estágio atual do capitalismo. Neste sentido, retomando a análise sobre as cisões fundantes dos saberes sociais modernos, recorreremos a Coronil³⁵, que abordará as implicações da exclusão do espaço e da natureza que se deu na caracterização da sociedade moderna, nos alertando que

os paradigmas dominantes tendem a reproduzir os pressupostos que atravessam a cultura moderna, na qual a natureza é mais um pressuposto. As visões do progresso histórico posteriores ao Iluminismo afirmam a primazia

³⁵ CORONIL, F. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: Chicago University Press, 1997, pp.23, apud LANDER, E. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos*. In.: (LANDER, E. org.). **La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000, pp.18-9

do tempo sobre o espaço e da cultura sobre a natureza. Nos termos destas polaridades, a natureza está tão profundamente associada a espaço e geografia que estas categorias frequentemente se apresentam como metáforas uma da outra. Ao diferenciá-las, os historiadores e cientistas sociais usualmente apresentam o espaço ou a geografia como um cenário inerte no qual têm lugar os eventos históricos, e a natureza como o material passivo com o qual os seres humanos constroem seu mundo. A separação da geografia e da história e o domínio do tempo sobre o espaço têm o efeito de produzir imagens de sociedades separadas de seu ambiente material, como se surgissem do nada

Segundo a análise de Coronil, a natureza não é incorporada centralmente como parte do processo de criação de riqueza nem nas concepções de economia neoclássica, tampouco nas concepções marxistas. De acordo com Coronil, nas concepções neoclássicas, a concepção subjetiva de valor é centrada no mercado e, portanto, o valor dos recursos naturais é determinado enquanto mercadoria, ou seja, medido por sua utilidade para os consumidores tal como esta é medida no mercado.

Assim, no plano macroeconômico, como base ao sistema de contas nacionais, “a remuneração dos donos da terra e dos recursos naturais é concebida como uma transferência de renda, não como um pagamento por um capital natural”. Já na concepção marxista, a criação de riqueza ocorre no interior da sociedade, como uma relação capital/trabalho, na qual a natureza não é considerada, pois não cria valor, e a renda a ela relacionada refere-se à distribuição, não à criação de mais-valia, como ressaltado pelo autor³⁶.

A partir das concepções de Lefebvre à respeito da construção social do espaço como produto das relações sociais e da natureza, na qual a sociedade ao mesmo tempo que produz a si mesma transforma a natureza e dela se apropria, Coronil se mostra contrário a deixar-se de fora a natureza na caracterização teórica da produção e do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade moderna, pois a abstração da natureza, assim como dos recursos, do espaço e dos territórios, “o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como um processo interno e autogerado da

³⁶ Idem, ibidem, pp.42, 47.

sociedade moderna, que posteriormente se expande às regiões “atrasadas”, sendo esta, portanto, uma construção eurocêntrica que novamente tem o colonialismo como “dimensão constitutiva destas experiências históricas”, eclipsando as relações de subordinação de territórios, recursos e populações do espaço não-europeu, ou seja, a presença do mundo periférico e de seus recursos na constituição do capitalismo. Desta fira, se reafirma, para o autor, a ideia da Europa como “único sujeito histórico”.

Com base na discussão sobre o papel da natureza no capitalismo, gostaríamos de discorrer brevemente sobre a distinção de “cultura” e cultura desenvolvida por povos tradicionais amazônicos desenvolvida por Carneiro da Cunha³⁷, nos permitindo fazer, para isso, uma interpretação muito particular de sua proposta conceitual. Carneiro da Cunha, ao tratar do tema, opta por diferenciar o termo cultura entre aspas ao se referir “àquilo que é dito acerca da cultura” do termo cultura (sem aspas) o qual estaria mais intimamente relacionado ao universo das relações intracomunitárias, “passível de acumulação, empréstimos e transações”.

Podemos compreender melhor esta “lógica das culturas” a partir da distinção conceitual elaborada por Carneiro da Cunha³⁸, segundo a qual certos povos indígenas no Brasil se valem do termo cultura sob lógicas distintas, ou seja, “cultura” é tanto um termo de empréstimo situado em um regime de etnicidade, sendo, nesta lógica, “homogeneizada, estendendo-se democraticamente a todos algo que é, de um outro ponto de vista, uma vasta rede de direitos heterogêneos” formada sob uma ideia de “compartilhamento”, ou seja, está sob um regime coletivo, quanto a cultura enquanto “registro da vida cotidiana da aldeia”, no qual existe uma “rede de direitos diferenciais”.

No primeiro caso, portanto, todos possuem “cultura” e todos a compartilham, enquanto no segundo caso, ou seja, no regime da cultura (sem aspas), cada indivíduo tem “apenas determinados direitos sobre determinados elementos de sua cultura”.

Embora *honi* esteja ao alcance de qualquer yawanawa adulto, alguns têm direitos específicos sobre a bebida, como o de prepara-la ou administrá-la. Se *honi* fosse “cultura” (...), qualquer yawanawa poderia reivindicar tais direitos

³⁷ Idem, ibidem, p.358-62

³⁸ Idem, ibidem, p.362

(CARNEIRO DA CUNHA. Opus cit., pp.363)

Assim, como demonstrado por Carneiro da Cunha³⁹, embora os animais e os humanos organizem o mundo do mesmo modo, “não se concebe uma natureza compartilhada e dada à qual culturas idiossincráticas imporiam uma ordem”, dado que a natureza é idiossincrática. A cultura, por sua vez, segundo a autora⁴⁰, enquanto organização dos referentes da percepção humana, é universal.

A Carneiro da Cunha⁴¹ identifica duas dimensões do registro da relação entre cultura e natureza, embora demonstre, também, que os dois regimes se sobrepõem, ou, diríamos nós, se articulam:

A escolha do termo de empréstimo *cultura* indica que estamos situados num registro específico, um registro interétnico que deve ser distinguido do registro da vida cotidiana da aldeia. O fato de que povos indígenas no Brasil usem a palavra *cultura* indica que a lógica de cada um desses sistemas é distinta. E já que *cultura* fala sobre cultura, como vimos, *cultura* é simplesmente o termo de empréstimo nativo para aquilo que chamamos de “cultura”

A partir desta distinção, entendemos que certos povos indígenas articulam os conceitos cultura que têm em mãos a depender de sua relação com natureza, mas também de acordo com interpelações a que estão sujeitos a depender de diferentes agenciamentos. Como nota Carneiro da Cunha⁴²,

É fácil cair em engano: algo que parece tradicional, o pajé, é construído segundo o modelo dos serviços de saúde externos; algo que era conhecimento reservado de especialistas torna-se conhecimento tradicional, conhecimento que ainda não seja compartilhado por todos é parte do patrimônio cultural de todos. Sob a aparência de um mesmo objeto, é a própria estrutura de produção e distribuição que é subvertida. Isso é ruptura ou continuidade? Partidários da lógica da hegemonia votariam pela primeira alternativa. Os

³⁹ Idem, ibidem, pp.363

⁴⁰ Idem, ibidem, pp.366-7

⁴¹ Idem, ibidem, pp.370-1)

⁴² Idem, ibidem, p.371

culturalistas votariam pela continuidade. Mas talvez a questão esteja mal colocada, de modo que na verdade estaríamos ao mesmo tempo diante de rupturas e continuidade. Há um trabalho dialético que permeia os diferentes níveis em que a noção de “cultura” emerge, que permite jogar em vários tabuleiros a um só tempo.

Este mesmo tipo de resposta diante de uma interpelação vinda “de fora” está na origem da construção da plurinacionalidade a partir da qual os povos originários bolivianos constroem seu novo constitucionalismo, como veremos no capítulo seguinte.

A mesma Manuela Carneiro da Cunha⁴³ nos adverte que

Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixa-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando sua ‘cultura’ e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. A política acadêmica e a política étnica caminham em direções contrárias. Mas a academia não pode ignorar que a ‘cultura’ está ressurgindo para assombrar a teoria ocidental

Se, no âmbito da antropologia, o conceito de cultura parece ser um dos fatores de sua crise, no âmbito dos direitos culturais e da gestão da cultura, longe disto, procura-se defender os conceitos clássicos e antropológicos de cultura como se se abraçasse um corpo sólido, mesmo no contexto do capitalismo, (tudo que é sólido se desmancha no ar) cognitivo, sem saber tratar-se de um “abraço de afogados”.

O ponto de vista adotado até aqui, portanto, nos permite observar a emergência de um conceito decolonial de cultura, o qual está intimamente relacionado com os direitos da própria natureza. Não se trata da mesma visão da ciência que se permite fazer uso da natureza da forma instrumental (como se estivesse inteiramente a seu dispor) como apontada por Adorno/Horkheimer. Trata-se, ao contrário, de uma visão de que a natureza é portadora de direitos, forma como figura no chamado novo constitucionalismo latino-americano, que trataremos a seguir.

⁴³ Idem, *ibidem*, p.313

CAPÍTULO 2 – Limites e possibilidades de descolonização do Estado e da cultura no atual estágio do capitalismo

Neste capítulo, realizaremos uma revisão bibliográfica a respeito do papel da cultura e da natureza na Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia a partir da visão decolonial para, com base em novas categorias epistemológicas e novas abordagens conceituais, discutirmos os avanços e limites deste dito novo constitucionalismo latino americano frente aos desafios impostos pela ação direta do capital (OLIVEIRA, 2014), limites estes impostos sobretudo pela dependência do país em relação ao extrativismo. Em seguida, analisaremos a relação entre cultura e meio ambiente nos marcos legais internacionais, com destaque para o papel da UNESCO neste cenário, assim como nos marcos legais brasileiros.

2.1 - Cultura, extrativismo e direitos da natureza no contexto do novo constitucionalismo latino-americano: avanços e contradições

Iniciaremos nossa discussão abordando a influência das tradições liberal, indianista e nacional-popular bolivianas na construção do atual Estado Plurinacional da Bolívia, objetivado na Constituição de 2009, buscando compreendê-las como matrizes políticas que deixaram um legado de demandas e agendas inconclusas, mas também elementos e símbolos de aquisição de legitimidade.

A partir da crise da concepção moderna de Estado na América Latina, objetivada, por um lado, na reforma constitucional da Bolívia, e, por outro, no aparente movimento de reposicionamento do capital no continente, caracterizado nos golpes de Estado impostos a democracias tais como as do Paraguai, de Honduras, do Brasil e da própria Bolívia, acreditamos se fazer necessária uma revisão crítica a respeito da contribuição das políticas de diversidade cultural desenvolvidas na região, assim como investigar os limites de tais políticas frente ao Estado e sua forma subjetividade jurídica (Mascaro, 2013).

Procuraremos, desse modo, investigar se o advento da plurinacionalidade inspiradora da reforma constitucional boliviana logrou a alardeada ruptura com o capitalismo ou se este processo não atingiu a mudança social almejada, culminando por ceder em face dos limites impostos pelo capital às tentativas de reforma do Estado realizadas sem a necessária ruptura estrutural que ofereça as condições materiais para tanto.

Neste ponto do trabalho, procedemos, portanto, ao estudo do conceito de *Buen Vivir*, norteador da reforma constitucional implementada pelo Estado Plurinacional da Bolívia, a fim de avaliar seu papel na configuração da plurinacionalidade, assim como seu lugar no panorama dos estudos decoloniais.

Em seguida, abordamos a questão da plurinacionalidade enquanto fruto dos movimentos de resistência às políticas neoliberais impostas às nações ditas “subdesenvolvidas” ou “em desenvolvimento” no contexto da narrativa moderno-colonial da globalização econômica.

Por fim, analisamos a eficácia e os limites do pensamento decolonial como estratégia anticapitalista enquanto estratégia posta em execução em uma estrutura capitalista, ou seja, em um contexto não revolucionário de fato.

A metodologia utilizada neste capítulo, portanto, foi a da pesquisa exploratória teórica e conceitual sobre o tema do *Buen Vivir*, com destaque para as análises de B. M. Huertas Fuscaldo e Vivian Urquidi a respeito das tensões entre o *Buen Vivir* e o chamado neo-extrativismo na Bolívia, assim como destacamos aqui os estudos decoloniais, sobretudo a proposição de Fernando Coronil de realizar uma leitura da modernidade/colonialidade a partir da relação entre o capital e a natureza, a fim de contextualizar o *Buen Vivir* ou Bom Viver enquanto estratégia anticapitalista.

Nos servimos também de dados econômicos de Bolívia relativos ao período de implantação do Estado Plurinacional, a fim de analisar a força das medidas neoliberais frente à narrativa decolonial. Finalizando o capítulo, abordamos a relação entre direitos culturais e direitos da natureza presente nos marcos legais internacionais sobre o patrimônio cultural.

A respeito da relação entre o *Buen Vivir* e a o conceito de decolonialidade, aliás, queremos lembrar que, na década de 1960, estabeleceu-se um importante debate no pensamento latino-americano acerca de uma questão fundamental para a discussão em torno do conceito que viria a ser denominado de descolonização do saber, debate este travado entre o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy e o mexicano Leopoldo Zéa sobre a existência ou não de um pensamento filosófico original produzido a partir da América Latina.

Em seu livro publicado em 1968, *Existe una filosofía de nuestra América?*, o autor nega a existência, até aquele momento, de uma filosofia autêntica e original produzida a partir da América Latina, baseando-se em questões tais como originalidade, autenticidade e peculiaridade. Como conclusão de sua reflexão, Bondy defende a tese de que não há, de fato, um pensamento original latino-americano, estando os pensadores locais limitados à "mera repetição imitativa do pensamento europeu", faltando á sua produção "el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, com respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinários". (BONDY, 1968:42, *apud* PINTO, 2012:341)

Para Bondy (*opus cit.*), esta falta de originalidade decorre não da filosofia como tal, mas da alienação a que está submetida a comunidade acadêmica latino-americana em decorrência da condição histórica de dominação, o que geraria "um pensamento igualmente alienado, imperfeito e que não corresponde à realidade". Para o autor, só seria possível uma filosofia original na América Latina a partir de que sejam dadas as condições necessárias para tanto, ou seja, a partir da superação da dependência. (PINTO, 2012: 341)

A obra de Bondy teve sua principal crítica e seu contraponto no livro de Leopoldo Zéa, *La filosofía americana como filosofía sin más*, o qual veio a público em 1969. De acordo com Zéa, para quem há, de fato, uma tradição de pensamento autenticamente latino-americano, a questão da adesão a correntes filosóficas europeias não é o problema, pois é preciso justamente se "buscar a relação dessa filosofia importada com a realidade latino-americana", já que, em sua tese, "não há uma filosofia universal porque não há uma solução universal às questões" e, assim, sendo que a América Latina

necessita de soluções diferentes e peculiares em virtude de suas condições históricas, o fato de seus pensadores buscarem a filosofia europeia como ponto de partida não significa que nossa filosofia não seja original. (PINTO, 2012:433)

Sendo a realidade latino-americana dada pela sua situação de subalternidade, seria então a partir desse dado histórico que se daria a relação com a filosofia europeia, no sentido de desenvolver um pensamento "que debe colaborar en el proceso de destrucción del subdesarrollo y la dependencia presente". Dessa forma, de acordo com o autor, "Con nuestra filosofía sin más o sea, plenamente ideológica en función de la transformación de una realidad intolerable, se garantizará un cambio efectivamente radical" (ZÉA, 2002, pp. 481-482)⁴⁴.

Mais de cinco décadas depois, este debate parece ainda não ter sido superado, mas, ao contrário, aprofundado com o desenvolvimento do capitalismo pós-fordista, de base cognitiva, no qual as nações centrais do capitalismo se valem do campo das ciências para difundir pelas nações que ocupam a periferia do capital a narrativa da modernidade como ponto de chegada do processo civilizatório.

Neste processo, como bem nota Oliveira, existe uma divisão internacional do trabalho intelectual, ou, mais precisamente, um certo "imperialismo epistemológico", a partir do qual cabe às nações hegemônicas economicamente, os centros do poder global, o "papel de produtores dos eixos teóricos e epistêmicos do pensamento social", ao passo que, na lógica desse certo "imperialismo epistemológico", restam aos latino-americanos e africanos, situados na periferia do capitalismo, estudos empíricos ou aplicados de tais teorias " (OLIVEIRA, 2018:42)

Embora um certo abandono do marxismo ortodoxo, o pensamento social latino americano no final do século XX, ao aproximar-se da contribuição de Gramsci e dos Estudos Culturais tem no tema da pós-colonialidade uma retomada da urgência da questão nacional, talvez numa tentativa de "dar conta de formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina" (GARCIA CANCLINI, 2003:XVIII), sobretudo ao

⁴⁴ *Apud* PINTO, 2012: 344)

debruçar-se sobre a problemática da acomodação das populações indígenas nos projetos nacionais.

Nesse contexto, o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado passa a ser compreendido como um novo padrão de poder mundial, cujo eixo estruturante, para Quijano (2005:227), é a ideia de raça, enquanto “construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial” e para Coronil (2005) é a ideia de exploração da natureza nas colônias.

Para Quijano, a América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder a partir de dois processos históricos sendo, de um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma “supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” e, de outro, a “articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial”.

Já, como lembra Coronil⁴⁵,

“Da perspectiva de uma globalidade empresarial, alguns países do mundo são vistos como fontes de trabalho barato e de recursos naturais. O controle corporativo de tecnologias altamente sofisticadas permite às companhias intensificar a conversão da natureza em mercadoria e capturar para o mercado novos elementos, tais como materiais genéticos ou plantas medicinais. Um exemplo chamativo ilustra como as novas tecnologias tornam possível a intensificação da apropriação da natureza em áreas tropicais para um mercado cada vez mais exclusivo. No Gabão, por meio de uma mistura de dirigível e balsa, utilizado para explorar as copas das árvores nas selvas tropicais, Givaudan e Roure, uma das principais corporações do big business dos perfumes e sabores, apropria-se dos aromas naturais e vende seus componentes a companhias como Balmain, Christian Dior e Armani.

Na medida em que a natureza em climas mais frios foi totalmente explorada, a busca por novas moléculas se trasladou aos trópicos” (Simons, 1999:

⁴⁵ CORONIL, Fernando. *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo*. In: LANDER, E. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.60

59)11. As tecnologias avançadas também podem ser utilizadas não só para descobrir produtos naturais, mas para criar outros novos, transformando a natureza no que Escobar chama de `tecnonatureza` (1997). Ao mesmo tempo em que estes produtos naturais feitos pelo homem apagam a distinção entre o natural e o cultural, também ampliam o significado da natureza como fonte de mercado”.

Portanto, aliada à categoria raça, a natureza aparece em parte das narrativas da modernidade/colonialidade no conjunto dos elementos que concorrem para a consolidação da globalização como destino unificador das diferentes culturas, geografias e temporalidades existentes, ou seja, a etapa final de “um processo progressivo de integração planetária” ou “globocentrismo”, o qual, como aponta Coronil, “oculta a forma pela qual este [o Ocidente] continua dependente da submissão tanto de seus outros quanto da natureza”.

A natureza, em sua forma tradicional ou de novos recursos tecnonaturais a partir de sua transformação por indústrias tais como a biomédica, transforma-se desse modo em vantagem comparativa, nas nações cujas economias passam a estar atreladas ao livre mercado global.

Os recursos naturais transformam-se, assim, na expressão de um “vínculo entre a naturalização da racionalidade do mercado e a mercantilização não regulada de corpos e poderes humanos e naturais (...), ao custo de uma aguda polarização social e preocupante desnacionalização”⁴⁶, em um processo de “*reprimarização*” num contexto tecnológico e geopolítico que transforma o modo de exploração da natureza e do trabalho.

Coronil, ao focar a relação constitutiva entre o capitalismo e o colonialismo – assim como ao propor a aplicação da “fórmula trinária” sugerida por Marx, ou seja, a relação entre capital/lucro, trabalho/salário e terra/renda da terra -, nos alerta sobre a importância do papel da natureza no capitalismo e sua presença nas narrativas dominantes da modernidade e este seria justamente, como “intercâmbio transformativo entre os seres humanos e o mundo natural”, o papel de “força geradora de riqueza e de

⁴⁶ *Ibidem*, pp.61

modernidade⁴⁷”.

Em vez de restringir esses agentes a senhores feudais em vias de desaparecer, ou a latifundiários em decadência (a ênfase em *O Capital*), estes podem ser ampliados para abarcar as populações e instituições que dependem da mercantilização do que chamei de bens intensivos de natureza”, incluindo os Estados que possuem recursos naturais ou que regulamentam sua comercialização. Esta visão mais ampla dificultaria reduzir o desenvolvimento do capitalismo a uma dialética binária entre o capital e o trabalho que se realiza nos centros metropolitanos e que se estende à atrasada periferia. Reconhecer que a “fórmula trinária” implica não uma dialética binária entre o trabalho e o capital e sim uma dialética tripla entre o *trabalho*, o *capital*, e a *terra*, situa o desenvolvimento do capitalismo dentro de condições evidentemente globais desde o início. Da mesma maneira, torna mais visível uma gama mais ampla de relações econômicas e políticas e ajuda, além do mais, a conceitualizar a divisão internacional do trabalho como uma divisão simultânea da natureza.

Não à toa, dentre os impactos econômicos causados pelo neoliberalismo na América Latina no final do século XX, sob orientação das medidas impostas pelo Consenso de Washington ao território, estão a exploração e privatização dos recursos naturais ou *commodities*, como no caso da água, na Bolívia, como podemos observar em Moniz Bandeira (2002).

O quadro econômico da região, no período chamado de a “década perdida” para o desenvolvimento, combinava dívida externa elevada, fuga de capitais tanto estrangeiros como nacionais, estagnação econômica, incontável processo inflacionário, vindo a impossibilitar a importação e, por isso, configurando uma crise que veio a prejudicar os interesses econômicos dos Estados Unidos, os quais, a partir do *Institute for International Economics* elabora uma agenda de 10 pontos consensuais entre o Congresso americano, a Administração, tecnocratas de instituições financeiras, agências econômicas do Governo, *Federal Reserve Board* e *think tanks* denominada “Consenso de Washington” a ser aplicada no continente (BANDEIRA, 2002).

⁴⁷ *Ibidem*, pp.57

Na Bolívia, as medidas do Consenso de Washington resultaram no empobrecimento acentuado, sobretudo da população camponesa, levando à extrema pobreza cerca de 80% da população rural, contribuindo assim para que justamente as questões agrárias tornem-se fatores agravantes da tensão social, já que a forte presença de empresas estrangeiras no território veio a desestabilizar a reforma agrária da década de 1950. Ainda, de acordo com Bandeira (2002)

O aumento das tarifas de água na cidade de Cochabamba, em consequência de contrato com uma empresa estrangeira, desencadeou em 7 e 8 de abril de 2000 um levante popular, que se estendeu aos cocaleros (produtores de coca), na região de Chapare, e a outros camponeses e trabalhadores em diferentes cidades.

(...)

As tensões [...] voltaram a agravar-se meses depois, quando se anunciou a construção de três bases militares na região de Chapare, com o suporte dos Estados Unidos no marco da luta antidrogas, e outras manifestações de protesto eclodiram, acarretando o bloqueio das estradas e violentos choques entre tropas do exército e camponeses, que se opunham à erradicação dos cultivos de coca e à Ley de Aguas por impedir o funcionamento das redes a seu cargo.

Assim, na década de 1990, a região é palco da emergência de conceitos filosóficos provenientes sobretudo de visões de mundo ancestrais dos povos andinos - os quais já podem ser identificados na obra *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, alegadamente concluída no ano de 1615, do cronista colonial peruano Felipe Guamán Poma de Ayala - e projetos políticos-civilizacionais que buscam construir uma narrativa oposta aos paradigmas que fundamentam o projeto civilizacional da modernidade eurocêntrica colonialista e capitalista, projetos estes que mais tarde ganhariam reconhecimento jurídico na forma da incorporação à constituição dos princípios filosóficos do *Sumac Kawsay/Buen Vivir*, no Equador, e do *Suma Qamaña/Vivir Bien*, na Bolívia, ambos patê dos modos de ver, viver e sentir dos povos indígenas da região. .

De acordo com Cortez (2011), tais narrativas foram ganhando forma enquanto

ferramentas mobilizadoras a partir desse período, sendo amplamente assimiladas socialmente pelos movimentos sociais indígenas “no contexto de intensificação dos problemas sociais resultantes da implantação das políticas econômicas de ajuste estrutural realizadas no marco do neoliberalismo e da globalização hegemônica” e que, com a chegada ao poder de Evo Morales e Rafael Correa, eleitos respectivamente em 2005 e 2006 a partir de alianças estratégicas com estes movimentos, consagram-se como “princípios norteadores das novas ações governamentais e do novo projeto de estado [sic], assumindo-os em discursos e documentos oficiais e consagrando-os nas novas constituições (Equador: 2008); (Bolívia: 2009)”, a partir das quais se pretende refundar o Estado nos moldes plurinacionais. (HUERTAS FUSCALDO e URQUIDI, 2015, pp.1-2)

Antes de avançar um pouco mais na análise da presença dos princípios filosóficos andinos na Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia e seu estabelecimento como estratégia político-simbólico-discursiva visando a superação do Estado capitalista burguês, gostaríamos de abrir um pequeno parêntese para, pensando na transposição desta discussão para o caso brasileiro, dada a especificidade de nosso processo histórico, no qual o racismo é estrutural e estruturante das relações econômicas e sociais, novamente chamar a atenção para a necessidade de se estabelecer a relação entre os temas de raça e classe no que tange à discussão sobre o Estado, já que, como nota Machado (2015: 122)

é imperativo ressaltar a especificidade do caso brasileiro no tocante ao tema classe, visto que, dada a formação social da sociedade brasileira, apontada anteriormente, temos que o subproletariado em nosso país é composto prioritariamente pelo segmento negro. Daí a importância da discussão em torno do binômio raça e classe em nosso trabalho, sobretudo porque, no contexto atual a questão adquire novos contornos, com a ação do Estado burguês direcionando por meio da burocracia o acesso aos recursos teoricamente destinados às populações herdeiras das culturas populares e tradicionais - em sua maioria composto pelo segmento negro - a uma classe média que dispõe de cabedal de conhecimentos específicos para sua captação, ocasionando o fenômeno de transformação de modos de saber-fazer tradicionais aos modos do consumo contemporâneo

É imperativo, pois, desta maneira, adentrarmos na problemática dos tipos de Estado em correspondência entre formas políticas e tipos diversos de relação de produção, assim como analisarmos esta questão no caso específico brasileiro, marcado pela revolução burguesa no regime de classes dentro do capitalismo dependente.

Em um conceito de Estado em geral, portanto, cuja base pode encontrada nas obras de Marx, Engels e Lênin, temos que na sociedade dividida em classes (escravista, feudal ou capitalista), o Estado é a organização especializada ou o conjunto das instituições responsáveis por moderar a luta entre as classes antagônicas, garantindo desse modo a conservação da dominação de uma classe por outra.

Tal conceito abre espaço para a reflexão em torno do Estado burguês, proposta por Nico Poulantzas em *Poder político e classes sociais (1968)*, qual seja a do Estado burguês (ou capitalista) como *estrutura jurídico-política e aparelho* correspondentes a relações de produção capitalistas e que organiza de um modo particular a dominação de classe.

A esse respeito, Saes (1998, pp.30-1) aponta que “o Estado pode ser qualificado como burguês quando cria as *condições ideológicas* necessárias à reprodução das relações de produção capitalistas”, na medida em que desempenha uma dupla função:

a) *individualizar os agentes da produção* (produtores diretos e proprietários dos meios de produção), mediante a sua conversão em pessoas jurídicas: isto é, sujeitos individuais aos quais se atribuem *direitos* e uma *vontade subjetiva*. Essa individualização confere à troca desigual entre o uso da força de trabalho e o salário a forma de um ato de vontade realizado por iguais: isto é, um *contrato* de compra e venda de força de trabalho. Uma vez imposta ao produtor direto a definição da prestação do sobre trabalho como um ato de vontade, essa troca desigual pode se renovar continuamente, sem que seja necessário o exercício de uma *coação extra-econômica* (isto é, uma coação distinta daquela exercida pela pura necessidade vital) sobre o produtor direto.

b) *neutralizar, no produtor direto, a tendência à ação coletiva*, decorrente do caráter socializado do processo de trabalho, e determinar, *por esse modo*, a predominância, no produtor direto, da tendência ao isolamento, decorrente do caráter privado assumido pelos trabalhos nesse processo. Se a primeira função produz efeitos tanto sobre o produtor direto como sobre o proprietário dos meios de produção, esta segunda função

produz, fundamentalmente, efeitos sobre o produtor direto. Pela primeira função, o Estado burguês coloca o produtor direto, no mercado de trabalho, como sujeito individual, dotado de vontade e de direitos; por esta segunda função, o Estado neutraliza a tendência dos produtores diretos a se unirem num coletivo antagônico ao proprietário dos meios de produção: a *classe social*

A fim de neutralizar no produtor direto a tendência à ação coletiva, organizando-se enquanto classe social antagônica ao proprietário dos meios de produção, o Estado burguês impõe um *outro coletivo, diferente e oposto à classe social*, que ao mesmo tempo em que “unifica os agentes da produção já isolados no mercado (contrato de trabalho) ou no processo de trabalho (...) reproduz esse isolamento, ao impedir a formação de um coletivo na esfera da produção”⁴⁸. Esta coletividade se define então como o interesse comum de todos os agentes da produção antagonicamente relacionados no processo de extorsão da mais-valia, habitantes de um espaço geográfico delimitado, o território. Esta coletividade é o *Povo-Nação*, filiação comum de todos os agentes da produção a uma coletividade espacialmente delimitada, a coletividade nacional. (Saes, 1998, p.31; Mascaro, 2013, pp.19)

De acordo com Saes (*Opus cit.*, pp.33), Poulantzas identifica aí o “*duplo efeito* da estrutura jurídico-política do Estado burguês sobre os agentes da produção”: *efeito de representação da unidade* por meio da atribuição de igualdade dos agentes da produção, produtores diretos ou proprietários como membros de um mesmo corpo político, o Povo-Nação e também *efeito de isolamento*, por meio da atribuição de individualidade (habitantes como indivíduos ou *sujeitos de direito*, portadores de subjetividade), o que neutraliza a ação coletiva dos agentes de produção, dando predominância à sua tendência ao isolamento, tornando possível a renovação contínua do processo de extorsão da mais-valia.

Ainda de acordo com Saes (*opus cit.*, pp.34), o Estado burguês, como *estrutura* jurídico-política *particular*, no exercício dessa *dupla função*, ao contrário de ilusões, produz *formas*, cujos efeitos ideológicos são necessários à reprodução das relações de produção capitalistas.

⁴⁸

SAES, D. *Estado e democracia: ensaios teóricos*. 2.ed. Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998, pp. 31.

Diferentemente das sociedades escravagistas e feudais, nas quais os poderes dos senhores e reis eram legitimados por conta da vontade divina ou chancelados com os mandatos da “ordem”, do “bem comum”, da “vontade de todos”, onde, portanto, não havia uma separação estrutural entre aqueles que dominam economicamente e aqueles que dominam politicamente, no capitalismo o burguês não é necessariamente o agente estatal. Nas relações de produção capitalistas irrompe uma organização social que separa os produtores diretos dos meios de produção, estabelecendo o trabalho assalariado. Tendo a troca de mercadorias como chave deste processo, no capitalismo a apreensão do produto da força de trabalho e dos bens não é mais feita a partir da força bruta ou da violência física, havendo “uma intermediação universal das mercadorias. Garantida não por cada burguês, mas por uma instância apartada de todos eles”. (Mascaro, 2013)

O Estado, portanto, é o garante necessário para a reprodução capitalista, assegurando a troca de mercadorias, a própria exploração da força de trabalho sob forma assalariada e a propriedade privada a partir da consolidação de instituições jurídicas tais como o sujeito de direito e a garantia do contrato e da autonomia da vontade. A partir da circulação mercantil e da estruturação de toda a sociedade sobre parâmetros de troca, “exsurge o Estado como terceiro em relação à dinâmica entre capital e trabalho” (Mascaro, *op. cit.* pp.18)

Para compreender o Estado burguês, portanto, é necessário captar, a partir da totalidade, a vinculação necessária da forma política às formas econômicas do capitalismo, mais especificamente como derivação da forma-mercadoria, sendo, na verdade, “um momento de condensação de relações sociais específicas, a partir das próprias formas dessa sociabilidade” (Mascaro, *op. cit.* pp.19)

Lastreadas, portanto, no valor e na mercadoria constituem-se as formas sociais do capitalismo, revelando a forma política estatal. De acordo com Mascaro, formas sociais são modos relacionais constituintes das interações sociais, objetificando-as:

A reprodução do capitalismo se estrutura por meio de formas sociais necessárias e específicas, que constituem o núcleo de sua própria sociabilidade. As sociedades de acumulação do capital, com antagonismo entre capital e trabalho, giram em torno de

formas sociais como valor, mercadoria e subjetividade jurídica. Tudo e todos valem num processo de trocas, tornando-se, pois, mercadorias e, para tanto, jungindo-se por meio de vínculos contratuais. (Mascaro, *op.cit.*, pp.21)

Para Saes (1998), tais estruturas devem ser analisadas, sobretudo, em relação a dois aspectos, o *direito* e a *burocracia*, os quais estão simultaneamente separados e relacionados.

Nesse sentido, enquanto os diversos tipos de direito apresentam um aspecto comum, “enquanto sistema de normas – imperativos que dominam ideologicamente os agentes da produção e que, por isso mesmo, disciplinam e regularizam as relações múltiplas entre os agentes da produção”. A previsibilidade daí decorrente cria, portanto, a possibilidade de repetição destas relações.

O direito burguês, por sua vez, enquanto tipo jurídico particular, apresenta características diversas de tipos de direito historicamente anteriores (escravista, feudal). De acordo com Saes, enquanto estes conferem um *tratamento desigual* aos *desiguais*, o direito burguês constitui-se em uma ruptura radical, “na medida em que define igualmente o proprietário dos meios de produção e o produtor direto como seres genericamente dotados de vontade subjetiva e, portanto, capazes de praticar *os mesmos atos*”⁴⁹.

Portanto, a igualização e a individualização de todos os agentes da produção ganham uma expressão genérica na figura da capacidade jurídica em geral, assim como ganham uma expressão específica na figura particular do contrato como “ato de troca resultante da manifestação da vontade de dois sujeitos”, fazendo com que a troca desigual entre o uso da força de trabalho e o salário assuma a *forma* de uma *troca de equivalentes* (SAES, 1998:38; MASCARO, 2013:18).

Além da estrutura jurídica, nos interessa sobremaneira compreender a outra parte do Estado burguês, sua estrutura propriamente política: o burocratismo, enquanto um “*sistema particular* de organização das forças armadas e das forças coletoras do Estado,

⁴⁹

SAES, D. *Opus cit.* pp.37

na medida em que deriva todo ele, de duas normas fundamentais”, quais sejam⁵⁰

- I) *não-monopolização* das tarefas do Estado – forças armadas, forças coletoras – pela classe exploradora (proprietários dos meios de produção); ou *não-proibição do acesso*, a essas tarefas, de membros da classe explorada (produtores diretos).
- II) *Hierarquização* das tarefas do Estado segundo o critério formalizado da competência, isto é, do nível de conhecimento ou saber exigido daqueles que se dispõem a desempenhá-las

Particularmente esta segunda norma fundamental, nos interessa com relação a uma das questões fundamentais deste nosso trabalho: o reflexo que as políticas de Estado têm provocado nas dinâmicas dos grupos de cultura popular tradicional, quer seja pelo seu acesso aos financiamentos públicos na lógica do capital e da burocracia, quer seja com relação aos fatores de impedimento ao acesso destes grupos a tais políticas de financiamento.

Nesse sentido, o burocratismo do Estado, se não responde isoladamente a essa questão, representa, com certeza, um dos motivos, já que, enquanto conjunto particular de normas de organização do *aparelho de Estado* (forças armadas, forças coletoras), está presente nos diversos ramos desse aparelho: a Administração, o Judiciário, enfim.

Como aponta Saes:

Dessa segunda norma fundamental (hierarquização das tarefas pelo nível de competência exigido) deriva todo o caráter *despótico* do desempenho das tarefas do Estado: compartimentalização vertical descendente, ocultação do Saber dos funcionários (o jesuitismo dos funcionários, a que se refere Marx: a preservação do seu saber como segredo de Estado);" ocultação do saber entre funcionários (oposição à igualização das competências).

De fato, esta questão impacta negativamente no acesso às políticas públicas para as comunidades herdeiras da cultura popular tradicional, não só pelo “jesuitismo dos funcionários”, mas, sobretudo, porque a própria lógica do acesso (editais, linguagem do

⁵⁰ *Idem, ibidem*, pp.40

projeto, etc) está baseada no domínio de um certo *corpus* no campo da produção cultural, como o domínio da linguagem do projeto, por exemplo, em detrimento de uma visão de mundo que não é eivada pelo tecnicismo e pela razão instrumental características do Estado capitalista burguês.

Nesse sentido, a linguagem do projeto impõe à cultura, sobretudo no tocante à cultura popular de tradição oral, uma lógica instrumental e tecnicista que se choca com a lógica tradicional de manutenção e transmissão dos modos de fazer próprios da oralidade, marcada principalmente pela vivência e pela profunda ligação com a ancestralidade e a tradição, características que representam uma diferença sensível frente à dinâmica imposta pela lógica do projeto.

Destacamos, sobre essa questão, o trabalho de Boutinet (2002), “*Antropologia do projeto*”, além das referências ao conceito de “experiência” desenvolvido por Benjamin (2008).

Com relação ao tema da memória e a função que os mais velhos exercem em nossas sociedades, qual seja a de reconstrução do tempo, Benjamin (2008:211), ao enfatizar que “a *reminiscência* funda a cadeia da tradição, que transmite os acontecimentos de geração em geração”.

Benjamin, ao analisar a figura do narrador, ressalta seu papel vital de comunicar experiências, ao mesmo tempo que adverte que esta característica está se perdendo com a modernidade e, em decorrência, a capacidade de “dar conselhos”, ou seja, a sabedoria, subjacente à arte de narrar, também se aproxima da extinção.

O sentido desta tradição está relacionado ao “testamento” mencionado por Hannah Arendt (2005: 31), aquele que “dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro”. Para Arendt, este é o papel da tradição, tal qual o testamento que “selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor”.

Sem a tradição, portanto, "parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a a sempiterna mudança do mundo".

É justamente o papel da cultura, que é "trazer o passado ao presente", que se estabelecem as tensões com a linguagem do projeto, no campo das culturas populares e tradicionais, fundadas na ancestralidade.

Boutinet, ao referir-se ao que chama na atualidade de “culturas de projeto”, critica o desenvolvimento de uma profusão de condutas antecipadoras, caracterizando praticamente uma obsessão projetiva. De fato, na contemporaneidade, o projeto exerce a função de instrumento de revelação da verdade que hoje, no contexto da racionalidade técnica próprio da modernidade tardia, marcado pela globalização, pelo pensamento único do liberalismo econômico, pelo cabe á burocracia atuar a favor das classes economicamente dominantes.

Em virtude desta característica contemporânea que se manifesta em uma “obrigação de se colocar em criatividade”, resultando na abundância de projetos, quer seja como exigência legislativa, executiva, projeto de serviço, de orientação, entre outros, quer seja pelo “problema de uma transcendência que não consegue mais se impor espontaneamente” suscitada pelo corpo social, Boutnet vaticina que “cabe então a cada um, através de seu projeto, confeccionar sua própria transcendência, correndo em seguida o risco de perceber que essa pequena transcendência, necessária sem dúvida, revela-se afinal decisória por não poder buscar sua inspiração em um laço social indutor que falta presentemente”⁵¹.

Como nota Machado (2015:137), o problema apontado ultrapassa a mera discussão da linguagem do projeto, sendo esta apenas sua manifestação mais “aparente” já que “na verdade, podemos dizer, o embate se dá no plano dos choques entre processos civilizatórios distintos, processos estes que na contemporaneidade convivem, disputam o espaço público e narrativas em torno do simbólico, no contexto fragmentado e estruturado por relações de poder, próprio desta mesma modernidade”.

⁵¹ Boutinet, *opus cit.*, pp.14

Paralelamente à supervalorização do edital como meio de reparação, evidenciando a subjetividade jurídica, uma das formas sociais do Estado capitalista burguês, como notado por Mascaro (*opus.cit.*), são feitos acordos de reparação, tendo como o referencial a indenização financeira, evidenciando outra das formas sociais do Estado burguês, a mercadoria.

Como mencionado anteriormente, a discussão levantada, além dos aspectos já analisados, nos remetem, para encerrar este capítulo, a adentrar brevemente a relação entre a Teoria da Dependência e as políticas públicas de cultura, já que notamos uma tendência no pensamento sobre políticas culturais, até mesmo no seio das correntes consideradas de esquerda, de analisar a questão a partir da influência cultural e econômica externa, sobretudo a partir de lugar do Brasil no contexto da globalização e do estágio atual do capitalismo cognitivo, não atentando-se para o fenômeno de exploração entre classes dentro do próprio país. Mais adiante debateremos esse tema, ao tratarmos do projeto de reparação do patrimônio cultural das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão, processo que envolve um conjunto representativo de povos e as comunidades tradicionais.

Nestor Garcia Canclini (2003), ao abordar a questão dos hibridismos culturais e as respectivas modificações no modo de falar sobre identidade, cultura, diferença, desigualdade e multiculturalismo, assim como nos pares organizadores dos conflitos nas ciências sociais (tradição-modernidade, norte-sul, local-global), coloca em questão se a maior variedade de bens, facilitado pelos movimentos globalizadores, democratiza a capacidade de combiná-los e de desenvolver uma multiculturalidade criativa.

A nosso ver, tanto a questão da colonialidade do poder abordada por Quijano quanto a análise das hibridações culturais⁵² abordada por Canclini mostram-se pertinentes para a discussão em torno das políticas públicas de cultura no Brasil contemporâneo, questão que aparentemente envolve temas os quais têm recebido grande atenção por parte do pensamento crítico na pós-modernidade, tais como a decolonialidade do poder e os discursos em torno das noções de raça, de identidade e do sujeito.

⁵² Definidas por Canclini (2003:XIX) como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existem de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”

Entendendo as culturas populares e tradicionais, marcadas pela oralidade, pela visão de mundo e de homem e por modos de fazer/pensar em estreita ligação com o sagrado – sendo por isto pré-modernos - como bens culturais que constitucionalmente devem ser protegidos e promovidos pelo Estado brasileiro, e entendendo ainda as políticas culturais pelo viés da racionalidade secularizante próprio da modernidade, temos que, na contemporaneidade brasileira, o acesso a estas políticas, ao se dar quase que exclusivamente por meio da escrita e de uma lógica jurídica colonizada, se constitui em um hibridismo no qual os setores populares, ao quererem “apropriar-se dos benefícios da modernidade”⁵³ conscientemente ou não inserem-se em um contexto de assimetrias de poder e do prestígio no qual o “tom celebrativo” da diversidade por vezes encobre a “tentativa de harmonização de mundos ‘fragmentados e beligerantes’”⁵⁴ a qual se configura como projeto de apagamento das diferenças por meio da diminuição da autonomia das tradições locais.

Diante deste projeto, torna-se imperativo às comunidades e povos tradicionais no contexto latino-americano, marcado pela modernização sem modernidade apontada pela crítica pós-moderna, o desenvolvimento de estratégias para descolonizar o pensamento jurídico ou, em última instância, estabelecer estratégias de, como propõe Canclini, “entrar e sair da modernidade” ou de como “entrar e sair da hibridez”⁵⁵, mas, ao mesmo tempo, diferentemente de como aponta a tese de Canclini, não tendo a modernidade como horizonte a se atingir, e sim sua superação, pelos processos decoloniais que faem emergir uma ampliação do conceito de cultura, a cultura decolonial.

A fim de discutir esta questão, utilizaremos como suporte teórico o conceito de colonialismo interno, desenvolvido por Pablo Gonzáles Casanova, procurando analisar o fenômeno da dependência interna nos terrenos econômico, político, social e cultural (GONZÁLES CASANOVA, s/d), justamente porque o Estado-nação “mantém e renova muitas das estruturas coloniais internas que prevaleciam durante o domínio colonial ou burguês”, ajustando-se às lutas das “minorias nacionais”, das “nacionalidades” e dos “povos originários”, pois, de acordo com o autor, os povos, minorias ou nações

⁵³ Cf. CANCLINI, *Opus cit.* pp.XII

⁵⁴ Cf. POLAR, citado por CANCLINI, *opus cit.* pp.XXIII

⁵⁵ *Idem, ibidem*, pp.XXIII

colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizavam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional, das quais podemos elencar que: “encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram”; nos casos dos povos indígenas e quilombolas, “sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo” e “seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condições de ‘assimilados’”; “os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central”; “em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma ‘raça’ distinta da que domina o governo nacional e que é considerada ‘inferior’, ou ao cabo convertida em um símbolo ‘libertador’ que forma parte da demagogia estatal”.

2.2 – A relação entre cultura e meio ambiente nos marcos legais internacionais e no Brasil

Após nossa reflexão realizada sobre a relação entre natureza e cultura no chamado novo constitucionalismo latino-americano, e antes de adentrarmos nas questões ligadas aos efeitos da judicialização do patrimônio cultural de natureza imaterial no Brasil contemporâneo, julgamos ser de alguma utilidade uma breve revisão sobre a introdução do tema nos marcos legais internacionais, contexto no qual a UNESCO, da qual trataremos mais adiante quando abordarmos o caso da judicialização do patrimônio das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão, exerce um papel preponderante.

Nossa preocupação aqui se deve ao fato de que é possível identificar em uma parcela do pensamento jurídico atual o reconhecimento da importância do patrimônio cultural no âmbito do direito ambiental, suscitando assim a necessidade de discussão sobre o(s) conceito(s) de cultura que norteia(m) o debate.

No campo das políticas culturais, reconhece-se que o conceito de patrimônio cultural imaterial vem sendo representado nos marcos legais sobretudo a partir de marcos legais no âmbito da UNESCO. Os principais documentos que tratam do tema são a Declaração do México sobre Políticas Culturais (1982), a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (1989), a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2001), a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003) e a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005).

Podemos, entretanto, localizar a preocupação com a manutenção e transmissão do que as sociedades modernas consideram “valores” ou “mensagens espirituais”, os quais devem ser transmitidos às novas gerações, já nas definições dos chamados direitos aos povos, cuja origem remonta às revoluções Francesa e Inglesa – as quais estão na gênese da forma mercadoria, uma das características do Estado capitalista burguês, como trataremos mais adiante ao aprofundarmos a discussão sobre a tutela do patrimônio cultural imaterial- os quais preveem o direito à identidade cultural ou direito à proteção do patrimônio cultural.

É bem certo, entretanto, que, de início, tal preocupação recaía sobre o chamado patrimônio cultural material, sobretudo aquele dotado de patente monumentalidade e do valor “histórico”, de acordo com os parâmetros da historicidade construída no processo eurocêntrico de colonialidade do saber protagonizado pelo Ocidente na construção do mito de uma modernidade na qual a Europa passa a ocupar a “centralidade” da História Mundial, constituindo todas as outras culturas como “periféricas” (DUSSEL, 2005:30)

Como descreve Carvalho (2005:65), o interesse no chamado patrimônio cultural que toma impulso no contexto do alto imperialismo na segunda metade do século XIX - patrocinando expedições científicas caracterizadas por saques continuados e paralela catalogação dos bens considerados monumentos da humanidade (compilação de textos extra-ocidentais: egípcios, chineses, árabes, persas, sumerianos) - dá origem aos grandes museus e arquivos europeus modernos.

Neste contexto, o pesquisador não se sentia comprometido com o destino das comunidades produtoras de tais registros, tidos como referentes a um passado

longínquo, “supostamente sem vinculação com os grupos humanos que agora viviam nas imediações dos sítios arqueológicos em que pesquisava”.

Ainda de acordo com Carvalho⁵⁶, com a descoberta da gravação, ainda no final do século XIX, a noção de arquivo passa a incluir os registros das músicas dos povos vivos, “ainda que vistos como distantes do mundo ocidental e, nesse sentido, portadores de uma diferença cultural radical”, entre eles os índios norte-americanos, povos africanos, orientais, entre outros, visitados pelos pesquisadores e/ou trazidos para as grandes exposições universais. Os pesquisadores desempenhavam então um trabalho comparativo, fazendo surgir, por um lado, hipóteses sobre as artes performáticas da humanidade como um todo, mas, de outro, a postura de tais pesquisadores e produtores de registros fonográficos não previa a intervenção política em prol dos povos que forneciam o conteúdo para as pesquisas, estando baseada em objetivos puramente científicos, o que supostamente lhes facultava o direito de realizar sua tarefa em benefício do conhecimento universal – embora tendo a cultura ocidental como topo da escala classificatória.

A formação dos grandes arquivos nacionais, a partir desse período, ao somar as gravações aos testemunhos letrados da humanidade ampliará a noção de patrimônio, em consonância com o desenvolvimento da ideia moderna de Estado-nação.

Neste instante, o pesquisador das tradições performáticas populares tradicionais imaginava que seu trabalho se justificava em função desse legado, noção esta que deveria necessariamente ser compartilhada pelos detentores destes saberes, em uma espécie de pacto imaginado pelo pesquisador, o que permitia o registro e a difusão do repertório sem que se desse importância às relações de poder e sem que houvesse uma preocupação maior com as condições sociais, políticas e econômicas dos produtores, e sim com o fortalecimento da identidade nacional.

Interessante observarmos, nesse processo, o caráter racista e evolucionista da concepção descritiva de cultura – tendo Taylor como um de seus expoentes (THOMPSON, 2009) -, marcada pelo positivismo reinante nas correntes teóricas do

⁵⁶ *Ibidem.*

período. Podemos dizer que, efetivamente,

Assim como a Antropologia e a Sociologia são desenvolvidas sob inspiração das ciências naturais, o estudo da cultura será baseado nas atividades de análise, classificação e comparação dos elementos constitutivos das diferentes culturas, dissecando os todos em suas partes componentes, a exemplo da tarefa do botânico ou do zoólogo. A cultura, então, de acordo com os pressupostos metodológicos defendidos por Taylor, é definida como objeto de pesquisa científica sistemática, resultado, portanto, do processo de cientifização deste conceito. Como ressalta Thompson, apesar do caráter cientificista, a concepção descritiva do estudo da cultura não prescindiu da ideia de progresso que, potencializada pelo darwinismo reinante na mentalidade da época, compreendia as culturas dos povos não europeus como estágio inicial ou intermediário na escala do desenvolvimento, em direção a um estágio mais avançado, que seria a cultura europeia. Como nota Thompson, além de analisar, classificar e comparar, o estudo da cultura deveria buscar, segundo Tylor, “reconstruir o desenvolvimento das espécies humanas, tendo em vista reorganizar os passos que levaram da selvageria à vida civilizada”, isto é, identificar o que chama de “sobrevivência na cultura”, ou seja, os “resíduos de formas culturais prévias que persistem no presente e que atestam as origens primevas e bárbaras da cultura contemporânea⁵⁷.

A discussão que vimos desenvolvendo sobre a necessidade de uma nova ampliação do conceito de cultura face os movimentos de refundação do Estado na América Latina a partir de um novo constitucionalismo que incorpora cosmovisões de povos originários e o bem comum como novo condicionante das políticas voltadas ao patrimônio cultural imaterial, com vistas a um conceito decolonial de cultura, ganha um ingrediente decisivo em 16 de novembro de 1945⁵⁸, com a criação da UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, já que, como nota

⁵⁷ Cf. MACHADO, H. A. D. *A regra e o jogo: identidade, hegemonia e construção de políticas culturais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: EACH-USP, 2016. Dissertação de mestrado, pp.56

⁵⁸ Conforme relata SILVA (2012), a UNESCO é uma instituição especializada, com autonomia, que integra o sistema das Nações Unidas (ONU). Seu objetivo é constituir conhecimentos, diagnósticos e propostas de intervenção sobre temas relacionados à educação, ciência, cultura e comunicação. Sua ação é organizada por uma Conferência Geral que reúne representantes dos Estados membros. Seu orçamento provém de contribuições dos Estados membros proporcionalmente a seu PIB, além de fundos extra-orçamentários captados por projetos.

SILVA⁵⁹ a respeito da ampliação do conceito de cultura no capitalismo,

A UNESCO `naturalizou` conceitos e uma terminologia como também suscitou novos temas e enfoques em pesquisas nas áreas de Ciências Sociais. Termos como diversidade, pluralismo e direitos culturais, multiculturalismo, políticas culturais, identidades locais, gestão cultural, bens e serviços culturais, entre outros, apresentam-se na atualidade como uma espécie de força material, no sentido de orientar entendimentos e propor “soluções” para conflitos e tensões políticas, étnicas e sociais. Temas que não eram relacionados à cultura, na abordagem clássica nas Ciências Sociais, passaram a sê-lo, ao exemplo de cultura e economia, cultura e desenvolvimento sustentável, cultura e combate às desigualdades sociais, e cultura e direitos culturais.

Tal “naturalização” do conceito de cultura operacionalizado pela UNESCO, influenciando na definição de políticas culturais de diversos Estados nacionais, orientando as ações de organizações não governamentais e setores da indústria cultural se efetiva por meio da manutenção de uma imbricada rede hegemônica no plano ideológico e cultural internacional formada por organizações não governamentais, grupos empresariais e agências culturais dos Estados nacionais, além das muitas conferências, encontros e reuniões realizados nas últimas décadas (SILVA, 2012)

O papel ideológico exercido pela UNESCO na colonialidade do saber (LANDER, 2005) e na colonialidade do poder (QUIJANO) em favor, portanto, do que Mignolo (2005) define como “hemisfério ocidental” não pode ser analisado de forma descontextualizada com o papel que os Estados Unidos passam a ocupar na centralidade do sistema-mundo moderno/colonial a partir da configuração da nova ordem mundial, processo imperialista iniciado com o anúncio da Doutrina Monroe, em 1823, e consolidado ao final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, ascendendo de país neocolonial ou pós-colonial ao grupo dos Estados-nação imperiais, fenômeno que se estende pelos anos 1970, 1980, 1990 e dura, de certa forma, até os dias atuais.

Ao criar sua metáfora “hemisfério ocidental”, Mignolo⁶⁰ nos dará a chave para o

⁵⁹ SILVA, Luiz Fernando. *Cultura, políticas culturais e UNESCO: Sobre a relação entre imperialismo e cultura no capitalismo contemporâneo*. In: **VII Colóquio Marx e Engels, 2012, Campinas. CEMARX - VII Colóquio Marx e Engels - Anais. Campinas: Cemarx. v. 1, pp.1**

entendimento dos problemas da colonialidade do saber e da colonilidade do poder, ambos instalados no centro da questão geopolítica na qual a UNESCO passará a operar, e esta chave é justamente a colonialidade, a seu ver, o aspecto constitutivo da modernidade.

Para Mignolo⁶¹, desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, mas sobretudo a partir do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, fenômeno pelo qual a história do capitalismo é vista “dentro” (na Europa), ou de dentro para fora, ou seja, da Europa para as Colônias, as quais passam a ser “o outro lado”, o lado “escuro?” da modernidade. Dessa forma, “a configuração da modernidade na Europa e da colonialidade no resto do mundo (com exceções, por certo, como é o caso da Irlanda), foi a imagem hegemônica sustentada na colonialidade do poder que torna difícil pensar que não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa”⁶².

Nesse sentido, embora a colonialidade provoque constantes adaptações e transformações na da exterioridade colonial planetária, “essa exterioridade não se trata de algo necessariamente fora do Ocidente (o que significaria uma total falta de contato), que, no entanto, é exterioridade exterior e exterioridade interior (as formas de resistência e de oposição traçam a exterioridade interior do sistema)”.

A consequência desse fenômeno, para Mignolo, é que o capitalismo, como a modernidade, aparece então “como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder”⁶³. Sendo assim, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza.

⁶⁰ MIGNOLO, Walter. D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.35-54

⁶¹ *Ibidem*

⁶² *Ibidem*, pp.38

⁶³ *Ibidem*, pp.36

Para Mignolo, concordando com Quijano e Walerstein, a emergência da ideia de “hemisfério ocidental” deu lugar a uma mudança radical no imaginário e nas estruturas do poder do mundo moderno/colonial, já que, essa mudança “não apenas produziu um enorme impacto em sua reestruturação, mas teve e tem importantes repercussões nas relações Sul-Norte nas Américas, para a configuração atual da ‘Latinidade’ nos Estados Unidos, como também para a diversidade afro-americana no Norte, no Sul e no Caribe”.

Mignolo, citando Whitaker, afirma que a Doutrina Monroe ganharia poderoso impulso durante o governo Roosevelt, reclamando para os Estados Unidos o monopólio dos direitos de administração da autonomia e da democracia do hemisfério ocidental, provocando assim uma “mudança de grande envergadura no imaginário e na estrutura do mundo moderno/colonial”. A Doutrina Monroe rearticulada com a ideia de “hemisfério ocidental” introduz assim “uma mudança fundamental na configuração do mundo moderno/colonial e no imaginário da modernidade/colonialidade”.

Embora sem grandes alterações na macroestrutura do mundo moderno/colonial, no campo da colonialidade do saber, nas primeiras décadas do século XX a obra de Franz Boas contribuirá para uma guinada conceitual na antropologia norte-americana, com reverberações nas Ciências Humanas no centro do Ocidente. Até então, a cultura tinha um claro viés evolucionista, como um processo universal e unilinear, cujas expressões peculiares a cada sociedade, em dado momento, refletiam o seu estado de desenvolvimento.

A partir de Boas, entretanto, a ciência passa a reconhecer que, nas culturas humanas, existem diferentes desenvolvimentos históricos, resultantes de diferentes processos em que intervieram inúmeros fatores e acontecimentos, culturais e não culturais, colocando em xeque, desse modo, o princípio da evolução do desenvolvimento histórico. O boasianismo seria responsável, assim, não só por uma ampliação no conceito de cultura quanto por uma mudança na postura ética do pesquisador das culturas de comunidades herdeiras de tradição oral.

Nesse modelo, o pesquisador, que passa a ter uma relação mais próxima com a comunidade a qual pesquisa, estabelece um mecanismo de devolução ou espécie de “contradom” daqueles de quem obtém os dons estéticos que recebeu para sua pesquisa –

tornando-se uma espécie de defensor dos valores culturais da comunidade perante as injustiças cometidas pelo Estado⁶⁴.

Certamente, a crítica às teses evolucionistas operada pelo boasianismo nas primeiras décadas do século XX contribuiria para o reconhecimento da autonomia da cultura nas formulações da UNESCO. Não obstante, como nota SILVA (2012), o universalismo presente na ideologia das formulações da UNESCO, pela perspectiva de “humanização das relações sociais”, constitui ainda assim um universalismo que traz em sua produção no campo de intelectuais, especialistas e técnicos que orientados as preocupações do imperialismo.

Segundo Silva⁶⁵, como resposta para a construção da coesão social, da paz e da harmonia entre os povos e grupos sociais, ela apresenta como proposta o direito à diferença e o respeito à diversidade cultural. O “pluralismo cultural” se desenvolveria nas políticas culturais pelos diversos Estados, na medida em que reconheçam, promovam e protejam as expressões e manifestações própria da diversidade. O problema apontado pelo autor é que as formulações sobre o direito à diferença presentes nos documentos da UNESCO tornam-se a chave interpretativa para os conflitos, desavenças e intolerâncias que, sendo derivados das contradições vividas nas relações sociais e determinadas pela continua produção e reprodução de interesses antagônicos entre Capital e Trabalho, deveriam ter pautadas suas soluções justamente dessas contradições por meio de “lutas, mobilizações, revoltas e revoluções motivadas por necessidades e reivindicações mais sentidas e articuladas ou não a projetos revolucionários”.

A preocupação com a pauta revolucionária presente na reflexão de Silva⁶⁶ certamente não perde o sentido no momento atual da luta política e estágio do capitalismo tardio, ou civilização do capital, conceito cunhado por Konder Comparato (2013), pois, conforme defendido por Michael Hardt e Antonio Negri (2016). como vimos observando desde as lutas pelo reconhecimento dos direitos da natureza e

⁶⁴ CARVALHO, José Jorge de. *Ibidem*.

⁶⁵ SILVA, Luiz Fernando da. *Cultura, políticas culturais e UNESCO: Sobre a relação entre imperialismo e cultura no capitalismo contemporâneo*. In: **VII Colóquio Marx e Engels, 2012, Campinas. CEMARX - VII Colóquio Marx e Engels - Anais. Campinas: Cemarx. v. 1, pp.2**

⁶⁶ *Opus cit.*

resistência ao neoliberalismo empreendidas no terreno constitucional, nos projetos e nas ruas em Equador e Bolívia.

Reconhecemos nessas lutas a emergência do conceito decolonial de cultura, tornando premente a necessidade, no centro do “hemisfério ocidental” mignoliano, do surgimento de marcos legais que articulem direitos culturais e legislação ambiental. Porém, dado o papel que a natureza ocupa nas metamorfoses do capitalismo ao longo de todo o século XX até os dias atuais, os marcos legais internacionais até a atualidade insistem em separar natureza e cultura, como demonstram as diversas cartas, declarações e recomendações que objetificam o papel ideológico da UNESCO no plano internacional como mediadora dos interesses do imperialismo⁶⁷, assim como a legislação brasileira sobre os temas, como vimos procurando demonstrar.

No campo dos direitos culturais, *strictu sensu*, paralelamente à reconfiguração do imaginário e das estruturas da colonialidade do poder na aqui chamada modernidade colonial, podemos observar na Carta de Veneza, datada de maio de 1964, ao conceituar “monumento histórico”, em seu artigo 1º⁶⁸. um avanço no campo da tutela do patrimônio cultural, ainda no sentido do reconhecimento de sua dimensão imaterial – mas sem incluir a preocupação com a natureza, *locus* onde se expressa o patrimônio -, a partir da incorporação de “não só grandes criações, mas também as obras modestas, que tenham adquirido com o tempo, uma significação cultural”.

Como nota SILVA (2010), a Carta expressa a necessidade de preservação e difusão de “mensagens espirituais do passado” que “perduram no presente como testemunho vivo” de determinado povo, contribuindo para a constituição de um patrimônio comum capaz de amalgamar uma suposta unidade de valores humanos⁶⁹.

Desse modo, como nota SILVA (2012:2-3), é importante ressaltar que as crises políticas e econômicas no quadro político internacional marcado pela disputa política-ideológica entre imperialismo e bloco socialista fazem com que as agências

⁶⁷ Cf. SILVA, 2012, pp.2

⁶⁸ Cf. SILVA, Daisy Rafaela da. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial: a tutela do meio ambiente cultural*. In.: **Revista Âmbito Jurídico**, n.75, abr., 2010<Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-ambiental/convencao-para-a-salvaguarda-do-patrimonio-cultural-imaterial-a-tutela-do-meio-ambiente-cultural/>>. Acessado em 15/03/2022

⁶⁹ Idem, *ibidem*.

multilaterais, como a UNESCO, recorreram cada vez mais, no período, à ideia de paz e harmonia entre os povos, nações e grupos minoritários.

Tal fenômeno é decorrente de fatores tais como: a) disputa político-ideológica entre imperialismo e bloco socialista, nas tensões decorrentes da Guerra Fria, e também as guerras de libertação nacional na África; b) conflitos inter-imperialistas em disputas de interesses por mercado, inclusive para a voraz indústria cultural estadunidense, que se acentuou nas últimas décadas; c) predominância estadunidense, após o colapso político do Bloco Soviético, sobre os crescentes conflitos políticos, étnicos e de nacionalidades por meio de inúmeras intervenções militares para garantir a geopolítica imperialista

Cabe retomar aqui a crítica de Coronil⁷⁰ quanto ao papel que a natureza passa a ocupar, ao lado da exploração do trabalho na configuração da colonialidade, com respeito às nações do capitalismo periférico:

O globocentrismo, como modalidade do ocidentalismo, também se refere a práticas de representação implicadas na submissão das populações não ocidentais, mas neste caso sua submissão (como a submissão de setores subordinados dentro do Ocidente) aparece como um efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado. Em contraste com o eurocentrismo, o globocentrismo expressa a persistente dominação ocidental através de estratégias representacionais que incluem: 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis mas mais concentrados; 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade à subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais. Na medida em que o “Ocidente” se dissolve no mercado, funde-se e solidifica-se ao mesmo tempo; a diferença cultural agora se baseia menos em fronteiras territoriais que através de vínculos de identificação e diferenciação com a ordem ocidental tal como este aparece difundido através do globo

Cabe aqui, assim, voltar ao papel da UNESCO neste campo. A Convenção do

⁷⁰ CORONIL, Fernando, 2005, pp.64

Patrimônio e a Declaração do México sobre as Políticas Culturais (1982) definem como patrimônio cultural de um povo as obras de seus artistas, arquitetos, músicos, escritores e sábios, as criações anônimas surgidas da alma popular e o conjunto de valores que dão sentido à vida. Incluem, também, a língua, os ritos, as crenças, os lugares e monumentos históricos, paisagísticos, arqueológicos e etnológicos, entre outros.

Já a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes às Minorias Nacionais, Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1992) formula a obrigação dos Estados de proteger a existência e a identidade das minorias no interior dos seus respectivos territórios

Porém, o patrimônio cultural de natureza imaterial será objeto de um instrumento jurídico específico, em âmbito internacional, somente no ano de 2003, com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, a qual dará ao fenômeno a definição que utilizamos atualmente, qual seja, "as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural".

De acordo com a Convenção, o patrimônio cultural imaterial é aquele que "(...) se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana".

Ainda conforme a Convenção, o patrimônio cultural imaterial se manifesta em particular nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais.

Por sua vez, o conceito de "salvaguarda" do patrimônio cultural imaterial define as medidas que visam garantir sua viabilidade, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a

transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.

Embora, como vemos, as culturas populares de tradição oral, mais recentemente cunhadas com o termo patrimônio cultural de natureza imaterial, venham sendo tema de debate entre as nações - sobretudo a partir do viés colonizador das nações do centro do capitalismo – ao longo de um razoável período de tempo, passando a ocupar ao menos nos últimos cinquenta anos um lugar destacado nas convenções e declarações da UNESCO, pode-se afirmar que predomina, historicamente, uma visão instrumentalizadora da relação entre o patrimônio cultural e o natural, como no exemplo abaixo:

É sabido que as catástrofes causadas por desastres naturais e provocadas pelo homem têm causado grandes prejuízos, se não a perda total, de inúmeros sítios do patrimônio cultural e natural, museus, instituições culturais e de práticas culturais imateriais. Entretanto, a cultura não é apenas vítima nas situações emergenciais. Imediatamente após um desastre, as comunidades, com frequência, encontram nos patrimônios culturais um elemento essencial de apoio material e psicológico. Ter acesso a um patrimônio – seja um edifício religioso, uma cidade histórica, um sítio arqueológico ou uma paisagem cultural – ou participar de uma prática cultural específica, podem fornecer um senso de identidade, dignidade e autonomia muito necessários. Além disso a cultura pode ser um veículo para construir economias e sociedades e promover a tolerância, e a reconciliação, mitigando as tensões e evitando o desencadear de novos conflitos⁷¹.

Apesar do caráter instrumental que a relação entre o patrimônio cultural de natureza imaterial e a natureza majoritariamente assumem no âmbito da UNESCO, o avanço das discussões sobre o tema nos documentos da organização tem uma importância central na discussão sobre a ampliação do conceito de cultura no tocante à relação entre os direitos culturais e os direitos da natureza, de onde emerge o conceito decolonial de cultura no contexto de fenômenos políticos e sociais tais como o Estado plurinacional boliviano, já que a UNESCO cumpre o papel de pautar os temas inerentes

⁷¹ Extraído de UNESCO Brasil – <https://pt.unesco.org/fieldoffice/brasil>

à cultura nas políticas públicas de um representativo conjunto de países, como é o caso do Brasil, como veremos mais adiante.

Dessa forma, é representativo notar o desenvolvimento dessa discussão nos marcos internacionais organizados por esta organização.

Nesse sentido, podemos destacar o Programa Homem e Biosfera (MaB), criado como resultado da Conferência sobre a Biosfera, realizada pela UNESCO em Paris em setembro de 1968. O programa é lançado em 1971, constituindo-se em um programa de cooperação científica internacional sobre as interações entre o homem e seu meio e “busca o entendimento dos mecanismos dessa convivência em todas as situações bioclimáticas e geográficas da biosfera, procurando compreender as repercussões das ações humanas sobre os ecossistemas mais representativos do planeta”. O objetivo central do programa é promover o conhecimento, a prática e os valores humanos para implementar “as boas relações entre as populações e o meio ambiente em todo o planeta”⁷².

Reunindo no mesmo evento os temas patrimônios cultural e natural, em novembro de 1972 ocorre na França a Conferência Geral da UNESCO, que deu origem à Convenção sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, a qual cria o Comitê do Patrimônio Mundial e o Fundo do Patrimônio Mundial. A partir deste marco, os Estados membros reconhecem ser deles a responsabilidade primordial de “identificar, proteger, conservar, reabilitar e transmitir às gerações futuras o patrimônio cultural e natural situado em seu território”.

A própria UNESCO afirma em sua Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, de 2002, em seu Art.1, que: “Fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, a diversidade cultural é, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza”.

A relação entre o patrimônio cultural imaterial e a natureza se mantem na Convenção de 2003 da UNESCO:

Entende-se por patrimônio cultural imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos,

⁷² Fonte: http://www.rbma.org.br/mab/unesco_01_oprograma.asp. Acessado em 20/06/2022.

artefatos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, inculcindo-lhes um sentimento de identidade e de continuidade [...] (UNESCO, 2003:03)

Certamente há um reflexo do disposto na Convenção no documento “Agenda 21 da Cultura - Um compromisso das cidades e dos governos locais para o desenvolvimento cultural”⁷³, de 2004, no qual é notória a relação entre o meio ambiente e a cultura para a promoção da sustentabilidade. De acordo com os princípios da Agenda 21 da Cultura, “Existem claras analogias políticas entre as questões culturais e ecológicas. Tanto a cultura como o meio ambiente são bens comuns da humanidade”. O documento, surgido “para dar uma resposta aos desafios de desenvolvimento cultural que a humanidade enfrenta neste século XXI”, elenca uma série de diretrizes comuns às cidades, e propõe a cultura como uma dimensão chave das políticas urbanas.

No Brasil, tanto o patrimônio cultural de natureza imaterial quanto o patrimônio natural são definidos como responsabilidade do Estado, embora, a exemplo do contexto internacional, predomina, ora a visão isolada de cada uma destas dimensões do patrimônio, ora a visão instrumental, sobretudo no caso do meio ambiente.

Quanto aos direitos da natureza, ou, como é definido na Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988 (CF/88), o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado está inserido em Art.225.

Já, sobre os direitos culturais, a CF/88, define que “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. E no parágrafo primeiro especifica que: “O Estado protegerá as manifestações populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.”

⁷³ Documento aprovado em Barcelona em 8 de maio de 2004 por um conjunto de cidades e governos locais de todo o mundo “comprometidos com os direitos humanos, a diversidade cultural, a sustentabilidade, a democracia participativa e a criação de condições para a paz”, os quais haviam se reunido anteriormente no IV Fórum de Autoridades Locais para a Inclusão Social de Porto Alegre.

Já, em seu Art.216, a CF/88 define que:

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

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

‘ A regulamentação dos artigos constitucionais elencados, que tratam do patrimônio imaterial no Brasil, se dá por meio do Decreto n.3.551, de 4 de agosto de 2000,o qual institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e criou o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) – e consolidou o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)

De acordo com a política, os patrimônios registrados são os bens culturais imateriais reconhecidos formalmente como Patrimônio Cultural do Brasil. Esses bens caracterizam-se pelas práticas e domínios da vida social apropriados por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade. São transmitidos de geração a geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, sua interação com a natureza e sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade. Contribuem, dessa forma, para promoção do respeito à

diversidade cultural e à criatividade humana.

Ainda no plano local, podemos destacar um importante avanço jurídico na relação entre a natureza e a cultura: a chancela de paisagem cultural, estabelecida pela Portaria IPHAN nº 127, de 30 de abril de 2009. A Portaria estabelece que por paisagem cultural compreende-se “uma porção do território nacional que expresse uma relação peculiar entre cultura e natureza”. Como efeito da chancela, a fim de evitar a potencial massificação de paisagens culturais urbanas ou rurais¹, fortalece-se a necessidade de revisão do conceito de desenvolvimento, compreendido até então unicamente pelo viés econômico, passando a ser compreendido, como defende Amartya Sen (2009), preservando contextos espaciais e culturais complexos e singulares de interação entre ser humano e ambiente natural.

O instrumento estabelece que, uma vez reconhecido o valor da paisagem cultural por meio da chancela, é necessário consignar um plano de gestão compartilhada do território pelos agentes envolvidos: sociedade civil, poder público e iniciativa privada. Cabe ao IPHAN a responsabilidade de fiscalizar.

CAPÍTULO 3 – Estudos de casos

Vimos nos capítulos anteriores abordando as origens e a ampliação do conceito de cultura, passando assim tanto pelas entativas de reduzi-la ao conjunto de saberes de um determinado povo ou de uma determinada classe, em detrimento de outros povos e classes sociais, como passando também pelo processo de instrumentalização que a racionalidade moderna a sujeita, capturando a cultura por meio do sedutor discurso da objetividade característica da linguagem do projeto, pretendendo tornar a cultura no equivalente à epistemologia para a ciência.

Da mesma forma, defendemos que fatores como a crítica a essa “epistemologização” da cultura, assim como iniciativas na academia que propiciam a entrada dos saberes das culturas populares de tradição oral no mesmo status que o conhecimento científico, além das estratégias político-simbólicas-discursivas de movimentos sociais e culturais no continente que introduzem na agenda pública a discussão acerca da estreita relação entre natureza e cultura, propondo o reconhecimento da natureza como portadora de direitos colocam em xeque, na contemporaneidade, a lógica da colonialidade euromoderna, fazendo emergir um novo conceito de cultura que aqui chamamos de conceito decolonial de cultura, ou seja, a cultura decolonial.

A fim de que possamos avançar em nossa discussão sobre o conceito decolonial de cultura, propomos aqui neste capítulo apresentar um caso concreto que envolve vários dos elementos que embasam a crítica ao processo de desintegração entre a natureza e a cultura com vistas à exploração desenfreada dos recursos naturais imposto ao continente pela modernidade colonial, culminando por impor a um vasto território uma das maiores tragédias ambientais do mundo, tragédia que envolveu também danos ao patrimônio cultural e expôs enormes contingentes da população dos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo ao racismo ambiental e alienação política. .

A parte empírica de nosso trabalho foi realizado no contexto do chamado “Caso Samarco” ocorrido na região da cidade de Mariana, em Minas Gerais. Procuramos, metodologicamente, abordar os entraves ocasionados pela ausência da relação entre a cultura e a natureza nos marcos legais internacionais e brasileiros.

O estudo ocorreu, mais especificamente, no âmbito da Cooperação Técnica desenvolvido entre a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO e a Fundação Renova, objetivado no projeto “Construção da Paz e do Diálogo para o Desenvolvimento Sustentável das Regiões Atingidas Pela Barragem de Fundão: Fortalecendo a Capacidade Institucional e de Implementação de Ações da Fundação Renova”.

A metodologia utilizada neste momento, portanto, foi a pesquisa-ação, já que participamos efetivamente, como agente cultural contratado como consultor individual UNESCO, do desafio de reparar as referências culturais impactadas direta e indiretamente pelo conhecido evento, tendo como objetivo, entre outros, o desenvolvimento de referenciais conceituais e metodológicos sobre a reparação da memória histórica, cultural e artística das expressões culturais reconhecidas pelas comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão nos municípios de Mariana, Barra Longa, Santa Cruz do Escalvado e Rio Doce, criando uma metodologia participativa conciliando sua preservação e difusão e que fosse capaz de acompanhar a gestão e o monitoramento de projetos culturais desenvolvidos por diversas instituições, de forma a colaborar na proposição de estratégias que promovam a articulação entre as intervenções previstas, por meio da promoção do diálogo, articulando os diversos atores e instâncias locais, além de ser responsável pela coordenação técnica da implementação e acompanhamento das atividades de campo.

A Fundação Renova, instituição parceira da UNESCO no projeto, é uma organização sem fins lucrativos, resultado de um compromisso jurídico denominado Termo de Transação e Ajustamento de Conduta - TTAC, assinado em março de 2016, o qual definiu que uma organização autônoma e dedicada integralmente seria responsável pela mobilização para a reparação e compensação dos danos causados pelo rompimento da barragem de Fundão.

O TTAC em questão é o documento que estabelece o escopo de atuação da Fundação Renova através da execução de 42 programas a serem implementados em diversos municípios, nos 670 quilômetros de territórios localizados ao longo do Rio Doce - desde Mariana (MG) até a foz, situada no município de Linhares (ES).

Para apresentar soluções a este complexo contexto, entretanto, a Fundação Renova em seus programas recorre a parceiros que possuam expertise nacional e internacional na solução de desastres e no desenvolvimento territorial sustentável, a partir do tripé: social, ambiental e econômico. Nesse sentido, a instituição buscou a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO – que se compromete em apoiar os programas e diversas ações em que suas áreas de mandato são capazes de alcançar, contribuindo para a construção da paz e do diálogo, por meio da educação, da ciência e da cultura

Desta forma, a UNESCO assina acordo de cooperação técnica com a Fundação Renova em junho de 2019, com prazo de quarenta e oito meses a partir desta data para apoio com ações em suas áreas de mandato.

Trataremos aqui da atuação da UNESCO junto a somente um desses programas, ou PGs, como são chamados cotidianamente, o PG-12 – Memória Histórica, Cultural e Artística, já que a UNESCO atua em outras três frentes junto a Fundação Renova, quais sejam, Monitoramento Hídrico, Biodiversidade e Análise da Paisagem.

Devemos ressaltar aqui que de forma alguma falamos em nome da UNESCO, dado que nossa relação contratual com esta organização se deu unicamente na forma de consultoria individual, não nos cabendo, assim, representá-la institucionalmente. Nossa análise, portanto, se insere na abordagem metodológica proposta, que é de fazer uma etnografia das instituições envolvidas no tema pesquisado, por meio da observação direta, da pesquisa de documentos e vivência das ações no território.

De acordo com as definições do PG-12 da Fundação Renova, as ações do programa devem ter como objetivo “garantir, em parceria com a comunidade e poder público, a reparação, restauração, preservação, fortalecimento e restituição do patrimônio cultural, histórico e artístico das comunidades impactadas conforme lastro de impacto direto no trânsito cultural entre estas, nas estruturas que embasavam a dinâmica sociocultural e no elo entre as práticas culturais e o território”⁷⁴.

⁷⁴ Com informações retiradas do documento de definição do PG-12 da Fundação Renova

Entende-se nesse contexto, como reparação do patrimônio cultural, histórico e artístico, “assegurar suas condições de existência, realização e reprodução autônoma, procurando restituir níveis de autonomia e autodeterminação com relação ao patrimônio e à memória cultural comunitária e criar novos espaços de sociabilidade, convivência e fortalecimento de vínculos comunitários”⁷⁵.

Em seguida ao estudo da reparação do patrimônio cultural no chamado “Caso Samarco”, abordaremos aspectos das políticas públicas de cultura e os desafios de descolonização jurídica nos contextos boliviano e brasileiro, a fim de analisar o papel não só discursivo mas também jurídico-administrativo dos órgãos de Estado na conformação desse conceito ampliado de cultura.

Realizaremos, assim, uma análise comparada entre o Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización boliviano e o Ministério da Cultura brasileiro, a fim de compreender o papel que cada um desempenha perante o contínuo processo de colonização no continente, contexto este que acolhe o embate simbólico entre as culturas populares e tradicionais, portadoras de modos de ver, ser e sentir que muitas vezes se colocam como fatores de impedimento do avanço do capitalismo, já que nutrem profundas relações de dependência e harmonia com o território e os recursos naturais através de vínculos de ancestralidade e a cultura representativa do projeto hegemônico imposto ao continente no atual momento do capitalismo sobretudo a partir dos interesses de expansão de fronteiras e também mercadológicos norte-americanos, país no qual o entretenimento representa uma das maiores arrecadações de *royalties*, atrás apenas de indústrias como a bélica. Para isso analisaremos as principais leis e as possíveis contradições inerentes ao projeto político subjacente à legislação cultural diretamente ligadas ao órgão gestor da cultura de cada país, tentando compreendê-las também no campo da teoria da cultura, de modo a discuti-las no contexto do conceito decolonial de cultura.

Para tanto, discorreremos sobre a importância da descolonização jurídico-administrativa dos órgãos de cultura na América Latina sob a perspectiva do Bem Viver, abordando a institucionalização das políticas públicas em cultura no Brasil

⁷⁵ Idem

contemporâneo, ressaltando ainda a importância do desenvolvimento de novas sensibilidades jurídicas a partir da alteridade e do direito à identidade e autodeterminação dos povos e comunidades herdeiras das culturas de tradição oral. Os principais temas abordados aqui serão a ampliação do conceito de cultura, os direitos culturais e sua relação com o desafio da decolonialidade.

3.1 – A tragédia de Mariana – o “Caso Samarco”

3.1.1 – O rompimento da barragem de Fundão



Fig. 1 - Barragem do Fundão, na região de Mariana-MG, após o rompimento

O rompimento da barragem de rejeitos de mineração denominada “Fundão”, controlada pela Samarco Mineração S.A., ocorrido em 5 de novembro de 2015 em Bento Rodrigues, subdistrito distante 35 km da sede do município de Mariana, despejou, ao todo, mais de 44,5 milhões de m³ de rejeitos, os quais afetaram 1551

hectares de solo, sendo 860 hectares de mata atlântica, tendo sido 44 o número de municípios atingidos diretamente pela lama, incluindo-se aí quatro terras indígenas, sendo que dois distritos, Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, ambos pertencentes a Mariana, foram completamente arrasados, tendo sua população sido deslocada para a sede de Mariana. Parte da área urbana do distrito de Gesteira, pertencente ao município de Barra Longa, também foi atingida pela lama e rejeitos.

Além destes números, foram afetados 675 km de rios, acarretando na morte de 11 toneladas de peixes - havendo suspeitas sobre a extinção de peixes endêmicos. Ao todo, estima-se em 1,4 milhão o número de pessoas impactadas, tendo havido, por fim, 19 vítimas fatais.



Fig. 2 – O ROMPIMENTO DA BARRAGEM DE Fundão. Fonte: Cartilha VimVer. Fundação Renova

A bacia hidrográfica do rio Doce é considerada a quinta maior bacia hidrográfica brasileira, com uma área de drenagem de 83.400 km², estendendo-se do leste mineiro ao nordeste capixaba.

A tarefa de reparar e compensar os danos humanos, materiais, imateriais e ambientais causados pelo evento, que é de responsabilidade da Fundação Renova, possui ampla complexidade, dadas a dimensão e extensão territorial da tragédia. O volume de rejeitos, bem como o caminho que ele percorreu e as diferentes maneiras

como se espalhou tornaram-se um desafio complexo, sem precedentes em termos de escala, tempo e conhecimento.

- Municípios e distritos impactados na região de atuação do PG-12 e UNESCO

- Características gerais

Seguem abaixo algumas informações das localidades abrangidas pelo Percurso, separadas por município. As informações reunidas e os mapas apresentados tomam como referência as fichas de localidade e os mapas de percepção reunidos nos Diagnósticos de Referências Culturais fornecidos pela Fundação Renova. As comunidades, de maneira geral, têm sua formação urbana a partir do século XVIII, com fortes ligações à atividade da mineração desde o período colonial. Ao longo do tempo desenvolveram economias baseadas na atividade agrícola e pecuária, em geral de subsistência ou voltada ao comércio local e também constituíram um pequeno setor

Mariana-MG

Distância em relação à Sede: Bento Rodrigues (19 km); Paracatu de Baixo (35 km); Paracatu de Cima (35 km); Pedras (41 km); Borba (40 km); Campinas (49,6 km); Camargos (19km); e Ponte do Gama (35 km).

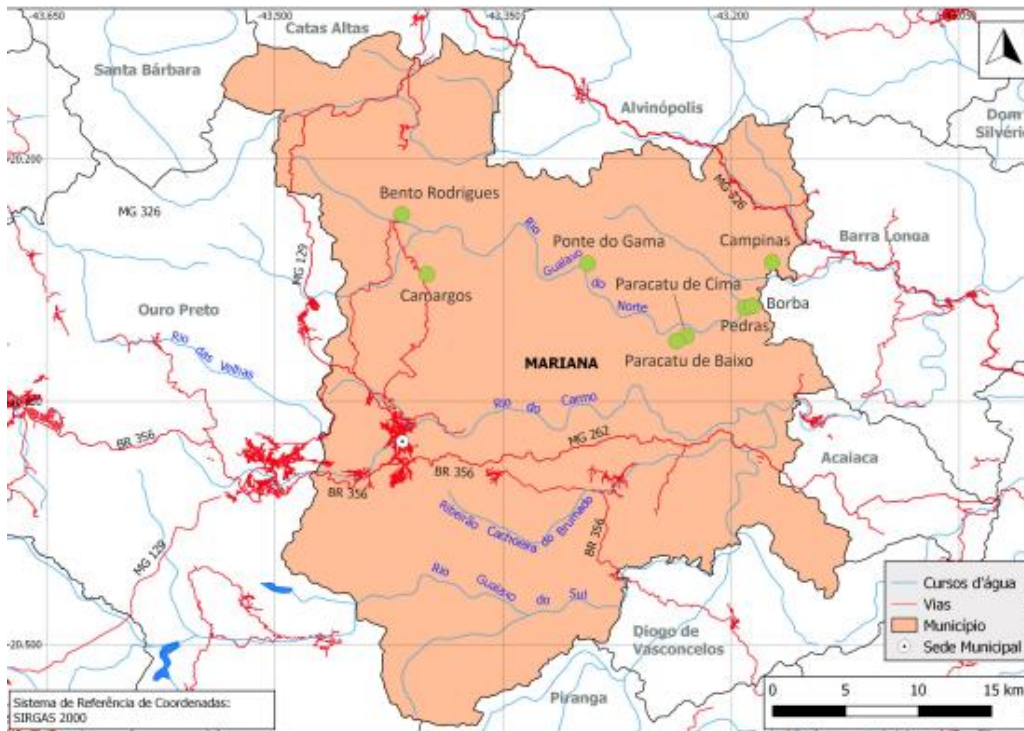


Fig. 3 – Mapa do município de Mariana

- Bento Rodrigues - Economia baseada na agricultura familiar e de subsistência. 1202 habitantes conforme Cadastro Renova;
- Paracatu de Baixo - Economia baseada na agricultura de subsistência. 635 habitantes conforme Cadastro Renova;
- Paracatu de Cima - Economia baseada na agricultura de subsistência. 217 habitantes conforme Cadastro Renova;
- Pedras - Economia baseada na produção de leite e agricultura de subsistência. 40 famílias conforme Cadastro Renova;
- Borba - Localidade essencialmente rural, com economia voltada para produção agrícola e pecuária leiteira. 44 habitantes conforme Cadastro Renova;
- Campinas - Localidade essencialmente rural, dividida em sítios, com economia voltada para produção agrícola - com destaque para o cultivo do café - e pecuária leiteira. 44 famílias conforme Cadastro Renova;
- Camargos - Economia voltada para agricultura de subsistência, produção de leite e presença do turismo. 83 habitantes conforme Censo de 2010;
- Ponte do Gama - Economia voltada para a produção rural e agricultura de subsistência. 28 habitantes conforme o Censo de 2010.



Fig. 4 - Paracatu de Baixo. Marcas na parede da escola demonstram a altura que a lama atingiu

Barra Longa-MG

Distância em relação à sede: Sede; Barreto (13,5 km); e Gesteira (9 km).

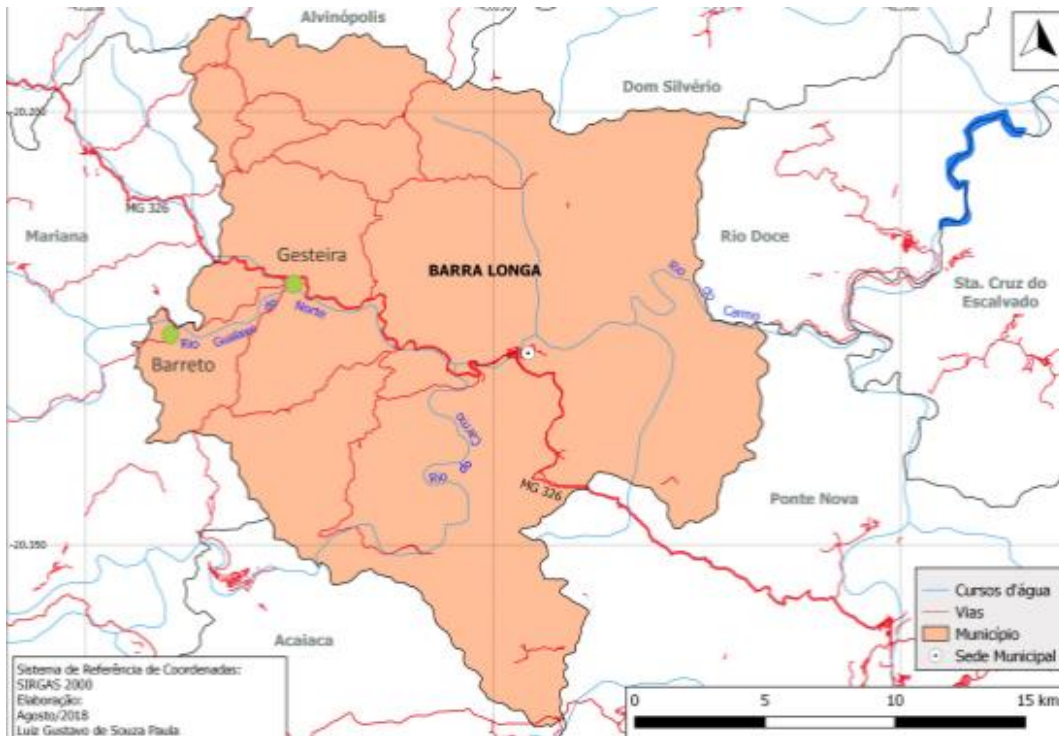


Fig. 5 – Mapa do município de Barra Longa

- Sede - Economia voltada para o setor de serviços e pecuária - destacando produção de leite e derivados - para subsistência e abastecimento de municípios próximos. 6.143 habitantes conforme Censo de 2010;
- Barreto - Economia baseada na pecuária e agricultura de subsistência. Possui 40 casas;
- Gesteira - Região de grandes extensões de terra destinadas à criação de gado, plantações de cana e outros gêneros. A economia desenvolvida pelos moradores de Gesteira relaciona-se às atividades voltadas à agricultura e pecuária. 115 habitantes conforme Censo de 2010

Rio Doce-MG

Distância em relação à sede: Sede; Matadouro (6,3 km); e Santana do Deserto (16,6 km)

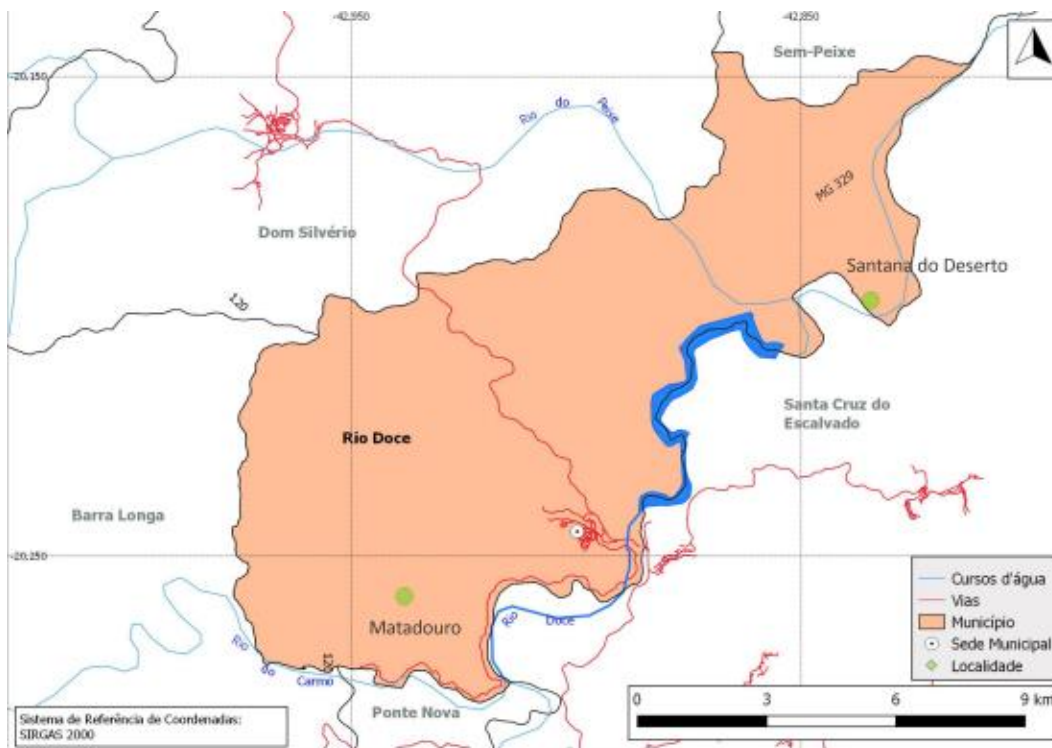


Fig. 6 – Mapa do Município de Rio Doce

- Sede - Economia voltada para o setor de serviços, agropecuária e pequena indústria. 2.465 habitantes conforme Censo de 2010;
- Matadouro - Economia baseada na pecuária e agricultura de subsistência. 66 habitantes conforme Censo de 2010;
- Santana do Deserto - Economia voltada para o setor de serviços e agropecuária. 164 habitantes conforme Censo de 2010.



Fig. 7 - Rio Doce

Santa Cruz do Escalvado – MG

Distância em relação à sede – Nova Soberbo (9,2 km), Viana (não informado), Limoeiro (15 km), Jerônimo (12,6 km), Pedra do Escalvado (6,4 km) e Sagrado Coração de Jesus (Merengo) (15 km)

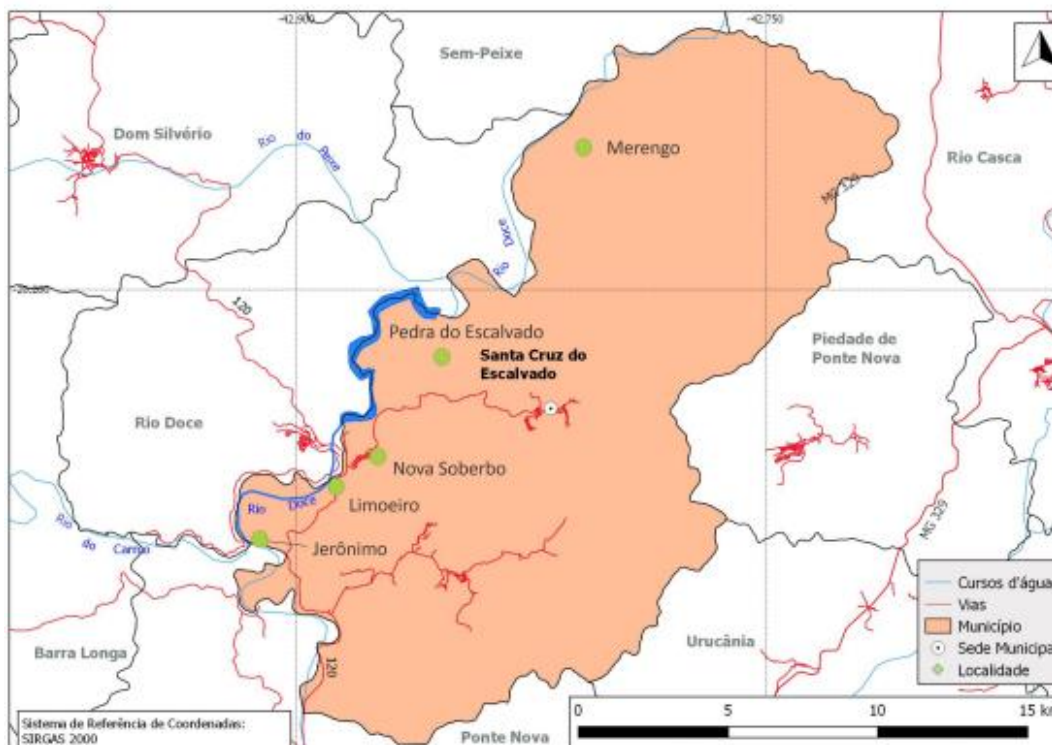


Fig. 8 – Mapa do Município de Santa Cruz do Escalvado

- Nova Soberbo - Economia voltada para o setor de serviços e agropecuária. Viana. Número de habitantes não informado;
- Limoeiro - Economia voltada para agricultura de subsistência, havendo também no local um empreendimento comercial chamado “Florestinha Bar e Restaurante” que movimentava o turismo na localidade. 3 famílias;
- Jerônimo - Economia baseada na produção de leite e agricultura de subsistência. 40 famílias;
- Pedra do Escalvado - Dados não informados;
- Sagrado Coração de Jesus (Merengo) - Economia baseada na pecuária e agricultura de subsistência. Cerca de 30 famílias

3.1.2 - Os impactos no patrimônio cultural e a judicialização do patrimônio

Até o ocorrido, não existiam precedentes de soluções postas que pudessem servir de guia orientador para as autoridades competentes.

Alegadamente, na busca de uma solução as partes envolvidas – compostas pelas empresas Vale, BHP e Samarco, os governos Federal, de Minas Gerais e do Espírito Santo e órgãos reguladores e da administração pública local – chegaram a uma opção considerada, à época, inovadora, que foi a construção de um compromisso legal, denominado Termo de Transação e Ajustamento de Conduta (TTAC) como forma de buscar uma saída mais rápida do que os modelos convencionais para a solução de conflitos legais.

Para pôr em prática as medidas e os programas acordados no TTAC foi criada, como anteriormente descrito, a Fundação Renova, uma instituição dotada de autonomia administrativa, patrimonial, financeira e operacional, que tem por objetivo gerir e executar as medidas previstas nos programas socioeconômicos e socioambientais, incluindo a promoção de assistência social aos impactados.

De acordo com informações obtidas no sítio eletrônico da Fundação⁷⁶, os trabalhos de reparação são organizados em três frentes: a reparação socioambiental, indenizações e retomada produtiva e, por fim, reassentamento e infraestrutura.

A frente de trabalho de reparação socioambiental envolve ações tais como plano de manejo dos rejeitos do rompimento, ações de recuperação dos cursos da água e do solo, ações de restauração florestal, reparação de propriedades rurais, além de ações relacionadas à qualidade da água e biodiversidade, as quais também envolvem o acordo de cooperação entre a UNESCO e a Fundação Renova.

⁷⁶ Fonte: https://www.fundacaorenova.org/dadosdareparacao/?gclid=CjwKCAjww-WBhAMEiwAV4dybZFYI35Guoml8CxlQpSuchFOS6GOVDMJ3JLwe4g7o2ZJ7mTNPHj5hoCez0QAvD_BwE. Acessado em 05/07/2022.

Já a frente de trabalho responsável pelas indenizações e retomada produtiva desenvolve ações nos campos de “construção de soluções indenizatórias para ressarcir os atingidos pelo rompimento da barragem”; ações de fomento da economia local visando o fortalecimento e ampliação das cadeias produtivas e elos da economia local, tais como o oferecimento de linhas de financiamento para micro e pequenas empresas; ações de formação de educadores e formação de lideranças jovens; ações de saúde e proteção social e, por fim, ações de proteção e recuperação da qualidade de vida dos povos indígenas, as quais visam “reparar e compensar os impactos sociais, culturais, ambientais e econômicos” ne grupo de atingidos. Dado a divisão de ações e parcerias ocorrer de forma de certa forma independente entre os programas, a cooperação técnica entre a UNESCO e a Fundação Renova se deu em um programa que não tinha ações relacionadas aos povos indígenas atingidos.

Quanto às ações indenizatórias, ainda com informações do sítio eletrônico da Fundação Renova, podemos observar que a reparação neste campo se dá na forma financeira, para aqueles indivíduos que tiveram danos comprovados e que atendam aos critérios de elegibilidade do Programa de Indenização Mediada (PIM) e Auxílio Financeiro Emergencial (AFE), conforme definido pelo TTAC. Para que estas ações se realizem em benefício dos proponentes, foi criada uma plataforma digital para a qual, por meio de um advogado ou defensor público, são enviados os documentos requeridos para a comprovação dos danos, sendo ainda necessária a assinatura de um Termo de Aceite, em caso de elegibilidade.

De acordo com as informações da Fundação Renova disponibilizadas em seu sítio eletrônico, foram pagos até o momento⁷⁷ o montante de R\$ 9,87 bilhões em indenizações e auxílios financeiros para cerca de 376,7 mil pessoas entre dano água, danos gerais – inclusive Sistema Indenizatório Simplificado e Auxílio Financeiro Emergencial.

Por fim, na frente de trabalho de reassentamento e infraestrutura destaca-se o Programa de Reassentamento, o qual tem como missão reestruturar os modos de vida e a organização das comunidades que perderam suas casas pela passagem do rejeito da

⁷⁷ Informação obtida em Julho de 2022. Fonte: www.fundacaorenova.org

barragem de Fundão. Os distritos de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, pertencentes a Mariana, foram completamente destruídos pela lama e rejeitos, além do distrito de Gesteira, pertencente ao município de Barra Longa.

O principal objetivo do Programa, portanto, é garantir que as moradias e equipamentos e as áreas onde estarão “atendam às necessidades levantadas pelos moradores”, além de apoiar a retomada das atividades produtivas e “preservar seus hábitos, suas relações de vizinhança e as tradições culturais e religiosas”.

Ressalte-se que no âmbito das ações d UNESCO junto ao PG-12 da Fundação Renova inclui-se a participação na construção do Plano de Transição para os Reassentamentos, traduzido em um conjunto de ações realizadas no sentido da mobilização das comunidades de Bento Rodrigues e Paracatu de Baixo, as quais foram deslocadas para a sede de Mariana para a retomada de suas práticas culturais, assim como para a ambientação visando a ocupação dos lugares conhecidos como reassentamentos, constituídos por moradias e equipamentos de diversas ordens.

De acordo com informações do sítio eletrônico da Fundação Renova, destacam-se três características relacionadas ao processo de reassentamento, quais sejam: o processo se dá “com a participação ativa dos futuros moradores”, o projeto dos reassentamentos “se assemelha à construção de cidades”; cerca de 500 famílias participam ativamente do processo; o modelo de reassentamento tem o “protagonismo das famílias na construção do projeto das suas comunidades”.

Apesar da obrigação dada pelo TTAC de restituir os “modos de vida” e as práticas culturais e religiosas das comunidades atingidas, a literatura especializada nos mostra tratem-se de temas complexos, estando envolvidas questões como reterritorialização e identidade territorial ligadas à retomada das celebrações religiosas e outras práticas tais como os cultos funerários, entre outras.

Um exemplo claro para dar conta da complexidade da retomada dos “modos de vida” se traduz no próprio processo oferecido aos atingidos quanto aos projetos de suas casas. No caso do reassentamento de Bento Rodrigues, por exemplo, apesar da alegada vontade de manter as feições de vizinhança como eram no local de origem, as casas no

reassentamento foram projetadas levando-se em conta projetos complementemente individualizados. Cada proprietário teve direito a um arquiteto particular. O resultado foram casas de três andares, com muros de cinco metros separando cada vizinho. Mesmo antes de sua entrega às famílias, o novo local já é apelidado de “Alphaville” pela comunidade de Mariana, dado o valor estimado e o projeto arquitetônico dos imóveis.

É tal a desfiguração em comparação com a Bento Rodrigues original, um bairro de características rurais, com arquitetura característica de populações economicamente despossuídas, mas com uma profunda relação com o meio ambiente e modos de produção tradicionais que deve-se perguntar se, nesses termos, é realmente possível se falar em “retomada” ou seria mais apropriado se falar em “reinvenção” de modos de vida. Questiona-se, inclusive, se os antigos moradores conseguiram arcar com os custos de manutenção de suas novas residências, muito superiores em relação aos antigos.

Para a operacionalização destas ações, foram criados 42 programas pela Fundação Renova, dentre os quais o programa de Memória Histórica, Cultural e Artística – PG-12, cujas ações se restringem ao território compreendido pelos municípios de Mariana, Barra Longa, Rio Doce e Santa Cruz do Escalvado, a área mais impactada pelo rompimento da barragem, no âmbito do qual também se insere uma das linhas da cooperação técnica entre a UNESCO e a Fundação Renova, a área de patrimônio cultural, que resulta na construção do Plano de Referências Culturais.

Relação entre o Plano e as cláusulas do TTAC e demandas de reparação

O objetivo último do Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO / Fundação Renova é fazer a reparação do patrimônio histórico, artístico e cultural das comunidades atingidas, conforme as Cláusulas do TTAC e as demandas de reparação elencadas no Diagnóstico de Referências Culturais realizado anteriormente ao estabelecimento da cooperação técnica entre a UNESCO e a Fundação Renova.

A construção do Plano se dá a partir de uma leitura abrangente do cenário da

reparação do patrimônio cultural, no sentido de se buscar uma “reparação restaurativa”, a qual leve em conta a “vida do vivido” no planejamento e no desenvolvimento de estratégia emergente.

Tendo então como estratégia a contratação de consultores especializados nas áreas definidas pelo TTAC como afins à reparação do patrimônio cultural impactado, de modo a contribuir com aporte teórico e aumentar a capacidade de execução das ações reparatórias de responsabilidade legal da Fundação Renova, dá-se a construção do Plano de Reparação das Referências Culturais. Além das cláusulas do TTAC, a elaboração do Plano se dá com base em outros fatores, tais como os projetos do PG-12 aprovados anteriormente nas notas técnicas emitidas pelas instâncias de governança a que o PG-12 está obrigado a prestar contas do avanço da reparação, as ações já em funcionamento, as demandas de reparação fruto do impacto do rompimento nas referências culturais mapeadas no Diagnóstico de Referências Culturais contratado pela própria Fundação Renova e, sobretudo, o processo de diálogo com as comunidades atingidas.

Para além do planejamento e execução de ações, a cooperação da UNESCO também visa à avaliação do impacto das ações nas dinâmicas das comunidades e referências culturais impactadas quanto aos níveis de reparação alcançados. Existe no contexto da reparação um grau considerável de indefinição jurídica quanto ao conceito de definitividade das ações reparatórias, o que pode levar a uma condução menos aprofundada das ações e fazer com que não se atinja os resultados esperados.

Quanto ao TTAC, as obrigações do PG-12 da Fundação Renova estão previstas na Subseção 111.2, “Programa de Preservação da Memória Histórica, Cultural e Artística”. Justamente pela forma abrangente que compreende o conceito de cultura, as ações do Plano de Trabalho atendem diretamente a um conjunto de cláusulas e ainda contribuem, dadas as interfaces que estabelece com outras áreas da atividade humana, para o atendimento de cláusulas que não fazem parte desta subseção. De forma direta, considera-se que as ações do Plano atendem às seguintes cláusulas:

CLÁUSULA 95: A FUNDAÇÃO deverá elaborar programa para recuperar bens culturais de natureza material e preservar patrimônio cultural das comunidades de Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e

Gesteira atingidas pelo EVENTO, desde que os bens sejam de valor histórico, arqueológico, artístico inventariados e/ou tombados pelo IPHAN e/ou IEPHA atingidos pelo EVENTO.

CLÁUSULA 96: As ações de preservação do patrimônio devem observar o previsto no Termo de Compromisso Preliminar assinado com o MINISTÉRIO PÚBLICO ESTADUAL DE MINAS GERAIS em 30 de novembro de 2015. PARÁGRAFO ÚNICO: Complementando as informações disponibilizadas pelo IPHAN e pelo IEPHA, o diagnóstico incluirá a realização de inventário participativo junto às comunidades atingidas a fim de identificar os elementos materiais e imateriais que compõem a cultura local, bem como implementar centros de memória.

CLÁUSULA 97: O diagnóstico deverá ser sucedido por Proposta de Intervenção para preservação e conservação que estabeleça escala de prioridades de ação em razão do grau de risco de perdas irreversíveis dos bens culturais, sejam materiais ou imateriais

CLÁUSULA 98: A Proposta de Intervenção no patrimônio cultural, a ser implementada pela FUNDAÇÃO, deverá contemplar: d) ações para o resgate, a transmissão geracional e a promoção das atividades culturais das comunidades, tais como festas e celebrações, conhecimentos e técnicas tradicionais, artesanato e culinária

CLÁUSULA 99: No que se refere ao esporte e ao lazer, a FUNDAÇÃO deve promover o reestabelecimento e revitalização dos espaços e das condições necessárias à realização de competições esportivas, eventos de dança e música, atividades ocupacionais e de capacitação para idosos, atividades infantis em contra-turnos ou períodos de férias, bem como a inserção da população atingida em novas atividades e esporte disponíveis em Bento Rodrigues e Barra Longa

Por sua vez, quanto ao Diagnóstico de Referências Culturais previsto na cláusula 96 e realizado sob contratação da Fundação Renova entre junho de 2018 e outubro de 2019, o mesmo percorreu com suas equipes de pesquisadores um perímetro de 120km desde o local do rompimento, partindo da sede de Mariana e seguindo o rastro de impacto dos rejeitos pelos distritos de Pedras, Camargos, Ponte do Gama, Bento Rodrigues, Paracatu de Cima, Paracatu de Baixo, Borba e Campinas, em Rio Doce, a sede e os distritos de Vianas, Matadouro, Santana do Deserto, Limoeiro e Jeronimo, em Barra Longa o distrito de Barreto e a sede e, no município de Santa Cruz do Escalvado,

os distritos de Nova Soberbo, Sagrado Coração de Jesus e Pedra do Escalvado, totalizando 20 localidades, 398 referências culturais mapeadas e o número de 717 demandas de reparação, distribuídas da seguinte forma:

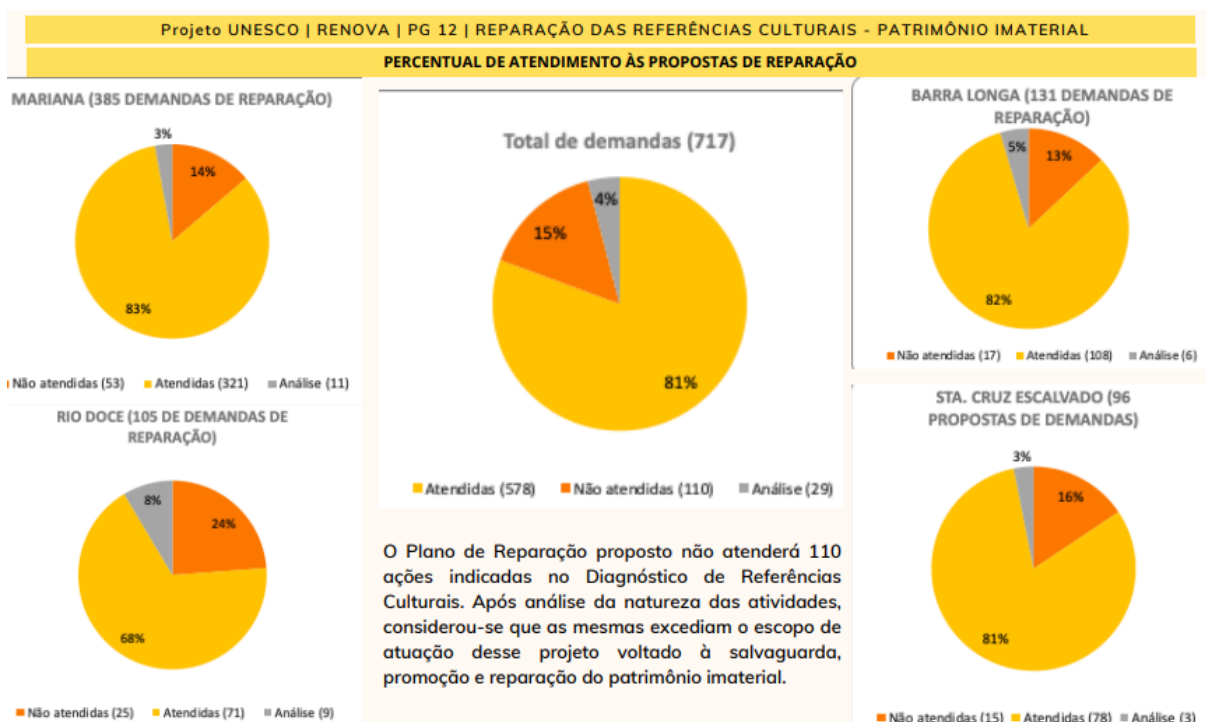


Fig.9 – Quadro de demandas de reparação por município

Quanto à indefinição jurídica do que, efetivamente, seria uma ação reparatória do patrimônio cultural, sobretudo o de natureza imaterial, o Plano de Reparação, de início, traz um conceito de “reparação”, propondo que reparar o patrimônio cultural de natureza imaterial é “garantir, em parceria com as comunidades atingidas e os poderes públicos locais, a reparação, restauração e preservação, fortalecimento e restituição do patrimônio histórico, cultural e artístico das comunidades impactadas, assegurando suas condições de existência, realização e reprodução autônoma”.

Reparar no contexto e nas dimensões do rompimento da barragem de Fundão passa, dessa forma, por restituir a autonomia das comunidades atingidas e as condições para que as mesmas novamente retomem seu calendário de festas, celebrações, rituais, práticas e demais manifestações culturais com o vigor e a força com que durante todo o tempo antes do rompimento preservaram, modificaram e difundiram seus saberes e formas de ser, ver e sentir.

De forma articulada a esse conceito, a fim de se reconhecer a importância das ações que vinham até então sendo realizadas sob demanda das comunidades, chamadas de “ações emergenciais”, mas também os limites desse tipo de ação com relação à expectativa da retomada da autonomia comunitária, define-se também, no Plano, que existem “níveis de reparação”, ou seja, nem todas as ações realizadas caminham no sentido da autonomia comunitária, que deve ser sempre buscada, embora tenham importância em face dos limites e desafios que se apresentam em diversos momentos da reparação.

Ademais, se, por um lado, as interfaces da cultura com outras áreas de atividade são reais e demonstraram a necessidade de articulação com outros programas da Fundação Renova, por outro lado, este fato, aliado ao fato de que uma parte significativa das demandas de reparação extrapolam o âmbito de atuação do PG-12, circunscrito à reparação dos patrimônios material, imaterial e arqueológico, exigiu a definição de níveis de reparação, a título de clareza das informações e melhor definição de estratégias e parcerias. Dessa forma, definiu-se que as ações do Plano de Trabalho UNESCO / Fundação Renova reparam as referências culturais em três níveis: total, emergencial e parcial.

Evidentemente, reconhece-se que, apesar da atribuição de “total” a uma parte das ações, tendo em vista as perdas humanas e a dimensão dos danos causados ao meio ambiente, como a possível extinção de espécies endêmicas, a reparação “total” não é, de fato, possível e mesmo a mera reparação de certas atividades, tais como as de lazer e esportivas, dado que eram extremamente ligadas ao uso dos recursos naturais, só será totalmente alcançada com a recuperação e entrega total das condições e referências diretamente impactadas, ou seja, os rios, cachoeiras, acessos, caminhos, em suma, todo o patrimônio ambiental urbano atingido. Isso entendido, vamos aos níveis de reparação criados para a operacionalização do Plano de Reparação das Referências Culturais:

Ação Emergencial: Ação pontual para a retomada e/ou continuidade de determinadas referências culturais. São exemplos deste tipo de ação a produção de divulgação de calendário de festividades do catolicismo popular do tipo “santinhos” ou “folhinhas”, aquisições de instrumentos musicais e uniformes, de acordo com os impactos sofridos

por grupos e/ou times esportivos e transporte para participação em eventos esportivos e do calendário de festividades religiosas;

Reparação Parcial: Ação reparatória que depende de ações complementares externas ao Plano, de responsabilidade de outros programas da Fundação Renova. São exemplos de demandas de reparação que o Plano de Reparação das Referências Culturais repara apenas parcialmente: Caminho de São José, Usos da terra, Usos do rio.

Note-se que, no âmbito de nossa pesquisa, talvez esta categoria de ações sejam as que mais claramente demonstrem a interrelação entre o patrimônio cultural e o meio ambiente. Das referências culturais impactadas, uma grande parte, para que possam ser consideradas reparadas, dependem de ações de outros programas da Fundação Renova, responsáveis por reparações das condições de uso da água, dos rios e usos do solo já que, dadas as características rurais das localidades atingidas, grande parte de suas referências de cultura, lazer e esportes eram extremamente ligadas a estes elementos, a exemplo da pesca artesanal, do artesanato em fibras, da culinária e a própria realização de festas religiosas que foi impactada diretamente dada a interrupção no acesso a água.

Reparação total: Ação que restaura a capacidade e a autonomia das comunidades atingidas quanto à preservação, difusão e manutenção de suas referências culturais. São exemplos desta categoria as formações em geral e os dossiês de registro como bens culturais de natureza imaterial e respectivos planos de salvaguarda.

3.1.3 – O Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO

Além dos fatores até agora elencados, tais como as obrigações estabelecidas pelo TTAC, as notas técnicas, o Diagnóstico e as instâncias de governança, uma importante premissa que orientou a construção do Plano de Reparação das Referências Culturais foi o reconhecimento das interrelações da cultura com as demais dimensões da vida social.

Parte-se do pressuposta de as culturas presentes no território não se encerram em si mesmas, antes se interrelacionam no próprio fazer e nas culminâncias

culturais, como acontece nas festas tradicionais, por exemplo, onde estão presentes o artesanato que compõe os estandartes das folias, a culinária responsável por agregar pessoas e fazê-las suportar as longas horas do tempo dilatado da festa e dos ritos, manifestação esta tão presente também nos agradecimentos de mesa dos grupos devocionais, e por aí afora, assim como esta cultura se interrelaciona com dimensões sociais e econômicas as mais diversas. Reconhece-se assim a dimensão educativa presente nas práticas de transmissão dos saberes populares de mestres e mestras a seus aprendizes, fazendo a cultura circular de geração em geração. Reconhece-se as relações das festas populares com o turismo e a economia, alimentando diferentes cadeias e serviços. Reconhece-se, sobretudo neste caso, a estreita relação entre a cultura e o meio ambiente, a natureza.

Com base então no reconhecimento das variadas dimensões que compõem as referências culturais e sua salvaguarda, o Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO / Fundação Renova ganha sua expressão em um documento, baseado no conceito de eixos estruturantes e transversais.

São sete os eixos que compõem o Plano de Reparação: Eixo 1 – Salvaguarda das Manifestações, Eixo 2 – Diálogo da Educação com os Saberes de Tradição Oral, Eixo 3 – Registro de Memória, Eixo 4 – Educação Patrimonial, Eixo 5 – Educação Artística, Eixo 6 – Agroecologia e Eixo 7 – Esporte e Lazer, além das ações estruturantes “Fóruns Locais de Patrimônio” e “Incubadora de Projetos Culturais, Cooperativismo e Economia Solidária”,

Devido à dimensão ambiental da tragédia, a Agroecologia, considerada enquanto prática social ancestral e contemporânea, ciência e sabedoria popular e movimento político foi pensado para ser um eixo transversal, como um eixo inspirador e dialogal a todas as ações do projeto.

Dadas, portanto, a variedade de práticas sociais afetadas e a abrangência territorial dos danos a serem reparados, o plano acaba por constituir-se ao mesmo tempo como plano intersetorial e plano territorial, articulando eixos temáticos, ações estruturantes e o eixo territorial, dialogando com demandas relacionadas a referências de diversas naturezas, inclusive demandas relacionadas ao trânsito cultural, conforme

demonstra uma síntese do documento, mostrada abaixo. Importante ressaltar que o documento em sua íntegra detalha todas as ações a serem realizadas ao longo do prazo estabelecido pelo programa. o PG-12:



Fig.10 – Síntese do Plano de Reparação das Referências Culturais

Ainda com relação à dimensão territorial e sua articulação com a dimensão temática, o Plano articula ações dos seus diversos eixos às 20 localidades atingidas, com foco na memória cultural e na ideia de aprender com o território, conformando um “território de memória viva”.

Parte do desafio encontrado na trajetória da reparação foi o da necessidade de comunicar, por um lado, às comunidades e parceiros envolvidos, as interrelações da cultura que estruturam o Plano de Reparação e, por outro lado, comunicar a uma organização extremamente burocratizada - que se comunica com seus *stakeholders* prioritariamente por instrumentos de gestão de projetos, como planilhas e apresentações baseadas em estratégias gerenciais – que havia ali um planejamento e detalhamento das ações, o que foi feito não só por meio desta síntese do Plano mas também por meio de diversas outras apresentações e documentos que demandaram meses de reuniões da

equipe de consultores responsável não só pelo planejamento mas também pela execução direta de ações e prospecção, contratação e supervisão de prestadores de serviços para a execução de outro conjunto de ações.

A relação entre o patrimônio cultural de natureza imaterial e a natureza no Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO está presente, como ressaltamos anteriormente, de forma transversal, como um tema inspirador de todas as ações, embora também ocupando um dos eixos com ações específicas, dado as ações reparatórias presentes nos eixos do plano atenderem diretamente a demandas de reparação das referências culturais identificadas no Diagnóstico contratado pela Fundação Renova.

A respeito do lugar da natureza e dos conhecimentos locais, base para a inclusão da Agroecologia como eixo estruturante de todas as ações do Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO, lembramos de Descola e Pálsson (1996)⁷⁸, ao notarem que:

A questão do “conhecimento local” –em especial, do conhecimento dos sistemas naturais– também tem sido abordada nos últimos anos de várias óticas (cognitiva, epistemológica, etnobiológica e, de maneira mais geral, antropológica) e em conexão com uma variedade de temas, desde as taxonomias primitivas e a conservação da biodiversidade, até a política de territorialidade e os movimentos sociais. Centrou-se a atenção em aspectos tais como: os mecanismos através dos quais o conhecimento local opera, incluindo o aspecto de se “conhecimento local” é, em si, uma etiqueta apropriada para os mecanismos cognitivos e experimentais que estão em jogo nas relações das pessoas com os entornos não humanos; a existência e estruturação de modelos culturais da natureza, nos quais o conhecimento local e os sistemas de classificação estariam imersos; e a relação entre formas de conhecimento locais e formas modernas especializadas, em ambientes concretos, ecológicos e institucionais, por exemplo, no contexto dos programas de desenvolvimento e conservação, em especial nas áreas de bosques tropicais. Pode-se afirmar que a investigação sobre o conhecimento local e os modelos culturais da natureza, que surgiu de tendências anteriores relativas à etnobotânica, à etnociência e à antropologia ecológica, chegou à maioria. Este ressurgimento foi substituído por recontagens cada vez mais sofisticadas sobre as construções da natureza

⁷⁸ Apud Escobar (2005: 71)

elaboradas pelas pessoas, e talvez nos tenha oferecido a possibilidade de desfazer-nos finalmente da relação binária entre a natureza e a cultura que tem sido tão predominante e prejudicial para a antropologia ecológica e campos relacionados (Descola e Pálsson, 1996)

A participação política no Plano de Reparação: Os Fóruns Locais de Patrimônio

Houve, como ação com vistas a aumentar a participação política dos atingidos, assim como em atendimento a demandas reparatórias presentes no Diagnóstico de Referências Culturais, a criação dos Fóruns Locais de Patrimônio, instâncias de formação em políticas de gestão de patrimônio, articulação, pactuação e deliberação sobre as ações de salvaguarda, além de outras intermediações referentes ao Programa 12 da Fundação Renova. A criação dos Fóruns também objetivou facilitar a comunicação, a articulação e a formação de lideranças, além de outras ações coletivas.

Algumas das demandas de reparação presentes no diagnóstico atreladas diretamente à criação dos Fóruns foram:

- Apoio à criação de comitês deliberativos, (comitê gestor, grupo de trabalho, fórum, conselho, etc) compostos pelos detentores, representantes de órgãos públicos associados ao tema, representantes da Fundação Renova e demais representantes de órgãos e instituições parceiras (Barra Longa – Sede e Santana do Deserto);
- Formação e capacitação de agentes comunitários para implementação e gestão de políticas patrimoniais (Paracatu de Baixo);
- Promover formação de lideranças comunitárias voltadas para o patrimônio cultural (Pedras)

Com efeito, a participação política, entendida aqui neste contexto também na dimensão da participação na vida cultural da comunidade, é um dos direitos culturais que certamente impactam na ampliação do conceito de cultura, por trazer para a agenda temas como o multiculturalismo, as mudanças sociais, o sentido de pertencimento e a

questão da representatividade.

Note-se que o direito à livre participação na vida cultural foi proclamado no artigo 27 da Declaração dos Direitos Humanos, de 1948: “toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de gozar das artes e de aproveitar-se dos progressos científicos e dos benefícios que deles resultam”. Analisando documentos posteriores, pode-se subdividir o direito à participação na vida cultural em quatro categorias: direito à livre criação, livre fruição (claramente expresso no enunciado principal), livre difusão e livre participação nas decisões de política cultural.

Já a Declaração do México sobre as Políticas Culturais (1982) postula a ampla participação dos indivíduos e da sociedade no processo de “tomada de decisões que concernem à vida cultural”. Para tanto, recomenda “multiplicar as ocasiões de diálogo entre a população e os organismos culturais”, particularmente por meio da descentralização geográfica e administrativa da política cultural.

A principal ação desenvolvida no âmbito dos Fóruns Locais de Patrimônio foi o processo de devolutiva e validação do próprio Plano de Reparação das Referências Culturais, a fim de se dialogar com as comunidades atingidas sobre as ações reparatórias previstas pela equipe de consultores da UNESCO, e eventuais ajustes ou mesmo abandono em benefício de outras ações sugeridas pelas comunidades.

A metodologia e as atividades foram pensadas de modo a incluir a participação dos atingidos nas decisões, partindo-se do princípio de que os detentores dos saberes tradicionais devem ser os protagonistas quanto à sua preservação e difusão.

Neste sentido, a participação dos atingidos nas decisões sobre a reparação das referências culturais impactadas, enquanto capacidade oportunizada pela garantia dos direitos culturais, pode ser entendida aqui enquanto participação política, na medida em que se trata, conforme definido por Mata-Machado (s/d) como “uma ação coletiva de atores sociais (indivíduos, grupos, comunidades, organizações, classes e movimentos sociais), cujo objetivo é influir nas decisões (...) através da representação direta de interesses, materiais e ideais, em instâncias deliberativas do poder público”⁷⁹, que pode

⁷⁹ Conceito citado por Bernardo Novais da Mata-Machado, s/d, mimeo.

efetivar-se por meio de mecanismos institucionais diversos, tais como audiências públicas, orçamento participativo, conferências, comissões, colegiados, conselhos de política cultural, entre outros. Parte-se, assim, da premissa de que os próprios detentores dos saberes impactados pela tragédia devem ser os protagonistas das ações de reparação.

Ao todo foram realizadas 14 reuniões com representantes das referências culturais impactadas, representantes dos poderes públicos locais, assessorias técnicas das comunidades atingidas, organizações da sociedade civil, entre outros stakeholders. As reuniões se deram na forma de videoconferência, dada a interdição quanto a encontros presenciais nos quatro municípios em razão da epidemia de Covid-19. Essas ocasiões foram fundamentais para o detalhamento das ações do Plano. Houve mesmo atividades que foram ajustadas, revistas e até mesmo completamente modificadas a partir de sugestões dos participantes,

O fim da etapa das Devolutivas do Diagnóstico Cultural por meio das videoconferências não significou o fim de todo o processo de participação, dado que outras ocasiões de diálogo, articulação e pactuação foram oportunizadas já no âmbito de outra das ações estruturantes do Plano de Reparação, os Fóruns Locais de Patrimônio, por meio de encontros presenciais com os poderes públicos, conselhos de política cultural e patrimônio e atingidos – o que passou a ser possível a partir da liberação para a realização de atividades presenciais nos territórios atingidos por parte das administrações municipais.

Com relação à importância da participação política nos conselhos de política cultural e demais instâncias de articulação e pactuação no sentido da democratização destes espaços e consequente ampliação do conceito de cultura, abrindo espaços para grupos até então invisibilizados nas políticas públicas, lembremos que, apesar de a “participação” seja um conceito de fundamental importância, sobretudo em sua dimensão política, seu significado ainda é pouco discutido em relação a outros conceitos, como representação, por exemplo.

Assim, como nota Mata-Machado⁸⁰:

Se não há clareza quanto ao conteúdo do que seja participação política, corre-se o risco de interpretar como tal ações que têm a aparência de participação, mas que são, na verdade, ou formas de cooptação de lideranças, ou mecanismos de ritualização de demandas, ou práticas de desresponsabilização do Estado ou, até mesmo, instrumentos de manipulação. E já que estamos utilizando o dicionário de política, vale consultar os verbetes “cooptação” e “manipulação”, nem que seja para começar a definir o conceito de participação política de forma negativa, ou seja, por aquilo que ele não é. Nos termos do verbete, cooptação designa “o acolhimento, por parte de um grupo dirigente, de ideias, orientações e programas políticos propostos por grupos da oposição, com o fim de eliminar ou reduzir as consequências dos ataques vindos de fora.” Manipulação, por sua vez, é uma “relação em que „A” determina um certo comportamento de „B”, sem que, ao mesmo tempo, „A” solicite abertamente esse comportamento a „B”, mas antes lhe esconda sua intenção de obtê-lo, e sem que, por outro lado, „B” note que seu comportamento é querido por „A”, mas antes acredite que é ele que o escolhe livremente.”

Ainda, segundo o autor:

Quanto ao conceito de participação política, Mata-Machado aponta, que, embora não exista uma tese definitiva, “pode-se definir participação política como uma ação coletiva de atores sociais (indivíduos, grupos, comunidades, organizações, classes e movimentos sociais,) cujo objetivo é influir nas decisões governamentais através da representação direta de interesses, materiais e ideais, em instâncias deliberativas do poder público”.

Ainda de acordo com o autor:

É verdade que essa definição restringe o conceito de participação política àquelas ações nas quais o Estado está envolvido. Entretanto, se se pensa o

⁸⁰ MATA-MACHADO, Bernardo Novaes da. Participação política e conselhos de cultura: uma proposta. [S,L.]: [s/d] (mimeo)

Estado na concepção ampla defendida por Antonio Gramsci, tal restrição fica bastante minorada. De fato, para Gramsci, o Estado comporta duas esferas: a “sociedade política”, cujo domínio é exercido via coerção, e a “sociedade civil”, que reúne instituições como sindicatos, partidos, igrejas, organizações profissionais, sistema escolar, imprensa, meios de comunicação, entre outras. A sociedade civil exerce o domínio de forma indireta, com base no consenso “espontâneo” da população em torno da ideologia da classe dominante. Adotando essa concepção ampliada de Estado - sociedade política mais sociedade civil, ou seja, hegemonia revestida de coerção - o conceito de participação política também se amplia, pois passa a incluir as ações da sociedade civil.

Nesse sentido, o panorama observado foi o de baixa participação política por parte dos representantes das referências culturais impactadas, e até mesmo o baixo grau de institucionalização das políticas culturais por meio da existência de órgãos gestores dedicados exclusivamente à cultura, existência de conselhos de política cultural, realização de conferências e existência de fundos públicos de financiamento a atividades culturais.

No município de Santa Cruz do Escalvado, por exemplo, a política cultural não tem nenhum nível de estruturação ou institucionalização, havendo apenas ações e incentivos isolados. Com relação à adesão do município ao Sistema Nacional de Cultura, constata-se que, embora conste adesão junto ao então Ministério da Cultura, ato que pressupõe o compromisso do município em criar leis que estruturam os elementos que correspondem, em âmbito local, ao modelo em âmbito nacional, o município não tem órgão gestor, plano municipal de cultura ou mesmo fundo municipal de cultura.

Já, em Barra Longa, observa-se que o município não estruturou seu sistema de cultura, pois não existe um órgão gestor exclusivo para a área, tampouco plano, conselho ou fundo de cultura.

No município de Rio Doce, constata-se haver legislação específica visando a proteção de seu patrimônio cultural, tanto em sua dimensão material quanto imaterial, objetivada no principal instrumento disponível para efetivação da política pública

municipal neste setor, o fundo municipal de patrimônio cultural. Voltado para a preservação e salvaguarda do patrimônio. O município também está inserido nas políticas públicas de fomento ao patrimônio em âmbito estadual, por meio da Lei do ICMS Cultural e do Fundo Estadual de Cultura.

O município de Mariana, por sua vez, embora tenha aderido ao Sistema Nacional de Cultura e instituído o Conselho Municipal de Política Cultural, tal conselho encontra-se, no momento da pesquisa, desativado. O município ainda não implantou seu Sistema Municipal, portanto, e nem mesmo elaborou seu Plano Municipal de Cultura, assim como não possui lei de incentivo ou fundo de cultura, refletindo, de fato, a ausência de uma política pública cultural estruturada.

No momento da pesquisa encontramos em plena atividade no município, como é muito comum no estado de Minas Gerais, um conselho voltado para a área de patrimônio, que normalmente existe paralelamente a um conselho de política cultural.

Quanto a este conselho dedicado a área de patrimônio, em nossas participações em reuniões ordinárias pudemos constatar tratar-se um modelo de conselho que, de acordo com Mata-Machado pode ser considerado como aquele formado por “notáveis”. De acordo com o autor, os conselhos na área da cultura desde a década de 1930 podem ser classificados como conselhos de notáveis, conselhos de especialista e conselhos corporativos.

Os conselhos de notáveis se caracterizariam como aqueles que não podem ser considerados como instâncias de participação política, pois são compostos não por atores sociais, mas por personalidades individuais de destaque na vida intelectual e artística. Nesses conselhos, segundo o autor⁸¹, “os membros não representam nenhuma organização coletiva. Na verdade, não representam nada, nem mesmo a si próprios, já que a representação, como visto acima, pressupõe “agir em nome de alguém”

Voltando à análise do Conselho de Políticas de Cultura do município, observamos, do ponto de vista de seu modelo e estrutura, definidos pela Lei nº3.076, de

⁸¹ Idem, ibidem.

26 de abril de 2016, chamada Lei Orgânica do Conselho de Política Cultural de Mariana, que, apesar de seu pouco tempo de existência, correspondendo já ao período de vigência de orientações do então Ministério da Cultura no sentido de que os conselhos de política cultural sejam mais democráticos quanto à forma de eleição e representatividade dos seus membros, de modo a ampliar os segmentos culturais e a intersectorialidade da cultura com áreas e segmentos sociais que venham a dar maior representatividade, a mesma tem incluí poucos segmentos da cultura entre os representantes da sociedade civil, apenas nove, dentre os quais, apenas dois correspondem, a depender de muitos fatores que podem incidir na eleição dos indivíduos a virem representar o segmento, às culturas populares de tradição oral: o artesanato e as culturas populares. Eis a composição do Conselho, de acordo com a lei:

Art. 1º - O artigo 3º da Lei nº- 2.420/2010 passará a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 3-º - O Conselho Municipal de Políticas de Culturas — CMPC será composto por representantes da sociedade civil e da poder público e a cada titular corresponderá um suplente, distribuídos da seguinte maneira:

I - Sociedade Civil:

- a) 01 (um) representante de Artes Cênicas;*
- b) 01 (um) representante da área de Artes Visuais;*
- c) 01 (um) representante da área de Literatura e Pesquisa;*
- d) 01 (um) representante da área de Artesanato e Produtores Caseiros;*
- e) 01 (um) representante da área de Música - Corporações Musicais,-*
- f) 01 (um) representante da área de Cultura Popular - Manifestações Tradicionais Populares e religiosas,-*
- g) 01 (um) representante da área do comércio/indústria indicado pela ACIAM/CDL Mariana,-*
- h) 01 (um) representante indicado pela Federação das Associações de Moradores de Mariana - FEAMMA;*
- i) 01 (um) representante da área de música (Geral)*

II - Poder Público-

- a) 01 (um) representante da Secretaria de Cultura, turismo e Desportos (Coordenador de Cultura);*
- b) 01 (um) representante da Secretaria de Cultura, Turismo e Desportos (Coordenador de Turismo) ;*
- c) 01 (um) representante da Secretaria de Cultura, Turismo e Desportos (Coordenador de Receptivo e Capacitação dos Monitores de Turismo);*
- d) 01 (um) representante da Secretaria de Educação;*
- e) 01 (um) representante de Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social e Cidadania,-*
- f) 01 (um) representante da Secretaria de Fazenda;*
- g) 01 (um) representante da Secretaria de Cultura, Turismo e Desportos (Coordenador de eventos);*
- h) 01 (um) representante de Instituição de Ensino Superior (Pesquisa)*

i) 01 (um) representante da Secretaria de Desenvolvimento Social e Cidadania (Coordenadoria de Juventude)

Quanto ao seu modelo, no qual destaca-se o Conselho de Políticas de Cultura de Mariana se assemelha ao tipo chamado “conselho corporativo”, já que, como os define Mata-Machado⁸²:

Os conselhos corporativos são compostos por segmentos artísticos, às vezes de uma única arte (como o cinema, por exemplo). Comparado aos dois outros tipos, o conselho corporativo é onde a participação política, em sentido estrito, está mais presente. Em geral, têm assento nesses conselhos pessoas indicadas por entidades que congregam produtores, artistas e técnicos dos vários segmentos culturais. Como tal, representam interesses de atores sociais, embora se possa dizer que esses interesses, na maioria das vezes, são de natureza apenas material e, raramente, de caráter ideal.

Porém, mesmo em se constituindo os conselhos corporativos de modelos mais democráticos e representativos que os conselhos de notáveis e conselhos de especialistas, ainda não se trata aqui do modelo de conselho mais indicado no campo da cultura, já que:

Diante das grandes mudanças ocorridas nas últimas décadas, pode-se dizer que esses três tipos de conselhos já não são mais representativos da complexidade cultural contemporânea. De um ponto vista “macro”, contempla-se um quadro mundial caracterizado pela emergência de conflitos políticos e militares de natureza cultural (guerras culturais), pela fragmentação das identidades coletivas, pela implosão das tradicionais fronteiras que dividem as artes e pelo crescimento econômico da produção e do consumo de bens culturais⁸³.

Com efeito, a leitura dos artigos 215 e 216 da CF/88 permite uma leitura mais ampliada do conceito de cultura, possibilitando a participação mais intensa dos diferentes “grupos formadores da sociedade brasileira”, assim como de segmentos atrelados a disputa pelo espaço público em torno de questões revalorização de tradições

⁸² Ibidem.

⁸³ MATA-MACHADO, opus cit.

religiosas, linguísticas ou mesmo pela via de circunscrições territoriais, como bairros, municípios e regiões, trazendo para a pauta política, de forma ativa ou reativa, o tema da identidade, seu reconhecimento e proteção.

As novas sensibilidades jurídicas presentes nos artigos 215 e 216 da CF/88, além dos instrumentos de registro de bens culturais de natureza imaterial, tornam insuficientes do ponto de vista do exercício da cidadania os conselhos de patrimônio focados unicamente no tombamento dos chamados “bens de excepcional valor” e “fatos históricos memoráveis”, sem incluir as comunidades atingidas nos lugares de decisão.

Também a contribuição de especialistas, embora fundamental, já não basta por si só, pois, como nota Mata-Machado, “a ampliação do conceito de cultura, o crescimento das indústrias culturais e dos movimentos populares de cultura, bem como a crescente hibridização e fusão dos estilos e segmentos artísticos, tornaram ultrapassado também o modelo corporativo”, de modo que tal complexidade, no centro da qual inserem-se atualmente a questão da plurinacionalidade e da decolonização do conceito de cultura, traz a necessidade de se gestar novas formas de participação política, incluindo-se aí um novo modelo de conselho de política cultural.

Justamente nesse sentido, nota-se que o decreto invisibiliza politicamente segmentos tais como as culturas negras, as questões de gênero, os movimentos periféricos, os movimentos de comunicação comunitária, entre tantas outras áreas que de forma porosa estabelecem relações com a cultura.

Devemos observar também que, embora a lei seja posterior ao rompimento da barragem de Fundão e ainda sob seu impacto, a lei do conselho ignora a dimensão territorial, concentrando o poder de decisão sobre os rumos das políticas culturais na sede do município, um dos únicos locais que não foram atingidos diretamente pela lama e rejeitos da barragem.

Já, quanto ao conceito de cultura, a divisão das áreas representadas denota a permanência da visão de cultura como um conjunto reduzido do que chamamos de belas artes, representadas pela literatura, artes cênicas, artes visuais e a música, neste caso, entendendo-se a música pelo viés das corporações musicais, as quais, embora

importantíssimas na formação musical de jovens, em certos casos representa, historicamente, também as elites de determinadas cidades.

Também do ponto de vista das atribuições dos conselheiros, embora a lei do conselho seja omissa, observa-se a partir da leitura do regimento interno do conselho uma limitação do poder dos conselheiros, já que, como expresso em seu Art.2º:

O Conselho Municipal de Políticas de Cultura constitui-se num órgão de nível de assessoramento, controle social e deliberação coletiva, junto ao Poder Público Municipal, em matéria **normativa, consultiva e de planejamento** [grifos nossos] setorial e orçamentário, propondo a **formulação** de políticas públicas com vistas a promover a articulação e o debate entre o governo municipal e a sociedade civil organizada para o desenvolvimento e o fomento das atividades culturais (...)

Além de não indicar claramente a função de deliberar, fator que contribuiria decisivamente para a partilha do poder entre o poder público e os setores da sociedade que representam a diversidade das expressões culturais, os documentos também, como definido em seu Art.3º - X, cabe apenas aos conselheiros “fiscalizar e acompanhar a aplicação dos recursos provenientes do Fundo Municipal de Cultura”, não cabendo, assim, a gestão dos recursos deste importante instrumento de democratização dos meios de fomento da diversidade cultural no município.

Segundo Mata-Machado:

Falar em conselhos pressupõe, de antemão, estabelecer suas atribuições, poder de decisão e composição. A literatura especializada indica que os conselhos tornam-se mais efetivos quando têm competência para formular diretrizes políticas, gerir fundos e fiscalizar a execução dos planos e programas governamentais. A efetividade torna-se ainda mais incisiva quando esses conselhos são deliberativos (ao invés de consultivos) e paritários, ou seja, com participação igualitária da sociedade e do poder público. Além disso, quanto “mais forte” for o Estado e a própria sociedade civil (no sentido de sua abrangência e representatividade social), maiores serão as chances de êxito.

O problema que se coloca, a partir da análise inicial dos instrumentos de articulação e pactuação de políticas culturais no contexto do rompimento da barragem de Fundão, o evento ambiental de maiores proporções ocorrido até o momento em todo o território brasileiro, abrem caminho para discussão, nos campos da participação e da consciência política, em torno da relação entre a natureza e a cultura, ao evidenciar a invisibilidade e consequente falta de representatividade de parte da população brasileira, notadamente as comunidades herdeiras de tradições orais que, portadores de visões de mundo baseadas na ancestralidade e no convívio harmonioso com a natureza, modos de ver, ser e sentir que se opõem ao processo anti-civilizatório resultante do processo eurocentrado de colonialidade do saber, do poder e superexploração dos recursos naturais do continente.

Nesse sentido nossa observação do campo deixou evidente, nas 20 localidades de trabalho, que os moradores das áreas atingidas mais diretamente são em sua predominância negros, populações ribeirinhas e tradicionais, evidenciando o problema do racismo ambiental, pois, como definido por Bullard, citado por Jesus (2020):

Entende-se por racismo ambiental qualquer política, prática ou diretiva conduzida por instituições governamentais, jurídicas, econômicas, políticas e militares que afete ou prejudique racialmente, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, as condições ambientais de moradia, trabalho ou lazer de pessoas, grupos ou comunidades (Bullard, 2005)

No caso boliviano, esta base social, a partir de um processo de radicalização das formas de democracia participativa, permitiu o advento da plurinacionalidade, um projeto político diametralmente oposto ao processo vivido pela civilização capitalista, embora com suas contradições e limitações inerentes à incompletude das mudanças estruturais que viessem a romper com o capitalismo.

Já, no contexto brasileiro, no qual o chamado Caso Samarco ocorrido em Mariana pode ser considerado um caso no nível micro do que ocorre como regra. A falta de

representatividade no plano político dos setores não hegemônicos é uma estratégia, um projeto que visa impedir sua consciência política e a não partilha do poder.

A consolidação do Sistema Nacional de Cultura, possibilitando regulamentar e implementar a descentralização de recursos e repactuação de responsabilidades entre os três entes governamentais e a sociedade civil, visa trazer para o nível mais concreto, o município, o controle social por meio de conselhos de política cultural eleitos democraticamente e compostos de forma no mínimo equânime por representantes da diversidade cultural que passam então a partilhar do poder mantido pelo poder público no planejamento das ações culturais por meio de leis de planos e fundos estaduais e municipais de cultura, de modo que se alcance a garantia e o exercício dos direitos culturais.

Aparentemente de forma análoga à descentralização via pacto federativo nas áreas da saúde pública, educação básica e serviço social que ocorreu sob a égide do neoliberalismo nos anos 1990, que, na visão de Sandoval (2015: 198) contribuiu para a desmobilização do setor público, na medida em que a política de municipalização foi implementada sem que a sociedade civil estivesse preparada para a participação política, dados os efeitos da mudança do local de tomada de decisões, que se transferiu das secretarias estaduais ou ministério federal para as autoridades municipais, no campo da cultura nota-se que os direitos culturais ainda não foram suficientemente discutidos e assimilados pela população.

O Sistema Nacional de Cultura e o Plano Nacional de Cultura, que passaram a vigorar constitucionalmente a partir da aprovação de uma PEC em 2012, incorporados aos Art. 216 e 216-A da CF/88, objetivam o fortalecimento da consciência política e da cidadania cultural. De acordo com o Ministério da Cultura⁸⁴,

O principal objetivo do Sistema Nacional de Cultura (SNC) é fortalecer institucionalmente as políticas culturais da União, Estados e Municípios, com a participação da sociedade. As políticas para a cultura ainda ocupam posição periférica na agenda da maioria dos governos, além de serem conduzidas de forma pouco profissional. Parte desse problema está na indefinição a respeito

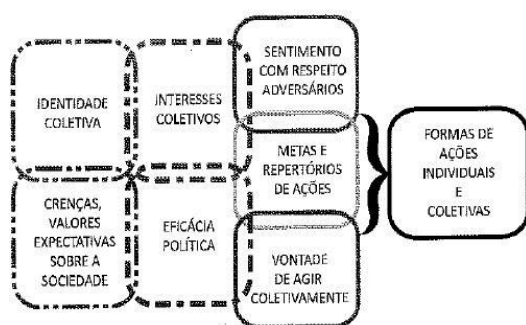
⁸⁴ BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Guia de orientações para os municípios: perguntas e respostas*. Brasília: SAI-MINC, 2011, pp.19

do papel do poder público (Estado) na vida cultural

Portanto, essa “nova geografia de distribuição de poder” (Sandoval, 2015, pp.198) a partir da mudança do local de tomada de decisões no campo da cultura, fazendo com que as decisões no campo cultural sejam tomadas com muito mais força nos municípios, por meio de fundos, conselhos e planos de política cultural com a participação democrática dos setores invisibilizados, subalternizados, postos na periferia do processo de colonialidade pode, a partir do da ampliação da participação política, do maior controle social dos recursos e ações dos poderes públicos, assim como a partir do exemplo da plurinacionalidade boliviana no qual fenômeno análogo inseriu a cultura sob um entendimento ampliado, incluindo sua estreita relação com a natureza, no centro da agenda política do Estado.

Assim, a fim de embasar o problema da subrepresentatividade das comunidades herdeiras das referências culturais impactadas pelo rompimento da Barragem do Fundão nas instâncias de participação, seja no âmbito do poder público, seja em esferas não oficiais, nos valem do Modelo de Consciência Política, proposto por Salvador Sandoval (Sandoval, 2015), enquanto “conjunto de representações que configuram a predisposição de envolvimento de uma pessoa em sua sociedade como um ator político” (Sandoval, 2015:201)

Figura 1: Modelo de Consciência Política



Fonte: Salvador A. M. Sandoval. “The Crisis of Brazilian Labor Movement and the Emergence of Alternative Forms of Working-Class Contention in the 1990s”. In Revista Psicologia política. São Paulo, v. 1, nº1, p. 173-195, jan./jul. 2001, p.191.

Fig. 11 – Modelo de Consciência Política de Sandoval

De acordo com o autor, este Modelo de Consciência Política “representa as várias dimensões sócio-políticas, que constituem a consciência política do indivíduo acerca da sociedade e de si mesmo como um membro da sociedade e, conseqüentemente, representa uma aproximação à sua disposição para agir”. São estas sete dimensões presentes no modelo: identidade coletiva; crenças e expectativas societárias; sentimentos de interesses coletivos e seus adversários; eficácia política; sentimentos de injustiça; vontade para agir coletivamente; propósitos persuasivos de ação (Sandoval, 2015:200-1).

Certamente, em uma gama tão diversificada de pessoas e grupos atingidos, várias dessas dimensões se aplicam às dinâmicas de enfrentamentos e engajamentos das comunidades atingidas às decisões, estratégias e ações políticas e de cunho reparatório. Após descrevermos brevemente as dimensões do modelo de Sandoval, no próximo item adentraremos aos conflitos entre as diferentes visões do conceito de cultura em jogo entre as instituições envolvidas nas ações de reparação do patrimônio cultural das comunidades atingidas, as quais têm como pano de fundo também as estratégias de mobilização/desmobilização política.

Mesmo sabendo de todos os riscos inerentes ao uso de uma teoria em contextos tão diferentes do contexto em que a mesma foi construída, assim como neste caso que envolve dois contextos tão distintos entre si, como a plurinacionalidade boliviana e as formas de participação política institucionalizadas no Brasil, em particular no campo da cultura, julgamos pertinente a discussão levantada por Sandoval, por motivos que detalharemos na sequência, ligados à desmobilização política, que abarcam também o conceito de cultura, como veremos.

Ressalvas feitas, sigamos ao modelo. A primeira dimensão (identidade coletiva) “consiste nos sentimentos de uma pessoa de pertinência ou identificação com um ou mais grupos sociais e categorias sociais”. O autor compreende a identidade coletiva no sentido mais restrito da dimensão da consciência política, “que se refere à forma como os indivíduos estabelecem uma identificação psicológica de interesses e sentimentos de solidariedade e pertinência para com os grupos específicos que constituem os atores

coletivos no cenário político”⁸⁵.

Já a segunda dimensão do Modelo de Consciência Política consiste das *crenças, valores e expectativas* que uma pessoa desenvolve com respeito à sua sociedade e que expressam mais explicitamente as noções de ideologia política na visão de mundo do indivíduo. Segundo Sandoval⁸⁶, “essas avaliações societárias podem ser compreendidas como representações sociais sobre a natureza, a estrutura, as práticas e as finalidades das relações sociais que constituem a sociedade na qual se vive”.

Desse modo, elas variam, portanto, “desde os significados que as pessoas dão para a estrutura social e as instituições, até sua inserção nelas, em termos de relações políticas entre as categorias sociais e as intenções das pessoas que incluem aquelas categorias sociais”. Para o autor, embora essas representações sobre a sociedade sejam concebidas individualmente, elas são o produto das interações e experiências que os indivíduos têm com os vários grupos, instituições e contextos ao “viver numa sociedade”. Para Sandoval, “uma grande consequência de viver em uma sociedade é o desenvolvimento de sentimentos de pertinência e não pertinência, inclusão e exclusão das categorias sociais e dos grupos que contribuem para a estruturação da vida social”. (*Idem, ibidem*, pp.204)

A terceira dimensão⁸⁷, *interesses coletivos e adversários antagônicos*, consiste dos sentimentos individuais, referindo-se a “como os interesses simbólicos e materiais de uma pessoa são vistos como opostos aos interesses de outros grupos, e em que medida os *interesses antagônicos* levam à concepção da existência de adversários coletivos na sociedade”, estando relacionada ao “sentimento de uma relação adversária entre si mesmo e outro grupo ou categoria social”. Para Sandoval, sem a noção de um adversário visível “é impossível mobilizar indivíduos em ações coletivas e coordenadas contra um objetivo específico, seja ele um indivíduo, um grupo ou uma instituição”.

A quarta dimensão do Modelo de Consciência Política desenvolvido por Sandoval é a *eficácia política* e, segundo seu autor, está bastante relacionada com esse elemento

⁸⁵ *Ibidem*, pp.202-3

⁸⁶ *Ibidem*, pp.204

⁸⁷ *Ibidem*, pp.205.

adversário da terceira. Por eficácia política, o autor entende os sentimentos de uma pessoa sobre sua capacidade de intervir numa situação política.

Referindo-se à teoria da atribuição, de Hewstone, Sandoval nota que as pessoas podem localizar sua interpretação de causalidade e as causas de coisas que acontecem com elas em um de três locais. De acordo com Sandoval⁸⁸:

Eventos podem ser o resultado de forças transcendentais como tendências históricas, desastres naturais, ou mesmo intervenção divina. Para indivíduos que localizam causalidade social nesses tipos de forças, o sentimento de eficácia é geralmente baixo, na medida em que eles acreditam que há pouco a ganhar com suas ações, em face de forças naturais transcendentais (...). Outro *locus* de causalidade social pode ser o próprio indivíduo. Nesse caso, a pessoa acredita que a causalidade social é o resultado da própria capacidade e determinação de lidar com uma situação específica. Assim, as pessoas procuram soluções individuais para situações sociais (...) localizando causalidade nas ações ou capacidades do indivíduo, pessoas procuram abordagens isoladas para soluções ou recursos para autopunição pela perda das habilidades ou da visão para lidar com o conflito social. Uma terceira interpretação de causalidade social pode ser a que localiza forças causais nas ações de outros indivíduos e/ou grupos. Essa crença de que situações de sofrimento são o resultado das ações de certos indivíduos e/ou grupos permite às pessoas acreditarem, também, que suas ações, se tomadas individual ou coletivamente, terão um efeito na mudança da situação. Isso ocorre na medida em que essa forma de colocar a causalidade permite às pessoas sentirem que podem realmente realizar mudanças com ações suas contrárias aos responsáveis pela situação de sofrimento.

Como ressalta o autor, é essa terceira interpretação de causalidade que contribui para que indivíduos "se sintam capazes de se tornarem atores determinados a mudar suas vidas"⁸⁹.

A quinta dimensão do Modelo são *os sentimentos de justiça e injustiça* da pessoa. Esta dimensão refere-se, segundo Sandoval, à "maneira que um indivíduo vê qualquer arranjo social em termos do que esse arranjo representa no nível de reciprocidade social

⁸⁸ Ibidem, pp.205.

⁸⁹ Ibidem, pp.206.

entre os atores, que o indivíduo consideraria como justo", sendo que justiça social é a expressão do sentimento de reciprocidade entre obrigações e recompensas.

Já a sexta dimensão da consciência política é a *vontade de agir coletivamente*, que se refere a "uma dimensão mais instrumental da predisposição do indivíduo para assumir um conjunto de ações coletivas como uma maneira de procurar reparar as injustiças cometidas contra ele"⁹⁰. Segundo Sandoval, essa dimensão focaliza os três aspectos de situações que condicionam a participação coletiva:

Refere-se aos custos e benefícios atribuídos às lealdades e laços interpessoais que são afetados pela participação ou não participação no movimento; um segundo refere-se aos ganhos ou perdas de benefícios materiais percebidos como resultado de envolvimento no movimento social; o terceiro refere-se aos riscos físicos percebidos no engajamento em ações coletivas, dadas a situação específica; por fim, a avaliação do indivíduo da capacidade da organização do movimento para implementar as ações coletivas propostas

Para Sandoval, "é inegável que pessoas ao decidirem individual ou coletivamente, participar de ações coletivas, fazem escolhas informadas e significativas que influenciam sua participação e seu compromisso nessa ação no movimento social". Sandoval compreende que essas escolhas são informadas e se tornam significativas para os indivíduos por meio de seus sentimentos de eficácia política, suas percepções de interesses próprios e os adversários que eles enfrentam e, finalmente, seus sentimentos de justiça/injustiça. Estas dimensões articuladas contribuem então para a tomada de decisão do indivíduo, denominada aqui *escolhas informadas e significativas*, na avaliação da organização do movimento social, de seus objetivos e estratégias, e daquilo que é percebido como forma relevante de ação coletiva dentro de certos limites situacionais. (Sandoval, *ibidem*, pp.208)

Por fim, a última dimensão do Modelo, *ação e objetivos do movimento social*, refere-se ao grau em que os participantes percebem uma *correspondência entre os objetivos do movimento social, suas estratégias de ação e seus sentimentos de eficácia política*. Para Sandoval

⁹⁰ *Ibidem*, pp.207.

Essa dimensão focaliza a medida em que os participantes sentem que os objetivos e propostas do movimento social e sua liderança combinam com seus próprios interesses materiais e simbólicos, dirigem sua busca por justiça contra o adversário percebido e constataam que as ações coletivas propostas estão dentro do objetivo de seus próprios sentimentos de eficácia política num dado momento. (*Ibidem*, pp.208)

A partir dos elementos sobre participação política e sua relação com o conceito de cultura na modernidade abordaremos os principais entraves enfrentados na reparação das referências culturais no contexto da cooperação técnica entre Unesco e Fundação Renova para reparação da memória histórica e cultural das comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão.

3.1.4 – Choque entre conceitos de cultura na reparação do patrimônio cultural em Mariana

Com efeito, a origem dos principais desafios encontrados na reparação do patrimônio cultural no contexto do rompimento da barragem de Fundão se constituiu nos efeitos da colonialidade no campo jurídico, nas formas de participação política e no conceito de patrimônio e de cultura disputados entre os diferentes atores envolvidos.

Nesse cenário de disputa de conceitos e narrativas, o Plano de Reparação as Referências Culturais UNESCO / Fundação Renova, por si só, já é o resultado híbrido em torno de duas forças que hora se antagonizam, ora caminham buscando apoiar-se num acordo de cooperação técnica que visa ampliar a capacidade de realização de uma organização que por sua vez também atua em um contexto de judicialização, com cláusulas definidas pelo já mencionado instrumento jurídico que é o TTAC, e sob uma ampla governança que representa desde os interesses das mineradoras até as comunidades impactadas, passando pelos poderes públicos, assessorias técnicas, comissões de atingidos, enfim.

Dado ainda o ineditismo do impacto ambiental e danos ao patrimônio cultural e natural, o papel da UNESCO no processo, mesmo que não tenha tido esse escopo e nem mesmo a dimensão institucional necessária, ao pretender inovar na relação entre os direitos culturais e os direitos da natureza, tendo o eixo Agroecologia como tema transversal e inspirador de todas as ações, podendo contribuir, embora a partir de uma experiência deveras localizada, com elementos para uma discussão sobre a ampliação do conceito de cultura, no sentido da estreita indissociável relação entre natureza cultura e o papel da participação política nessa discussão.

Dessa forma, a hibridez resultante do choque entre a visão instrumental e tecnicista e a visão mais alargada, a partir do reconhecimento das inter-setorialidades da cultura com as diversas dimensões da vida social, sobretudo a ancestralidade que está na base das visões de mundo das comunidades tradicionais gera um documento que por si só é uma síntese desse conflito, estruturado em eixos, colunas, diagramas que, aparentemente em nada dialogam com a fluidez e porosidade presentes nas visões de mundo dos povos tradicionais ao longo de sua existência.

O desafio de dialogar com uma organização que por sua vez também se debate entre “a vida do vivido” e a visão gerencial e tecnicista da forma de fazer a reparação se mostra como uma das primeiras dificuldades, que impõe ao Plano o peso epistemológico o qual equivocadamente pretende do campo da cultura o mesmo cálculo das ciências exatas.

Nesse sentido, os conceitos de porosidade e fluidez se mostram fundamentais na construção e principalmente na implementação das ações do Plano de Reparação das Referências Culturais, já que, de fato, as ações e eixos que estruturam o Plano não são estanques, assim como também são dinâmicas as dimensões do patrimônio cultural, o qual se articula com diferentes esferas da vida social, sendo potencializado e potencializando dimensões no campo da educacional, turístico, de desenvolvimento local, econômico, de desenvolvimento de relações de pertencimento, impactos em diversas cadeias produtivas, conectando todo o território, enfim, como um território criativo, ou seja, o conceito de reparação supera a mera soma de ações.

Sobretudo coube à UNESCO subsidiar tecnicamente a Fundação quanto aos aspectos históricos, simbólicos e sociais imbricados na relação entre as ações e a população por elas diretamente impactadas, aferindo o impacto das ações do Plano no território.

O projeto como um todo visa, por fim, conectar todo o território composto pelas 20 localidades como um único território de memória viva. Para isso, além da valorização da memória como elo entre as ações, já que, ao longo de nossa existência, as alternâncias da memória cultural ocupam um lugar central em nossa constituição de pessoa em nosso espaço, muito embora a memória não seja o lugar das certezas, objetivamente inferidas, mas sim o lugar da criação da pessoa, entre revisitações, julgamentos, inferências e descobertas pela lembrança e pelo discurso.

Tal criação constitui também espaços novos, unifica tempos e lugares já fragmentados, interpreta situações e atualiza velhos temas, supera a poeira do esquecimento e do olvido, do não-exercício e se refaz culturalmente, desejando outra vez interferir no processo então alienado de si.

Entende-se, portanto, a memória como ferramenta de apropriação popular de territórios, construídas num processo vivo e coletivo, em múltiplas vozes, rompendo monopólios de narrativas oficiais e impedindo processos de amnésia e desmobilização comunitária.

Como nota Maurice HALBWACHS⁹¹, “se a nossa impressão pode se basear não apenas na nossa lembrança, mas também na de outros, nossa confiança na exatidão de nossa recordação será maior, como se uma mesma experiência fosse recomeçada não apenas pela mesma pessoa, mas por muitas”. Quando o processo memorial se faz comunicação, portanto, acumula valores novos à constituição da cultura comunitária e, se é bem verdade que essa memória talvez não impeça novos eventos adversos, sem dúvida a sua comunicabilidade articulará uma massa crítica para que a comunidade resista e se reinvente.

⁹¹ HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2013, p.29.

Bordados, procissões, comidas de pensão, anjos da guarda, santos protetores, festas populares, caboclos, ruínas, rivalidade futebolística, colheita, pesca... revelam cenários com sons, cores e cheiros que dão aos lugares feições humanas, diferente em tudo da padronização das formas de vida do mundo industrial. Essas miudezas não são manifestações do arcaico. São tradições carregadas de energia transformadora. Não estão congeladas no tempo. Possuem força dinâmica capaz de gerar um sentido comunitário de pertencimento e de circulação de saberes. Essas “particularidades sensíveis” se manifestam em outra escala de grandeza, diferente em tudo do modelo extrativista-exportador, cuja existência é regulada pela matemática que contabiliza lucros e dividendos em favor de acionistas e controladores financeiros

Com base nestes princípios e com vistas à conformação e reconhecimento da área formada pelas comunidades atingidas pelo rompimento da barragem de Fundão nos municípios de Mariana, Barra Longa, Rio Doce e Santa Cruz do Escalvado como um território interconectado por meio da memória cultural comunitária e do patrimônio cultural em suas dimensões imaterial e material, de modo a romper-se com a visão fragmentadas sobre o patrimônio cultural compreendido a partir da busca pelo “característico” ou “peculiar”, buscando antes a compreensão dos fenômenos culturais a partir de seus elos de ligação ou eixos estruturantes, os quais não correspondem necessariamente a fronteiras construídas artificialmente, correspondendo antes a manchas ou bacias culturais, estabelecendo trânsitos culturais que se revelam quer seja em práticas cotidianas ou culminâncias culturais como o calendário de festas religiosas e populares.

A estreita relação entre a natureza e a cultura também se expressa na importância dos rios como referências culturais mas também históricas, geográficas e econômicas, culminando em uma proposta de percursos do patrimônio, também na perspectiva do “aprender com o território” e considerando seu papel fundamental na formação dessas comunidades ao longo do tempo

O projeto compreende o patrimônio, portanto, a partir da produção de memórias de sujeitos invisibilizados ou subalternizados.

O protagonismo popular fundamenta, então, esse novo saber, que passa a tratar a enunciação de histórias contra-hegemônicas a partir de “narrativas de si”, estratégias de uma “museologia indisciplinada” (Chagas e Gouveia, 2014) que recorre ao estatuto do patrimônio como possibilidade de reversão de processos de invisibilidade social.

Nessa perspectiva de protagonismo narrativo sobre a memória, trata-se os fazeres do dia-a-dia, as rotinas e os saberes cotidianos à luz das transformações sociais experienciadas pelos sujeitos, caracterizando-se assim o território como o espaço físico-geográfico primordial para a (auto)afirmação de identidades coletivas, onde grupos compartilham referências materiais e simbólicas comuns, e se identificam na sua forma específica de reproduzir a vida.

É também o espaço de produção de subjetividades, expressas em práticas religiosas, linguagens artísticas, rotinas de trabalho artesanal, formas de lazer, brincadeiras, enfim, lembrando que, para Milton Santos (2006), o território seria o espaço organizado socialmente, onde o indivíduo manifestaria sua existência histórica - uma base físico-geográfica articulada aos elementos materiais e simbólicos que sustentariam o próprio exercício da vida.

Por sua vez, com relação aos campos da patrimonialização dos bens culturais, podemos dizer que o campo jurídico ainda é marcado pela persistência de subjetividade e materialidades colonialistas, concordando nesse sentido com Henning, Barbi e Apolinário (2016), quando notam que “o direito latino-americano também foi construído sob tais perspectivas, herdeiro das legislações europeias dos conquistadores. Hoje, pode-se reconhecer nele permanências de certas características oitocentistas, tal como o monismo, o apego à letra da lei e a forte tendência à negação de valores sociais à sua aplicação”.

Dessa forma, no direito moderno, como notado pelos autores⁹², “essa perspectiva traduz valões culturais, políticos e econômicos, que acabam por desconsiderar a desigualdade de fato, privilegiando o *homo economicus* (...) dessa forma, por exemplo,

⁹² Ibidem, pp.3.

no centro da estrutura jurídica privada, residem institutos tipicamente burgueses: o patrimônio, o contrato e a família”.

Dessa forma, continuam os autores:

No “horizonte do constitucionalismo liberal monista”, o constitucionalismo oitocentista aplicado na América Latina utilizou três técnicas para impor-se aos povos originários: a) assimilar/converter os povos originários em cidadãos de direitos individuais, desconectando a dimensão coletiva do exercício de direitos (como, por exemplo, o uso da terra coletiva); b) levá-los a civilização, cristianizando-os e, por meio disso, expandir as fronteiras agrícolas; c) combater as nações indígenas, anexando seu território ao estado

Tais fenômenos concorrem para analisar os principais entraves na reparação do patrimônio cultural no contexto formado pelo choque entre a visão jurídica, o poder econômico e seu poder desmobilizador da ação política das comunidades atingidas e a visão jurídica-tecnicista do conceito de cultura no caso em questão.

A rigor, a despeito do caminho indicado no Plano de Reparação das Referências Culturais UNESCO / Fundação Renova, a estratégia prioritária adotada por esta se constituiu na opção em termos políticos e culturais que culminou por contribuir com a desmobilização política das comunidades atingidas e subordinação das mesmas ao domínio tecnicista e burocrática de um instrumento jurídico individual, o Edital Doce 2020, de forma a tratar as comunidades não como coletivos culturais que performam um continuum territorial coeso em termos culturais, mas como indivíduos que passam a não ter seu direito de reparação garantido, mas como indivíduos isolados juridicamente que passam então a ter de disputar recursos da organização, sujeitos às regras de admissão de projetos no certame inteiramente conduzido pela Fundação.

Em detrimento portanto às opções presentes no território, que passam pelo fortalecimento da relação entre os atores envolvidos nos espaços de pactuação e articulação política e possibilidades do reconhecimento da diversidade cultural e racial na formas de fomento, como os fundos municipais de cultura, por exemplo, como

inclusive previsto na cláusula 103, item “f” do TTAC⁹³, constatou-se a falta de articulação da organização responsável pela reparação e os poderes públicos, sobretudo a partir de seu distanciamento e não incentivo à estruturação de órgãos e conselhos de política cultural.

3.2. – Estado plurinacional boliviano: Pachamama e Suma Qamaña

Para a compreensão da mudança social promovida no ordenamento jurídico boliviano a partir das demandas de participação política da base populacional local, majoritariamente indígena, campesina, multicultural entre si, é necessária uma breve revisão sobre o contexto político, social e econômico que antecede a reforma constitucional de 2009.

Devemos assim atentar que, até a década de 1950, havia uma intensa concentração de renda e poder nas mãos de apenas três patriarcas de famílias detentoras das minas de estanho e outros minérios: Simón Patiño, Carlos Víctor Aramayo e Maurício Hotschild, período da chamada “oligarquia do estanho”, marcado por uma espécie de economia pré-capitalista e semifeudal na qual ainda existiam escravos indígenas (*pongos*) e uma intensa segregação entre as elites brancas latifundiárias e os indígenas e mestiços⁹⁴.

Nas eleições de 1951, o líder do Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), Victor Paz Estensoro, obteve a maioria dos votos para a presidência. O partido, apesar de defender uma ideologia que transitava entre a ideologia burguesa e a extrema-direita, possuía uma base trabalhadora, possibilitando ser identificado como de diretrizes “socialistas”⁹⁵. Entretanto, de modo a impedir sua posse, o então presidente Mamerto Urriolagoitia renuncia à presidência e entrega o poder político aos militares, fazendo

⁹³ CLÁUSULA 103: À luz do diagnóstico, poderão ser desenvolvidas as seguintes ações relacionadas à cultura, ao turismo, ao esporte e ao lazer nas áreas identificadas no diagnóstico como impactadas, como medidas compensatórias: (...) f) implantação de equipamentos culturais e desenvolvimento de ações de fomento e incentivo à cultura em consonância com a Política e o Sistema Nacional de Cultura

⁹⁴ FARIA, V. C. N. de e OBREGÓN, M. F. Q. *O neoconstitucionalismo latino-americano e os novos caminhos para a democracia participativa: estudo dos modelos brasileiros e bolivianos*. In: **Derecho y Cambio Social**, 2017. <Disponível em: www.derechoycambiosocial.com>. Acessado em 26/03/2022

⁹⁵ *Idem, ibidem*.

com que, em nove de abril de 1952, irrompa uma revolução na qual trabalhadores em diversas partes do país, armados, marcham para a capital La Paz e derrotam o exército.

A Revolução de 1952 romperia com a oligarquia que controlava o poder, impondo o Movimento Nacionalista Revolucionário como novo ator no cenário político boliviano. Uma nova constituição é promulgada.

Há críticas, entretanto, ao papel exercido pelo Movimento Nacionalista Revolucionário ao chegar ao poder. Ao romper com a antiga oligarquia do estanho, o MNR acabaria por criar uma nova oligarquia, a estatal.

De acordo com Faria e Obregón, entre 1952 e 1964, tempo em que esteve no poder, o MNR apossa-se do governo boliviano e se impõe como partido único, manipulando o movimento sindical da Central Obreira Boliviana (COB), passando a propagar uma ideologia populista, o “nacionalismo revolucionário”⁹⁶. Porém, como único partido a dirigir os acontecimentos políticos nacionais, anseios populares teriam sido negligenciados, em particular os direitos das populações indígenas quanto à identidade e “direito de participação nos planos ou nos aspectos econômico, social e pedagógico”, reconhecidos anteriormente na constituição de 1938, em seus artigos 165, 166 e 167⁹⁷.

A partir dos anos 1980, as populações indígenas emergem como movimento social representativo, pleiteando, entre outras demandas, seu reconhecimento como sujeitos de direito. No ano de 1980, Evo Morales torna-se líder sindical dos *cocaleros* (agricultores da folha de coca), culminando por ser eleito como primeiro presidente indígena da Bolívia, no ano de 2005, pelo MAS – Movimento ao Socialismo.

Com a chegada do MAS ao poder, em 2005 uma nova Constituição Política do Estado é promulgada, instituindo o Estado plurinacional, promovendo assim, por meio de um chamado novo constitucionalismo latino-americano, uma importante mudança nos planos jurídico e político, legitimando-se formalmente a significativa presença indígena no país por meio do reconhecimento de diferentes maneiras de exercício da

⁹⁶ Idem, *ibidem*.

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

democracia participativa, impactando na ampliação das formas de participação popular no âmbito político, permitindo assim o reconhecimento no plano jurídico dos diversos elementos culturais e cosmovisões dos povos originários que constituem a nação boliviana.

Tais elementos estão presentes em diversos artigos da Constituição Política do Estado Plurinacional. Podemos aqui destacar o Artigo 8º:

Artículo 8.

- I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

- II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Como afirmam Faria e Obregón⁹⁸, “o Estado plurinacional é aquele que não só reconhece as várias identidades indígenas, mas fornece as ferramentas para que este reconhecimento tenha reflexos na sociedade, afirmando-se de forma política, jurídica e econômica”.

Sendo assim, no capítulo 4 deste trabalho nos deteremos na análise de uma iniciativa relevante criada a partir da reforma constituinte: o Ministerio de Descolonización y Turismo, entidade cuja trajetória foi interrompida durante o Gobierno de Facto instituído pelo golpe de Estado de 2019 e recriado com a retomada do governo em 2020, com o nome de Ministerio de Descolonización y Despatriarcalización, procurando investigar seu papel no projeto de descolonização que tem justamente o conceito de cultura como um de seus alicerces.

⁹⁸ Opus cit.

Os avanços promovidos pela Constituição Política do Estado Plurinacional boliviano representam, se não ainda no plano concreto para a maioria da população, ao menos no plano narrativo, uma profunda radicalização da democracia, procurando reconhecer autonomias locais frente à crise da democracia liberal burguesa imposta ao continente e ao Ocidente, assim como frente aos próprios direitos fundamentais.

Não obstante, as possibilidades de sua recepção no constitucionalismo internacional e mesmo na legislação brasileira geram controvérsias no pensamento jurídico hegemônico, que vão desde a alegação de que o novo constitucionalismo latino-americano segue as mesmas concepções verticalistas e restritivas da democracia das constituições do Século XIX⁹⁹, até a alegação de que certos direitos garantidos pela Constituição ferem os direitos humanos.

Nessa linha de pensamento, alguns autores defendem que não se pode atribuir o título de novo constitucionalismo apenas pelo mero reconhecimento de dias festivos indígenas como feriados e o reconhecimento de línguas de povos originários¹⁰⁰, argumento até certo ponto aceitável, embora possa encobrir o racismo da parcela branca da população, herdeira do colonialismo interno das elites *criollas* de faces voltadas ao Norte global.

Porém, no campo jurídico, as maiores objeções à aplicação das inovações trazidas pelo novo constitucionalismo se referem ao reconhecimento da justiça comunitária, já que a Carta boliviana instaura um regime jurídico do qual uma parte é composta por direitos indígenas, os quais implicam na sujeição de todos os membros de uma mesma comunidade a uma jurisdição consuetudinária, costumeira, sob a autoridade de uma liderança que regula o atuar dessa mesma comunidade, e sujeitos assim às sanções que constituem esses sistemas tradicionais, de acordo com as quais, a depender da infração cometida, as penas previstas podem incluir castigos físicos tidos como inaceitáveis em outras culturas. Jiménez (2014)¹⁰¹, menciona a punição prevista em uma comunidade

⁹⁹ Cf. GARGARELLA, *apud* FARIA e OBREGÓN, *opus cit.*

¹⁰⁰ GARGARELLA, *ibidem.*

¹⁰¹ *Apud* Faria e Obregón.

em caso de agressão à esposa, a qual implica em que todos os outros homens devem amarrar o agressor a uma árvore e sujeitá-lo a picadas de “formigas de fogo”.

Lembramos aqui que um dos objetivos deste trabalho é justamente analisar as possibilidades de aplicação dos avanços nos campos dos direitos culturais alcançados no novo constitucionalismo latino-americano a partir da plurinacionalidade boliviana e, neste sentido, entendemos ser sempre necessário ressaltar o papel que organismos internacionais, tais como as Organizações das Nações Unidas e a UNESCO, uma de suas agências, desempenham no contexto do imperialismo, como visto anteriormente.

Neste momento, vamos nos ater às críticas baseadas no sistema jurídico internacional, a fim de apresentar as barreiras que podem interditar a discussão sobre a implementação de reformas no sistema jurídico brasileiro no campo dos direitos culturais a partir da experiência boliviana. Com efeito, mesmo a parte dos pesquisadores do campo do direito favoráveis à incorporação de elementos do novo constitucionalismo boliviano no ordenamento jurídico brasileiro vê com ressalvas os direitos consuetudinários da forma como foram recepcionados pela constituição boliviana. A crítica desse conjunto de juristas se embasa na Declaração Universal dos Direitos Humanos, sobretudo em seu Art. 2º, o qual dispõe que

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, fortuna, nascimento ou outro estatuto. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autónomo ou sujeito a alguma limitação de soberania

No mesmo sentido, como lembram Faria e Obregón, o Art. 5º da Declaração dispõe que “ninguém será submetido a tortura nem a punição ou tratamento cruéis, desumanos ou degradantes”, de modo que, para os autores, é possível “identificar a incoerência da aceitação de uma justiça comunitária, que pode, baseando-se em suas tradições, dispor de tratamentos notoriamente cruéis”¹⁰².

¹⁰² *Idem, ibidem.*

Outro argumento utilizado por cientistas políticos e juristas dentro e fora da Bolívia se refere a um suposto caráter “desagregador” do Estado plurinacional, o qual em tese “poderia contribuir para a fragmentação territorial e simbólica do país”¹⁰³. Tal corrente, entretanto, pode ser considerada reacionária, pois ignora tratar-se justamente de um grande pacto entre nações, as quais, embora com diferenças entre si e com relação ao governo central, como veremos adiante, estiveram historicamente sujeitas à invisibilidade resultante da “monoculturalidade do Estado-nação ocidental”.

Conforme Iamamoto (2016), ao declarar a superação de um “Estado colonial, republicano e neoliberal” em seu preâmbulo, a Constituição boliviana define justamente, no primeiro artigo, o novo Estado como “Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, descentralizado e com autonomias”.

O artigo seguinte dá ênfase à “existência pré-colonial das nações e povos indígena-originário-camponeses” e a “seu domínio ancestral sobre seus territórios” e garante o reconhecimento da sua “livre-determinação no marco da unidade do Estado, que consiste em seu direito à autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação das suas entidades territoriais”.

O terceiro se refere ao povo e à nação boliviana, constituídos pela “totalidade de bolivianas e bolivianos, nações e povos indígena-originário-camponeses, e as comunidades interculturais e afrobolivianas”.

Os argumentos contrários ignoram, portanto, o histórico processo de luta política que acompanha a implementação das leis que compõem e regulam o Estado plurinacional e as tensões e embates entre os movimentos indígenas e o próprio governo do MAS, desde que Evo Morales assume a presidência do país.

Como prova, podemos aqui dar destaque, no âmbito das Normas Consuetudinárias, ao processo de luta pelo exercício dos direitos coletivos como Nações

¹⁰³ IAMAMOTO (2016)

Originárias pré-existentes ao Estado boliviano, o qual veio a resultar em constituições originárias com regulamentos próprios.

Tomemos como exemplo a Constitución originária del Qullasuyu, a qual, para que pudesse ser aprovada em 21 de julho de 2017 se fez necessário um processo de participação política que se iniciou em 14 de setembro de 1993, com o processo de reconstituição do Qullasuyu, a partir de convocatória do Comitê Impulsor de Los Ayllus de Bolivia (CIAB) para o Encuentro de Autoridades Originarias, ocorrido no território de Jatun Ayllu Yura.

Em 22 de março de 1997, em Challapata, é criado o Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), por autodeterminação e decisão das seguintes nações indígenas originárias: Jach'a Karangas, FASOR (Federación de Ayllus del Sur de Oruro), Jach'a Suyu Pakajaqi, FACOPI (Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi), FOMQAMP (Federación Originaria de Markas), FECOAMA Federación de Comunidades Originarias, CAUCOU, Jatun Ayllu Yura e FAO-NP (Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí).

Durante a primeira década do milênio, o CONAMAQ, junto a outras organizações de nações e povos indígenas, empreendeu ações e mobilizações exigindo transformações do Estado, no sentido da superação de suas bases coloniais, republicanas e excludentes, processo que culminou na convocatória e nos trabalhos da Assembleia Constituinte, entre 2006 e 2009, em decorrência da luta pelo reconhecimento da ancestralidade indígena, do direito à livre determinação, autogoverno, consulta prévia e outros direitos coletivos.

A partir desse processo inicial de organização política, se iniciou um lento trabalho de reconstrução de um governo originário nos territórios ancestrais de Qullasuyu, até o ano de 2011, já no governo do MAS, portanto, quando se reconstituíram as nações Charkas, Soras, Qhara Qhara, Killakas, Yamparas, entre outras.

Desde 2010, entretanto, o CONAMAQ passa a exigir aos quatro Órgãos do Estado o pleno respeito aos direitos constitucionalizados, porém, na visão do movimento, as normas, regulamentos, planos, projetos e programas resultaram

contrários a seus direitos. Dessa forma, se retoma a mobilização, a exemplo da 8ª Marcha em Defesa do TIPNIS, ocorrida em 2011.

Em 10 de dezembro de 2013, o CONAMAQ alega sofrer um ataque, além de perseguições, por parte do governo de Evo Morales, o qual, de acordo com a organização, busca frear a construção do Estado Plurinacional. De acordo ainda com o CONAMAQ, o governo de Evo Morales instaurou uma organização “ilegítima”, dirigida por Hilarión Mamani, “para apoyar las políticas y normas expoliadoras de los territorios ancestrales y vulneradoras de los derechos individuales y coletivos de las Naciones del Qullasuyu”.

A organização e mobilização política da entidade, segundo seu próprio relato, prossegue e, a partir de um novo mandato, as novas autoridades orgânicas redigem um novo documento, o “Estatuto Orgánico del CONAMAQ” e, a partir de então, se organiza uma comissão orientada por Suyus, pelo Consejo de Gobierno, Arquiri Apu Mallku e Cristobal Huanca para a redação do documento denominado Jach’a Kamachi – Jatun Kamachiq CONAMAQ - Constitución Originaria del Qullasuyu.

Durante o período de junho de 2016 a junho de 2017, são realizadas jornadas de debate para construção do documento, a partir do princípio do exercício pleno da livre determinação, como fundamental direito coletivo reconhecido em convênios e tratados internacionais. Assim, surge a versão definitiva da Constituição Originária del Qullasuyu, a qual possibilita formalmente o diálogo governo a governo e “de igual para igual” entre autoridades originárias com os servidores públicos do Estado boliviano, aprovada em 21 de julho de 2017.

O longo percurso percorrido entre a construção e a aprovação da norma consuetudinária em questão e os tensionamentos entre autoridades locais, representantes dos povos originários, e o Estado boliviano, demonstra, independente de possíveis diferenças entre frações do movimento pela plurinacionalidade, a convergência entre o governo central e os povos originários no sentido da legitimidade de seu direito a autodeterminação, apesar dos limites para a implantação do Estado Plurinacional sem a superação completa do sistema político e econômico que procura manter subalternizada a diferença cultural existente na periferia do sistema-mundo moderno-colonial.

Nesse contexto de resistência ao capitalismo, entretanto, além das Normas Consuetudinárias, podemos destacar um importante conjunto de leis que operam para o reconhecimento da diferença cultural, regulamentando o texto constitucional boliviano, tais como a Ley nº 031 – Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Babiñez”. A mesma regula o regime de autonomias, de acordo com o estabelecido no Art. 271 da Constituição Política do Estado, assim como define as bases da organização territorial do Estado boliviano. É uma das chamadas “5 leis fundamentais do Estado Plurinacional”, ao lado da Ley del Órgano Electoral Plurinacional, Ley de Régimen Electoral, Ley del Órgano Judicial e da Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional, elaboradas e promulgadas no ano de 2010.

Além das bases da organização territorial do Estado, esta lei define os tipos e os procedimentos de acesso à autonomia, os procedimentos de elaboração de estatutos e cartas orgânicas, a coordenação entre o nível central do Estado e as entidades territoriais autônomas, além do marco geral da participação e o controle social nas entidades territoriais autônomas, de modo que define muitas das bases do acesso à participação política por parte das comunidades e povos tradicionais, incluindo os tipos de autonomia e os procedimentos de acesso à autonomia.

Podemos destacar também a Ley nº073, de “Deslinde Jurisdiccional”, promulgada também em 2010, a qual regula os âmbitos de vigência, dispostos na Constituição Política do Estado, entre a jurisdição indígena originária e outras jurisdições reconhecidas constitucionalmente e determina os mecanismos de coordenação e cooperação entre estas jurisdições, além de determinar os mecanismos de coordenação e cooperação entre estas jurisdições, no marco do pluralismo jurídico.

Esta lei se fundamenta, além da Constituição Política do Estado, na Ley nº 1257, que ratifica o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho e que trata, entre outros temas, da autodeterminação dos povos indígenas, além da Ley nº 3897, de 2008, que eleva a nível de lei a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e demais instrumentos internacionais de direitos humanos aplicáveis.

Porém, muito além dos aspectos controversos inerentes às jurisdições consuetudinária e recepcionada pela Constituição Política do Estado Plurinacional boliviana, os elementos da plurinacionalidade que poderíamos incorporar em nosso ordenamento jurídico são, além das contribuições que traz para o incremento da democracia participativa, às quais retornaremos no capítulo quarto, suas disposições decoloniais e de resistência ao capitalismo, devidos justamente ao reconhecimento da diferença cultural resultante das culturas originárias, que estabelecem uma relação indissociável entre os seres humanos e a natureza, um dos aspectos que certamente concorrem para o amalgamar de um conceito decolonial de cultura.

Destarte, sem negligenciar os aspectos críticos apontados quanto à aplicação de leis estranhas à garantia dos direitos humanos na visão ocidental, é preciso apontar que o reconhecimento de formas de justiça e democracia comunitárias fazem emergir, como efeito, uma outra categoria de direitos, os direitos da natureza, igualmente estranhos à visão de direitos inerente ao pensamento ocidental, no qual a natureza pode ser livremente subjugada em benefício da reprodução do capital.

Como notam Faria e Obregón¹⁰⁴, o constitucionalismo andino, caracterizado pela presença do Estado plurinacional, “é resultado de pacto entre os povos, indígenas em sua maioria, no caso do Equador e da Bolívia”. Pode-se tomar como exemplo desta participação plural na formação do Estado a positivação de preceitos sobretudo incas, mas também de outras etnias que vivem em seu território¹⁰⁵, como o ñandereko (vida harmoniosa) na Constituição boliviana, como o disposto no artigo oitavo, inciso primeiro Artículo 8. I:

El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble)

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ De acordo com o censo boliviano realizado em 2001, 63% dos bolivianos se identificarem como povos originários, sendo alguns deles: os aimarás, os guaranis, o chitanos, os mojeños e os quéchuas, entre outros.

Ao incorporar, em um grande pacto entre os povos, diferentes cosmovisões dos povos originários em sua Carta Magna, o Estado plurinacional boliviano objetiva a diferença cultural na forma de inovações nos planos político e jurídico, cujo resultado traduz o novo constitucionalismo latino-americano, o qual reconhece a natureza como portadora de direitos, em um claro estabelecimento de relação indissociável entre a cultura e a natureza, própria das cosmovisões dos povos indígenas andinos ayamara e kichwa ou quéchua, mas presente também em nas ações políticas, culturais e ecológicas de resistência de povos afroandinos e afropacíficos, além de outros povos que mantêm uma relação indissociável entre os seres humanos e o meio em que vivem, a exemplo dos povos indígenas amazônicos, como demonstrado na capítulo anterior, mas também presente no *teko porã* guarani e no *ubuntu* africano.

Neste novo constitucionalismo, direito cultural e direito ambiental se fundem, ao adotar conceitos campesinos, em resistência também à exploração desenfreada dos recursos naturais promovida pelo capitalismo em seus diversos estágios. Assim, na Carta boliviana, a fauna, a flora, os rios e até mesmo as pedras emergem no plano jurídico como sujeitos de direito os quais devem ser respeitados, para que se torne possível uma vida em harmonia entre a natureza e os seres humanos.

O *suma qamaña* se expressa em quatro princípios fundamentais, de ordem ético-moral, descritos por Choquehuanca (2012) da seguinte maneira:

- 1) Saber **ouvir** é de enorme importância, ouvir uns aos outros, ouvir a Mãe Terra, a todos os seres, ao mundo, aos nossos pássaros, acima de tudo, aos mais humildes. E o ouvinte aprende, muda, está preparado para servir seu povo.
- 2) **Saber compartilhar** é saber distribuir riqueza de forma equilibrada entre todos, o que é do povo é para o povo, na Bolívia, nacionalizando os recursos naturais, que voltam às mãos do povo. Compartilhar é parar de competir para se complementar, é saber dar para receber, é reconhecer que somos todos irmãos e temos apenas uma mãe, que é a natureza, que é Pachamama, que é essa terra.
- 3) **Saber viver em harmonia e complementaridade** como seres humanos, e especialmente com a Mãe Terra.

4) E saber como defender nossa identidade, como se complementar de forma equilibrada, para que os mais abandonados tenham a possibilidade de compartilhar educação, saúde, convivência natural e comum.

Os princípios ético-morais assumidos pelo Estado boliviano a partir do *vivir buen*, ou *suma qamaña*, se ancoram em práticas culturais de troca e colaboração, tanto entre os seres humanos e a natureza quanto entre os seres humanos entre si, as quais se propõem a “contrarrestar la Crisis Global”, o que significa, em síntese, “acabar con el consumismo, el derroche y el lujo, consumir no más de lo necesario, bajando la palanca económica global hasta niveles de producción y consumo de energía que la salud y los recursos del planeta permitan”¹⁰⁶. Tais práticas incidem inclusive no plano financeiro, no dia a dia dos habitantes de sociedades altiplânicas, a exemplo da Aynupa e do *pasanako*, muito comum entre mulheres aymara excluídas do mercado formal de trabalho, na região de Laz Paz.

Como afirmam Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017:3),

Las sociedades altiplánicas, ubicadas en los andes del sur, están cuestionando la economía, la política, la cultura y la sociedad oficial. Ello a diferencia de buscar una remuneración o actividad laboral necesaria -sujetos populares urbanos-. Han combinado estrategias tradicionales y modernas con el objetivo de consolidar un mundo social particular, donde la ética andina, la capitalización social y las estrategias de reproducción son esenciales para el sostenimiento de un espacio social particular

Além de práticas culturais resultantes de cosmovisões que diferentemente da visão de natureza construída ao longo do processo de racionalização e instrumentalização da natureza sofrido no Ocidente e imposto aos países periféricos da modernidade colonial, o *buen vivir* se baseia em princípios da ética andina, já que, como notam Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017:7),

La ética andina se caracterizará por la conservación y perpetuación de un mundo social peculiar. Ello relacionado a una ética ecológica y religiosa.

¹⁰⁶ Choquehuanca, *opus cit.*

Pero ¿qué es lo que sostiene al mundo andino? Es el principio de “reciprocidad” incorporada a través de tres instituciones heredadas de las sociedades prehispánicas: el Ayni, la Minka y la Mita, a través de estas tres instituciones, el hombre andino, ira envolviendo el trabajo.

A partir dos princípios da ética andina, podemos identificar na constituição do buen vivir a conformação de uma economia popular baseada, de forma complementar, em duas racionalidades: a racionalidade comunitária (afetiva-tradicional) e a racionalidade instrumental¹⁰⁷.

Dessa forma, o trabalho no mundo andino vai mais além de uma remuneração ou atividade laboral necessária, sendo antes “uma ética de trabalho guiada por seus próprios valores”, como consequência das migrações internas e busca de progresso nas capitais¹⁰⁸. Dentro deste princípio, certos segmentos populares nos altiplanos, em particular as mulheres envolvidas em atividades informais, têm desenvolvido mecanismos e estratégias culturalmente antagônicas à lógica do desenvolvimento capitalista, baseado no desenvolvimento individual e na contração de riquezas por uma pequena parcela a sociedade, mas sim no sentido de uma sociedade “desde baixo”, para dar forma a um mundo social onde o trabalho, a reciprocidade e a economia desempenhem um papel de reprodução social.

Na base dessas estratégias dessas sociedades dos altiplanos se encontram economias indígenas pré-hispânicas, que se estabeleceram e se desenvolveram na sociedade colonial mediante o comércio entre caravanas ou tropas, as quais adquiriram visibilidade com a apropriação e com o auge do modelo econômico neoliberal.

Principalmente nas capitais, os sujeitos populares urbanos “têm constituído um mundo social próprio, que se move sob seus próprios valores. As estratégias utilizadas pelos aymaras são comparadas por Nico Tassi¹⁰⁹ a um “bunker”, por envolverem a manipulação de seus próprios códigos culturais com a finalidade de blindar seus espaços sociais, econômicos e práticas de expansão e conquista. As práticas culturais em questão são o *pasanako* e a *ayupa*.

¹⁰⁷ Rosa Rea (2016), citada por Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017:8)

¹⁰⁸ Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017)

¹⁰⁹ *Apud* Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017)

O pasanako consiste em um sistema básico de financiamento usado na região andina, o qual se baseia no compromisso dentro de um grupo, pelo qual os membros realizam aportes econômicos para serem utilizados em turnos. A ayupa, por sua vez, é uma forma mista de propriedade coletiva e individual própria do mundo aymara. No contexto do comércio popular, a ayupa se realiza por meio de um capital comercial familiar, o qual se fraciona em diversos capitais, a fim de se evitar hierarquias verticais.

Tais estratégias de reprodução social articulam-se a esferas da vida social como por exemplos os bailes realizados anualmente em festas religiosas que movimentam a economia comunitária ao longo de todo o ciclo, como nos casos da Fiesta Del Gran Poder (Bolívia) e da Virgem de la Candelaria, festas as quais chegam a movimentar ao longo do ano quantia na casa dos 20 milhões de dólares em atividades tais como recepção social posterior à entrada folclórica, ensaios, visitas de cortesia, atividades nas ruas, convite e promessa ao Señor del Gran Poder e entradas folclóricas, conforme identificado por Tassi (2010). Nesses bailes festivos também movimenta-se muito dinheiro em fantasias, trajes ostentosos, joias, bandas e orquestras musicais, salões de festa, comidas, bebidas, e outras atividades lucrativas.

Apesar de crítica por parte de grupos mais conservadores quanto ao caráter de ostentação que tende a desviar seu sentido devocional, de acordo com Catagora Vidangos e Otazu Conza (2017) estas festividades, além de atividades recreativas e religiosas são entendidas pelas comunidades altiplânicas como processos de permanência e herança de um mundo social que se movimenta sob duas estratégias de reprodução social: a inversão econômica e a inversão simbólica.

Os princípios da filosofia e ética andinas presentes em práticas sociais cotidianas que expressam uma visão de economia como elemento de reprodução dos laços comunitários, ao lado dos elementos de cosmovisão dos povos originários que expressam a relação indissociável entre os seres humanos e a natureza, expressam, no plano da Plurinacionalidade, a emergência de um conceito decolonial de cultura. Entretanto, apesar de já evidenciados no conjunto de artigos constitucionais, leis e práticas culturais elencados até aqui, a nosso ver, sua expressão maior se dá, no caso boliviano, no reconhecimento dado pelo Estado Plurinacional à natureza, a Pachamama, como portadora de direitos.

No caso boliviano, nesse sentido, acreditamos que a Ley n° 071/2010 (Ley de Derechos de La Madre Tierra) e a Ley n° 300/2012 (Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien), sintetizem a questão em termos jurídicos.

A Ley n° 071, Ley de Derechos de La Madre Tierra, de 21 de dezembro de 2010, tem por objeto “reconocer los derechos de la Madre Tierra, así como las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad para garantizar el respeto de estos derechos”.

Já em seu Art. 2 podemos identificar os elementos que amalgamam o conceito decolonial de cultura, expressos, aqui, na estreita relação entre natureza e cultura, a perspectiva do bem comum, a resistência ao capitalismo e o direito à diferença no tocante ao reconhecimento dos direitos da Madre Tierra, elencados no rol dos princípios que regem a Lei:

1. **Armonía.** Las actividades humanas, en el marco de la pluralidad y la diversidad, deben lograr equilibrios dinámicos con los ciclos y procesos inherentes a la Madre Tierra.
2. **Bien Colectivo.** El interés de la sociedad, en el marco de los derechos de la Madre Tierra, prevalecen en toda actividad humana y por sobre cualquier derecho adquirido.
3. **Garantía de regeneración de la Madre Tierra.** El Estado en sus diferentes niveles y la sociedad, en armonía con el interés común, deben garantizar las condiciones necesarias para que los diversos sistemas de vida de la Madre Tierra puedan absorber daños, adaptarse a las perturbaciones, y regenerarse sin alterar significativamente sus características de estructura y funcionalidad, reconociendo que los sistemas de vida tienen límites en su capacidad de regenerarse, y que la humanidad tienen límites en su capacidad de revertir sus acciones.
4. **Respeto y defensa de los Derechos de la Madre Tierra.** El Estado y cualquier persona individual o colectiva respetan, protegen y garantizan los derechos de la Madre Tierra para el Vivir Bien de las generaciones actuales y las futuras.
5. **No mercantilización.** Por el que no pueden ser mercantilizados los sistemas de vida, ni los procesos que sustentan, ni formar parte del patrimonio privado de nadie.

6. **Interculturalidad.** El ejercicio de los derechos de la Madre Tierra requiere del reconocimiento, recuperación, respeto, protección, y diálogo de la diversidad de sentires, valores, saberes, conocimientos, prácticas, habilidades, trascendencias, transformaciones, ciencias, tecnologías y normas, de todas las culturas del mundo que buscan convivir en armonía con la naturaleza.

A relação indissociável entre a natureza e a cultura também se expressa no Art.3 da Lei, ao estabelecer que a Madre Tierra é “el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común” e que a mesma é considerada sagrada, justamente em acordo com “las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”.

Consideramos também o Artigo 5 um avanço civilizatório decorrente da emergência do conceito decolonial de cultura, contrapondo-se à forma subjetividade jurídica do Estado capitalista burguês, fenômeno descrito por Mascaró (2013:21) como uma das formas sociais que estruturam a reprodução do capitalismo, já que, temos neste artigo constitucional justamente o reconhecimento da Madre Tierra como portadora de direitos.

Por meio deste artigo - o qual trata do caráter jurídico da Madre Tierra -, para efeito de proteção e tutela de seus direitos, esta adquire o caráter de sujeito coletivo de interesse público. Novamente aqui expressa-se a indivisibilidade entre os seres humanos e a natureza presente no princípio do *suma qamaña* de “saber viver em harmonia e complementaridade”, ao incluir as comunidades humanas como parte da Madre Tierra:

La Madre Tierra y todos sus componentes incluyendo las comunidades humanas son titulares de todos los derechos inherentes reconocidos en esta Ley. La aplicación de los derechos de la Madre Tierra tomará en cuenta las especificidades y particularidades de sus diversos componentes.

A emergência de um conceito decolonial de cultura no novo constitucionalismo boliviano, prenunciado com base em elementos como a relação indissociável e de

complementaridade entre natureza e cultura, valorização dos saberes ancestrais e dos modos de vida que dialoguem com a capacidade de regeneração da vida no planeta, impondo-se assim como resistência ao capitalismo sustenta-se no fato que, como identifica Rodrigues (2018:18), há no momento atual, frente ao colapso social e ambiental inerente ao estágio atual do capitalismo extremamente concentrador de riquezas com base na superexploração do trabalho e da natureza

um encontro de saberes e um embate de posições em discurso que se materializam num texto de lei e emergem no sistema institucional que se quer democrático, constituído a partir de uma política do corpo a corpo nas assembleias, criando a imprescindibilidade de comprometer performativamente os interlocutores em relação jurídica: o Estado, a Sociedade e a Madre Tierra.

Desse modo, o termo *decolonial* atrelado ao conceito de cultura impõe-se, como demarcador em um intrincado jogo de mobilização política, desenvolvimento cultural e econômico, entre outras questões nas quais a identidade cultural opera no sentido da autodeterminação de povos da periferia frente às interpelações vindas do centro da modernidade colonial.

Portanto, a emergência de um conceito decolonial de cultura, subjacente ao advento da plurinacionalidade, se impõe como resposta ao constante avanço da modernidade colonial sobre o continente, ora objetivada nos recentes movimentos de reposicionamento do capital concretizados na nova roupagem de golpes de Estado jurídico-midiáticos de Honduras, Paraguai, Brasil e Bolívia.

Neste enredo dramático, a natureza é o pano de fundo do cenário da modernidade, diante do qual as nações hegemônicas do capital entoam sua narrativa do desenvolvimento econômico, uma nota única e persistente, a qual, como um *ostinato*, musical interpela a parte até então mantida nas sombras ao fundo do palco.

Diante dessa interpelação, o conceito decolonial de cultura irrompe à cena, reafirmando a identidade de povos e comunidades portadoras de diferentes visões de mundo, opostas ao capitalismo. Como já notado por Manuela Carneiro da Cunha no capítulo anterior sobre a distinção entre *cultura* e cultura, mas também como apontado

por Hall (1990, 2003:12-13), a formação e transformação de uma identidade ocorre “continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”, e se desenvolve na forma de uma narrativa que conta uma história [em constante mudança] sobre nós mesmos

(...) is a sort of footnote to say, identity is not only a story, a narrative which we tell ourselves about ourselves, it is stories which change with historical circumstances. And identity shifts with the way in which we think and hear them and experience them. Far from only coming from the still small point of truth inside us, identities actually come from outside, they are the way in which we are recognized and then come to step into the place of the recognitions which others give us. Without the others there is no self, there is no self-recognition

Nesse mesmo sentido, porém com relação ao conceito de cultura, Eagleton (2005: 43) salienta que:

Cultura, em resumo, são os outros. Como Frederic Jameson argumentou, cultura é sempre “uma ideia do Outro (mesmo quando a reassumo para mim mesmo)”. É improvável que os vitorianos pensassem em si mesmos como uma “cultura”: isso não só teria significado perceber-se como um todo, mas ver a si mesmos como apenas uma forma de vida possível entre muitas. Definir o próprio mundo da vida como uma cultura é arriscar-se a relativizá-lo. Para uma pessoa, seu próprio modo de vida é simplesmente humano; são os outros que são étnicos, idiossincráticos, culturalmente peculiares. De maneira análoga, seus próprios pontos de vista são razoáveis, ao passo que o dos outros são extremistas.

Ainda sobre o papel da identidade no contexto da modernidade tardia, Hall salienta que:

As sociedades modernas, argumenta Laclau, não têm nenhum centro, nenhum princípio articulador ou organizador único e não se desenvolvem de acordo

com o desdobramento de uma única “causa” ou “lei”. A sociedade (...) está constantemente sendo “descentrada” ou deslocada por forças fora de si mesma. As sociedades da modernidade tardia, argumenta ele, são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto é, identidades (...). Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. Mas essa articulação é sempre parcial: a estrutura da identidade permanece aberta. Sem isso, argumenta Laclau, não haveria nenhuma história” (Hall, 2003, 16-17)

Na visão de Hall¹¹⁰, portanto, a concepção de identidade desenvolvida por Laclau, a do “deslocamento”, é “muito diferente e muito mais perturbadora” que concepções desenvolvidas em estágios anteriores da teoria social, mas pode, entretanto, trazer elementos positivos para a reflexão já que, ao mesmo tempo em que ela desarticula as identidades estáveis do passado, “abre a possibilidade de novas articulações: a criação de novas identidades, a produção de novos sujeitos” e a “recomposição da estrutura em torno de pontos nodais particulares de articulação”

Dessa forma, a favor do conceito decolonial de cultura, temos a dizer que emerge como processo simbólico e narrativo no centro de processos de autodeterminação e deslocamento de identidades, em oposição à fixação de uma identidade subalternizada diante da modernidade colonial.

Este fenômeno vem ocorrendo em diversas partes e no seio de diferentes segmentos que questionam a modernidade colonial e a distribuição de papéis sociais impostas pelo capitalismo, seja no contexto da plurinacionalidade boliviana ou nos movimentos de resistência à exploração da natureza pelo capitalismo no Equador, ou ainda em movimentos de reconhecimento da potência criativa de comunidades periféricas articuladas em torno da política da Cultura Viva Comunitária que se espalha pela América Latina¹¹¹, seja na cultura *queer*, seja nos segmentos que inserem a pauta

¹¹⁰ Ibid., pp.17-18.

¹¹¹ De acordo com a página do Programa Cultura Viva, sua ação estruturante mais conhecida na Política Nacional de Cultura Viva, os Pontos e Pontões de Cultura, esta política pública “tornou-se a primeira política

feminista e da interseccionalidade na agenda, seja na ampliação dos movimentos em torno da luta quilombola.

Ao tratar as questões da identidade e sua contraparte, a diferença, - sem que esqueçamos da contribuição de Haddad (2022) ao juntar a elas o elemento da “contradição” - no campo dos Estudos Culturais, Tomaz Tadeu da Silva (2000:76) observa que ambas, além de serem interdependentes, são atos de criação linguística, ou seja, atos de linguagem e, como tal e não enquanto elementos da natureza, “têm que ser ativamente produzidas”. Assim sendo, somos nós, enquanto resultado de relações sociais e culturais que a fabricamos, como matéria da mesma natureza. Identidade e diferença, portanto, para Silva, têm que ser “nomeadas”, já que, segundo o autor, “é apenas por meio de atos de fala que instituímos a identidade e a diferença como tais”, sendo mais tarde o mesmo incluirá também a representação no rol dos elementos constitutivos da identidade e diferença, como veremos.

Com a ajuda de Silva, dessa forma, procuraremos compreender melhor os fenômenos identidade e diferença no campo da teoria social, a fim de compreendermos seu papel no novo constitucionalismo latino americano e na emergência de um conceito decolonial de cultura.

De acordo com Silva¹¹², como ato linguístico sujeito a certas propriedades que caracterizam a linguagem em geral, identidade e diferença são elementos que só têm sentido no interior de uma cadeia de diferenciação onde “ser isto” significa “não ser isto” e “não ser aquilo” e “não ser mais aquilo”, e assim por diante.

Porém, antes de serem determinadas, de uma vez por todas, pelos sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição, identidade e diferença, enquanto atos de linguagem que compõem, portanto, um sistema de significação, são instáveis. Isto decorre, segundo a corrente pós-estruturalista de Jacques Derrida, da ideia de que o

nacional criada após a institucionalização do Sistema Nacional de Cultura (PEC 416/2005 – art. 2016-A) e do Plano Nacional de Cultura (Lei 12.343/2010), visando simplificar e desburocratizar os processos de prestação de contas e repasse de recursos para as organizações da sociedade civil; articulação de parceria entre União, Estados, Distrito Federal e Municípios com a sociedade civil. Objetiva consolidar-se como uma política eminentemente de base comunitária, possibilitando o amplo exercício dos direitos culturais pelo conjunto da população brasileira e explorando as potencialidades da cultura como eixo transversal do desenvolvimento social e econômico sustentável, no Brasil e no exterior”. <Disponível em: culturaviva.gov.br>, acessado em 117/06/2022.

¹¹² Ibid., pp.77.

signo “é um sinal, uma marca, um traço que está no lugar de uma outra coisa, a qual pode ser um objeto concreto (o objeto ‘gato’), um conceito ligado a um objeto concreto (o conceito de ‘gato’” ou, no nosso caso, “um conceito abstrato”, como o de “cultura” ou “plurinacionalidade”.

O signo, desse modo, não coincide com a coisa ou conceito. Como nos alerta Silva¹¹³, “na linguagem filosófica de Derrida, poderíamos dizer que o signo não é uma presença, ou seja, a coisa ou o conceito não estão presentes no signo”. A esse fenômeno, Derrida dá o nome de “metafísica da presença”. Como nota Silva:

Essa “ilusão” é necessária para que o signo funcione como tal: afinal, o signo está no lugar de alguma outra coisa. Embora nunca plenamente realizada, a promessa da presença é parte integrante da ideia de signo. Em outras palavras, podemos dizer, com Derrida, que a plena presença (da “coisa”, do conceito) no signo é indefinidamente adiada. É também a impossibilidade dessa presença que obriga o signo a depender de um processo de diferenciação (...). Derrida acrescenta a isso, entretanto, que a ideia de traço: o signo carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença. Isso significa que nenhum signo pode ser simplesmente reduzido a si mesmo, ou seja, à identidade (...). A declaração de identidade “sou brasileiro”, ou seja, a identidade brasileira, carrega, contém em si mesma, o traço do outro, da diferença – “não sou italiano”, “não sou chinês”, etc. A mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença).

Enquanto resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, o processo de adiamento e diferenciação linguísticos por meio do qual são produzidas a identidade e a diferença não é um processo simétrico, já que, a identidade e a diferença são relações sociais e culturais, o que significa que “sua definição – discursiva e linguística – está sujeita a vetores de força, a relações de poder”. De acordo com Silva, “elas não são simplesmente definidas; elas são impostas. Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas”.

¹¹³ Ibid., pp.78.

Lembremos aqui neste instante da importância que as relações de poder adquirem no campo da cultura sobretudo a partir da teoria estrutural, marcando uma forte posição crítica com relação, por exemplo à concepção simbólica de cultura, de acordo com a qual a cultura é descrita, de acordo com Thompson (2009:176), como sendo “o padrão de significados incorporados nas formas simbólicas, que inclui ações, manifestações verbais e objetos significativos de vários tipos, em virtude dos quais os indivíduos comunicam-se entre si e partilham suas experiências, concepções e crenças”.

Como nos lembra Thompson¹¹⁴, uma das primeiras obras da antropologia a esboçar uma concepção deste tipo foi *A Ciência da cultura*, de L.A. White, da década de 1940, na qual a cultura, reconhecida como o traço distintivo do ser humano, é concebida enquanto “nome de uma ordem ou classe distinta de fenômenos, a saber, aqueles eventos ou coisas que dependem do exercício de uma habilidade mental, peculiar às espécies humanas, que denominamos ‘simbolização’”.

Embora a diferenciação seja o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas, há, no campo da teoria social, como no caso da “contradição” destacada por Haddad, outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. Silva lista entre essas outras “marcas da presença do poder”: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (nós somos normais; eles são anormais”).

Dessa forma, a afirmação da identidade e a demarcação da diferença implicariam, sempre, as operações de incluir e de excluir, já que, dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”, traduzindo-se, assim, em “declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído”¹¹⁵.

Em oposição à narrativa da modernidade colonial, a chegada ao poder dos segmentos indígenas historicamente excluídos do processo político, organizados em torno do MAS – Movimento ao Socialismo – possibilita a afirmação de sua identidade,

¹¹⁴ Ibid., pp.175.

¹¹⁵ Idem, ibidem, pp.82.

marcada pela ancestralidade e formas de pensar e sentir opostos ao processo de desenvolvimento imposto até então, demarcando novas fronteiras em setores até então restritos às elites *criollas*. Como nota Silva, “Nós” e “eles” não são, muitas vezes, simples categorias gramaticais, como certamente não são aqui, no caso em questão, “mas evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder”¹¹⁶.

Dividir o mundo entre “nós” e “eles” significa, portanto, classificar, processo central na vida social. Forma pela qual ordenamos o mundo social em grupos, em classes, dividir e classificar significa, ao fim e ao cabo, hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados.

Da mesma forma, segundo Rodrigues (2018: 44), está a importância do “nomear”. O nomear importa para os povos indígenas, pois retrata uma força que lhes desloca de um lugar jurídico-discursivo de ser nomeado (erroneamente como “índio”, por exemplo), para o agente da nomeação, numa retomada de ser aquele que faz a lei.

Especialmente, na Assembleia Constituinte, quando a disputa pela designação no texto constitucional tomou muito do tempo político entre os atores. Ao final, restou a expressão originário-campesino. Como nota Rodriguez, “en Bolívia, persiste el debate entre los movimientos indígenas en torno de la denominación más adecuada. Algunos sectores rechazan los términos indio e indígena, por constituir legados de la dominación colonial y prefieren denominarse pueblos originarios o naciones originarias (RODRÍGUEZ, 2012:131).

O poder de nomear e designar é um ponto nodal e basilar do discurso de resistência pelo direito de autodesignação e de autodeterminação nos movimentos indígenas. O texto de apresentação da nova constituição boliviana, apresentada à população para ser votada no referendo, continha a distinção entre “originarios milenares” e “originarios contemporaneos”, entretanto tal texto não acompanha a versão final aprovada.

¹¹⁶ Idem, ibidem, pp.82

No artigo 2º da Carta Magna plurinacional, porém, aparece a expressão “originario campesino” e, no artigo terceiro, todos os que compõem a nação boliviana. Tais referências ao texto constitucional boliviano servem para consubstanciar que o acordo, quanto à designação “originarios campesinos” e sua chegada ao poder institucional, possibilitou uma nova forma de concepção de Estado muito mais sustentado numa perspectiva indígena-milenar do que num conhecimento europeu, num pendor para uma luta de povos encravada numa luta de classes.

A crítica ao sistema capitalista é bastante forte e marcada discursivamente, partindo de uma posição não estritamente esquerdo-socialista, mas da posição ameríndia. Uma posição de onde se fala, de memória presente, de um bem viver em comunidade sem violência. 43 O resultado político-jurídico é que novas legislações passam a existir, como a *Ley de Derechos de La Madre Tierra* (2010) e a *Ley Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral Para Vivir Bien* (2012).

Não à toa, em seu trabalho sobre os sentidos discursivos das leis nº 71 e nº 300, realizado com base na Análise de Discurso, Rodrigues (2018:41) nos lembra que

Em 2009, com a aprovação da nova Constituição, na Bolívia, surge a proposta de outro Estado, numa tentativa de reescrever a visão hegemônica de um povo, uma língua, uma cultura, em uma plurinacionalidade como proposta inovadora que emerge de outra posição que não a europeia colonialista.

Ao que Schavelzon (2015:167)¹¹⁷ adiciona que

El Estado plurinacional, como pluralismo de civilizaciones realmente empoderadas, sería una paradoja que propone un Estado que al mismo tiempo es “no Estado”, como punto donde fuerzas de centralización se encuentran con fuerzas centrífugas inspiradas por la diferencia y la oposición a la unificación, homogeneidad y consenso absoluto

¹¹⁷ Citado por Rodrigues (2018:41)

Este quadro político-simbólico-discursivo resulta, no caso boliviano, como podemos observar, em um conjunto de leis que traduzem e dão enraizamento jurídico ao texto constitucional no tocante à efetivação dos pressupostos da plurinacionalidade. Outro ponto determinante desta discussão é a Ley nº 300, o Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien, a qual expressa a ideia de que viver em comunidade, em irmandade e especialmente em complementaridade com a Mãe-Terra, a Pachamama, é decidir compartilhar e não competir, viver em harmonia com as pessoas e como parte da natureza.

Prova disso é a presença dos saberes tradicionais elencados já em seu Art. 1º, na definição de seu Objeto, em face da preocupação em garantir a continuidade da capacidade de regeneração dos componentes e sistemas de vida da Madre Tierra, “recuperando y fortaleciendo los saberes locales y conocimientos ancestrales”.

Elemento cíclico do espaço e tempo, Pachamama congloba os vivos, os mortos, e os que ainda estão para nascer. Como nota Brasil (2019), a extensão do significado do termo evoca muito mais que a noção de mãe querida, atrelada desde a colonização andina à Virgem Maria dos católicos, sendo, atualmente, reconhecida como a “padroeira espiritual das correntes ambientalistas que começam a surgir na Bolívia” e, mais ainda, sendo o “símbolo visível da integração das gerações humanas e da Natureza”¹¹⁸.

A lei se constitui ainda no marco da complementaridade de direitos, obrigações e deveres, assim como dos objetivos do desenvolvimento integral como médio para lograr o Vivir Bien, assim como as bases para o planejamento, gestão pública e investimentos e no marco institucional estratégico para a implementação de ações nesse tema.

¹¹⁸ Camargos (2006), apud Brasil (2019:4)

Detendo-se em analisar as oposições binárias, tidas como as mais importantes formas de classificação, Jacques Derrida¹¹⁹ conclui que as mesmas “não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa”. As relações de identidade e diferença ordenam-se, pois, todas em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual.

Questionar, portanto, de acordo com Silva, a identidade e a diferença como relações de poder “significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam”¹²⁰ sendo que ainda, nesse processo, fixar uma determinada identidade como a norma é um processo que ocorre de forma recorrente. A normalização é assim “um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença”. Por esse meio define-se uma identidade específica, arbitrariamente, como o parâmetro “em relação ao qual as outras identidades só podem ser avaliadas como negativas. A identidade normal é ‘natural’, desejável, única”, de tal modo que a identidade “nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade”¹²¹.

No longo processo de avanço da modernidade colonial na América Latina, cuja narrativa única da superioridade “natural” do ocidente europeu sobre o suposto primitivismo das culturas dos povos originários do continente, na mesma medida em que a influência euro-norte-americana no continente é “naturalizada”, ela também é “invisibilizada”, pois, como nota Silva, “num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, ‘étnica’ é a música ou comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é ‘sexualizada’, não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade”¹²².

Destaquemos que, nessa operação de diferenciação, de produção de diferença, “o anormal é constitutivo do normal” e, assim, como “a definição da identidade depende da diferença, a definição do normal depende da definição do anormal”. No contexto do sistema-mundo, a narrativa desloca a América Latina para a “zona escura” da

¹¹⁹ Apud Silva, opus cit., pp.82-3.

¹²⁰ Idem, ibidem, pp.83

¹²¹ Idem, ibidem, pp.83.

¹²² Idem, ibidem, pp.83.

modernidade colonial, sendo-lhe constitutiva, entretanto, posto que só pode existir a modernidade colonial a partir da exploração desse Outro constituído pela “falta” de cultura, pois “aquilo que é deixado de fora é sempre parte da definição e da constituição do ‘dentro’”, em suma, “a identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido”¹²³.

Desse modo, a racionalidade própria do modo de produção capitalista, tido como o único modelo econômico possível, abre as condições para que, nos anos 1980, por meio das medidas impostas pelo Consenso de Washington, o continente e sua natureza se transformem no laboratório perfeito do neoliberalismo, estágio que talvez só tenha sido superado ao alcançarmos a etapa do capitalismo chamada “civilização capitalista” (Comparato, 2013), na qual o capital alcança um nível autônomo de reprodução nunca antes alcançado, muito graças ao papel desregulamentador do Estado quanto as fluxos de capital e mercantilização de todas as esferas da atividade humana e super exploração dos recursos naturais.

Em oposição a esse cenário, entretanto, interpõe-se o conceito decolonial de cultura e sua força desestabilizadora da identidade única, do pensamento único, lastreado pelas formas de ver, ser e sentir das culturas populares e tradicionais, ancoradas nas ancestralidades negras e indígenas, não alinhadas com o capitalismo. Assim como há os processos que procuram fixar as identidades, há os que tendem a subverte-la e a desestabiliza-la, em um processo semelhante ao que ocorre com os mecanismos discursivos e linguísticos nos quais se sustenta a produção da identidade. Nesse contexto, têm sido analisadas as identidades nacionais, as identidades de gênero, as identidades sexuais, as identidades raciais e étnicas, costumando-se opor às identidades nacionais – fixas - outras identidades - móveis -, desde aquelas que buscam instaurar cruzamentos de fronteiras, a exemplo do travestismo e do hibridismo. Na perspectiva da teoria social contemporânea:

O hibridismo – a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças – coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se

¹²³ Idem, ibidem, pp.84.

reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas¹²⁴

Com o advento da plurinacionalidade boliviana, os princípios ancestrais que darão a estrutura da Ley nº300 (Ley Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral Para Vivir Bien) em seu Artigo 5º, que traz as definições da Lei parecem se ajustar bem ao processo político-simbólico-narrativo de problematizar a identidade aparentemente neutra do neoliberalismo e do processo civilizatório capitalista. A partir de uma completa inversão, a letra da lei passa a ser baseada no que historicamente fora considerado o motivo do “atraso”, o “incompleto”, o “negativo” no processo de desenvolvimento pelas classes dominantes do país:

2. El Vivir Bien (Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay, Yaiko Kavi Pãve). Es el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización practica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las politicas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres,' componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonia y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo.

Esta inversão conceitual realizada enquanto estratégia político-simbólica-discursiva nos permite observar, *in loco*, um aspecto de suma importância para a teoria marxista da cultura: a relação entre a base econômica e os processos superestruturais. Iniciando-se por considerar a proposição de uma base determinante e uma superestrutura determinada, os estudos marxistas no campo da cultura ganham profundas revisões nas obras de Gramsci e, posteriormente, de Raymond Williams.

¹²⁴ SILVA, 2000, pp.87.

Partindo da problematização do conceito de “base” em Marx, erroneamente tratado por estudiosos do tema como fenômeno estático, Williams (2011) entende que, em Marx, a base é, antes, um processo e que, mesmo e justamente por esta condição, “não podemos atribuir a esse processo algumas propriedades fixas a serem posteriormente traduzidas aos processos variáveis da superestrutura”¹²⁵.

Williams¹²⁶ define assim seu modelo teórico:

Em qualquer sociedade e em qualquer período específico há um sistema central de práticas, significados e valores que podemos chamar apropriadamente de dominante e eficaz. Isso não implica nenhuma presunção sobre o seu valor. O que estou dizendo é que ele é central (...). O que tenho em mente é o sistema central, efetivo e dominante de significados e valores que não são meramente abstratos, mas que são organizados e vividos. É por isso que a hegemonia não pode ser entendida no plano da mera opinião ou manipulação. Trata-se de todo um conjunto de práticas e expectativas; o investimento de nossas energias, a nossa compreensão corriqueira da natureza do homem e do seu mundo. Falo de um conjunto de significados e valores que, do modo como são experimentados enquanto práticas, aparecem confirmando-se mutuamente. A hegemonia constitui, então, um sentido de realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade, um sentido absoluto por se tratar de uma realidade vivida além da qual se torna muito difícil para a maioria dos membros da sociedade mover-se, e que abrange muitas áreas de suas vidas

Com relação à complexa relação entre base e superestrutura tendo como pano de fundo as questões do projeto de descolonização do Estado, devemos dizer que os esforços de refundação empreendidos a partir da reforma constituinte boliviana, lastreada nas visões de mundo ancestrais dos povos sobretudo indígenas, tem como desafios a criação de “políticas sociais de emancipação, inclusão, redução das desigualdades e redistribuição dos recursos”.

Enquanto projeto político pautado na alteridade, a iniciativa “prevê a gestão política da diversidade - de povos e nações - na unidade do Estado”. Tal projeto

¹²⁵ WILLIAMS, R. *Base e superestrutura na teoria da cultura marxista*. In: **Cultura e materialismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011, pp.47.

¹²⁶ *Ibidem*, pp.55

político, evidentemente, reposiciona o lugar da América enquanto protagonista da luta contra as formas de dominação eurocolonial, marcadas, dentre outros fatores, pela construção das narrativas do progresso, do desenvolvimento e do neoliberalismo como ponto de chegada do projeto da modernidade, já que, como nota Schavelson (2014:24),

Por detrás dos projetos de desenvolvimento estava uma percepção do modo de vida comunitário como uma forma administrativa minoritária, rural, anacrônica e ineficiente em termos de gestão. Frente ao possível dismantelamento das lógicas comunitárias, os indígenas respondem politicamente desde a economia e da institucionalidade étnica em um processo de reconstituição e revalorização do *ayllu* que es sin duda el contexto desde donde surgirá el VivirBien / BuenVivir como política alternativa

Ainda de acordo com Schavelson, o *Vivir Buen* insere-se no contexto de resistência às políticas desenvolvimentistas e modernizadoras elaboradas nos planos interno - pelos governos nacionais - e externo - pelas organizações de cooperação internacional. Ao fim e ao cabo, tais políticas visavam “à modernização do modo de vida tradicional ‘arcaico’ do altiplano boliviano” o qual tem no *ayllu* sua forma social de organização social própria, constituída a partir de relações de parentesco e afinidade a família ampliada. Neste sistema, o trabalho agrícola é organizado “através da lógica da reciprocidade e da solidariedade”.

De acordo com Huerta Fuscal e Urquidi, enquanto instituição básica do mundo indígena do altiplano, “o *ayllu* serve de auto-referência para os indivíduos [sendo que] fuera del ayllu, los comuneros indígenas tienen una sensación de desarraigo que los anula socialmente”.

No entanto, apesar de, nos planos político e jurídico, o *Vivir Buen* ter resultado, nos dois países, na construção de marcos legais inovadores, ao inserir indígenas e camponeses na narrativa de um novo pacto social, no plano das práticas governamentais deu-se a perpetuação de um modelo de desenvolvimento pautado nas práticas extrativistas, inaugurando-se, no decorrer dos mandatos de Morales e Correa, “um processo de conflitos e rupturas entre os movimentos indígenas e os governos

progressistas que lograram a positivação do *Buen Vivir*”.

Com relação ao modelo de desenvolvimento praticado na Bolívia no período pesquisado, ancorado, entre outros fatores, na exploração de recursos naturais, defende-se que, embora derive historicamente do modelo de desenvolvimento primário exportador já descrito por Furtado (1974), reúne características que permitem-no ser chamado por pesquisadores das atuais ciências humanas como “neo-extrativismo do século XXI”, sobretudo pela intrínseca relação da alta biodiversidade com o capitalismo global como forma de buscar o crescimento do Estado.

Tal fenômeno, no país, se dá em um alegado governo progressista, ancorado na narrativa anticolonialista, porém que, apesar desta narrativa, sofre durante o período pressão e denúncias de uma fração dos movimentos sociais locais contra os efeitos aprofundadores de desigualdades e pobreza provocados pelo extrativismo.

Tal fenômeno, a nosso ver, não nos parece contraditório do ponto de vista dos processos coloniais implantados na América Latina, mas somente escancara os limites das ações dos movimentos sociais no contexto atual do capitalismo denominado de “civilização capitalista” por Comparato (2013), na qual ocorre o “esvaziamento da esfera pública política e a mudança das estratégias do capital que passa a dispensar as mediações da política para o exercício da sua hegemonia”, conforme aponta Oliveira (2014). Ainda segundo Oliveira, tal fenômeno dá origem ao que denomina, por sua vez, de “ação direta do capital”, fenômeno que ocorre quando “todas as dinâmicas societárias se guiam pela lógica do mercado e do consumo” (OLIVEIRA, D., 2014)

Desta forma, conforme identifica Gudynas (2009:13) a respeito do posicionamento dos governos emergentes frente ao extrativismo, assim como com relação à globalização “hay una reversión de la vieja relación, y donde en el pasado había una oposición, en la actualidad es visto como positivo y se convierte en una condición de necesidad para el desarrollo”.

Do ponto de vista econômico, há um importante fator que certamente contribui decisivamente para a manutenção e aprofundamento da visão de subordinação

comercial da região frente ao capitalismo global via exportação de matéria prima. Os altos preços alcançados pelas *commodities* no mercado global durante o período, o que apoia em termos de discurso o reposicionamento de parte da esquerda com relação às transnacionais e as desigualdades dos termos de troca, convertendo o neo-extrativismo na melhor opção de crescimento econômico (HUERTAS FUSCALDO e URQUIDI, 2014).

Como podemos observar no gráfico abaixo, a Renda Total de Recursos Naturais teve forte elevação na América Latina e Caribe, atingindo seu pico em 2008, quando atingiu a marca de 12,04 do PIB, aproximadamente o dobro da média mundial, a qual chegou a 6,94 no mesmo ano.

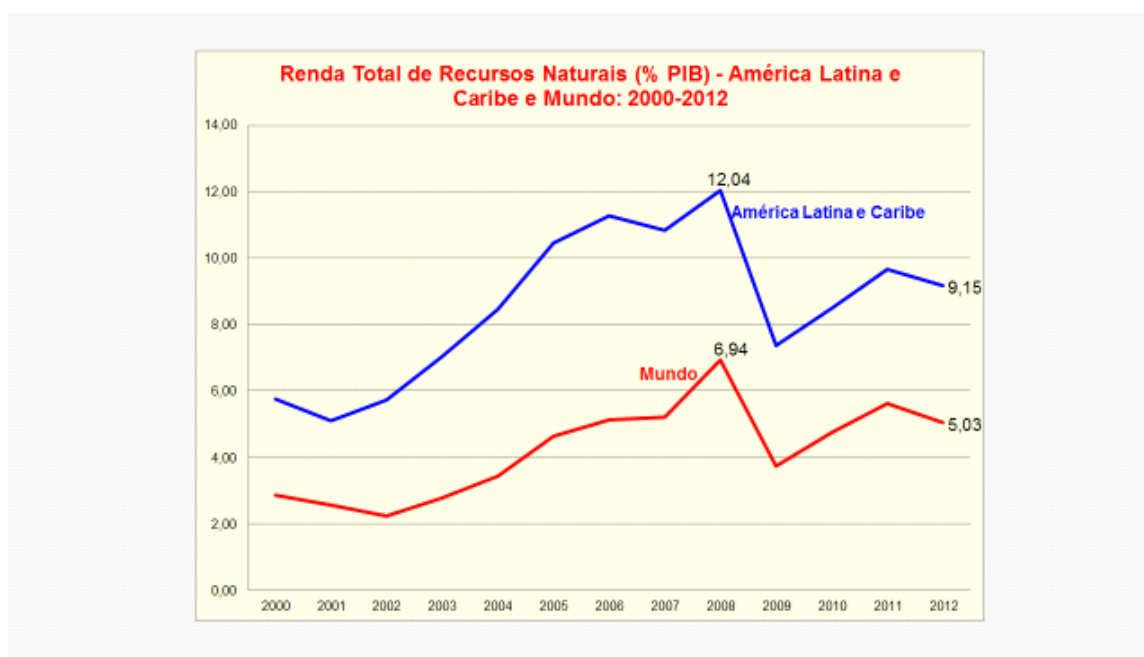


Tabela 1 – Renda total de recursos naturais (% PIB Am. Lat. e Caribe e Mundo 2000-2012)

Tal indicador teve como principal causa as exportações para a China, especialmente de produtos primários, como podemos verificar no gráfico abaixo, 74,3% das exportações da Bolívia para a China são de produtos primários.

Tabela 7 Exportações para a China por tipo de produto (em %)

	Produtos primários	Manufaturados básicos	Bens intermediários	Bens de capital	Produtos mistos	Bens de consumo	Outros	Produtos primários e manufaturados básicos (% do total)
Bolívia	74,3	22,4	0,3	0,0	2,7	0,3	0,0	96,7
Colômbia	81,4	14,4	0,4	0,1	3,4	0,2	0,2	95,8
Chile	31,3	60,5	5,3	0,1	2,1	0,6	0,0	91,8
Brasil	83,2	2,4	4,0	2,2	7,5	0,7	0,1	85,5
Argentina	82,2	0,7	1,3	0,1	14,5	1,2	0,0	82,9
Peru	70,3	11,5	0,2	0,0	16,2	1,8	0,0	81,8
Equador	79,1	0,4	5,1	0,2	14,4	0,8	0,0	79,5
Uruguai	75,9	0,1	13,5	0,0	9,7	0,1	0,6	76,1
Venezuela	70,2	1,3	0,0	0,0	28,5	0,0	0,0	71,5
México	44,3	6,6	17,8	17,4	3,5	10,5	0,0	50,9
Paraguai	42,3	0,0	1,5	0,3	54,8	1,2	0,0	42,3

Produtos primários: minérios de ferro, minérios não ferrosos, minerais brutos, carvão mineral, petróleo bruto, gás natural; cereais, outros produtos agrícolas (inclusive animais vivos) e produtos agrícolas não comestíveis.
Manufaturados básicos: cimento, cerâmica, vidro, ferro e aço, metalurgia não ferrosa (formas primárias e produtos da primeira transformação), química mineral básica, (inclusive pólvoras e explosivos), química orgânica básica, coque e derivados do carvão e do linho.
Fonte: CHELEV

71

Tabela 2 – Exportações para China por tipo de produto

O neo-extrativismo do Século XXI, portanto, configura-se como nova faceta da modernidade colonial a que estão sujeitos países da América Latina, tais como a Bolívia e o Equador.

Por isso mesmo, como notam Huertas Fuscaldó e Urquidí “reproduz e/ou acentua os negativos impactos econômicos, sociais e ambientais”. Mas embora mantenha atributos dos modelos extrativistas anteriores, possui identidade própria.

Diferentemente do modelo assumido no contexto de Estado mínimo do neoliberalismo de 1980 e 1990, o neo-extrativismo é realizado com protagonismo do Estado, o que aumenta as suas opções e ferramentas de captação dos excedentes gerados pelo setor. Por sua vez, os benefícios econômicos gerados pela atividade são utilizados para o financiamento de programas sociais destinados às parcelas mais pobres da população, como os planos assistencialistas focalizados, que consistem em um pagamento feito em dinheiro, mediante o cumprimento de certas obrigações por parte do beneficiário.

Estabeleceu-se, assim, uma situação muito particular, que vincula os empreendimentos relacionados à mineração e à extração de hidrocarburetos ao financiamento de políticas públicas assistencialistas (HUERTAS FUSCALDO e URQUIDI, 2015:5)

De fato, de forma geral, no período compreendido entre 2002 e 2011 houve robusta melhora nos indicadores de pobreza na América Latina, variando de 43,9% (62,4% na população rural) em 2002 para 29,4% (49,8% na população rural) em 2011, assim como o índice de Gini especificamente de Bolívia e Equador diminuíram de 0,614 (2002) para 0,580 (2011) e 0,513 (2002) para 0,434 (2011), respectivamente.

Tabela 6 Indicadores de pobreza e de indigência (em % da população) em 2002, 2008 e 2011

América Latina	Percentual de pobres			Percentual de indigentes		
	Total	Urbano	Rural	Total	Urbano	Rural
2002	43,9	38,3	62,4	19,3	13,4	38,4
2008	33,5	27,7	55,0	12,9	8,1	31,0
2011	29,4	24,2	49,8	11,5	7,2	28,8
Varição 2002-2011 (em %)	33	37	20	40	46	25

fonte: CEPAL (2012)

Tabela 8 Índices de Gini (2002 e 2011)

O ano das pesquisas varia segundo os países. 2002 corresponde à data mais próxima entre 2000 e 2002; 2011 é a data mais próxima entre 2005 e 2011.

	Índices de Gini	
	2002	2011
Argentina	0,578	0,492
Bolívia*	0,614	0,580
Brasil	0,639	0,559
Colômbia	0,569	0,545
Chile	0,564	0,516
Costa Rica	0,488	0,503
El Salvador**	0,525	0,454
Equador	0,513	0,434
Guatemala***	0,542	0,385
Honduras**	0,588	0,567
México**	0,514	0,481
Nicarágua****	0,579	0,478
Paraná	0,567	0,531
Paraguai	0,570	0,546
Peru	0,525	0,452
República Dominicana	0,537	0,558
Uruguai	0,455	0,402
Venezuela	0,500	0,397

Anexo: *2009; **2010; ***2006; ****2005

Tabela 3 – Indicadores de pobreza e de indigência (2002, 2008, 2011)

Tais fatores indicam que, por um lado os governos progressistas se afastam da esquerda pela manutenção e intensificação das práticas extrativistas, por outro lado, voltam a aproximar-se dela pelos programas sociais que, por sua vez, são dependentes do extrativismo para a captação de recursos financeiros. Forma-se um círculo vicioso em que os programas sociais contam com alta legitimidade social, assumindo o papel político fundamental de conceder aos governos o caráter de “esquerda”. Através dos

excedentes provenientes do extrativismo, o Estado é capaz de promover políticas sociais que o legitimam, permitindo a sua defesa.

Furtado (1979) já alertava para o perigo da contínua dependência dos países centrais do capitalismo em relação aos recursos não renováveis obtidos a partir da exploração da natureza. Atualmente, pelos impactos econômicos, sociais e principalmente ambientais que acarreta, o extrativismo é a prática desenvolvimentista mais criticada desde a perspectiva de *Buen Vivir*, tal como é formulada pelos movimentos e intelectuais indígenas¹²⁷, formulações estas as quais procuraremos explorar a partir do entendimento sobre os sentidos da Constituição Política de 2009, dando reconhecimento ao Estado plurinacional.

3.2.1 - O Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización boliviano

O Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización está localizado na cidade de La Paz, sede do Poder Executivo do país. De forma análoga ao caso da cultura no Brasil, onde o órgão gestor em nível federal perde o *status* de ministério como uma das primeiras medidas do governo de Jair Bolsonaro, passando a existir em nível de menor importância no organograma do Governo como Secretaria Especial de Cultura, inicialmente alocada no Ministério da Cidadania, para no ano de 2020 migrar para o Ministério do Turismo, na Bolívia, o Ministerio de Culturas y Turismo é fechado em 2019, durante o chamado Gobierno de Facto que assume o poder em 2019, com a falsa promessa de ser um governo provisório.

A cultura volta a ter *status* de ministério com a eleição do Presidente Luis Arce Catagora, em 2020. Com a criação do agora Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización, é conduzida ao cargo de Ministra de Estado Sabina Orellana Cruz, mulher de origem quéchua, proveniente da comunidade de Pajchapata, município de Vacas, localizada na província de Arani, em Cochabamba.

¹²⁷ Cf. HUERTAS FUSCALDO e URQUIDI, *opus cit.*, pp.5

Sabina participa, desde que completa 15 anos, em 1985, do *Club de Madres* que mais tarde passaria a se chamar *Central de Mujeres de Vacas*. De 1993 a 2004 exerceu a atividade de repórter, dedicando-se principalmente aos temas de meio ambiente, municipalidade, educação, saúde e gênero.

Paralelamente, exercia a atividade de dirigente da *Federación Departamental de Mujeres de Cochabamba* e, entre 2005 e 2008, da *Federación Departamental de Mujeres Campesinas de Cochabamba “Bartolina Sisa”* e da *Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa”*.

Na vida política, participou desde 1995 do Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos, entidade originária do MAS – IPSP. Exerceu o cargo de encarregada da formação de lideranças femininas da *Escuela de Gestión Pública Plurinacional EGPP*. Também exerceu, como Secretária de *Desarrollo Humano Integral*, durante o *Gobierno Autónomo Departamental de Cochabamba*, a função de *Coordinadora de la Región del Cono Sur* (Corescosur). Foi deputada suplente INCCA, assumindo a vaga entre 2006 e 2009¹²⁸.

O Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización é a entidade estatal boliviana responsável pela criação, implementação e supervisão de políticas públicas de resgate¹²⁹, proteção, preservação, restauração, promoção, socialização e valorização das culturas e expressões artísticas dos povos e nações indígenas, campesinas, comunidades interculturais das cidades e afro-bolivianos, assim como de processos de descolonização, despatriarcalização e revolução cultural para contribuir com a consolidação do Estado Plurinacional e com o Bem Viver, de acordo com o estabelecido pela Constituição Política do Estado.

¹²⁸ Fonte: <https://www.minculturas.gob.bo/trayectoria-mae/>. Acessado em 28/06/2022.

¹²⁹ Tradução nossa. A palavra utilizada no texto oficial é “recuperación”, conforme a fonte disponível no endereço eletrônico: <https://www.minculturas.gob.bo/mision-y-vision/> (acessado em 28/06/2022)

Na imagem abaixo temos o organograma completo do órgão.

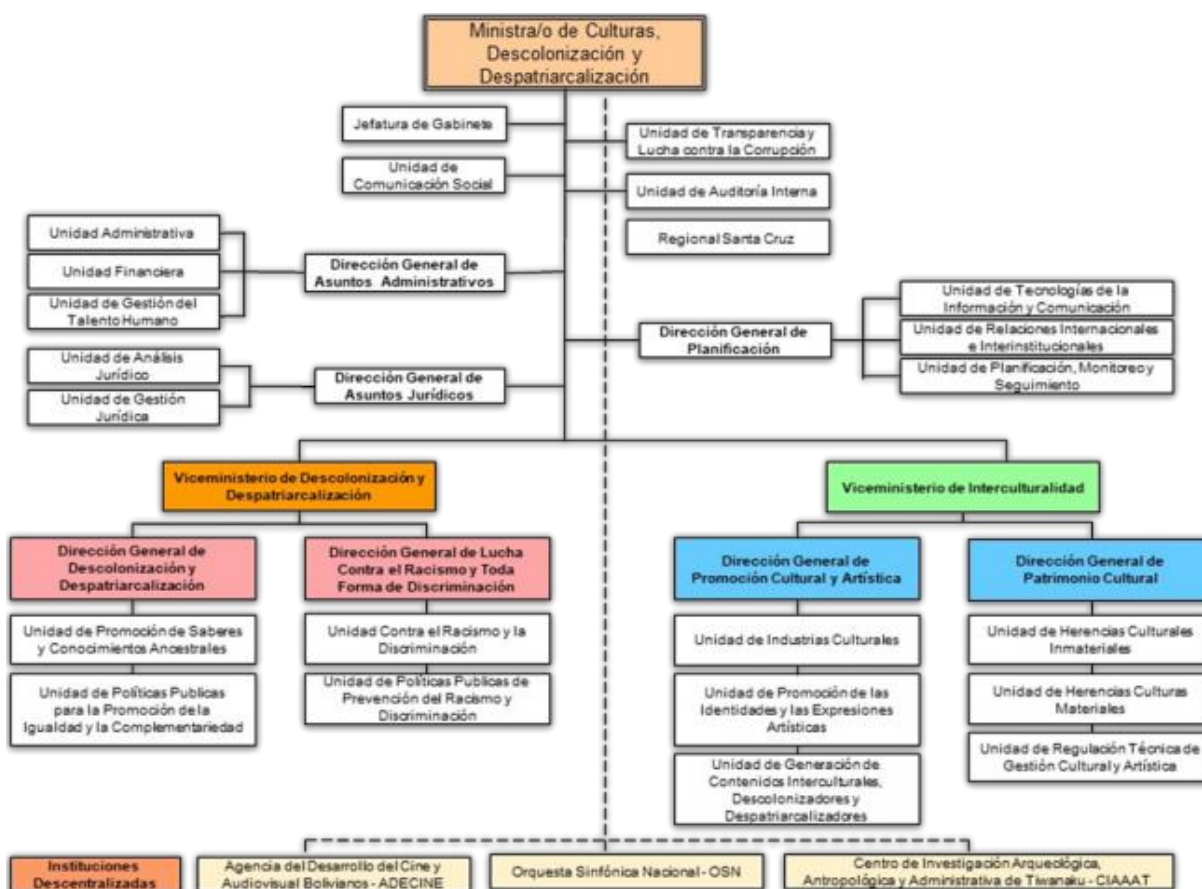


Fig.12 – Organograma Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización

No tocante à sua missão de “contribuir com a consolidação do Estado Plurinacional e com o Bem Viver”, descasam-se na estrutura do órgão, como órgãos finalísticos, ou seja, responsáveis pela construção de políticas públicas, o Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización, no qual constam a Dirección General de Descolonización y Despatriarcalización com suas Unidad de Promoción de Saberes y Conocimientos Ancestrales e Unidad de Políticas Públicas para la Promoción de la Igualdad y la Complementariedad e a Dirección General de Lucha contra el Racismo y Toda Forma de Discriminación, com suas Unidad Contra el Racismo y la Discriminación e a Unidad de Políticas Públicas de Prevención del Racismo y Discriminación, assim como o Viceministerio de Interculturalidad, no qual constam a Dirección General de Promoción Cultural y Artística com suas Unidad de Industrias Culturales, Unidad de Promoción de las Identidades y las Expresiones Artísticas e Unidad de Generación de Contenidos Interculturales, Descolonizadores y

Despatriarcalizadores e a Dirección General de Patrimonio Cultural, com suas Unidad de Herencias Culturales Inmateriales, Unidad de Herencias Culturales Materiales e Unidad de Regulación Técnica de Gestión Cultural y Artística.

Conforme nota Camargo (2014:11), o Viceministerio de Descolonización (VMD) foi criado em função da reforma constituinte de 2009, tendo por finalidade “realizar, na forma de políticas públicas, os valores e compromissos constituintes” e, além disso tem como meta circunscrita, “‘descolonizar’ a própria estatalidade de fundo eurocolonial, ampliando o contato intercultural e as relevâncias que isso gera, duplamente para a criatividade a eficiência do funcionamento do Estado e para a autopercepção e permanência da representatividade indígena nas subjetividades dessas diversas comunidades”.

Lembremos que, conforme o Art. 9º da Constituição Política do Estado, são fins e funções essenciais do Estado “constituir uma sociedade justa e harmoniosa, cimentada na descolonização, sem discriminação nem exploração (...) para consolidar as identidades plurinacionais”, de modo que, a partir desses objetivos, os modelos normativos, desenhos institucionais, e todos os outros setores do governo boliviano devem incorporar o horizonte político da descolonização, destinando-se a romper com o colonialismo que veio a impregnar a estrutura social do país, processo que estigmatiza sua população de maioria indígena como portadora de culturas que teoricamente impediriam o desenvolvimento do conjunto da nação, culminando em um histórico de violência estrutural que aciona a promoção de lógicas e racionalidades arbitrárias e hegemônicas em diversos setores da sociedade.

Nesse sentido, como podemos observar no documento oficial *Informe del Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, de janeiro de 2012¹³⁰, houve, de fato, no período, um esforço concentrado de diversos órgãos do governo direcionados a uma agenda de avanços nos direitos indígenas fruto da orientação descolonizadora e despatriarcalizadora, agenda na qual se

¹³⁰ BOLÍVIA. *INFORME del Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Enero, 2012. pp.47. Disponível em < https://www.academia.edu/26995347/INFORME_DEL_GOBIERNO_DEL_ESTADO_PLURINACIONAL_DE_BOLIVIA SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS?auto=download&email_work_card=download-paper> Acessado em 29/06/2022.

envolveu também o VMD:

XIV - PROFUNDIZANDO LA DESCOLONIZACIÓN

Bolivia, frente al proceso de cambio que lleva adelante, el pueblo boliviano fundamentalmente los Pueblos y Naciones Indígena Originario Campesinos y Afrobolivianos, ha encomendado al Órgano Legislativo modificar las leyes generales del Estado, teniendo en cuenta como tema central la inclusión de los derechos de los Pueblos y Naciones Indígena Originario Campesinos y Afrobolivianos, entre estas se encuentran: El Código Civil Boliviano, la Ley del Ministerio Público, Código de Familia, Ley General del Trabajo, entre otras, así como la inclusión de la Descolonización, Despatriarcalización, erradicación del Racismo y la Discriminación.

Por mandato de la Constitución Política del Estado y como política de Estado del Presidente Evo Morales Ayma, todos los Órganos del Estado Plurinacional de Bolivia (Ejecutivo, Legislativo, Judicial y Electoral) trabajan en favor de las Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos y Afrobolivianos. En tal sentido, todos los planes de Gobierno están destinados a estas poblaciones por ser mayoría poblacional en el Estado Plurinacional de Bolivia.

De acordo com Camargo, o discurso epistemológico da decolonidade transmite até agora teorias ainda muito incipientes sobre o fenômeno da colonialidade euromoderna e sobre as formas de sua superação, permitindo que o projeto boliviano possa ser admitido como muito avançado, ao inaugurar “uma era de experimentos do que virá a ser esse processo de desconfiguração da colonialidade e de novos engendramentos¹³¹”.

O termo “descolonização”, aqui onde tratamos especificamente do originalmente Ministerio de Culturas y Turismo – hoje Ministerio de Culturas, Descolonización y Despatriarcalización (MCDD) – e seu Viceministerio de Descolonización (VMD), além de parte da estratégia político-simbólica-discursiva ganha o atributo de categoria

¹³¹ Camargo, Tamara Lopes Martins. *Sociogênese do Estado plurinacional na Bolívia contemporânea: Etnografando o Viceministerio de Descolonización*. Brasília: UnB, 2014, pp.12.

“jurídico-administrativa” e, nesse sentido, nos permitiremos estabelecer um paralelo entre suas ações e seus componentes, entre comissões, conselhos, unidades, enfim, e as ações jurídico-administrativas e componentes do extinto Ministério da Cultura (MinC)-hoje Secretaria Especial de Cultura – principalmente no intervalo de tempo de gestões ditas progressistas, sendo este o órgão brasileiro análogo ao MCDD, a fim de compreender o papel de ambas organizações nos respectivos projetos de Estado com relação ao conceito de cultura adotado, se restritivo ou mais abrangente do ponto de vista simbólico e das relações de poder e hegemonia.

Neste ponto, cabe destacar o papel da ampliação da participação política na construção da plurinacionalidade, em acordo com o direito cultural de “participar da vida cultural” da comunidade.

De acordo com Faria e Obregón¹³², “ao invés de líderes cívicos, os movimentos sociais bolivianos passaram a criar líderes políticos, como entendem Artega e Espósito (2006, p. 4) “las organizaciones urbano-populares son actores políticos que pueden influir y decidir sobre la política y la economía, ampliando las formas democráticas vigentes”, de modo a propiciar a deturpação de suas intenções ideológicas e a abstenção das necessidades gerais do povo.

Apesar de configurar direito constitucional, em seu Art.5º, o direito de reunião não é tão explorado pelos cidadãos no modelo brasileiro quanto é no modelo boliviano, já que no segundo modelo, os movimentos sociais têm poder de decisão política. Dessa forma, é culturalmente importante que seja aproveitado o exemplo vizinho no sentido de fazer maior uso da ferramenta do direito de reunião dada pela Constituição brasileira de 1988.

Segundo os autores, essa característica do neoconstitucionalismo abre espaço para que o exercício da democracia nos países de Estado plurinacional não seja de cunho meramente representativo, através do voto, “mas também altamente participativo quando se admite a existência de pluralismo jurídico”. Para que o espírito da Carta

¹³² FARIA, V. C. N. de e OBREGÓN, M. F. Q. O neoconstitucionalismo latino-americano e os novos caminhos para a democracia participativa: estudo dos modelos brasileiros e bolivianos. In: **Derecho y Cambio Social**, 2017. <Disponível em: www.derechoycambiosocial.com>. Acessado em 26/03/2022

tenha efetividade, entretanto, no plano concreto, reformas jurídicas tiveram de ser processadas, a fim de garantir a presença indígena no Poder Judiciário do país. Desta forma, “o controle de constitucionalidade acerca de assuntos originário campesinos somente é realizado com a presença das autoridades ordinária e indígena, para que haja deliberação acerca da matéria constitucional em pauta”, conforme demonstrado nos artigos 202 e 192 da Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia:

Artículo 202. Son atribuciones del Tribunal Constitucional Plurinacional, además de las establecidas en la Constitución y la ley, conocer y resolver: [...] 3. Los conflictos de competencias entre el gobierno plurinacional, las entidades territoriales autónomas y descentralizadas, y entre éstas. [...] 8. Las consultas de las autoridades indígenas originario campesinas sobre la aplicación de sus normas jurídicas aplicadas a un caso concreto. La decisión del Tribunal Constitucional es obligatoria. [...]

Artículo 192. [...] III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas. [...]

Essas reformas jurídicas são especialmente interessantes, vez que permitem, de forma inédita, que uma parcela antes marginalizada da sociedade seja capaz de ter poder de decisão acerca dos assuntos que concernem o exercício de seus direitos particulares

Conforme explicita o artigo 11 da Carta boliviana

Artículo 11. I. La República de Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria, con equivalencia de condiciones entre hombres y mujeres.

II. La democracia se ejerce de las siguientes formas, que serán desarrolladas por la ley:

1. Directa y participativa, por medio del referendo, la iniciativa legislativa ciudadana, la revocatoria de mandato, la asamblea, el cabildo y la consulta

previa. Las asambleas y cabildos tendrán carácter deliberativo conforme a Ley.

2. Representativa, por medio de la elección de representantes por voto universal, directo y secreto, conforme a Ley.

3. Comunitaria, por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a Ley

3.3 – O Ministério da Cultura no contexto da colonialidade

No mesmo período analisado, enquanto no caso boliviano a cultura desempenha um papel essencial para a consolidação do projeto da plurinacionalidade, projeto este do qual emerge um conceito ampliado de cultura, ancorado na relação indissociável entre a natureza e a cultura própria das formas de ver, ser e sentir das populações indígenas e afro-bolivianas que por sua vez também emergem como atores políticos até então invisibilizados pelo processo de colonialidade construído a partir da narrativa da modernidade eurocêntrica, no caso brasileiro também se vivencia o fortalecimento da cultura, a qual passa a ocupar a agenda das políticas públicas, democratizando suas ações e o acesso a elas por parcelas até então também invisibilizadas, sobretudo durante o auge das políticas neoliberais, período marcado pela retirada do papel indutor do Estado, papel que então é atribuído ao mercado, passando a cultura a ser considerado “um bom negócio”¹³³.

Pretendemos aqui, portanto, analisar os sentidos das estratégias político-simbólico-discursivas implementadas nesse período em que se recoloca o papel do Estado na política para a cultura, sobretudo a partir daquelas construídas com base na participação política dos segmentos culturas populares, culturas negras e culturas indígenas.

Nesse sentido, daremos especial atenção aos discursos governamentais que conformam a temática da II Conferência Nacional de Cultura, evento que foi base para a construção da Lei nº 12.343/10, que institui o Plano Nacional de Cultura, PNC. da qual reconhecidamente emerge o principal instrumento de gestão governamental no setor, o

¹³³ “Cultura é um bom negócio” é um documento do Ministério da Cultura, datado de 1995, período marcado por políticas neoliberais no setor.

Plano Nacional de Cultura, procurando identificar, nos sentidos do discurso governamental, seu significado no contexto da ampliação ou no reducionismo do conceito de cultura. Desse modo, não nos deteremos na especificidade do conjunto de ações do órgão, de modo a nos mantermos na delimitação estabelecida nos objetivos do trabalho.

Por fim, procuraremos discutir possibilidades de descolonização jurídica e ampliação do conceito de cultura a partir da relação entre a natureza e a cultura, propondo a dimensão agroecológica como uma ampliação dos direitos culturais presentes nos marcos legais internacionais no âmbito da UNESCO e do conceito de cultura que norteia a política do Estado brasileiro no setor, ao lado das três dimensões quais sejam as dimensões simbólica, econômica e cidadã.

Iniciaremos, portanto, apresentando a proposta de estruturação e sistematização do Sistema Nacional de Cultura (SNC), mecanismo jurídico que prevê a retomada do papel do Estado na cultura e a institucionalização do setor por meio de um pacto federativo e da participação e controle sociais, assim como apresentaremos os princípios do Plano Nacional de Cultura.

A implementação do Sistema Nacional de Cultura, iniciada durante a gestão do Presidente Luís Inácio Lula da Silva, tendo sua incorporação à CF/88 ocorrido no ano de 2012, durante o mandato da Presidente Dilma Roussef, será responsável pelo processo semelhante ao iniciado – e, assim como o SNC, ainda incompleto - durante o governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso nas áreas de saúde pública, educação básica e serviço social, a partir da descentralização de recursos e repactuação de responsabilidades entre os três entes governamentais e a sociedade civil, visando ao controle social por meio de conselhos de política cultural eleitos democraticamente e compostos por, no mínimo, cinquenta por cento de representantes da sociedade civil, responsáveis ainda a apoiar o poder público no planejamento das ações culturais por meio de leis de planos e fundos estaduais e municipais de cultura, visando à garantia dos direitos culturais.

No artigo 216-A da Constituição Federal destaca-se que o Plano Nacional de

Cultura será o principal braço articulador do Sistema Nacional de Cultura. O Fundo Nacional de Cultura deve ser o principal mecanismo de financiamento à cultura no país, mas para isso é necessária a reformulação da Lei 8.313/93 (Lei Rouanet) prevendo-se o repasse “fundo-a-fundo” da esfera federal para as esferas estaduais e municipais.

O processo de descentralização via pacto federativo iniciou-se nos anos 1990, nas áreas da saúde pública, educação básica e serviço social, processo este ocorrido sob a égide do neoliberalismo. Este fator, na visão de Sandoval, contribuiu para a desmobilização do setor público, na medida em que a política de municipalização foi implementada obrigando as autoridades locais a assumirem mais a administração direta desses serviços, enquanto que os sindicatos destes setores “não estavam preparados para administrar os efeitos da mudança do local de tomada de decisões, que se transferiu das secretarias estaduais ou ministério federal para as autoridades municipais” (Sandoval, 2015:198).

Por sua vez, os direitos culturais ainda não foram suficientemente discutidos e assimilados pela população, podendo o Sistema Nacional de Cultura, que passou a vigorar constitucionalmente a partir de 2012 – embora a cultura seja responsabilidade do Estado constitucionalmente desde 1988, conforme os artigos 215 e 216 – significar o fortalecimento da consciência política e da cidadania cultural. De acordo com o Ministério da Cultura¹³⁴,

O principal objetivo do Sistema Nacional de Cultura (SNC) é fortalecer institucionalmente as políticas culturais da União, Estados e Municípios, com a participação da sociedade. As políticas para a cultura ainda ocupam posição periférica na agenda da maioria dos governos, além de serem conduzidas de forma pouco profissional. Parte desse problema está na indefinição a respeito do papel do poder público (Estado) na vida cultural

Na Constituição Federal da República Federativa do Brasil, como já mencionado, a seção que trata da cultura está localizada mais explicitamente nos artigos 215, 216 e 216-A, sendo que no artigo 215 temos que: “o Estado garantirá a todos o pleno

¹³⁴

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Guia de orientações para os municípios: perguntas e respostas*. Brasília: SAI-MINC, 2011, pp.19

exercício dos direitos culturais” e o PNC está previsto neste artigo desde a Emenda Constitucional nº48, de 2005.

Como principal instrumento operacional do SNC figura no Art. 216-1 da CF/88 o Plano Nacional de Cultura (PNC), regulamentado pela Lei. nº12.343, de 2 de dezembro de 2010, o qual configura-se, até o momento, como o único instrumento legal vigente de sistematização jurídico-institucional das políticas públicas de cultura no Brasil (VARELLA, 2014:12), e, portanto, a principal peça dedicada aos direitos culturais dentro do ordenamento jurídico brasileiro, cuja validade se encerraria em 2020, tendo sido prorrogado até dezembro de 2022, já após a extinção do Ministério de Cultura e no contexto de descontinuidade das políticas culturais em âmbito federal.

O Plano Nacional de Cultura, com suas 53 Metas, é regido pelos seguintes princípios:

I – liberdade de expressão, criação e fruição; II – diversidade cultural; III – respeito aos direitos humanos; IV – direito de todos à arte e à cultura; V – direito à informação, à comunicação e à crítica cultural; VI – direito à memória e às tradições; VII – responsabilidade socioambiental; VIII – valorização da cultura como vetor do desenvolvimento sustentável; IX – democratização das instâncias de formulação das políticas culturais; X – responsabilidade dos agentes públicos pela implementação das políticas culturais; XI – colaboração entre agentes públicos e privados para o desenvolvimento da economia da cultura; XII – participação e controle social na formulação e acompanhamento das políticas culturais.

Art. 2º São objetivos do Plano Nacional de Cultura:

I – reconhecer e valorizar a diversidade cultural, étnica e regional brasileira; II – proteger e promover o patrimônio histórico e artístico, material e imaterial; III – valorizar e difundir as criações artísticas e os bens culturais; IV – promover o direito à memória por meio dos museus, arquivos e coleções; V – universalizar o acesso à arte e à cultura; VI – estimular a presença da arte e da cultura no ambiente educacional; VII – estimular o pensamento crítico e reflexivo em torno dos valores simbólicos; VIII – estimular a sustentabilidade socioambiental; IX – desenvolver a economia da cultura, o mercado interno, o consumo cultural e a exportação de bens, serviços e conteúdos

culturais; X – reconhecer os saberes, conhecimentos e expressões tradicionais e os direitos de seus detentores; XI – qualificar a gestão na área cultural nos setores público e privado; XII – profissionalizar e especializar os agentes e gestores culturais; XIII – descentralizar a implementação das políticas públicas de cultura; XIV – consolidar processos de consulta e participação da sociedade na formulação das políticas culturais; XV – ampliar a presença e o intercâmbio da cultura brasileira no mundo contemporâneo; XVI – articular e integrar sistemas de gestão cultural.

De acordo com o documento “*Estruturação, institucionalização e implementação do SNC – Sistema Nacional de Cultura*”¹³⁵, “o primeiro ponto a se considerar na formulação de uma política nacional de cultura é uma definição clara do papel do Estado na gestão pública da cultura”. Assim sendo, cabe ao Estado, na implementação dessa política a definição sobre “qual sua função e espaço de atuação”, assim como as formas de como pode o Estado atuar “respeitando a liberdade de criação, mas garantindo os direitos culturais e a preservação do patrimônio cultural, fomentando a produção e fortalecendo a economia da cultura”.

A resposta a essas questões, de acordo com o documento é a de que¹³⁶:

Ao Estado cabe, com a participação da sociedade, assumir plenamente seu papel no planejamento e fomento das atividades culturais, na preservação e valorização do patrimônio cultural material e imaterial do país e no estabelecimento de marcos regulatórios para a economia da cultura, sempre considerando em primeiro plano o interesse público e o respeito à diversidade cultural

Ainda de acordo com o documento, os elementos que estruturam o Sistema Nacional de Cultura são:

¹³⁵ BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Estruturação, institucionalização e implementação do Sistema Nacional de Cultura – SNC*. Brasília: MINC-SAI, 2011.

¹³⁶ *Ibidem*, pp.30.

Órgãos gestores dos sistemas de cultura:

Os órgãos gestores dos sistemas de cultura são organismos da administração pública responsáveis pelas políticas da área, respeitando os limites de cada âmbito de atuação dos entes federativos. Assim, o Sistema Nacional de Cultura tem o Ministério da Cultura como seu órgão gestor e coordenador, nos sistemas estaduais/Distrital são as secretarias estaduais/ Distrital ou equivalentes e nos sistemas municipais, as gestoras e coordenadoras são as secretarias municipais ou equivalentes.

Conselhos de Política Cultural

Os Conselhos de Política Cultural são instâncias colegiadas permanentes, de caráter consultivo e deliberativo, integrantes da estrutura básica do órgão da Administração Pública responsável pela política cultural, em cada esfera de governo, tendo na sua composição, no mínimo, 50% de representantes da Sociedade Civil, eleitos democraticamente, conforme deliberado na I Conferência Nacional de Cultura e no Plenário do Conselho Nacional de Política Cultural, relativo à proposta do Plano Nacional de Cultura. Sua principal finalidade é atuar na formulação de estratégias e no controle da execução das políticas públicas de Cultura

As competências essenciais dos Conselhos são: propor e aprovar, a partir das orientações aprovadas nas conferências, as diretrizes gerais dos planos de cultura no âmbito das respectivas esferas de atuação; acompanhar a execução dos respectivos planos de cultura; apreciar e aprovar as diretrizes dos fundos de cultura no âmbito das respectivas esferas de competência; manifestar-se sobre a aplicação de recursos provenientes de transferências entre os entes da federação, em especial os repasses de fundos federais; fiscalizar a aplicação dos recursos recebidos em decorrência das transferências federativas; acompanhar o cumprimento das diretrizes e instrumentos de financiamento da cultura.

Conferências de Cultura

As conferências de Cultura são espaços de participação social onde ocorre a articulação entre Estado e sociedade civil para analisar a conjuntura da área cultural e

propor diretrizes para a formulação de políticas públicas de Cultura, que conformarão os planos de cultura, nos seus respectivos âmbitos. A representação da sociedade civil será, no mínimo, paritária em relação ao poder público.

Sistemas de Financiamento à Cultura

Os sistemas de Financiamento à Cultura são constituídos pelo conjunto de mecanismos de financiamento público da cultura, que devem ser diversificados e articulados. No Sistema Nacional de Cultura, os fundos de fomento à cultura têm um papel central. No entanto, outros mecanismos devem ser implementados e, especialmente, fortalecidos os orçamentos destinados aos órgãos gestores da cultura.

Planos de Cultura

Os planos de cultura, elaborados pelos conselhos de política cultural, a partir das diretrizes definidas nas conferências de cultura, têm por finalidade o planejamento e implementação de políticas públicas de longo prazo para a proteção e promoção da diversidade cultural brasileira.



Fig. 13 - Sistema Nacional de Cultura – Componentes na esfera federal



Fig. 14 - Sistema Nacional de Cultura e sistemas estaduais e municipais de cultura



Fig. 15 - Sistema Nacional de Cultura – Princípios

Os direitos Culturais e o SNC

Embora incorporados na concepção do Sistema e do Plano Nacional de Cultura, podemos afirmar que, comparados aos direitos sociais e econômicos, os direitos culturais são notadamente menos reconhecidos e apropriados pelo público por eles impactado.

A própria UNESCO reconhece a necessidade de identificar com maior clareza quais são esses direitos, que se encontram dispersos nos inúmeros instrumentos normativos – declarações, recomendações e convenções – das Nações Unidas, mas podemos, a grosso modo, listar os mais reconhecidos direitos culturais, que seriam: direito à identidade e à diversidade cultural, direito à participação na vida cultural, direito autoral e direito/dever de cooperação cultural internacional.

No que concerne aos planos municipais de política cultural, sobressai a necessidade de apropriação sobretudo do direito à identidade e à diversidade, cabendo destacar a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (1989). Considerando que a cultura popular deve ser protegida por e para o grupo cuja identidade expressa, e reconhecendo que as tradições evoluem e se transformam, a Recomendação insiste, basicamente, na necessidade dos Estados-membros apoiarem a investigação e o registro dessas manifestações. Não obstante, temendo que a cultura popular venha a perder seu vigor sob a influência da indústria cultural, recomenda-se aos Estados que incentivem a salvaguarda dessas tradições “não só dentro das coletividades das quais procedem, mas também fora delas”.

Nesse sentido, cabe citar a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, aprovada pela Unesco em 2005 e já ratificada pelo Brasil. Esse documento chama a atenção para a necessidade de “integrar a cultura como elemento estratégico nas políticas nacionais e internacionais de desenvolvimento”. Temendo que no contexto da liberalização comercial possam ocorrer “desequilíbrios entre países ricos e países pobres”, a Convenção reafirma o direito soberano dos Estados de “implantar as políticas e medidas que eles julgarem apropriadas para a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais em seu território”.

Por sua vez, o direito à livre participação na vida cultural foi proclamado no artigo 27 da Declaração: “toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de gozar das artes e de aproveitar-se dos progressos científicos e dos benefícios que deles resultam”. Analisando documentos posteriores, pode-se subdividir o direito à participação na vida cultural em quatro categorias: direito à livre criação, livre fruição (claramente exposto no enunciado principal), livre difusão e livre participação nas decisões de política cultural.

Também nesse sentido, a Declaração do México sobre as Políticas Culturais (1982) postula a ampla participação dos indivíduos e da sociedade no processo de “tomada de decisões que concernem à vida cultural”. Para tanto, recomenda “multiplicar as ocasiões de diálogo entre a população e os organismos culturais”, particularmente por meio da descentralização geográfica e administrativa da política cultural.

Com relação ao diálogo da política nacional de cultura e os direitos culturais presentes nos marcos legais em âmbito internacional, percebe-se no documento que estrutura o SNC que um dos direitos culturais mais basilares no tocante à autodeterminação dos povos e comunidades herdeiras das culturas de tradição oral é o direito à identidade cultural. Assim se refere o documento a tal direito¹³⁷:

O direito à identidade cultural, por sua vez, tem um forte componente civil – “sou como desejo ser” –, mas possui também uma face política, que se torna nítida quando um grupo sociocultural reivindica ser incluído no rol dos bens do patrimônio cultural de um povo ou nação. Tem, também, uma dimensão social, que se evidencia no momento em que o poder público toma a iniciativa de proteger modos de viver e de criar de minorias oprimidas, marginalizadas ou ameaçadas de extinção. Em suma, os direitos culturais têm características mistas; são simultaneamente civis, políticos, econômicos e sociais; subvertem as classificações rígidas e adquirem estatuto próprio; e necessitam, para efetivar-se, da ação compartilhada de indivíduos, comunidades e Estado.

¹³⁷ *Ibidem*, pp.15-16.

Assim, conforme o documento¹³⁸, uma das atribuições do Ministério da Cultura seria a de “proteger e promover as identidades e a diversidade cultural”.

Nesse sentido, de forma até pioneira, o MinC cria no ano de 2003 a Secretaria da Identidade e Diversidade (SID). Interessante observar que o advento da SID se dá mesmo antes da Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais e sua ratificação pelo Estado brasileiro.

Porém, como dito, não pretendemos nesse trabalho adentrar nas ações da Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural, julgando antes necessário, de acordo com o objetivo deste trabalho que é o de discutir o conceito de cultura e sua eventual ampliação no contexto da plurinacionalidade em curso a América Latina a partir da experiência boliviana, discutirmos a visão de cultura que dá a base discursiva ao projeto político do Ministério da Cultura.

Para tanto, abordaremos a chamada “Concepção Tridimensional da Cultura” desenvolvida no documento que apresenta o Sistema Nacional de Cultura como fundamento da política nacional de cultura, abarcando, portanto, além do SNC, o Plano Nacional de Cultura.



Fig.16 – MinC - Visão Tridimensional da Cultura

¹³⁸ Ibidem, pp.16

No exto do documento de apresentação do SNC, constata-se que:

Todas as políticas, programas, projetos e ações desenvolvidas pelo Ministério da Cultura (Minc), a partir do ano de 2003, têm sido norteados por uma concepção que compreende a cultura em três dimensões: a simbólica, a cidadã e a econômica. Essas três dimensões, que incorporam visões distintas e complementares sobre a atuação do Estado na área cultural, inspiram-se nos direitos culturais e buscam responder aos novos desafios da cultura no mundo contemporâneo¹³⁹

A Dimensão Cidadã de Cultura

A dimensão cidadã fundamenta-se no princípio de que os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos e devem constituir-se como plataforma de sustentação das políticas culturais. A esse respeito a CF/88 é explícita: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais” (art. 215). Contudo, esses direitos são ainda pouco conhecidos e frequentemente desrespeitados e subestimados, quando comparados aos direitos civis, políticos, econômicos e sociais, que gozam de maior reconhecimento. Por outro lado, o mundo contemporâneo, pós-Guerra Fria, está vendo emergir fatores de ordem política, social e econômica que estão conduzindo as questões culturais ao centro das atenções. Nessa conjuntura, definir e colocar em prática os direitos culturais é vital para o desenvolvimento humano e para a promoção da paz¹⁴⁰

A Dimensão Simbólica da Cultura

Além de constar no documento de estruturação, sistematização e implementação do SNC, a Dimensão Simbólica de Cultura também consta do Texto-Base da II

¹³⁹ Ibidem, pp.33

¹⁴⁰ Fonte: Texto-base da II Conferência Nacional de Cultura. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Cultura_II/texto_base_2_conferencia_cultura.pdf>. Acessado em 26/06/2022

Conferência Nacional de Cultura, documento que orienta os debates que servirão de base para a elaboração do Plano Nacional de Cultura. No Texto-Base, temos então que

A dimensão simbólica fundamenta-se na ideia de que é inerente aos seres humanos a capacidade de simbolizar, que se expressa por meio das diversas línguas, valores, crenças e práticas. Toda ação humana é socialmente construída por meio de símbolos que, entrelaçados, formam redes de significados que variam conforme os diferentes contextos sociais e históricos. Nessa perspectiva, também chamada antropológica, a cultura humana é o conjunto de modos de viver, que variam de tal forma que só é possível falar em culturas, no plural. Adotar essa dimensão possibilita instituir uma política cultural que enfatiza, além das artes consagradas, toda a gama de expressões que caracterizam a diversidade cultural brasileira. Mesmo no âmbito exclusivo das artes, a concepção simbólica permite ampliar a ação pública para abranger todos os campos da cultura. Artes populares, eruditas e de massas são colocadas num mesmo patamar político, merecendo igual atenção do Estado, embora com programas, ações e projetos específicos e respeito ao comando constitucional que protege, de forma especial, as culturas populares, indígenas e afro-brasileiras (art. 215). Também é superada a tradicional separação entre políticas de fomento à cultura (geralmente destinadas às artes) e de proteção ao patrimônio cultural, pois ambas se referem ao conjunto da produção simbólica da sociedade¹⁴¹.

Ainda no mesmo Texto-Base da II CNC, a Dimensão Simbólica da Cultura é representada no Eixo 1 do documento, da seguinte forma:

Eixo I – Produção Simbólica e Diversidade Cultural na II CNC

Teve como a produção de arte e de bens simbólicos, promoção de diálogos interculturais, formação no campo da cultura e democratização da informação. 1.1.

PRODUÇÃO DE

ARTE E BENS SIMBÓLICOS A arte pode ser compreendida como um dos subsistemas simbólicos da cultura - o sistema estético - onde estão refletidos os significados subjacentes à vida social, presentes também em outros

¹⁴¹ Fonte: Texto-base da II Conferência Nacional de Cultura. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Cultura_II/texto_base_2_conferencia_cultura.pdf>. Acessado em 26/06/2022

campos: na religião, no trabalho, nas relações de parentesco e poder. Assim entendida, a arte é uma das formas de conhecer e interpretar o mundo. A ampla gama de expressões artísticas existentes no planeta resulta da diversidade de concepções que os seres humanos têm sobre como são e funcionam as coisas. As instituições culturais, reconhecendo essa diversidade, lançam um novo olhar sobre o debate referente à valoração simbólica da produção artística. Tanto as instituições responsáveis pelo patrimônio cultural, como as que cuidam das artes contemporâneas, começam a construir um modelo menos rígido para classificar e tratar essa produção. As fronteiras que pareciam separar o tradicional do contemporâneo se desfazem. O próprio conceito de contemporaneidade passa a levar em consideração as manifestações populares. Mesmo porque essas manifestações nunca foram estáticas, ao contrário, as tradições sempre evoluem e se modificam, acompanhando o movimento da história. Os bens simbólicos, tomados em conjunto, agora fazem parte de um projeto de política cultural que considera a multiplicidade de expressões como a referência institucional. A pintura corporal dos índios brasileiros exemplifica essa fusão de arte e patrimônio cultural. Ela é, ao mesmo tempo, expressão estética, sinalização ritualística, identificação de grupo étnico, diferenciação sexual, representação de poder, proteção corporal e mimetismo. É uma manifestação cultural de entendimento simples para os que dela compartilham, integrada harmoniosamente à comunidade e ao meio-ambiente. No entanto, é complexa para os estudiosos, pois abrange um universo fabuloso de variações, conforme a origem do grupo, refletindo um sistema de códigos que remontam a tempos imemoriais. Na história do mundo ocidental, contudo, o campo das artes adquire autonomia e se fragmenta. Na atualidade, a cada dia que passa as fronteiras que separam as artes se tornam mais flexíveis, mas ainda cabe às instituições culturais compreender as especificidades de cada uma e identificar suas carências e potencialidades. E instituir políticas de fomento, investimento e financiamento que garantam, em parceria com a iniciativa privada e não governamental, a sustentação dos processos de criação, produção, distribuição, difusão, consumo e preservação dos bens simbólicos (ver 4.1.)¹⁴².

A relação entre a Dimensão Simbólica e Convenção da Diversidade das Expressões Culturais também está presente no Texto-Base da II CNC, como segue:

¹⁴² Fonte: Texto-base da II Conferência Nacional de Cultura. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Cultura_II/texto_base_2_conferencia_cultura.pdf>. Acessado em 26/06/2022

1.2. CONVENÇÃO DA DIVERSIDADE E DIÁLOGOS INTERCULTURAIS No mundo contemporâneo - onde a cultura e as identidades culturais estão na base de inúmeros conflitos -, respeitar a diversidade cultural significa, antes de tudo, garantir a paz e a segurança internacionais. Para tanto, a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, aprovada pela Unesco em 2005 e já ratificada pelo Brasil, convoca os povos e nações ao diálogo e à cooperação. O diálogo intercultural será eficaz se tiver como ponto de partida o respeito mútuo e o reconhecimento da dignidade inerente a todas as culturas. O Brasil, por sua diversidade e tradição diplomática em defesa da paz, agora elevada a princípio constitucional (art. 4º, VI e VII), pode e deve tornar-se um ator relevante na promoção desse diálogo, contribuindo para a solução de conflitos que eclodem a toda hora no cenário internacional. A diversidade cultural é um dos maiores patrimônios do Brasil, fruto de nossa formação histórica. Por isso o diálogo intercultural deve estabelecer-se também no âmbito interno, entre os diversos grupos de identidade existentes no território nacional. Para tanto, a Convenção reafirma o direito soberano dos Estados de implantar as políticas e medidas que eles julgarem apropriadas para proteger e promover a diversidade das expressões culturais existentes em seus territórios, tendo presente que cabe proteção especial aos grupos mais vulneráveis às dinâmicas excludentes da globalização¹⁴³.

O mérito da Dimensão Simbólica, ou, podemos dizer, Antropológica da Cultura em um país marcado por desigualdade na distribuição de bens materiais e simbólicos, como apontado por Canclini, seria o de desnaturalizar – ao menos no plano do discurso -, no campo das políticas públicas na cultura, a hegemonia do segmento economicamente dominante na cultura, o qual, no contexto do neoliberalismo e da cultura na forma de mercadoria.

O principal problema dessa concepção quanto ao conceito de cultura, em relação ao que pode ser aferido no projeto da plurinacionalidade boliviana pode ser comparado à mesma crítica formulada por Thompson quanto aos teóricos da concepção simbólica da cultura.

¹⁴³ Fonte: Texto-base da II Conferência Nacional de Cultura. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Cultura_II/texto_base_2_conferencia_cultura.pdf>. Acessado em 26/06/2022

Thompson criticará de forma mais contundente na obra de autores ligados à concepção simbólica de cultura, a exemplo de Geertz, a insuficiência em sua abordagem quanto aos problemas de conflito social e de poder. A crítica de Thompson às lacunas metodológicas da abordagem simbólica contribui de forma decisiva ao estudo da cultura e sua implicação na construção de políticas públicas ao enfatizar que os fenômenos culturais são produzidos, transmitidos e recebidos dentro de “contextos sociais estruturados”. Isto significa dizer que o significado dos fenômenos culturais não será o mesmo na sociedade como um todo, mas será decodificado de forma heterogênea, de acordo com condições econômicas, sociais, educacionais, sempre “produzidos ou realizados em circunstâncias sócio-históricas particulares, por indivíduos específicos providos de certos recursos e possuidores de diferentes graus de poder e autoridade¹⁴⁴”.

Analisando pelo viés das relações de poder advindas de um contexto social estruturado o processo político-simbólico-discursivo da plurinacionalidade e sua imbrincada relação com os direitos da natureza, elementos ligados a emergência do conceito decolonial de cultura, compreendemos a importância do ato de nomear, ou seja, o poder de definir sua identidade e diferença, para povos até então localizados assimetricamente no lado invisível da modernidade colonial. Isto porque, como nota Silva¹⁴⁵, não se trata (...) apenas do fato de que a definição da identidade e da diferença seja objeto de disputa entre grupos sociais assimetricamente situados relativamente ao poder, já que:

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a enumeração da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder.

A fim de exemplificar nossa crítica à desconexão quanto ao contexto estruturado em relações de poder, os quais conformam a cultura enquanto território de disputas,

¹⁴⁴ Thompson, *opus cit.*, pp.180.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp.81

podemos trazer à luz o avanço das formas sociais valor e mercadoria (Mascaro) tanto no discurso quanto na própria estrutura jurídico-administrativa do Ministério da Cultura, em compasso com a aceleração do avanço da visão desenvolvimentista observada nas transições dos governos do Partido dos Trabalhadores no plano federal, avanço simbolizado pela adoção de medidas de cunho neoliberal na área econômica e que, apesar das concessões a pautas dos setores conservadores da sociedade, culminam com o golpe de estado parlamentar-jurídico-midiático de 2016.

Partamos agora para a análise da Dimensão Econômica da Cultura

No documento de estruturação, sistematização e implementação do SNC, a dimensão econômica vem apresentada a seguinte forma:

Sob o ponto de vista econômico, a cultura pode ser compreendida de três formas: (1) como sistema de produção, materializado em cadeias produtivas; (2) como elemento estratégico da nova economia (ou economia do conhecimento); e (3) como um conjunto de valores e práticas que têm como referência a identidade e a diversidade cultural dos povos, possibilitando compatibilizar modernização e desenvolvimento humano.

Já nos eixos da II CNC, a visão oficial da dimensão econômica da cultura vem apresentada na compreensão de que

A cultura, progressivamente, vem se transformando num dos segmentos mais dinâmicos das economias de todos os países, gerando trabalho e riqueza. Mais do que isso, a cultura é hoje considerada elemento estratégico da chamada nova economia, que se baseia na informação, na criatividade e no conhecimento. A economia da cultura não pode mais ser desconsiderada pelas políticas governamentais, não só pelo que representa no fomento ao próprio setor, mas também por sua inserção como elemento basilar do desenvolvimento econômico geral.

Por sua vez, nos eixos da II CNC, a dimensão econômica da cultura traz o tema sob o foco da “economia criativa como estratégia de desenvolvimento”.

Temos, no Texto-Base da II CNC, eixo IV, que

O financiamento da cultura tem de ser pensado em função dos objetivos da política cultural. Cada objetivo pode definir uma estratégia diferente para a injeção de recursos, que podem ser provenientes de fontes diversas. O financiamento é determinado pela política e não seu determinante.

(...)

Sob o império dessa concepção é que foram criadas as leis de incentivo com base na renúncia fiscal.

(...)

Após anos de experiências, nas diversas esferas de governo, ficaram evidentes as distorções desse modelo de financiamento. Como essas leis entregam ao mercado de patrocínio a decisão sobre o que apoiar, elas acabam provocando, como é próprio dos mercados, todo tipo de desigualdade. Desigualdade entre regiões (as que concentram mais empresas atraem o grosso dos patrocínios); desigualdade entre produtores (os que são mais organizados têm maior acesso às empresas e captam mais recursos); entre patrocinadores (os que têm maior faturamento podem apoiar mais projetos); entre tipos de projetos (os que, na visão das empresas, têm maior impacto de marketing obtêm mais patrocinadores); entre os artistas (as empresas preferem associar sua marca a nomes já consagrados).

Apesar da visão expressa no discurso oficial, observa-se no período que abrange a pesquisa que, embora tenha havido, por um lado, a ampliação do conceito de cultura, sobretudo por meio de políticas de inclusão de segmentos antes invisibilizados, dentre os quais os segmentos das culturas negras e indígenas, por outro lado, e com maiores recursos, foram implementadas políticas que podem ser compreendidas como reducionistas do conceito de cultura à sua dimensão econômica.

O tema do financiamento, é marcado, assim, durante o período pela imposição da ideologia das classes dominantes ao conjunto da diversidade das expressões culturais, implicando em questões técnicas e políticas importantes para o desenvolvimento cultural do país. Como resultado do histórico de construção das políticas de financiamento cultural, a balança tende a pender favoravelmente a grupos

que podem ser classificados como representantes das “artes” ou segmentos adaptados ao mercado, em detrimento dos grupos produtores de culturas identitárias, pertencentes ao segmento da cultura popular tradicional.

A fim de melhor compreendermos esta questão, devemos estabelecer uma distinção entre o conceito de cultura enquanto elemento constitutivo da sociedade e, paralelamente, seu sentido no contexto das políticas culturais contemporâneas, herdeiras da ideologia neoliberal e das estratégias hegemônicas presentes nos processos racionalistas, totalizantes e de mercado, marcado por regras de demonstração de “verdade” científica e mais recentemente escravizado pelo discurso do pensamento único, de caráter neoliberal, voltado para o favorecimento de segmentos cultura afeitos à lógica da burocracia, com complexa estrutura para captação de recursos, prestação de contas, em função do reducionismo do conceito de cultura a produto, mercadoria ou às artes consagradas, instrumentos do marketing cultural e da narrativa ainda amorfa da economia criativa.

A cultura, ao contrário, entendida como sendo constitutiva da sociedade, é elemento definidor da própria humanidade. É a cultura que dá forma às atividades humanas, tais como “o trabalho, a religião, a culinária, o vestuário, o mobiliário, as formas de habitação, os hábitos à mesa, as cerimônias, o modo de relacionar-se com os mais velhos e os mais jovens, com os animais e com a terra, os utensílios, as técnicas (...)”¹⁴⁶, conceito antropológico de cultura que, se parece não gozar de prestígio entre os formuladores de políticas para culturais com foco nas “artes”, pode por outro lado abrir possibilidades para a construção de políticas públicas mais abrangentes, envolvendo o segmento da cultura popular tradicional, menos afeito aos usuais e excludentes mecanismos de fomento e incentivo à cultura.

Nesse sentido, a pesquisadora Isaura Botelho (2001) estabelece uma distinção conceitual para tratar do tema: as dimensões antropológica e sociológica da cultura.

Para a autora, o conceito de cultura compreendido sob a dimensão antropológica é aquele em que “a cultura se produz através da interação social dos indivíduos, que

¹⁴⁶Chauí, M. *Cidadania cultural*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, pp. 113-14.

elaboram seus modos de pensar e sentir, constroem seus valores, manejam suas identidades e diferenças e estabelecem suas rotinas”. (Botelho, 2001, pp.3)

A dimensão sociológica, por sua vez: “não se constitui no plano cotidiano do indivíduo, mas sim em âmbito especializado: é uma produção elaborada com a intenção explícita de construir determinados sentidos e de alcançar algum tipo de público, através de meios específicos de expressão”. (*Idem, ibidem*, pp.4)

Como nota Machado (2015: 93):

Na lógica do pensamento hegemônico, a política cultural tem sido reduzida à dimensão do financiamento e o financiamento à cultura tem estado atrelado a processos extremamente burocráticos de captação e prestação de contas, criando obstáculos à participação de comunidades tradicionais marcadas pela lógica não capitalista e por visões de mundo diferentes daquelas dos grupos já adaptados ao mercado.

O Estado, importante instrumento de implantação da ideologia das classes dominantes, por meio de políticas restritivas de financiamento por um lado impedem ou dificultam a participação de grupos populares ou, por outro lado, faz com que tais grupos se adaptem a lógicas utilitaristas, finalísticas, de mercado.

É como se os grupos da cultura popular tradicional, no panorama das políticas de financiamento a cultura, pertencessem na verdade a um estágio inferior do modelo de mercado, por isso são direcionados pelo Estado, que perante o conjunto da sociedade são definidos socialmente como “incompetentes”, “inadimplentes”, “inaptos”, “desestruturados” e criminalizados juridicamente, num verdadeiro processo de “criminalização da pobreza”.

De acordo com a ideologia das classes dominantes, propagadores do pensamento totalizante veiculador da lógica de mercado, é como se pudesse aplicar ao conjunto dos segmentos da diversidade das expressões culturais a totalidade dos segmentos da cultura devessem caminhar inexoravelmente para o “desenvolvimento”, na direção inequívoca do que definimos com “civilização”, “arte” e “cultura”.

Ao nos determos um pouco mais detalhadamente sobre a política de financiamento adotada no período, constata-se, em detrimento do Fundo Nacional de Cultura, principal instrumento de democratização e implementação das metas do Plano Nacional de Cultura, a prevalência do financiamento a projetos por meio do mecanismo incentivo fiscal da chamada Lei Rouanet, configurando portanto um forte ancoramento na política via mecenato, observando-se por consequência a não adequação do fomento aos segmentos culturais populares, negro e indígena, que seguem assim apartados da participação, via cultura, do projeto de desenvolvimento do país, no caminho contrário ao do reconhecimento da plurinacionalidade, portanto

No panorama das políticas públicas de cultura, a redução das políticas públicas a mera política de financiamento representa um processo de elitização, segmentação, sujeição a lógica do mercado, em detrimento da ampliação do conceito de cultura. Isto significa dizer que, Ao deixar de cumprir as responsabilidades com relação à cultura definidas nos artigos 215 e 216 da Constituição Federal, abrindo mão de exercer suas funções de planejador, regulador e fiscalizador da política cultural, o Estado atribui ao mercado tais prerrogativas, atitude que acarreta em prejuízo do exercício de direitos para vários segmentos culturais, marcadamente o das linguagens experimentais e o das culturas populares tradicionais, ambos desinteressantes ao marketing cultural das grandes empresas patrocinadoras.

Sob a ótica da dimensão antropológica descrita por Isaura Botelho, a política cultural insere-se na lógica do bem comum. Já na dimensão sociológica, a cultura (artes) é resultado da ação de especialistas.

A esse respeito, como defende Avelar:

Nos debates sobre política cultural, é sempre instrutivo observar com qual sentido cada interlocutor usa o vocábulo “cultura”. Do ponto de vista antropológico, não teria sentido dizer, por exemplo, “levar cultura para o povo”, posto que qualquer povo está inserido em sua cultura—ele não seria povo sem ela. Mas é freqüente que assim se designe a função dos Ministérios ou das Secretarias da cultura. Tampouco teria sentido, exceto na

acepção excludente e aristocratizante apontada acima, falar de “produtores de cultura” como uma classe a parte, diferente daqueles que seriam seus meros consumidores. Mas não é incomum, em discussões sobre política cultural, a desqualificação de interlocutores como sujeitos que supostamente estariam ‘fora’ da cultura ou que não seriam “da área” da cultura. Ora, não há seres humanos vivendo em sociedade que estejam fora da cultura. (Avelar, 2011)

Sob a lógica do mercado, como podemos observar, a cultura é compreendida enquanto produto, mercadoria.

De acordo com Gruman,

A Cultura, transformada em espetáculo, se resume, então, a um determinado número de eventos de entretenimento e diversão. Ademais, o mérito do projeto não é avaliado, mas sim sua viabilidade técnico-financeira, o que nem sempre favorece a democratização cultural. Segundo os estrategistas do marketing cultural, é fundamental aliar a imagem positiva de um determinado produto artístico à marca ou empresa patrocinadora, daí os critérios de aprovação do projeto cultural terem relação direta com o perfil do seu público consumidor. (Gruman, pp.7)

Ainda de acordo com Gruman:

Nesta perspectiva, não só os produtores culturais têm de se aventurar na seara do marketing cultural, como o acesso aos recursos incentivados é facilitado para aqueles mais profissionalizados, pelos mais integrados ao debate cultural e próximos da política de relações e pelos mais “espertos”, ou seja, aqueles atentos às oportunidades. (Gruman, pp.16)

É patente, portanto, a atribuição de sentido utilitarista à cultura, no processo de reificação (do latim *res*: “coisa”). O conceito de reificação ou “coisificação” - transformação de uma ideia abstrata em mercadoria -, como definido pela teoria marxista implica no processo de alienação próprio do modo de produção capitalista, ao objetificar de tal modo as relações sociais que sua natureza passa a ser expressa através de objetos de troca. A este fenômeno, Marx denominou de fetichismo da mercadoria.

Uma mercadoria, portanto, é algo misterioso simplesmente porque nela o caráter social do trabalho dos homens aparece a eles como uma característica objetiva estampada no produto deste trabalho; porque a relação dos produtores com a soma total de seu próprio trabalho é apresentada a eles como uma relação social que existe não entre eles, mas entre os produtos de seu trabalho (...). A existência das coisas enquanto mercadorias, e a relação de valor entre os produtos de trabalho que os marca como mercadorias, não têm absolutamente conexão alguma com suas propriedades físicas e com as relações materiais que daí se originam... É uma relação social definida entre os homens que assume, a seus olhos, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. A fim de encontrar uma analogia, devemos recorrer às regiões enevoadas do mundo religioso. Neste mundo, as produções do cérebro humano aparecem como seres independentes dotados de vida, e entrando em relações tanto entre si quanto com a espécie humana. O mesmo acontece no mundo das mercadorias com os produtos das mãos dos homens. A isto dou o nome de fetichismo que adere aos produtos do trabalho, tão logo eles são produzidos como mercadorias, e que é, portanto inseparável da produção de mercadorias. (Marx, K. *O Capital, capítulo 1, seção 4*)

O fetichismo caracteriza-se também como autonomização do processo de produção com relação à vontade do ser humano. Cada produtor deve produzir sua mercadoria em termos de satisfação de necessidades alheias, de forma que é o mercado que passa a determinar a vontade do produtor e o valor da mercadoria, e não o seu uso.

Transportado para o campo da cultura, esta passa a não ser compreendida enquanto “cultivo da alma” como tratada por Cícero (106 a.C – 43 a.C), nem tampouco como desenvolvimento humano ou como “totalidade dos sentidos do fazer humano”, mas sim como algo mais ligado ao emprego burguês dado ao termo no século 18, de cultura como processo de acúmulo de *um certo* saber, as artes ditas consagradas, fruto do trabalho de especialistas destinado ao consumo de um também determinado segmento, mediado pelo capital financeiro.

É novamente Avelar quem adverte para o uso excludente do termo “cultura” neste contexto:

O uso excludente do termo se reproduz quando se igualam os ‘produtores de cultura’ à chamada “classe artística”. Essa é a sinédoque —redução do todo a uma de suas partes—que me parece mais daninha nas discussões sobre política cultural. A cultura é a totalidade das formas em que um povo produz e reproduz suas relações com os sentidos do mundo. Reduzi-la às indústrias cinematográfica, teatral e fonográfica é

reeditar a exclusão segundo a qual alguns produzem cultura e outros a consomem. Implicitamente, é ignorar e desprezar o fazer cotidiano de milhões de brasileiros. Não há por que um pequeno conjunto de profissionais das citadas indústrias, concentrados principalmente em duas cidades brasileiras, se apresentarem como os representantes da área de responsabilidade do Ministério da Cultura. Essa redução atende a interesses nada republicanos e é incompatível com uma concepção democrática de cultura. (Avelar, I. *Ibidem*)

A fim de exemplificar o processo de hipertrofia da Dimensão Econômica da Cultura sobre as dimensões simbólica e cidadã, tomemos a alteração, não só no discurso, mas na correlato organograma do órgão ocorrida em face das nuances do projeto político:

O Ministério da Cultura no início do ano de 2011, quando assume o cargo a ministra Ana de Hollanda e o mesmo órgão após mudanças no projeto político, onde a nota-se a presença da Secretaria de Economia Criativa em detrimento da Secretaria de Políticas Culturais.

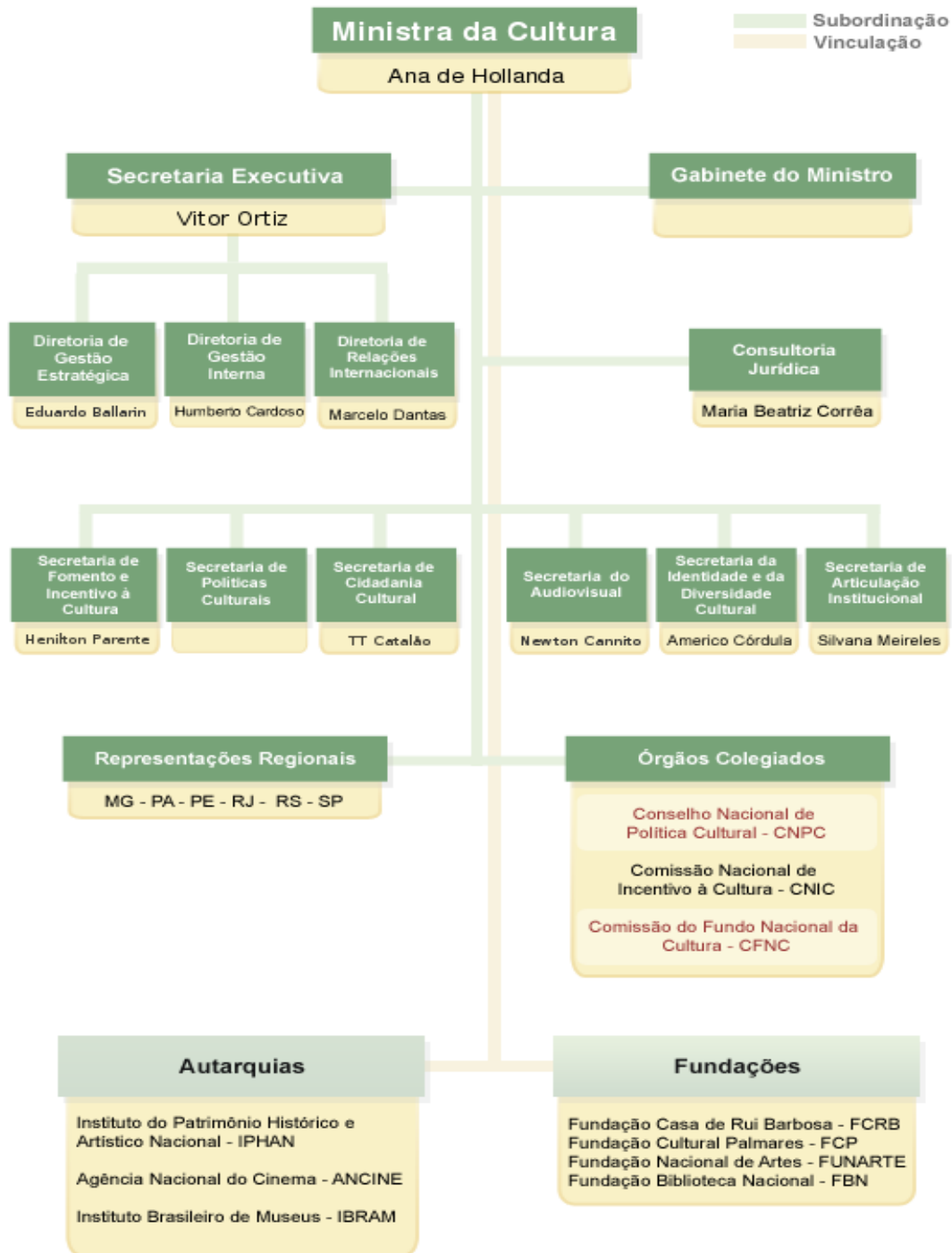


Fig. 17 – Organograma MinC 1

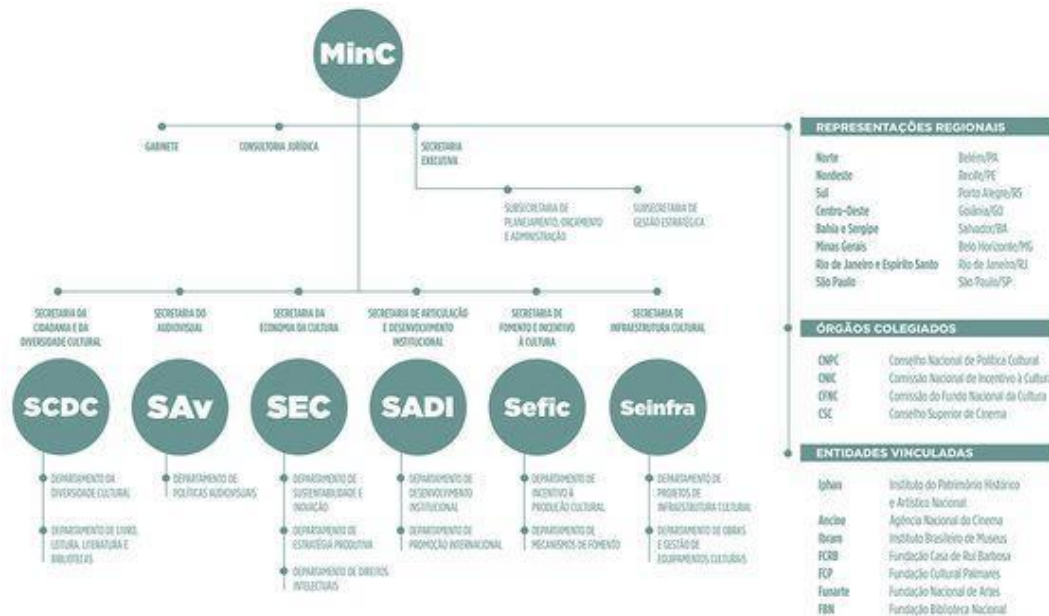


Fig. 18 – Organograma MinC 2

Finalizando a análise sobre o Ministério da Cultura brasileiro no período e a questão da decolonialidade, gostaríamos de chamar a atenção para as possibilidades que se abrem, a partir do conceito de colonial de cultura, para o reconhecimento de um elemento ao qual até o momento as políticas culturais têm dado, de forma geral, uma importância menor, em relação, por exemplo, à dimensão econômica.

Trata-se da dimensão agroecológica, a qual propomos aqui como o quarto elemento do Sistema Nacional de Cultura.

Observa-se a presença, embora de forma tímida para a os dias atuais, do Meio Ambiente nos eixos do Texto-Base da II CNC Conferência Nacional de Cultura

A relação entre cultura e meio ambiente, na II CNC, foi representada em seu Eixo III – Cultura e Desenvolvimento Sustentável, especificamente no item 3.2, interrelacionando-se o patrimônio cultural, o meio ambiente e o turismo:

3.2. PATRIMÔNIO CULTURAL, MEIO AMBIENTE E TURISMO No Brasil, a proximidade entre patrimônio cultural e natural é anterior à eclosão dos movimentos ambientalistas. O Decreto-lei 25, de 1937, que foi acolhido

pela CF/88 e continua em vigor, prevê a proteção não só de bens do patrimônio histórico e artístico, como também de monumentos naturais e sítios de valor paisagístico, arqueológico e etnológico. É verdade que a trajetória da política de patrimônio priorizou os bens do período colonial, mas hoje essa perspectiva foi ampliada. A política cultural não está alheia à crise ambiental, que se torna mais grave a cada dia. Mesmo porque essa crise decorre de um componente cultural: o modo de vida consumista, que explora exaustivamente os recursos naturais. Para muitos povos o vínculo entre natureza e cultura é indissolúvel, e aqueles que o perderam necessitam reatá-lo, sob pena de comprometer todo o ecossistema do planeta. No Brasil aprendemos pouco com as culturas indígenas; ao contrário, o país ainda está preso ao modelo colonial, extrativista, perdulário e sem compromisso com a preservação dos recursos naturais. Agir com rigor na proteção do patrimônio natural e cultural pressupõe pensar novos modos de vida. Assim como o movimento ambientalista criou o conceito de desenvolvimento sustentável, para conciliar crescimento econômico e preservação da natureza, pode-se falar em “sustentabilidade cultural”, que significa erradicar a miséria, a pobreza e o analfabetismo, chegar aos níveis superiores de educação e usufruir dos benefícios da ciência e da tecnologia. Pressupõe respeitar e proteger a diversidade cultural, ter acesso às coisas belas e, no limite, conquistar a paz. Paz não como ausência de conflitos, mas como a possibilidade de solucioná-los por meios não-violentos. Tendo como referência os conceitos de sustentabilidade ambiental e cultural é possível dialogar positivamente com as políticas de turismo. Somente assim podem ser suprimidas desconfianças mútuas, que resultam de ações equivocadas, como a remoção de moradores pobres de centros históricos reformados e a espetacularização de tradições populares, com objetivos exclusivamente comerciais. É sabido que os turistas têm predileção pelo que é original e singular, e que por isso os bens culturais e naturais exercem sobre eles forte atração. Essa circunstância pode ser aproveitada para potencializar as expressões culturais locais e conservar as belezas naturais, desde que o turismo seja também ele sustentável.

Como ressaltado por Carneiro da Cunha (2009: 307), a Convenção da Diversidade Biológica, assinada pelo Brasil em 5 de junho de 1992 e ratificada pelo Congresso em 28 de fevereiro de 1994, reza o seguinte:

Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso: (...)

j) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desses conhecimentos, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas.

A nosso ver, apesar dos inquestionáveis avanços ao incluir atores políticos até então marginalizados nas políticas públicas culturais, na discussão em torno da plurinacionalidade como projeto político decolonial, o período analisado não chega a romper com efeitos no campo da cultura que se amplificam ao longo do Séc. XX ao passo que avança a transformação do capitalismo, em velocidade crescente desde o advento do neoliberalismo, até o atual momento do capitalismo cognitivo e da civilização do capital.

CAPÍTULO 4 – Considerações finais

Uma avaliação política ao término do trabalho nos indica que, concretizando-se a vitória do Partido dos Trabalhadores em 2022, pela primeira vez em sua história a América Latina terá no comando político dos sete maiores PIBs do continente governos de esquerda. Embora com diferentes matizes dentro desse espectro político, de forma inédita portanto a América Latina terá a oportunidade e o desafio de construir, em resposta ao neoliberalismo, modelos de políticas públicas que permitam que dialoguemos com os atores que vêm emergindo do novo contexto global multipolar como bloco, a fim de podermos apresentar propostas coesas e inovadoras do ponto de vista cultural e econômico que deem conta de problemas que dizem respeito não somente ao nosso continente, mas ao conjunto das nações e modos de vida no planeta.

Nesse contexto, acreditamos que a redução da desigualdade e a justiça climática, entre outros problemas se impõem como fatores de impacto global. Mesmo no centro do capitalismo o modelo de acumulação financeira e as transformações nos sistemas naturais, acarretando no exaurimento dos recursos naturais, até então tidos como renováveis, têm mergulhado regiões inteiras em incontáveis tragédias provocadas pela fome, violência e mudanças climáticas, trazendo a urgência na agenda pública de temas tais como o racismo ambiental e o aquecimento global.

De acordo com o levantamento *Top-10 Countries For Tropical Primary Loss in 2021*, da organização *Global Forest Watch*, na lista dos 10 países que mais desmataram florestas tropicais no ano de 2021, o Brasil ocupa a liderança isolada, tendo sido responsável pela destruição de mais 1,5mi de hectares, percentual que representa cerca de 50% do desmatamento mundial.

Os números de 2022 não indicam uma reversão neste quadro, muito pelo contrário. Segundo dados divulgados pelo Deter/Inpe, em março deste ano foram detectados 312km² com alertas de desmatamento na Amazônia, significando que a área com alertas de desmatamento em terras indígenas cresce 52%, sendo este o pior trimestre da série histórica, a qual já acumula 941km² com esse tipo de alerta.

Nossa avaliação ao final da pesquisa é que, enquanto estratégia anticapitalista que

possibilitou instaurar no âmbito jurídico marcos legais inovadores, sobretudo ao incluir a terra, a natureza e todos os seres vivos como portadores de direitos e por trazer como protagonistas os movimentos sociais constituídos pelos segmentos mais impactados pelas políticas neoliberais desde os anos 1980, o *Buen Vivir*, apesar constituir-se por estes fatores em uma poderosa narrativa decolonial e anticapitalista encontra, por outro lado, seus limites, dados justamente pelo capital, já que os governos de orientação progressista – à época das reformas constitucionais - de Bolívia e podemos citar aqui também a do Equador, ao mesmo tempo em que promovem tais reformas, representativas da plurinacionalidade a partir de cosmovisões indígenas milenares, aderem por outro lado, do ponto de vista macroeconômico, a velhas estratégias de inclusão da região no capitalismo global, por meio da dependência de exportação de recursos naturais como principal via de desenvolvimento.

Diferentemente das etapas anteriores do extrativismo, entretanto, esta nova etapa do processo, conduzido por governos ditos de esquerda, atrelam o desenvolvimento baseado na exportação de recursos naturais e a dependência ao capital externo a ampliação de políticas sociais, responsáveis, entre outros indicadores, pela diminuição da pobreza e queda relativa da desigualdade.

Os problemas desse novo processo econômico, que já é chamado de “neo-extrativismo de Século XXI”, responsável em parte pelo aumento da renda média nestes países, são, além dos conhecidos limites de políticas de inclusão baseadas na incorporação de população a circuitos de consumo de bens, os também já conhecidos problemas ambientais desse tipo de política, dado serem limitados os recursos naturais, o que nos obriga a pensar nas questões de sustentabilidade e permanência dessas políticas.

A relação dialética aqui demonstrada nos permite avançar para outra conclusão importante. Com base na revisão gramsciana da dialética entre estrutura e infraestrutura, pudemos observar no continente a infraestrutura – no caso aqui a, como procuramos demonstrar, nos referimos à cosmovisão indígena, cujos valores ancestrais milenares deram nova conformação aos textos constitucionais de Equador e Bolívia, inserindo nas Constituição desses países sobretudo as noções de *Buen Vivir* e *Vivir Buen* e a visão da natureza como portadora de direitos - atuando na estrutura, ou seja, tivemos no Equador

um caso concreto em que uma mudança na superestrutura é capaz de provocar uma mudança, ou pelo menos uma resistência, no plano da base.

Neste caso temos uma clara relação dialética, onde ao mesmo tempo em que o capital inflige limites às narrativas decoloniais, tais narrativas também são capazes de impor limites ao avanço do neoliberalismo na região, a exemplo do forte movimento de resistência ao Decreto 883, de 1 de outubro de 2019 ocorrido no Equador, ocasião em que o governo de Moreno se viu obrigado a ceder face à revolta popular liderada pela CONAIE.

Tais exemplos nos levam a defender o que seria a emergência do que estamos chamando aqui neste trabalho de uma ampliação no conceito de cultura, plasmando um decolonial neste campo.

Tal conceito, a nosso ver, não é o mero sinônimo de um conceito antropológico, sociológico ou de qualquer outra área sobre as cosmovisões dos povos indígenas amazônicos ou andinos, mas sim é um conceito que emerge articulando cosmovisões indígenas, consciência política sobre o papel da natureza na narrativa da modernidade colonial e estratégia anticapitalista.

O que emerge também como resultante desse processo é uma noção de sujeito consolidando uma posição convergente de diferentes raios de interdiscurso, os quais colocam em evidência a crise do sujeito que percorre a modernidade colonial e a crise ambiental. A tese, desta feita, consiste em sustentar que a asserção jurídica da Madre Tierra como sujeito de direitos faz ecoar um discurso de resistência na estrutura de formulações sobre a constituição de novas subjetividades, que irrompem na atualidade, consolidando uma outra forma de dizer-se sujeito.

Os fatores elencados até o momento em torno da emergência de um conceito decolonial de cultura nos levam a apontar a conseqüente necessidade de que politicamente o país avance na proposição de um Estado plurinacional, a partir do reconhecimento de que o Estado está permanentemente em disputa, mas que também está disputa se dá entre oponentes em situação desigual no tocante à estrutura de poder que opõe de um lado as forças hegemônicas e, de outro, grupos alijados do processo de

desenvolvimento econômico e político, lembrando aqui os postulados de Canclini sobre a hegemonia-consenso: a sociedade é marcada por uma distribuição desigual de bens materiais e simbólicos.

A discussão em torno da plurinacionalidade, colocada de forma inovadora na América Latina pela Bolívia, tende a se espalhar por outros países do continente, a exemplo do processo constituinte vivido pelo Chile neste ano de 2022 e sua razão é a de que os povos originários, assim como os povos escravizados que aqui aportaram com visões de mundo e saberes que moldaram definitivamente o processo civilizatório nacional devem ter prevalência em relação à instauração do Estado-nação fruto do processo de colonialidade euromoderna, sendo necessário o reconhecimento de suas prerrogativas com relação a seu direito de autodeterminação e reconhecimento de sua diferença cultural expressa em seus diferentes modos de organização social, práticas religiosas, diferentes sistemas de justiça, modos de produção e convívio com a natureza, entre outros pontos.

Ante a ideia homogeneizadora de um Estado único, violência simbólica aplicada a diferentes formas de organização social e modos de ver, sentir e pensar, impõe-se a presença de um Estado que reconheça a complexidade de uma sociedade composta por uma multiplicidade de tempos e de estruturas, circularidades que habitam em disputa pelo espaço público na contemporaneidade.

A superação do Estado-nação está para a emergência da plurinacionalidade assim como a superação do conceito instrumental de cultura está para a emergência do conceito decolonial, portanto.

Referências bibliográficas

a) Bibliografia básica

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. Lisboa: Presença : São Paulo: Martins Fontes, [1970?].

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

AVELAR, Lúcia. Participação política. In.: AVELAR, Lucia; CINTRA, Antônio Octávio (orgs.). **Sistema político brasileiro: uma introdução**. Rio de Janeiro: Konrad-Adenauer-Stiftung; São Paulo: Editora Unesp, 2007.

AVRITZER, Leonardo. *Prefácio*. In.: MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro (org). **A deliberação pública e suas dimensões sociais, políticas e comunicativas: textos fundamentais**. Belo Horizonte (MG): Autêntica Editora, 2009.

BARROS, Márcio e COSTA, Kátia (orgs.). *Planos municipais de cultura: reflexões e experiências*. Belo Horizonte: EdUEMG, 2019

BARROS, Márcio e BEZERRA, Jocasta Holanda. *Gestão cultural e diversidade: do pensar ao agir*. Belo Horizonte: EdUEMG, 2018.

BENJAMIN, W. *O narrador*. In.: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura – obras escolhidas – volume 1**. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 2008. p.197-221.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Cinqüenta anos de pensamento na CEPAL: una reseña*. In Bielschowsky, R. (Org.). **Cinquenta Anos de Pensamento na CEPAL - Vol. 1** - Rio de

Janeiro: Record, 2000. Disponível em <<http://www.cepal.org/pt-br/publicaciones/1607-cinquenta-anos-pensamento-cepal>>. Acessado em 4/12/2017

BORÓN, Atilio A. *América Latina em la geopolítica del imperialismo*. La Paz: Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social, 2018

_____. *Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: o legado teórico de Karl Marx*. In: **BORÓN, Atilio A. Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: DCP-FFLCH, 2006

_____. *A questão do imperialismo*. In: **A teoria marxista hoje**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

BORSANI, M. E., QUINTERO, P. (Orgs.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar em colectivo*. Neuquén: EDUCO, 2014

BOURDIEU, P. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

BOURDIEU, P., PASSERON, J-C.. *Os herdeiros: os estudantes e a cultura*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2013.

BOUTINET, J. P. *Antropologia do projeto*. Porto Alegre: Artmed, 2002.

CAMARGO, Tamara Lopes Martins. *Sociogênese do Estado plurinacional na Bolívia contemporânea: Etnografando o Viceministerio de Descolonización*. Brasília, DF: UnB, 2014 (Dissertação de Mestrado)

CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca. *A descolonização do ensino jurídico na América Latina sob a perspectiva do Bem Viver: a construção de uma nova educação fundada no constitucionalismo e na interculturalidade plural*. Florianópolis: UFSC, 2015

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009

CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Museologia Social: reflexões e práticas (à guisa de apresentação). *Cadernos do CEOM (UnoChapecó)*, v. 27, p. 09-22, 2014

CHAUÍ, M. *Cidadania cultural*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHOQUEHUANCA, David. *Suma Qamaña: Vivir Bien, No mejor*. 2012. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=760>>. Acessado em 03/04/2022

CLAROS, Luís. *La descolonización como imaginario social: dilemas y aporias*. In: ITURRALDE, Fernando ... et al. **Ciencias sociales, imaginarios políticos y Estado Plurinacional: aportes críticos**. La Paz: CIDES / UMSA, 2020.

COMPARATO, F. K. *A civilização capitalista: para compreender o mundo em que vivemos*. São Paulo: Saraiva, 2013

CONCEIÇÃO, I. A. *Direitos humanos acrílicos e racismo estrutural no Brasil*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2009

_____. *Filosofia do direito*. Ed. Educacional

_____. *Racismo estrutural... penas alternativas*

CORONIL, F. *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo*. In: LANDER, E. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.55-68

CORTEZ, D. *La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador*. In: **Aportes Andinos**, 28, Quito, 2011. pp.1-23

COSTA, I. C. *Prefácio à edição brasileira: a expressão da luta política no plano cultural*. In.: WILLIAMS, R. *A política e as letras*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013. pp.vii-xii

CUNHA FILHO, Clayton M. *Formação do Estado e horizonte plurinacional na Bolívia*. Curitiba: Appris, 2018

DESCOLONIZAÇÃO do conhecimento no contexto afro-brasileiro, SANTIAGO, A. R. (org.). 2.ed.. Cruz das Almas/BA: UFRB, 2019.

DUSSEL, E. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.25-33

_____. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, [198-]

EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

ENGELS, F., KAUTSKY, K. *O socialismo jurídico*, 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2012.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del desarrollo*. 2.ed. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

_____. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: LANDER, E. (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.69-86

ESCOBAR, Ticio. *El arte en tempos globales*. Assunção, Paraguai: Don Bosco/Nanduti Vive, 1997

FARIA, H., MOREIRA, A., VERSOLATO, F. (Orgs.). *Você quer um bom conselho?: Conselhos municipais de cultura e cidadania cultural*. São Paulo: Polis, 2005.

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo*

caribenho. São Paulo: Ubu, 2022

FERNANDES, F. *Inclusão do negro na sociedade de classes*

_____. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento, 5.ed.* São Paulo: Global, 2008.

FERRAZZO, D. *Pluralismo jurídico e descolonização constitucional na América Latina*. Florianópolis: UFSC, 2015. Dissertação de Mestrado

FOUCAULT, M. *A governamentalidade*. In: _____. **Estratégia, poder-saber: ditos e escritos, vol. IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 281-305.

_____. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2007a.

_____. *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *Nascimento da Biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *Resumo dos Cursos do Collège de France, 1970 -1982*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM, 2014.

FURTADO, C. *O Mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974

GARCIA-CANCLINI, N. *Cultura transnacional y culturas populares: Bases teórico-metodológicas para la investigación*. In: CANCLINI GARCIA, N., RONCAGLIOLO, R.(orgs.) **Cultura transnacional y culturas populares**. Lima: IPAL,

1988. p.17-76

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2003.

GAVILÁN PINTO, Víctor M. *El pensamiento em espiral: el paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago: Ñuke Mapuforlarger, 2012

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GUDYNAS, Eduardo. *Los Derechos de la Naturaleza en serio: respuestas y aportes desde la ecología política*. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Org.). **La Naturaleza con Derechos: de la filosofía a la política**. Quito: Abya Yala y Universidade Politécnica Salesiana, 2011. p. 239-258.

_____. *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual*. In.: SCHULDT, Jürgen et al, **Extractivismo, Política y Sociedad**. Quito: CAAP/CLAES, 2009. pp.187-225

HADDAD, Fernando. *O terceiro excluído: contribuição para uma antropologia dialética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Negotiating caribbean identities*. In.: RUTHERFORD, J. (Ed.). **Identity, community, culture, difference**. London: Lawrence & Wishart, 1990.

HAMPATÉ BÁ, A. *A tradição viva*. In.: KI-ZERBO, J. (ed.). **Metodologia e Pré-história da África, 3.ed. São Paulo: Cortez, 2011, p.167-212 (História geral da África, v.1)**

- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Bem estar comum*. [S.L.]: Record, [2016]
- HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur, [s/d]
- JIMÉNEZ, Fernando Edgar Nuñez. Pluralismo jurídico: el nuevo ordenamiento jurídico boliviano. Santa Cruz: Imprenta El Deber S.A., 2014
- JOFFRE, Claudia Portugal. *Formas de democracia en Bolivia*. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/claudiaportugaljoffre/formas-de-democracia-en-bolivia>>Acessado em 02/04/2022
- KOPENAWA, D., ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KYMLICKA, W. *Liberalism, community and culture*. New York: Oxford University Press, 1989.
- _____. *Ciudadania liberal: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Trad. Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1996.
- _____. *Liberalism and minority rights: An interview*. Ratio Iuris, v.12, n.2, p.133-152, 1999.
- _____. *Introducción*. In: _____. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003a.
- _____. *El nuevo debate sobre los derechos de las minorías*. In: _____. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003b.
- _____. *El culturalismo liberal: um consenso nascente*. In: _____. *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós, 2003c.

LACAN, J. *O seminário: livro 20: mais, ainda*. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LANDER, E. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In.: **LANDER, E. (Org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000. [Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>]. Acessado em 10/09/2016.

LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000. [Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/>]. Acessado em 10/09/2016.

_____. *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In.: LANDER, E. (Org.) **La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO; UNESCO, 2000

_____. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In.: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. LANDER, Edgardo (Org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp.227-278

LEFF, Enrique. *Ecologia política: da desconstrução do capital à territorialização da vida*. Campinas: Ed, Unicamp, 2021

MACHADO, H. A. D. *A regra e o jogo: identidade, hegemonia e construção de políticas culturais no Brasil contemporâneo*. São Paulo: EACH-USP, 2016. Dissertação de mestrado.

MACHADO MOSQUERA, Marilyn ... et al. *Ubuntu: una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*. Buenos Aires: CLACSO, 2018. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tznb.4>>. Acessado em 08/04/2022

MALDONADO, Fernando José Larrea. *Estado e movimento indígena no Equador: do multiculturalismo neoliberal ao estado plurinacional degradado (1990-2017)*.

Salvador: UFBA, 2018. (Tese de Doutorado)

MARCUSE, H. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1983.

MARINI, R. M. *Dialética da Dependência*. <Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marini/1973/mes/dialetica.htm>>. Acessado em 4/12/2017

_____. *Dialéctica de la dependencia*, México D.F., Ediciones Era, 1973; Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974; Lisboa, Centelha, 1975; Holanda, Nijegen, 1976; Buenos Aires, Ulmeiro, 1981.

_____. *Subdesarrollo y revolución*, México D.F., Siglo XXI, 1969, 1974 (5ª edición ampliada); Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1975; París: François Maspero, 1972.

MASCARO, A. L. *Estado e forma política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATA-MACHADO, Bernardo Novaes da. Participação política e conselhos de cultura: uma proposta. [S,L.]: [s/d] (mimeo)

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2017

MEDEIROS, K, V, da S. *Lute como quem cuida: solidariedade e segurança alimentar na pandemia*. São Paulo: CELACC-USP, 2001 (Trabalho de Conclusão de Curso)

MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: 2010. pp. 84-130.

MENEZES, Rogério. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: a trajetória da salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil*. Brasília, DF: IPHAN, 2006

MENON, Gustavo. *A Revolução Cidadã: o governo Rafael Correa e os movimentos indígenas no Equador*. São Paulo: PUC, 2013 (Dissertação de Mestrado)

MIGNOLO, Walter. D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade**

do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005, pp.35-54

MURRA, J. *As sociedades andinas anteriores a 1532.* In: BETHELL, Leslie. **História da América Latina.** São Paulo; Brasília: Edusp; Imprensa Oficial, 2009, v.1.

NOBRE, M. *Apresentação à edição brasileira.* In.: HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”.** São Paulo: UNESP, 2014.

OLIVEIRA, Dennis. *Globalização e racismo no Brasil: estratégias políticas de combate ao racismo na sociedade capitalista contemporânea.* São Paulo: UNEGRO, 2000.

_____. *Jornalismo e ação cultural pela emancipação: uma práxis jornalística com base nos conceitos de Paulo Freire.* São Paulo: ECA-USP, 2014 (Tese de Livre-docência)

QUENAM, C. (Org.). *Os desafios do desenvolvimento na América Latina: dinâmicas socioeconômicas e políticas públicas.* [S.l.]: AFD, 2014

RABASA, José. *De la invención de América: la historiografía española y la formación del eurocentrismo.* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana. Departamento de História, 2009.

RODRIGUES, Cristina Zanella. *La Madre em lei: sujeito e sentido no discurso de luta pela Terra.* Pelotas: UFP-CLC, 2018 (Tese de Doutorado)

RODRÍGUEZ, Edwin Cruz. *Movimientos Indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador: Una genealogía del estado plurinacional.* Quito: Ediciones Abya-yala, 2012.

SAES, D. *Estado e democracia: ensaios teóricos. 2.ed.* Campinas: IFCH-UNICAMP, 1998.

SANDOVAL, S. A. M. *A psicologia política da crise do movimento sindical*

brasileiro dos anos 1990: uma análise da consciência política num momento de desmobilização. In: SILVA, A. S. da, CORRÊA, F. (orgs.). **No interstício das disciplinas: a psicologia política.** Curitiba: Prismas, 2015.

SANTOS, Boaventura de S. *Conocer desde el Sur: para uma cultura política emancipatória.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM, 2006

_____. *Da dogmatização à desdogmatização da ciência moderna.* In.: **Introdução a uma ciência pós-moderna, 6.ed.** Porto: Afrontamento, 1989

SANTOS, B. de S., NUNES, J. A. *Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade.* In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.), **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp.25-66.

SANTOS, Milton. *O dinheiro e o território.* In: SANTOS, Milton [et al]. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. 2. ed.** Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaliza em Marx.* México, DF: Siglo Veintiuno, 1977.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.), HALL, S., WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.* Petrópolis: Vozes, 2000

SILVA JÚNIOR, G. L. *A Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia como um instrumento de hegemonia de um projeto popular na América Latina.* Brasília, UnB-Faculdade de Direito, 2014 (Tese de Doutorado).

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Coderci, 1983

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Direitos indígenas: alguns aspectos conceituais*. In: JELIN, Elizabeth e HERSHEBERG, Eric. (Org.) **Construindo a democracia: direitos humanos, cidadania e sociedade na América Latina**. São Paulo: EDUSP, 2006

TEIXEIRA COELHO, J. *A cultura e seu contrário: cultura, arte e política pós-2001*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 2009

VARELLA, G. *Plano Nacional de Cultura: direitos e políticas culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Azougue, 2014

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017

WILLIAMS, Raymond. *Base e superestrutura na teoria da cultura marxista*. In: **Cultura e materialismo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011

_____. *Cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1992

WOLKOMER, A. C. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3.ed. São Paulo: Alfa Ômega, 2001

b) Anais de Congressos

BARBALHO, A. de A., BEZERRA, J. H., WEYNE, R. G. *Políticas Públicas de Cultura e governamentalidade: as dimensões de participação e controle nos editais de ação afirmativa*. In.: **16 Congresso Brasileiro de Sociologia. Salvador, 10 a 13 set. 2013. Anais**

CATAGORA VIDANGOS, Edwin, OTAZU CONZA, Francisco Euler. *Ética andina y economía popular em Peru-Bolivia*. In: **XXXI Congreso ALAS. Montevideo, 3-8 Diciembre, 2017. Anais.**

SILVA, D. B. M. da. *Lei de Mestres e encontro de saberes: uma contribuição gramsciana à introdução dos saberes populares no ensino superior*. In.: **VII Semana de Pedagogia e II Seminário do PPGED. UFSCAR/Sorocaba, 28/09 a 02 de outubro de 2015. Anais.**

SILVA, Luiz Fernando. *A ampliação da ideia de cultura no capitalismo contemporâneo. Cultura e política culturais nas formulações da Unesco*. In: **I Encontro Brasileiro de Pesquisa em Cultura, 2013, São Paulo. I Encontro Brasileiro de Pesquisa em Cultura. Pesquisa e Produção do Conhecimento para além da Universidade, 2013.**

_____. *Cultura e políticas culturais: o papel da Unesco na discussão contemporâneo*. In: **XXIX Congreso Alas Chile - Crisis y Emergencias Sociales en América Latina, 2013, Santiago do Chile.**

_____. *Cultura, políticas culturais e UNESCO: Sobre a relação entre imperialismo e cultura no capitalismo contemporâneo*. In: **VII Colóquio Marx e Engels, 2012, Campinas. CEMARX - VII Colóquio Marx e Engels - Anais. Campinas: Cemarx. v. 1.**

_____. *Unesco, cultura e políticas culturais*. In: **XV ENCONTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS DO NORTE E DO NORDESTE (CISO). Encontro Preparatório para o XXIX Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia - Brasil, 2012, Teresina. Anais do 15º Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste (ISSN 2176-2368). Teresina: ALAS, 2012.**

c) Artigos de periódicos

ABSI, Pascale. *No hay que mezclar las fortunas Trabajo, género e ingresos entre las*

comerciantes minoristas de Potosí. In: **Tinkazos [online]**. 2009, vol.12, n.26, pp.69-90

BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *As políticas neoliberais e a crise na América do Sul*. In: **Rev. Bras. Polít. Int.**, 45 (2), 2002, pp.135-146

BEZERRA, J. H. e BARROS, J. M. *O Cultura Viva e sua potência discursiva*. In.: **Políticas Culturais em Revista**, 2(7), 2014, pp. 118-135. [Disponível em: www.politicasculturaisemrevista.ufba.br, acessado em abril de 2016]

BEZERRA, J. H. e WEYNE, R. G. *Política Cultural no Brasil Contemporâneo: percursos, conquistas e desafios*.

BRASIL, Deilton Ribeiro. *Atribuição de personalidade jurídica a bens ambientais: aportes teóricos da Constituição equatoriana, boliviana e da Encíclica Laudato Si'*. In: **Revista Argumentum**, v.20, n.3, pp.1.121-1.141, set.-dez.2019

BUONICORE, A. C. *Ideologia e hegemonia na obra de Gramsci*. **Revista Princípios**. Publicado em 1/05/1991. [Disponível em: [www. Grabois.org.br](http://www.Grabois.org.br). Acessado em 16 de maio de 2016]

CARVALHO, J. J. de. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento*. In: **Celebrações e saberes da cultura popular: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas**. Rio de Janeiro: CNFCP-IPHAN, 2004. p.65-83. (Série Encontros e estudos, 5)

CARVALHO, Marcos César Araujo. *A reconfiguração das relações de poder na América Latina: recolonização e resistências em um contexto neoliberal*. In.: **Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales**. [En línea]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de noviembre de 2012, vol. XVI, nº 418 (61). Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-61.htm> (acessado em 27 de setembro de 2017). [ISSN: 1138-9788].

CHAMORRO, A. *La revolución de los Zánganos em Ecuador*. In.: **Cuba Debate**, 7 de out. de 2019. Disponível em: <http://www.cubadebate.cu/opinion/2019/10/07/la->

[revolucion-de-los-zanganos-en-ecuador/#.XbsDba97mM_](#). Acessado em 31 de outubro de 2019.

DESCOLA, P. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia*. In.: MANA 4(1): 23-45, 1998

FARIA, V. C. N. de e OBREGÓN, M. F. Q. *O neoconstitucionalismo latino-americano e os novos caminhos para a democracia participativa: estudo dos modelos brasileiros e bolivianos*. In: **Derecho y Cambio Social**, 2017. <Disponível em: www.derechoycambiosocial.com>. Acessado em 26/03/2022

GONZÁLES CASANOVA, P. *Colonialismo interno (uma redefinição)*. In.: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZALES, S. (orgs). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. [S.n.], 2007.

GROSGOUEL, Ramón. *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. In.: VV.AA., **Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona, CIDOB Ediciones, 2011, pp. 97-108.

GUDYNAS, Eduardo. *La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*. In: **Tabula Rasa [online]**. 2010, n.13, pp.45-71.

HENNING, A. C. C., BARBI, M., APOLINÁRIO, M. N. *Para uma compreensão da decolonização jurídica latino-americana*. In: **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, ene.-mar, 2016.

HUERTAS FUSCALDO, B. M., URQUIDI, V. *O Buen Vivir e os saberes ancestrais frente ao neoextrativismo século XXI*. In: **Buen vivir : ¿alternativa postcapitalista?** Polis Revista Latinoamericana, n. 40, 2015, pp. 1-16

IAMAMOTO, Sue A. S. *Visões de nação na constituinte boliviana*. In: **Lua Nova**, 97, 2016, pp.13-51

IANNI, O. *La sociología de la dependencia en América Latina*. In.: **Revista Paraguaya de Sociología**, v. I, n. 21. Asunción, mayo-ago. 1971.

IKEDA, A. T. *Culturas populares no presente: fomento, salvaguarda e devoração*. In: Estudos Avançados 27 (79), 2013. p. 173-190. São Paulo: IEA-USP, 2013.

JESUS, Victor de. *Racializando o olhar (sociológico) sobre a saúde ambiental em saneamento da população negra: um continuum colonial chamado racismo ambiental*. In: **Saúde Soc.** São Paulo, v.29, n.2, e180519, 2020.

LÁREZ PUCHE, Rafael e PIRELA PINEDA, Germán. *De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y experiências*. In.: **Revista de Filosofía**, n.80, 2015 (2). Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela. pp.115-128.

LEONEL JUNIOR, Gladstone.. *La descolonización y la plurinacionalidad como elementos refundadores de la Constitución boliviana*. In: **Revista Diálogos de Saberes**, (47)189-201 (julio-diciembre, 2017). Universidad Libre (Bogotá). Disponível em <<https://doi.org/10.18041/0124-0021/dialogos.47.2017.1702>>. Acessado em 29/06/2022

LEITE, F. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas*. In.: **África Revista do Centro de Estudos Africanos**, 18-19, (1), São Paulo: CEA. USP. pp.103-118, 1995-96

LOPES, Ana Maria d'Ávil. *Multiculturalismo, minorias e ações afirmativas: promovendo a participação política das mulheres*. In.: **Pensar, Fortaleza**, v. 11, p. 54-59, fev. 2006.

MBEMBE, A. *O tempo que se move*. In.: **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.24, p.369-397, 2015.

MIALHE, Jorge Luís. *O direito à proteção das minorias linguísticas e seu reflexo no sistema educativo de Québec*. In.: **Revista de Informação Legislativa**, v.52, n.207, p.27-44, jul.-set., 2015

MIGNOLO, W. D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. In.: **Cadernos de Letras da UFF. Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008

_____. *La idea de America Latina (la derecha, la izquierda y la opcion decolonial)*. In: **CyE**, v.1, n.2, 2009. <Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/CyE/CyE2/09idea.pdf>>. Acessado em 4/12/2017

MONTAÑEZ PICO, D. *La teoria del sistema-mundo es negra y caribenha: capitalismo y racismo em el pensamiento crítico de Oliver Cox*. In.: **Tabula Rasa**, v.28, 2018, p.139-161 <Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.7>>. Acessado em 17/04/2021.

OLIVEIRA, D. *Ideologia e/ou cultura: o mal estar da contemporaneidade*. In.: **Revista Altegor**, v.1, n.0, ago-dez.2009, p.1-11

_____. *A violência estrutural na América Latina na lógica do sistema da necropolítica e da colonialidade do poder*. In.: **Extraprensa**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 39 – 57, jan./jun. 2018

PEREIRA, C. M. R. C. *Diversidade cultural como um direito humano: desafio para a contemporaneidade*. In: **RIDH**, v. 4, n. 1, p. 97-114, jan./jun., 2016 (6)

PINTO, Simone Rodrigues. *O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento*. In: **Soc. Estado**. v.27 n.2. Brasília May/Aug. 2012. <Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922012000200007>. Acessado em 4 de dezembro de 2017

PRUDENTE, E. A. de J., & Lomar, P. J. V. (1996). *O Estado federado brasileiro, as relações entre os poderes, o direito de participação popular e as regiões metropolitanas*. In.: **Revista Da Faculdade De Direito, Universidade de São Paulo**, 91, pp.181-199. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67334>

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopia em America Latina*. [S.l.]: **Sociedad & Política**, [198-?]

REA, R. (2016, Julio-setiembre). *Complementando racionalidades: la nueva pequeña burguesía aymara en Bolivia*. In: Revista Mexicana de Sociología, 70(3). Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32146492003>, acessado em 22/04/2022

ROSEVICS, Larissa. *Do pós-colonial à decolonialidade*. In.: **Diálogos Internacionais**, v.1, 2014. <Disponível em: <http://www.dialogosinternacionais.com.br/2014/11/do-pos-colonial-decolonialidade.html>>. Acessado em 01/08/2017

SILVA, A. S. da. *Consciência e Participação Política: Uma abordagem psicopolítica*. In: **Interações**, 6(12), 69-90, Jul. 2001

SILVA, Daisy Rafaela da. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial: a tutela do meio ambiente cultural*. In.: **Revista Âmbito Jurídico**, n.75, abr., 2010. <Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-ambiental/convencao-para-a-salvaguarda-do-patrimonio-cultural-imaterial-a-tutela-do-meio-ambiente-cultural/>>. Acessado em 15/03/2022.

THERBORN, G. *Class in the 21st century*. In.: **New Left Review**, n. 78, nov.-dez. 2012, pp.5-29

□ Rivadeneira Prada, Raúl (27 de septiembre de 2015). [«El bolivianismo pasanaku»](#). *El Diario*. Consultado el 30 de enero de 2019.

□ [«El pasanaku, la moda que se quedó en Tarija»](#). *El País*. 9 de junio de 2016. Consultado el 30 de enero de 2019.

□ [«Prestar y ahorrar sin bancos: las finanzas tradicionales perviven en Bolivia»](#). *EFE*. 2 de octubre de 2016. Consultado el 30 de enero de 2019.

d) Publicações oficiais brasileiras

CARTA das culturas populares. In: **Seminário de Políticas Públicas para as culturas populares**. Brasília: SID/MINC, 23 a 26 de fevereiro de 2005.

SILVA, F. A. B. da, ARAÚJO, H. E. (orgs.). *Cultura Viva: avaliação do programa*

arte educação e cidadania. Brasília: IPEA, 2010.

BRASIL. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Portaria nº 127, de 30 de abril de 2009. Estabelece a chancela de Paisagem Cultural Brasileira. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Portaria_127_de_30_de_Abril_de_2009.pdf>. Acessado em 15/06/2022.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Balanço do Programa Identidade e Diversidade Cultural: Brasil Plural – 2005-2010*. Brasília: SID/MINC, 2010

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Estruturação, institucionalização e implementação do Sistema Nacional de Cultura*. Brasília, CNPC-SAI/MINC, 2011

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *O que é cultura viva?* In: Programa Nacional de cultura, educação e cidadania – Programa Cultura Viva. Brasília: SPPC/MINC. (disponível em: http://www.cultura.gov.br/cultura_viva)

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Plano setorial para as culturas indígenas*. Brasília: SID/MINC, 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Plano setorial para as culturas populares*. Brasília: SID/MINC, 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Plano da Secretaria de Economia Criativa: políticas, diretrizes e ações - 2011 a 2014*. Brasília: SEC/MINC, 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Primeira versão das metas do Plano Nacional de Cultura*. Brasília, MINC, 2011.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Seminário Nacional de Políticas Públicas para as Culturas Populares*. Brasília: SID/MINC, 2005.

e) Documentos internacionais

AGENDA 21 da cultura

OS DIREITOS Culturais. Declaração de Friburgo. Adotada em Fribourg, em 7 de maio de 2007

UNCTAD. *Creative Economy Report 2010: a feasible development option*

UNESCO. *Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial*. Paris: UNESCO, 2003.

_____. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Paris: UNESCO, 2005.

_____. *Declaração Sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais*. Paris: UNESCO, 1976

_____. *Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*. Paris: UNESCO, 2002.

_____. *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular – Conferência Geral da UNESCO 25ª Reunião*. Paris: UNESCO, 1989.

_____. *2º Relatório Mundial da UNESCO: investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural – resumo*. Paris: UNESCO, 2009.

f) Leis, decretos, projetos de lei, etc

BOLÍVIA. Ley nº 071, de 21 de dezembro de 2010 (Ley de Derechos de la Madre Tierra)

BOLÍVIA. Ley nº 300, de 15 de outubro de 2012 (Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral para el Vivir Buen)

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acessado em 29/06/2022.

BRASIL. Lei nº 8.313, de 23 de dezembro de 1991. Restabelece princípios da Lei nº 7.505, de 2 de julho de 1986, institui o Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) e dá outras providências. Disponível em: <planalto.gov.br>. Acessado em 29/06/2022

BRASIL. Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000 - Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro,

cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

BRASIL. Decreto nº 5.520, de 24 de agosto de 2005. Institui o Sistema Federal de Cultura – SFC e dispõe sobre a composição e o funcionamento do Conselho Nacional de Política Cultural – CNPC do Ministério da Cultura, e dá outras providências. Disponível no endereço eletrônico: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Decreto/D5520.htm. Acessado em 29/06/2022

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 – Povos e comunidades tradicionais

BRASIL. Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010. Institui o Plano Nacional de Cultura – PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais – SNIIC e dá outras providências

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. Estruturação, institucionalização e implementação do Sistema Nacional de Cultura – SNC. Brasília: MINC-SAI, 2011.

BRASIL. Decreto nº 9.981, de 27 de junho de 2019. Dispõe sobre o Conselho Nacional de Política Cultural. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D9891.htm. Acessado em 29/06/2022

BRASIL. Decreto nº 10.755, de 26 de julho de 2021. Regulamenta a Lei nº 8.313, de 23 de dezembro de 1991, estabelece a sistemática de execução do Programa Nacional de Apoio à Cultura - PRONAC, altera o Decreto nº 6.299, de 12 de dezembro de 2007, e o Decreto nº 9.891, de 27 de junho de 2019, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2021/Decreto/D10755.htm#art56. Acessado em 29/06/2022

g) Periódicos consultados

Los Muros. Publicado por Wayna Tambo. El Alto. Bolívia

RODRÌGUEZ IBÁÑEZ, Mario. *El Wayna Tambo: brotes nuevos llenos de ancestralidade*. In: **Los Muros**, **31/03/2022**. Disponível em: <https://losmuros.org/3747/el-wayna-de-wayna-tambo-brotes-nuevos-llenos-de-ancestralidad-por-mario-rodriguez-ibanez/?fbclid=IwAR1POQ_3vYZcVyY6vbzsDKjdU64-qeKg9_fpea1Q9wnRxRhZ-lZjk70jYKQ>. Acessado em 05/04/2022

ANEXOS

Anexo 1 – Decreto nº 5.520, de 24 de agosto de 2005**Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos****DECRETO Nº 5.520, DE 24 DE AGOSTO DE 2005.**

[Texto compilado](#)

Institui o Sistema Federal de Cultura - SFC e dispõe sobre a composição e o funcionamento do Conselho Nacional de Política Cultural - CNPC do Ministério da Cultura, e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso VI, alínea "a", da Constituição,

DECRETA:

CAPÍTULO I**DO SISTEMA FEDERAL DE CULTURA**

Art. 1º Fica instituído o Sistema Federal de Cultura - SFC, com as seguintes finalidades:

I - integrar os órgãos, programas e ações culturais do Governo Federal;

II - contribuir para a implementação de políticas culturais democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da federação e sociedade civil;

III - articular ações com vistas a estabelecer e efetivar, no âmbito federal, o Plano Nacional de Cultura; e

IV - promover iniciativas para apoiar o desenvolvimento social com pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional.

Art. 2º Integram o SFC:

I - Ministério da Cultura e os seus entes vinculados, a seguir indicados:

a) Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN;

b) Agência Nacional de Cinema - ANCINE;

c) Fundação Biblioteca Nacional - BN;

d) Fundação Casa de Rui Barbosa - FCRB;

~~e) Fundação Nacional de Artes - FUNARTE; e~~

~~f) Fundação Cultural Palmares - FCP;~~

~~II - Conselho Nacional de Política Cultural - CNPC; e~~
~~III - Comissão Nacional de Incentivo a Cultura - CNIC.~~

e) Fundação Nacional de Artes - FUNARTE; ([Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009](#))

f) Fundação Cultural Palmares - FCP; e ([Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009](#))

g) Instituto Brasileiro de Museus - IBRAM; ([Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009](#))

Parágrafo único. Outros órgãos poderão integrar o SFC, conforme dispuser ato do Ministro de Estado da Cultura.

Art. 3º Ao Ministério da Cultura, órgão central do SFC, compete:

I - exercer a coordenação-geral do Sistema;

II - estabelecer as orientações e deliberações normativas e de gestão, consensuadas no plenário do CNPC e nas instâncias setoriais referidas nos §§ 3º a 6º do art. 12;

III - emitir recomendações, resoluções e outros pronunciamentos sobre matérias relacionadas com o SFC, observadas as diretrizes sugeridas pelo CNPC;

IV - desenvolver e reunir, com o apoio dos órgãos integrantes do SFC, indicadores e parâmetros quantitativos e qualitativos para a descentralização dos bens e serviços culturais promovidos ou apoiados, direta ou indiretamente, com recursos da União;

V - sistematizar e promover, com apoio dos segmentos pertinentes no âmbito da administração pública federal, a compatibilização e interação de normas, procedimentos técnicos e sistemas de gestão relativos à preservação e disseminação do patrimônio material e imaterial sob a guarda da União;

VI - subsidiar as políticas e ações transversais da cultura nos planos e ações estratégicos do Governo e do Estado brasileiro;

VII - auxiliar o Governo Federal e subsidiar os entes federados no estabelecimento de instrumentos metodológicos e na classificação dos programas e ações culturais no âmbito dos respectivos planos plurianuais; e

VIII - coordenar e convocar a Conferência Nacional de Cultura.

Art. 4º O SFC tem os seguintes objetivos:

I - incentivar parcerias no âmbito do setor público e com o setor privado, na área de gestão e promoção da cultura;

II - reunir, consolidar e disseminar dados dos órgãos e entidades dele integrantes em base de dados, a ser articulada, coordenada e difundida pelo Ministério da Cultura;

III - promover a transparência dos investimentos na área cultural;

IV - incentivar, integrar e coordenar a formação de redes e sistemas setoriais nas diversas áreas do fazer cultural;

V - estimular a implantação dos Sistemas Estaduais e Municipais de Cultura;

VI - promover a integração da cultura brasileira e das políticas públicas de cultura do Brasil, no âmbito da comunidade internacional, especialmente das comunidades latino-americanas e países de língua portuguesa; e

VII - promover a cultura em toda a sua amplitude, encontrando os meios para realizar o encontro dos conhecimentos e técnicas criativos, concorrendo para a valorização das atividades e profissões culturais e artísticas, e fomentando a cultura crítica e a liberdade de criação e expressão como elementos indissociáveis do desenvolvimento cultural brasileiro e universal.

CAPÍTULO II DO CONSELHO NACIONAL DE POLÍTICA CULTURAL – CNPC

(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~Art. 5º O CNPC, órgão colegiado integrante da estrutura básica do Ministério da Cultura, tem por finalidade propor a formulação de políticas públicas, com vistas a promover a articulação e o debate dos diferentes níveis de governo e a sociedade civil organizada, para o desenvolvimento e o fomento das atividades culturais no território nacional.~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~Art. 6º O CNPC é integrado pelos seguintes entes:~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~I – Plenário;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~II – Comitê de Integração de Políticas Culturais – CIPOC;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~III – Colegiados Setoriais;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~IV – Comissões Temáticas ou Grupos de Trabalho; e~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~V – Conferência Nacional de Cultura.~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~Art. 7º Compete ao Plenário do CNPC:~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~I – aprovar, previamente ao encaminhamento à coordenação geral do SFC tratada no inciso I do art. 3º, as diretrizes gerais do Plano Nacional de Cultura;~~

~~II – acompanhar e fiscalizar a execução do Plano Nacional de Cultura;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~III – estabelecer as diretrizes gerais para aplicação dos recursos do Fundo Nacional de Cultura, no que concerne à sua distribuição regional e ao peso relativo dos setores e modalidades do fazer cultural, descritos no art. 3º da Lei nº 8.343, de 23 de dezembro de 1994;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~IV – acompanhar e fiscalizar a aplicação dos recursos do Fundo Nacional de Cultura;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~V – apoiar os acordos e pactos entre os entes federados para implementação do SFC;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~VI – estabelecer orientações, diretrizes, deliberações normativas e moções, pertinentes aos objetivos e atribuições do SFC;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~VII – estabelecer cooperação com os movimentos sociais, organizações não governamentais e o setor empresarial;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~VIII – incentivar a participação democrática na gestão das políticas e dos investimentos públicos na área cultural;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~IX – delegar às diferentes instâncias componentes do CNPC a deliberação, fiscalização e acompanhamento de matérias;~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~X – aprovar o regimento interno da Conferência Nacional de Cultura; e~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~XI – estabelecer o regimento interno do CNPC, a ser aprovado pelo Ministro de Estado da Cultura.~~ (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~I – estabelecer orientações e diretrizes, bem como propor moções pertinentes aos objetivos e atribuições do SFC;~~ (Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009) (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

~~II – propor e aprovar, previamente ao encaminhamento à coordenação geral do SFC tratada no inciso I do art. 3º, as diretrizes gerais do Plano Nacional de Cultura;~~ (Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009) (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

III—acompanhar e avaliar a execução do Plano Nacional de Cultura; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

IV—fiscalizar, acompanhar e avaliar a aplicação dos recursos provenientes do sistema federal de financiamento da cultura e propor medidas que concorram para o cumprimento das diretrizes estabelecidas no Plano Nacional de Cultura; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

V—apoiar os acordos e pactos entre os entes federados, com o objetivo de estabelecer a efetiva cooperação federativa necessária à consolidação do SFC; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

VI—estabelecer cooperação com os movimentos sociais, organizações não governamentais e o setor empresarial; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

VII—incentivar a participação democrática na gestão das políticas e dos investimentos públicos na área da cultura; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

VIII—delegar às diferentes instâncias componentes do CNPC a deliberação e acompanhamento de matérias; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

IX—aprovar o regimento interno da Conferência Nacional de Cultura; e ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

X—estabelecer o regimento interno do CNPC, a ser aprovado pelo Ministro de Estado da Cultura. ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 8º Compete ao CIPOC articular as agendas e coordenar a pauta de trabalho das diferentes instâncias do CNPC. ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 9º Compete aos Colegiados Setoriais fornecer subsídios para a definição de políticas, diretrizes e estratégias dos respectivos setores culturais de que trata o art. 12, e apresentar as diretrizes dos setores representados no CNPC, previamente à aprovação prevista no inciso I do art. 7º. ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 9º Compete aos Colegiados Setoriais fornecer subsídios para a definição de políticas, diretrizes e estratégias dos respectivos setores culturais de que trata o art. 12, e apresentar as diretrizes dos setores representados no CNPC, previamente à aprovação prevista no inciso II do art. 7º. ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 10. Compete às Comissões Temáticas e Grupos de Trabalho fornecer subsídios para tomadas de decisão sobre temas transversais e emergenciais relacionados à área cultural. ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 10. Compete às Comissões Temáticas e aos Grupos de Trabalho fornecer subsídios para a tomada de decisão sobre temas específicos, transversais ou emergenciais relacionados à área cultural. ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 11. Compete à Conferência Nacional de Cultura analisar, aprovar moções, proposições e avaliar a execução das metas concernentes ao Plano Nacional de Cultura e às respectivas revisões ou adequações. ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

Art. 12. O CNPC e seu Plenário serão presididos pelo Ministro de Estado da Cultura e, em sua ausência, pelo Secretário-Executivo do Ministério da Cultura. ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

§ 1º O Plenário será composto pelos representantes dos entes integrantes do SFC, sendo:

I—quinze representantes do Poder Público Federal, da seguinte forma:

§ 1º O Plenário será integrado pelo Ministro de Estado da Cultura e por: ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

I—dezenove representantes do Poder Público Federal, distribuídos da seguinte forma: ~~(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

I—vinte e quatro representantes do Poder Público federal, distribuídos da seguinte forma: ~~(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

a) seis do Ministério da Cultura; ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

a) dez do Ministério da Cultura; ~~(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)~~ ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

b) um da Casa Civil da Presidência da República; ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

e) um do Ministério da Ciência e Tecnologia; ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

d) um do Ministério das Cidades; ~~(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)~~

- e) um do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- f) um do Ministério da Educação; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- g) um do Ministério do Meio Ambiente; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- h) um do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- i) um do Ministério do Turismo; e
- j) um da Secretaria-Geral da Presidência da República;
- II— três representantes do Poder Público dos Estados e Distrito Federal, indicados pelo Fórum Nacional de Secretários Estaduais de Cultura;
- III— três representantes do Poder Público municipal, indicados, dentre dirigentes de cultura, respectivamente, pela Associação Brasileira de Municípios, Confederação Nacional de Municípios e Frente Nacional de Prefeitos;
- i) um do Ministério do Turismo; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- j) um da Secretaria-Geral da Presidência da República; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- k) um do Ministério das Comunicações; [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- l) um do Ministério do Trabalho e Emprego; [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- m) um do Ministério das Relações Exteriores; e [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- m) um do Ministério das Relações Exteriores; [\(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- n) um da Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República; [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- n) um da Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República; e [\(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- o) um da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República; [\(Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- II— quatro representantes do Poder Público dos Estados e Distrito Federal, sendo três indicados pelo Fórum Nacional de Secretários Estaduais de Cultura e um pelo Fórum Nacional dos Conselhos Estaduais de Cultura; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- III— quatro representantes do Poder Público municipal, dirigentes da área de cultura, indicados pela Associação Brasileira de Municípios, Confederação Nacional de Municípios, Frente Nacional de Prefeitos e Fórum dos Secretários das Capitais; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- IV— um representante do Fórum Nacional do Sistema S; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- V— um representante das entidades ou das organizações não governamentais que desenvolvem projetos de inclusão social por intermédio da cultura, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de lista tripartite, organizada por essas entidades; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)
- VI— nove representantes das áreas técnico-artísticas, indicados pelos membros da sociedade civil nos colegiados setoriais afins ou, na ausência destes, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de listas tripartites apresentadas pelas associações técnico-artísticas pertinentes às áreas a seguir, em observância de norma a ser definida pelo Ministério da Cultura:
- VI— treze representantes das áreas técnico-artísticas, indicados pelos membros da sociedade civil nos colegiados setoriais afins ou, na ausência destes, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de listas tripartites apresentadas pelas associações técnico-artísticas pertinentes às áreas a seguir, de acordo com as normas definidas pelo Ministério da Cultura: [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#)
- VI— quatorze representantes das áreas técnico-artísticas, indicados pelos membros da sociedade civil nos colegiados setoriais afins ou, na ausência destes, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de listas tripartites apresentadas pelas associações técnico-artísticas pertinentes às áreas a

seguir, de acordo com as normas definidas pelo Ministério da Cultura: (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

- a) artes visuais; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- b) música popular; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- e) música erudita; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- d) teatro; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- e) dança; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- f) circo; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- g) audiovisual; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)
- h) literatura, livro e leitura; e
- i) artes digitais;

h) literatura, livro e leitura; (Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

i) arte digital; (Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

j) arquitetura e urbanismo; (Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

k) design; (Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

l) artesanato; e (Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

l) artesanato; (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

m) moda; (Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

m) moda; e (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

n) cultura hip hop; (Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

VII – sete representantes da área do patrimônio cultural, indicados pelos membros da sociedade civil, nos colegiados setoriais afins ou, na ausência destes, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de lista tripartite organizada pelas associações de cada uma das seguintes áreas, em observância de norma a ser definida pelo Ministério da Cultura:

VII – onze representantes da área do patrimônio cultural, indicados pelos membros da sociedade civil nos colegiados setoriais afins ou, na ausência destes, por escolha do Ministro de Estado da Cultura, a partir de lista tripartite organizada pelas associações de cada uma das seguintes áreas, de acordo com as normas definidas pelo Ministério da Cultura: (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

a) culturas afro-brasileiras; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

a) expressões artísticas culturais afro-brasileiras; (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

b) culturas dos povos indígenas; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

e) culturas populares; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

d) arquivos; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

e) museus; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

f) patrimônio material; e (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

f) patrimônio material; (Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015)

g) patrimônio imaterial; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

h) capoeira; (Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

i) cultura alimentar; (Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

j) culturas quilombolas; e (Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

k) culturas dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana; (Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015)-(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

VIII – três personalidades com comprovado notório saber na área cultural, de livre escolha do Ministro de Estado da Cultura; (Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019)

IX—um representante de entidades de pesquisadores na área da cultura, a ser definido, em sistema de rodízio ou sorteio, pelas associações nacionais de antropologia, ciências sociais, comunicação, filosofia, literatura comparada e história; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

X—um representante do Grupo de Institutos, Fundação e Empresas—GIFE; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

XI—um representante da Associação Nacional das Entidades de Cultura—ANEC; e

XII—um representante da Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior—ANDIFES.

XI—um representante da Associação Nacional das Entidades de Cultura—ANEC; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

XII—um representante da Associação Nacional dos Dirigentes das Instituições Federais de Ensino Superior—ANDIFES; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

XIII—um representante do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro—IHGB; e [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

XIV—um representante da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência—SBPC. [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 2º Poderão integrar, ainda, o Plenário do CNPC, na condição de conselheiros convidados, sem direito a voto, um representante de cada órgão ou entidade a seguir indicados: [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 2º Poderão integrar o Plenário do CNPC, na condição de conselheiros convidados, sem direito a voto, um representante dos seguintes órgãos ou entidades, indicados pelos seus dirigentes máximos, e de áreas culturais escolhidos pelo Ministro de Estado da Cultura na forma do inciso VI do § 1º: [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

I—Academia Brasileira de Letras; [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

II—Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro;

III—Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência—SBPC;

IV—Ministério Público Federal;

V—Comissão de Educação do Senado Federal; e

VI—Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados.

II—Academia Brasileira de Música; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

III—Comitê Gestor da Internet no Brasil—CGIbr, instituído pelo Decreto nº 4.829, de 3 de setembro de 2003; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

IV—Campo da TV Pública; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

V—Ministério Público Federal; [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

VI—Comissão de Educação do Senado Federal; e [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

VI—Comissão de Educação do Senado Federal; [\(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

VII—Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados. [\(Incluído pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

VII—Comissão de Educação e Cultura da Câmara dos Deputados; e [\(Redação dada pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

VIII—representante das expressões culturais LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais) e demais grupos da diversidade sexual. [\(Incluído pelo Decreto nº 8.611, de 2015\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 3º O CIPOC será formado pelos titulares das secretarias, autarquias e fundações vinculadas ao Ministério da Cultura. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 4º Os Colegiados Setoriais serão constituídos por representantes do Poder Público e da sociedade civil, de acordo com regimento interno do CNPC. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 5º As Comissões Temáticas ou Grupos de Trabalho serão integrados por representantes do Poder Público e da sociedade civil, de acordo com norma do Ministério da Cultura. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 6º A Conferência Nacional de Cultura será constituída por representantes da sociedade civil indicados em Conferências Estaduais, na Conferência Distrital, em Conferências Municipais ou Intermunicipais de Cultura e em Pré-Conferências Setoriais de Cultura, e do Poder Público dos entes federados, em observância ao disposto no regimento próprio da conferência, a ser aprovado pelo Plenário do CNPC. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

§ 7º O regimento interno do CNPC estabelecerá as possibilidades de reunião conjunta de colegiados tratados nos incisos III e IV do art. 6º deste Decreto. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 13. Os representantes do Poder Público e da sociedade civil, titulares e suplentes, no âmbito do CNPC, serão designados pelo Ministro de Estado da Cultura. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 14. Os representantes da sociedade civil integrantes do CNPC terão mandato de dois anos, renovável uma vez, por igual período. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 15. O Plenário do CNPC reunir-se-á ordinariamente uma vez por trimestre e, extraordinariamente, por convocação do seu Presidente. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 16. A função de membro do CNPC não será remunerada e será considerada prestação de relevante interesse público. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 17. As reuniões do CNPC serão realizadas ordinariamente em Brasília, sendo que as despesas dos representantes do Poder Público, das entidades empresariais, das fundações e dos institutos correrão às expensas das respectivas instituições. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 17. As reuniões do Plenário do CNPC serão realizadas ordinariamente em Brasília. [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 18. As reuniões do CNPC serão instaladas com a presença de, no mínimo, cinquenta por cento dos conselheiros presentes. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 18. As reuniões do Plenário do CNPC serão instaladas com a presença de, no mínimo, cinquenta por cento dos conselheiros. [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#) [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 19. As decisões do CNPC serão tomadas por maioria simples de votos, à exceção das situações que exijam quórum qualificado, de acordo com o regimento interno. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 19. As decisões do Plenário do CNPC serão tomadas por maioria simples de votos, à exceção das situações que exijam quórum qualificado, de acordo com o regimento interno. [\(Redação dada pelo Decreto nº 6.973, de 2009\)](#)

Art. 20. Ao Presidente do CNPC caberá somente o voto de qualidade, nas votações que resultarem em empate. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 21. A Secretaria Executiva do Ministério da Cultura prestará o apoio técnico e administrativo ao CNPC. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 21. A Secretaria de Articulação Institucional do Ministério da Cultura prestará apoio técnico e administrativo ao CNPC. [\(Redação dada pelo Decreto nº 7.743, de 2012\)](#)

Art. 22. O Ministério da Cultura fará publicar, ad referendum do CNPC, o regulamento da primeira Conferência Nacional de Cultura, a ser realizar em 2005. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 23. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação. [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Art. 24. Ficam revogados o [Decreto nº 3.617, de 2 de outubro de 2000](#), e o [art. 5º do Decreto nº 5.036, de 7 de abril de 2004](#). [\(Revogado pelo Decreto nº 9.891, 2019\)](#)

Brasília, 24 de agosto de 2005; 184º da Independência e 117º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Gilberto Gil

Este texto não substitui o publicado no DOU de 25.8.2005

Anexo 2 – Decreto nº 9.891, de 27 de junho de 2005

Presidência da República
Secretaria-Geral
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO Nº 9.891, DE 27 DE JUNHO DE 2019

Dispõe sobre o Conselho Nacional de Política Cultural.

O VICE-PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no exercício do cargo de Presidente da República, no uso das atribuições que lhe confere o art. 84, **caput**, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição, e a Lei nº 12.343, de 02 de dezembro de 2010,

DECRETA:

Art. 1º Este Decreto dispõe sobre o Conselho Nacional de Política Cultural.

~~Art. 2º O Conselho Nacional de Política Cultural é órgão de caráter consultivo da estrutura do Ministério da Cidadania, destinado a:~~

Art. 2º O Conselho Nacional de Política Cultural é órgão de caráter consultivo da estrutura do Ministério do Turismo, destinado a: [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

I - propor a formulação de políticas públicas de cultura, de forma articulada entre as diferentes esferas de governo e a sociedade civil;

II - propor medidas que visem o reconhecimento da cultura como cerne do desenvolvimento humano, social e econômico, consideradas as dimensões simbólica, cidadã e econômica da cultura;

III - apoiar a articulação e a cooperação federativas necessárias à consolidação do Sistema Nacional de Cultura e dos processos de participação da sociedade na formulação das políticas culturais;

~~IV - propor ações, programas e políticas culturais que auxiliem o Ministério da Cidadania no processo de implementação e gestão do Sistema Nacional de Cultura;~~

IV - propor ações, programas e políticas culturais que auxiliem o Ministério do Turismo no processo de implementação e gestão do Sistema Nacional de Cultura; [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

V - avaliar as diretrizes do Plano Nacional de Cultura a partir das propostas emanadas da Conferência Nacional de Cultura;

VI - acompanhar e avaliar a execução do Plano Nacional de Cultura com vistas ao seu cumprimento, inclusive quanto à aplicação dos recursos provenientes dos sistemas de financiamento da cultura, e propor medidas para sua otimização;

VII - manifestar-se sobre as diretrizes do plano de trabalho anual do Programa Nacional de Apoio à Cultura, quando provocado pelo órgão gestor da cultura no âmbito federal;

VIII - promover o diálogo entre as diferentes expressões da diversidade cultural brasileira, em ambiente presencial e digital, para permitir a participação democrática na gestão das políticas culturais e dos investimentos públicos;

IX - manifestar-se sobre temas relacionados à cultura, incluídos os temas discutidos nas Conferências Nacionais de Cultura;

~~X - propor o temário e o regimento interno da Conferência Nacional de Cultura, que serão aprovados pelo Ministro de Estado da Cidadania; e~~

X - propor o temário e o regimento interno da Conferência Nacional de Cultura, que serão aprovados pelo Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo; e [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~XI - elaborar o seu regimento interno, que será aprovado pelo Ministro de Estado da Cidadania.~~

XI - elaborar o seu regimento interno, que será aprovado pelo Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo. [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

Art. 3º O Conselho Nacional de Política Cultural tem a seguinte estrutura:

I - Plenário;

II - Secretaria-Executiva;

III - Câmaras Temáticas; e

IV - Conferência Nacional de Cultura.

Art. 4º O Plenário do Conselho Nacional de Política Cultural é composto por trinta e seis representantes dos seguintes órgãos e entidades:

~~I - dez do Ministério da Cidadania, sendo:~~

I - onze do Ministério do Turismo, sendo: [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~a) o Ministro de Estado, que o presidirá;~~

a) o Secretário Especial de Cultura, que o presidirá; [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~b) o Secretário Especial da Cultura;~~

b) o Secretário Especial Adjunto de Cultura; [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~c) o Secretário da Diversidade Cultural da Secretaria Especial da Cultura; e~~

c) o Secretário Nacional de Economia Criativa e Diversidade Cultural da Secretaria Especial de Cultura; [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~d) sete das secretarias finalísticas da área cultural e das entidades vinculadas ao Ministério da Cidadania com atribuições culturais;~~

d) o Secretário Nacional de Desenvolvimento e Competitividade do Turismo; e [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

e) sete das secretarias finalísticas da área cultural e das entidades vinculadas ao Ministério do Turismo, por meio da Secretaria Especial de Cultura, com competências na temática da cultura; [\(Incluído pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

II - um do Ministério da Justiça e Segurança Pública;

III - um do Ministério da Educação;

IV - um do Ministério da Ciência, Tecnologia, Inovações e Comunicações;

~~V - um do Ministério do Turismo;~~ [Revogado pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#)

VI - um do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos;

VII - três do Poder Público estadual, distrital e municipal, sendo:

a) um do Fórum Nacional dos Secretários e Dirigentes de Cultura dos Estados;

b) um do Fórum dos Secretários e Gestores da Cultura das Capitais e Municípios Associados; e

c) um da Confederação Nacional de Municípios; e

VIII - dezoito da sociedade civil das diversas expressões culturais escolhidos em foro próprio, garantida a representação das expressões culturais afro-brasileiras, das culturas populares e das culturas indígenas, sendo:

a) sete de diferentes organizações e entidades culturais, de atuação nacional, dentre eles:

1. três de expressões artísticas;

2. um do patrimônio cultural;

3. um da cultura popular;

4. um das culturas indígenas; e

5. um das expressões culturais afro-brasileiras;

b) dez de conselhos estaduais e distrital de cultura, garantida a representação equitativa das macrorregiões brasileiras; e

~~e) uma personalidade com comprovado notório saber na área cultural, que será escolhida pelo Ministro de Estado da Cidadania.~~

c) uma personalidade com comprovado notório saber na área cultural, que será escolhida pelo Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo. [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

§ 1º Cada membro do Conselho Nacional de Política Cultural terá um suplente, que o substituirá em suas ausências e impedimentos.

§ 2º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural de que tratam os incisos I a VII do **caput** e respectivos suplentes serão indicados pelos titulares dos órgãos ou entidades que representam.

~~§ 3º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural de que trata o inciso VIII do **caput** e respectivos suplentes serão escolhidos conforme ato do Secretário Especial de Cultura do Ministério da Cidadania.~~

§ 3º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural de que trata o inciso VIII do **caput** e respectivos suplentes serão escolhidos conforme ato do Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo. [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

~~§ 4º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural serão designados pelo Ministro de Estado da Cidadania.~~

§ 4º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural serão designados pelo Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo. [\(Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021\)](#)

§ 5º Os representantes da sociedade civil de que trata o inciso VIII do **caput** exercerão mandato de três anos, vedada a recondução.

§ 6º Em caso de vacância do representante titular da sociedade civil, será convocado para ocupar a vaga o respectivo suplente.

§ 7º Na hipótese de vacância do representante titular e do suplente da sociedade civil, o representante sequencialmente melhor colocado no processo de seleção, dentro do mesmo segmento ou região, será convocado para ocupar a vaga pelo período remanescente.

§ 8º Os representantes da sociedade civil de que trata o inciso VIII do **caput** não poderão ocupar função de confiança ou cargo comissionado no setor público.

§ 9º Poderão participar das reuniões do Plenário, sem direito a voto, convidados de reconhecida atuação na matéria em pauta.

~~Art. 5º Nas ausências e nos impedimentos do Ministro de Estado da Cidadania, a Presidência do Conselho Nacional de Política Cultural caberá ao Secretário Especial de Cultura do Ministério da Cidadania e, nas ausências e impedimentos deste, ao Secretário da Diversidade Cultural da Secretaria Especial de Cultura do Ministério da Cidadania.~~

Art. 5º Nas ausências e nos impedimentos do Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo, a Presidência do Conselho Nacional de Política Cultural caberá ao Secretário Especial Adjunto de Cultura do Ministério do Turismo e, nas ausências e impedimentos deste, ao Secretário Nacional de

Economia Criativa e Diversidade Cultural do Ministério do Turismo. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

~~Parágrafo único. A representação da Secretaria Especial da Cultura do Ministério da Cidadania e da Secretaria da Diversidade Cultural da Secretaria Especial da Cultura do Ministério da Cidadania será exercida por seus substitutos legais na hipótese em que os Secretários estiverem ocupando o cargo de Presidente do Conselho Nacional de Política Cultural.~~

Parágrafo único. A representação do Secretário Especial Adjunto de Cultura e do Secretário Nacional de Economia Criativa e Diversidade Cultural da Secretaria Especial de Cultura do Ministério do Turismo será exercida por seus substitutos legais na hipótese em que os Secretários estiverem ocupando o cargo de Presidente do Conselho Nacional de Política Cultural. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

Art. 6º O Conselho Nacional de Política Cultural se reunirá em caráter ordinário quadrimestralmente e em caráter extraordinário sempre que convocado por seu Presidente.

§ 1º O quórum de reunião do Plenário do Conselho Nacional de Política Cultural é de maioria absoluta dos membros e o quórum de aprovação é de maioria simples, exceto nas hipóteses de quórum qualificado estabelecidas no regimento interno.

§ 2º Além do voto ordinário, o Presidente do Conselho Nacional de Política Cultural terá o voto de qualidade em caso de empate.

§ 3º Os membros do Conselho Nacional de Política Cultural se reunirão presencialmente ou por meio de videoconferência, conforme deliberação do seu presidente.

~~Art. 7º A Secretaria-Executiva do Conselho Nacional de Política Cultural será exercida pelo Departamento do Sistema Nacional de Cultura da Secretaria de Diversidade Cultural da Secretaria Especial da Cultura do Ministério da Cidadania.~~

Art. 7º A Secretaria-Executiva do Conselho Nacional de Política Cultural será exercida pelo Departamento do Sistema Nacional de Cultura da Secretaria Nacional da Economia Criativa e Diversidade Cultural da Secretaria Especial de Cultura do Ministério do Turismo. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

Art. 8º O Conselho Nacional de Política Cultural poderá constituir câmaras temáticas para subsidiar o Conselho em temas específicos.

§ 1º As câmaras temáticas:

I - serão compostas na forma de ato do Conselho Nacional de Política Cultural;

II - não poderão ter mais de cinco membros;

III - terão caráter temporário e duração não superior a um ano; e

IV - estão limitadas a três operando simultaneamente.

§ 2º As câmaras temáticas apresentarão relatório final dos trabalhos, que será submetido à aprovação do Presidente do Conselho Nacional de Política Cultural.

§ 3º Os membros das câmaras temáticas que se encontrarem no Distrito Federal se reunirão presencialmente e os membros que se encontrem em outros entes federativos participarão da reunião por meio de videoconferência.

Art. 9º A Conferência Nacional de Cultura é instância de debate e de proposição de diretrizes para a formulação das políticas públicas de cultura.

§ 1º A Conferência Nacional de Cultura é composta por representantes do Poder Público e da sociedade civil.

~~§ 2º Os representantes da sociedade civil na Conferência Nacional de Cultura serão indicados em conferências estaduais, distrital, municipais ou intermunicipais de cultura, e em conferências virtuais, conforme o disposto no regimento da Conferência, proposto pelo Plenário do Conselho Nacional de Política Cultural e aprovado pelo Ministro de Estado da Cidadania.~~

§ 2º Os representantes da sociedade civil na Conferência Nacional de Cultura serão indicados em conferências estaduais, distrital, municipais ou intermunicipais de cultura e em conferências virtuais, conforme o disposto no regimento da Conferência, proposto pelo Plenário do Conselho Nacional de Política Cultural e aprovado pelo Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

§ 3º A Conferência Nacional de Cultura ocorrerá a cada quatro anos.

~~§ 4º Ato do Ministro de Estado da Cidadania, respeitada a disponibilidade orçamentária e financeira, disporá sobre os limites de gastos pelo ente público com a Conferência Nacional de Cultura.~~

§ 4º Ato do Secretário Especial de Cultura do Ministério do Turismo, respeitada a disponibilidade orçamentária e financeira, disporá sobre os limites de gastos pelo ente público com a Conferência Nacional de Cultura. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

Art. 10. A participação no Conselho Nacional de Política Cultural e nas câmaras temáticas será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

~~Art. 11. As secretarias finalísticas da área cultural e as entidades vinculadas ao Ministério da Cidadania com atribuições culturais poderão promover ambientes de debate com a sociedade, inclusive virtuais, para subsidiar as atividades do Conselho Nacional de Política Cultural, por meio da proposição, da implementação e do acompanhamento de políticas públicas de cultura, incluídos os planos setoriais, conforme sua área de competência.~~

Art. 11. As secretarias finalísticas da área cultural e as entidades vinculadas ao Ministério do Turismo, por meio da Secretaria Especial de Cultura, poderão promover ambientes de debate com a sociedade para subsidiar as atividades do Conselho Nacional de Política Cultural, por meio da proposição, da implementação e do acompanhamento de políticas públicas de cultura, incluídos os planos setoriais, conforme sua área de competência. ([Redação dada pelo Decreto nº 10.755, de 2021](#))

Art. 12. Ficam revogados:

I - o [Capítulo II do Decreto nº 5.520, de 24 de agosto de 2005](#);

II - o [Decreto nº 6.973, de 7 de outubro de 2009](#); e

III - o [Decreto nº 8.611, de 21 de dezembro de 2015](#).

Art. 13. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 27 de junho de 2019; 198º da Independência e 131º da República.